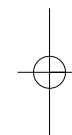
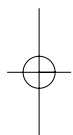


LA NUOVA TALPA



LESSICO DI BIOPOLITICA

a cura di R. Brandimarte, P. Chiantera-Stutte
P. Di Vittorio, O. Marzocca, O. Romano, A. Russo, A. Simone

Introduzione di Ottavio Marzocca

manifestolibri

la nuova talpa



INDICE

Avvertenza	10
Introduzione <i>di Ottavio Marzocca</i>	11
Ambiente <i>di Ottavio Marzocca</i>	21
Assoggettamento/soggettivazione <i>di Roberto Nigro</i>	28
Biodiversità <i>di Renata Brandimarte</i>	33
Bioetica <i>di Sarah Delucia</i>	39
Biometria <i>di Salvo Vaccaro</i>	44
Biopolitica <i>di Ottavio Marzocca</i>	50
Biotecnologie <i>di Renata Brandimarte</i>	57
Body-building <i>di Onofrio Romano</i>	63
Campi <i>di Patricia Chiantera-Stutte</i>	69
Capitale umano <i>di Ottavio Marzocca</i>	75
Cittadinanza <i>di Roberto Ciccarelli</i>	80

© 2006 manifestolibri srl
via Tomacelli 146, Roma

ISBN 88-7285-431-8

Questo volume è stato pubblicato
con un contributo del Dipartimento di Scienze Filosofiche
dell'Università degli Studi di Bari – Fondi di Ateneo

www.manifestolibri.it
book@manifestolibri.it

Controllo sociale <i>di Dario Melossi</i>	85	Guerra <i>di Roberto Ciccarelli</i>	163
Corpi <i>di Andrea Russo</i>	91	Lavoro/non lavoro <i>di Benedetto Vecchi</i>	169
CPT (Centro di Permanenza Temporanea) <i>di Anna Simone</i>	96	Medicalizzazione <i>di Mario Colucci</i>	175
Degenerazione <i>di Pierangelo Di Vittorio</i>	100	Migrazioni <i>di Anna Simone</i>	182
Difesa sociale <i>di Máximo Sozzo</i>	107	Mostro <i>di Maria Muble</i>	187
Differenze <i>di Anna Simone</i>	112	Normale/patologico <i>di Antonella Cutro</i>	193
Discipline <i>di Alessandro De Giorgi</i>	119	Normalizzazione <i>di Alain Beaulieu</i>	196
Eccezione (stato di) <i>di Beppe Foglio</i>	124	OGM (Organismi Geneticamente Modificati) <i>di Renata Brandimarte</i>	201
Ecologismo <i>di Sarah Delucia</i>	129	Oikonomia <i>di Paolo Filippo Cillo</i>	207
Empowerment <i>di Claudio Bazzocchi</i>	132	Polizia <i>di Beppe Foglio</i>	212
Eugenetica <i>di Patricia Chiantera-Stutte</i>	138	Popolazione <i>di Dario Padovan</i>	217
Genocidio <i>di Carlo Altini</i>	144	Postumano <i>di Paola Borgna</i>	225
Governamentalità <i>di Ottavio Marzocca</i>	149	Potere pastorale <i>di Pietro Polieri</i>	230
Guantanamo <i>di Andrea Russo</i>	156	Pratiche di resistenza <i>di Andrea Russo</i>	238

Psichiatria <i>di Pierangelo Di Vittorio</i>	244	Umanesimo scientifico <i>di Vincenzo Pavone</i>	325
Razzismo <i>di Patricia Chiantera-Stutte</i>	252	Welfare <i>di Andrea Fumagalli</i>	330
Reality show <i>di Olivier Razac</i>	257	Zoé/bíos <i>di Antonella Moscati</i>	336
Rischio <i>di Renata Brandimarte</i>	263	Bibliografia generale	342
Salute pubblica <i>di Pierangelo Di Vittorio</i>	270	Gli autori	376
Secessione <i>di Onofrio Romano</i>	279		
Sessualità (dispositivo di) <i>di Andrea Russo</i>	284		
Sicurezza <i>di Antonello Petrillo</i>	289		
Singolarità <i>di Anna Simone</i>	295		
Sociobiologia <i>di Renata Brandimarte</i>	300		
Sostenibilità <i>di Sarah Delucia</i>	306		
Sviluppo <i>di Onofrio Romano</i>	310		
Terrorismo <i>di Roberto Ciccarelli</i>	315		
Totalitarismo <i>di Carlo Altini</i>	320		

AVVERTENZA

Il lavoro comune dei curatori ha riguardato l'elaborazione del progetto, l'individuazione delle voci, la discussione dei risultati intermedi e finali.

I singoli curatori, inoltre, hanno contribuito alla realizzazione del *Lessico* nei modi seguenti:

Renata Brandimarte: revisione generale dei testi e della bibliografia.

Patricia Chiantera-Stutte: cura dei lemmi: *Genocidio*; *Postumano*; *Totalitarismo*; *Umanesimo scientifico*.

Pierangelo Di Vittorio: revisione generale dei testi e della bibliografia; cura dei lemmi: *Medicalizzazione*; *Mostro*; *Normalizzazione*; *Popolazione*; *Reality show*.

Ottavio Marzocca: coordinamento; revisione generale dei testi e della bibliografia; cura dei lemmi: *Assoggettamento/soggettivazione*; *Bioetica*; *Biometria*; *Controllo sociale*; *Difesa sociale*; *Ecologismo*; *Normale/patologico*; *Oikonomia*; *Potere pastorale*; *Sostenibilità*.

Onofrio Romano: revisione generale dei testi e della bibliografia; cura del lemma: *Empowerment*.

Andrea Russo: cura dei lemmi: *Lavoro/non lavoro*; *Welfare*.

Anna Simone: cura dei lemmi: *Cittadinanza*; *Discipline*; *Guerra*; *Polizia*; *Sicurezza*; *Stato di eccezione*; *Terrorismo*; *Zoé/bíos*.

Le traduzioni dal francese dei lemmi: *Mostro*, *Normalizzazione*, *Reality show*, sono di Alessandro Manna.

La responsabilità e il merito scientifico dei singoli lemmi è da attribuirsi interamente ai rispettivi autori.

Non c'è dubbio, occorre una certa mancanza di pudore per pretendere di "fare il punto" sulla biopolitica, addirittura mediante un *Lessico*. Tuttavia non sono poche le ragioni per cui si può, e forse si deve, tentare un'impresa del genere, a patto di proporre un simile tentativo come una pretesa che esso stesso avrebbe il fine di porre in questione. Fra tali ragioni vale innanzitutto quella elementare per cui "fare il punto" sulla biopolitica non significa necessariamente credere di poter offrire al lettore un vademecum esatto ed esaustivo che gli consenta di "stabilire" a colpo sicuro ogni significato e ogni articolazione della tematica. È ovvio che, questa sì, sarebbe una pretesa ingenua in presenza di uno scenario come quello che si potrà facilmente intravedere attraverso la lettura dei vari lemmi: è da più di un decennio che la biopolitica è divenuta terreno talmente battuto di riflessione e discussione sulla nostra epoca, da rendere non solo vano, ma persino controproducente ogni sforzo di ricondurre a una declinazione univoca le sue specificazioni. Questo non solo per il fatto che ogni discussione su un concetto può produrre le interpretazioni più diverse, ma anche perché l'interesse crescente per il tema in questione sembra fare tutt'uno con la rielaborazione, l'attualizzazione, la moltiplicazione delle sue accezioni. A maggior ragione va da sé, dunque, che la quantità e il tipo di lemmi, di posizioni e di piste di ricerca presentate qui non rispondono per nulla a un'aspirazione alla completezza enciclopedica o all'interpretazione autentica dei singoli aspetti e significati della biopolitica, ma innanzitutto al fine di testimoniare la fecondità dell'argomento e la vivacità del dibattito che lo riguarda, mirando nel contempo a proporre questioni e angolature ritenute più rilevanti di altre.

Il progetto di questo *Lessico* nasce dalla convergenza verso il tema della biopolitica di percorsi di ricerca – quelli dei curatori *in primis* – maturati, per lo più indipendentemente l'uno dall'altro, in relazione al passaggio d'epoca dei recenti anni novanta, ossia al crollo del socialismo reale, alla crisi dello Statonazione, all'avvento della globalizzazione telematica ed economica e ad altri eventi simili che, come è noto, di primo acchito

vengono assunti per lo più come coordinate sufficienti a definire l'aria del tempo. Queste "svolte", infatti, sembrano contenere in sé la spiegazione sia di ciò che le avrebbe causate sia di quanto le ha seguite. Esse paiono confermare, addirittura accentuandole e accelerandole, alcune tendenze che da decenni sono state intraviste o preconizzate mediante le prospettive della "società postindustriale", della "condizione postmoderna", della "dematerializzazione" delle attività economiche e delle relazioni sociali e politiche: da un lato la bancarotta o la crisi della sovranità dello Stato – socialista e non – e dall'altro lo sviluppo vertiginoso della comunicazione e dei flussi economici planetari sembrano sancire il definitivo compimento di processi iniziati da almeno un trentennio con il tramonto della centralità del lavoro manuale e della grande fabbrica, con la multinazionalizzazione finanziaria dell'economia, con il declino delle formule e dei movimenti politici più legati alla materialità delle condizioni sociali. Perché, dunque, questo inaspettato emergere, o riemergere, di un'idea della politica e del potere riferita alla *vita*? Le tendenze essenziali delle trasformazioni in atto non inducono a pensare che nella comprensione del nostro tempo si può prescindere proprio da ciò che riguarda la viscosità del vivere concreto? Non si è "acclarato" da tempo che almeno i più avanzati sistemi politico-sociali funzionano e si riproducono per auto-poiesi comunicativa, resistendo così alle insidie del mare di complessità in cui navigano?

Le cose, in realtà, stanno in modo molto diverso. I sistemi moderni di potere, in particolare, non hanno mai smesso di fare acqua da tutte le parti e ciò malgrado funzionano, quando funzionano, soprattutto se riescono a far presa sulla vita. Questo è ciò che si può ipotizzare innanzitutto se si ha la pazienza di tornare a un autore come Michel Foucault, come hanno fatto molti fra i curatori e gli autori di questo *Lessico* da almeno un decennio, cioè da quando il filosofo francese poteva ancora passare per uno degli autori più inattuali, poiché, in tempi precedenti, se ne era abusato abbastanza a furia di banalizzarlo come cripto-strutturalista o come metafisico del potere. Perciò non si è trattato e non si tratta di rivolgersi a un Foucault qualunque o di seconda mano, ma soprattutto a quel Foucault che, anche per reagire ai comodi fraintendimenti di cui era vittima, negli anni settanta si immerse in un lavoro di intensissima genealogia del nesso tra poteri e saperi e delle forme di governo degli uomini.

Si tratta di un Foucault che oggi è sempre più agevole ritrovare e porre in relazione con i suoi percorsi più noti, dopo la pubblicazione recente di alcuni dei suoi Corsi inediti, svolti al Collège de France. Proprio fra questi, infatti, figurano i materiali più consistenti e utili a capire perché il carattere biopolitico delle relazioni, dei discorsi e delle pratiche di potere della modernità sia tanto importante. Basterebbe vedere quali risultati egli raggiunse in certi Corsi sulla potenza normalizzatrice del sapere-potere medico (*Il potere psichiatrico; Gli anormali*); oppure misurare il rilievo storico-politico che in altri Corsi seppe dare alle forme moderne di governo della vita delle popolazioni e degli individui (*Sicurezza, territorio, popolazione; Nascita della biopolitica*). Ma, negli anni novanta – quando iniziarono molti dei percorsi confluiti in questo *Lessico* – bisognò saper cogliere le tracce biopolitiche, tutt'altro che inconsistenti ma un po' disperse, che il filosofo aveva disseminato giusto nella più discussa delle sue opere sulla sessualità (*La volontà di sapere*), nel suo Corso, pubblicato prima degli altri, sulle razze e sul razzismo (*Bisogna difendere la società*) e in molti dei suoi *Dits et écrits* raccolti e pubblicati in Francia nel 1994.

Sono soprattutto questi gli "attrezzi" che incoraggiano chi sa apprezzarli ad analizzare gli eventi e i processi attuali senza farsi travolgere dalla coazione a catalogarli come semplici risultati di un *crollò*, di una *crisi*, di un *post-* o di un *avvento* epocale. Questo esercizio, naturalmente, è sempre possibile, ma non sempre è decisivo. In ogni caso, esso non aggiunge né toglie molto alla possibilità di vedere come questioni di biopolitica i problemi che si manifestano nell'esplosione dei conflitti interetnici delle repubbliche non più socialiste, nel moltiplicarsi planetario delle emergenze sanitarie, nell'allarme crescente con cui si guarda ai nuovi flussi migratori, nel ricorrente acuirsi della questione ecologica, nello sviluppo incalzante delle biotecnologie, nel dilagare delle politiche di sicurezza, nell'imporsi della sollecitudine umanitaria a proteggere militarmente popolazioni indifese, facendo nel contempo quantità indefinite di vittime inermi.

Si tratta soltanto di effetti, più o meno perversi, dei nuovi tempi o anche di nuovi risultati del funzionamento di meccanismi radicati nella nostra storia? Ecco, in definitiva, sono degli interrogativi simili ad aver motivato il progetto di questo *Lessico* e ad aver ispirato l'elaborazione di gran parte dei lemmi che lo compongono. Nel loro complesso essi cercano di offrire stru-

menti utili tanto a ricostruire la provenienza delle diverse forme della biopolitica quanto a comprendere come queste tendano a riprodursi, ad aggiornarsi o a tramutarsi in altro.

Nel perseguimento di questi scopi, a Foucault sono stati affiancati moltissimi altri autori, chiamandoli spesso a dialogare criticamente con lui. Qui ne segnaliamo, per una sola volta, soltanto alcuni, lasciando al lettore il compito di ritrovarli nei testi, insieme a tutti gli altri. Si tratta di autori classici e non, che vanno da Aristotele a Marx, da Malthus a Beck, da Darwin a Lewontin, da Schmitt ad Habermas, da Arendt a Negri, da Bateson a Deleuze, da Basaglia a Butler, da Luhmann a Castel, da Irigaray ad Haraway, da Canguilhem ad Agamben, da Baudrillard a Rifkin.

oooo

Le linee tematiche attorno alle quali si sviluppano i vari contributi al *Lessico*, come si potrà vedere, sono davvero molteplici. Inoltre, com'è ovvio, ciascun autore interpreta a partire dall'esperienza e dalla sensibilità propria l'approfondimento dei concetti di cui si occupa. Di qui l'improponibilità di una griglia di lettura complessiva che indichi percorsi e tracci prospettive. Tuttavia, si possono quanto meno rimarcare alcuni dei nessi fra temi e problemi, che nella definizione del progetto si sono rivelati intrascurabili e ai quali si è cercato di dare consistenza attraverso la stessa scelta dei lemmi¹.

Fra le esigenze maggiori cui si è voluto rispondere c'è sicuramente quella di fare emergere la specificità della BIOPOLITICA come forma di governo degli uomini distinta dalle espressioni canoniche del potere sovrano. Essa si presenta innanzitutto come un insieme di strategie che, perseguendo lo scopo del benessere collettivo, soprattutto dal XVIII secolo rimediano alle carenze che la sovranità giuridico-territoriale dello Stato presenta a tale riguardo, dando luogo ad una delle linee principali di sviluppo della GOVERNAMENTALITÀ moderna. In questo processo il governo della vita degli uomini, appunto, assume una posizione centrale: esso in generale viene praticato mediante forme di individualizzazione e di totalizzazione dell'esercizio del potere, recuperando l'attitudine a "prendersi cura" di tutti e di cia-

¹ Per rendere anche visivamente più efficace questo sforzo, di seguito i termini corrispondenti alle voci del *Lessico* vengono riportati in maiuscolo, quando sono usati per la prima volta.

scuno, tipica del POTERE PASTORALE esercitato tradizionalmente dalle autorità religiose cristiane. La biopolitica, perciò, nelle fasi storiche iniziali si avvale di sistemi di governo individuale e generale come le DISCIPLINE e la POLIZIA, mediante le quali interviene sulla vita dei corpi-organismi e del corpo-specie, sviluppando una gestione complessiva dei fenomeni biologici, demografici ed economici riguardanti la POPOLAZIONE.

Investendo l'ambito delle necessità e dei cicli naturali, che nell'antichità greco-romana restava generalmente escluso dalla sfera pubblica, la biopolitica si distingue radicalmente dalle forme classiche della politica. Così essa dà un impulso decisivo alla trasformazione di quest'ultima in OIKONOMIA politica, ossia alla fuoriuscita dall'ambito privato della casa (*oikos*) delle attività di conservazione della vita che tradizionalmente vi si svolgevano. Lo stesso concetto moderno di CITTADINANZA si definisce in stretta relazione con la garanzia da parte dello Stato della protezione della vita degli individui che ne costituiscono il corpo collettivo. La biopolitica sembra perciò compromettere definitivamente la possibilità di concepire la politica come una forma di "vita qualificata" (*bíos*) nella quale il cittadino agisce non per conquistare, ma per realizzare la libertà dai condizionamenti della "vita naturale" (*zoé*), che ha già raggiunto nella sfera privata e prepolitica della riproduzione delle sue risorse vitali.

Uno dei maggiori temi di riflessione filosofica attorno alla biopolitica consiste, perciò, nella questione dell'applicabilità al contesto della società moderna della classica distinzione ZOÉ/BÍOS. Ciò che è certo è che nella nostra società l'attività oikonomica del lavoro, originariamente finalizzata alla soddisfazione dei bisogni naturali, ha assunto una posizione di assoluto privilegio e tende ad assimilare ogni altra attività alla sua inarrestabile espansione secondo una logica affine a quella dell'incessante ciclicità dei processi biologici. Inoltre, con l'imporsi dell'idea di SVILUPPO come processo di crescita indefinita delle capacità produttive della società, il lavoro muta continuamente le sue finalità e moltiplica i suoi ambiti materiali e immateriali, rendendo irricognoscibile persino la differenza LAVORO/NON LAVORO. È per ragioni simili che da diversi lemmi emerge, più o meno esplicitamente, l'esigenza di collegare la critica della biopolitica e la contestazione del biopotere a una problematizzazione dell'egemonia che la forma lavoro esercita sulle sfere "naturali" e "artificiali", individuali e collettive, dell'esistenza, dell'etica e della politica.

oooo

Un altro indirizzo fondamentale delle ricerche presentate nel *Lessico* è quello riguardante la peculiarità biomedica dei saperi e delle pratiche in cui sembra consistere gran parte della specificità del biopotere. Se, nella modernità, la vita è divenuta oggetto del potere in modo non generico e più che in altre epoche, ciò è accaduto innanzitutto per il gioco di relazioni che è venuto a crearsi fra nuove esigenze politiche, mutamenti dei saperi e delle pratiche mediche, sblocchi epistemologici delle scienze biologiche. Si può parlare perciò di una centralità imprescindibile dei processi di MEDICALIZZAZIONE che hanno toccato progressivamente tutto un insieme di problemi, investendo sia la dimensione individuale che quella collettiva. Da un lato, questi processi hanno fatto crescere la socializzazione della medicina, imponendo come inaggirabile il problema della SALUTE PUBBLICA; dall'altro, hanno innescato una tendenza alla NORMALIZZAZIONE dei comportamenti e delle forme di vita mediante l'applicazione corrente della distinzione NORMALE/PATOLOGICO e talvolta persino attraverso l'adozione dell'idea di MOSTRO come modello generale delle deviazioni.

Da questo punto di vista, la PSICHIATRIA rappresenta una forma emblematica del biopotere, nella misura in cui la medicalizzazione della follia crea le condizioni per coniugare diagnosi ed esclusione, terapia e costrizione, perseguimento della salute e stigmatizzazione dell'anomalia. La psichiatria, inoltre, fa emergere esemplarmente la tendenza a trasformare la diversità in pericolo e a proiettare il problema della cura nell'orizzonte più vasto della prevenzione generalizzata e della DIFESA SOCIALE dalle tendenze criminogene e dai fattori di DEGENERAZIONE. Ma su questo terreno ancor più rilevante appare il contributo offerto dai saperi strettamente biologici alla promozione di politiche decisamente orientate al RAZZISMO e all'EUGENETICA, nel perseguimento di finalità biopolitiche di difesa e di rafforzamento del corpo collettivo anche con strumenti tanatopolitici.

È soprattutto in rapporto a questi problemi che nel *Lessico* assume un rilievo intrascrivibile l'analisi delle relazioni che il potere biopolitico di "far vivere" intrattiene o ripristina con la sovranità intesa come potere di "far morire", trovando nel TOTALITARISMO le condizioni per instaurare uno STATO DI ECCEZIONE permanente che, attraverso l'uso dei CAMPI, può rendere siste-

matico il rovesciamento del biopotere in tanatopotere fino al limite estremo del GENOCIDIO.

oooo

Ovviamente, il compito che ci si è prefisso insistendo sugli aspetti biopolitici dei saperi medico-biologici non è certamente quello di marchiargli d'infamia. Piuttosto si è voluto porre in luce, con qualche precisione, alcuni dei rapporti fra sapere e potere che possono sempre instaurarsi in un campo in cui la vita e la morte, la salute e la sofferenza, la libertà e la dipendenza sono costantemente in gioco. Tuttavia, nessi di questo genere fra discorsi scientifici e pratiche politiche non sono necessariamente da ricercarsi fra le pieghe nascoste della storia, poiché non di rado vengono apertamente auspicati o, per così dire, discendono spontaneamente da concezioni teoriche più o meno innocenti. Esempio in tal senso è il caso della prospettiva di una "eugenetica progressista" delineata dall'UMANESIMO SCIENTIFICO in un recente passato; ma non meno significative sono le implicazioni del connubio fra teoria della società ed evolucionismo biologico proposto dalla SOCIOBIOLOGIA.

Naturalmente, proprio perché simili teorizzazioni spesso sono tanto trasparenti quanto sterili, nel *Lessico* prevale l'impegno a considerare le implicazioni biopolitiche dei saperi più immediatamente proiettati verso applicazioni concrete. Qualcosa del genere in definitiva si è cercato di fare riguardo alle ricerche attuali sulla materia vivente, ponendo in relazione le questioni epistemologiche con quelle giuridiche ed economiche che segnano, in particolare, gli sviluppi delle BIOTECNOLOGIE e la produzione degli OGM, o prendendo in considerazione, riguardo a questi e ad altri temi, i problemi che accrescono la rilevanza della BIOETICA. Ne risulta, fra l'altro, l'opportunità di discutere le possibilità effettive che il tecno-ottimismo di alcune espressioni del cosiddetto POSTUMANO, offre non solo al superamento dei limiti dell'umanesimo, ma anche alla critica delle forme aggiornate del biopotere. Analogamente, da alcuni contributi emerge l'esigenza di esplorare le implicazioni biopolitiche degli stessi approcci ai problemi dell'AMBIENTE o della BIODIVERSITÀ, specie alla luce delle tentazioni tecnocratiche cui paiono esposte certe versioni dell'ECOLOGISMO. In ogni caso, è possibile forse indicare almeno un criterio minimo di valutazione degli effetti politici di questi intrecci fra saperi e poteri: un criterio che sem-

bra consistere nel grado più o meno alto di attenzione che essi garantiscono alla molteplicità delle forme di vita e alla complessità dei loro contesti umani e non umani.

oooo

Qualunque sia la rilevanza da attribuire a queste questioni, i vari percorsi del *Lessico* fanno risultare come certamente imprescindibile la crisi delle politiche di WELFARE, nel cui contesto si svolge gran parte delle metamorfosi attuali della biopolitica. È, perciò, sulle forme neoliberali del biopotere che molti dei lemmi sollecitano di fatto a sviluppare ulteriormente la ricerca. Ne deriva anche l'esigenza di riconsiderare il ruolo che il liberalismo ha svolto nella storia della governamentalità moderna, mettendo in discussione l'idea che esso sia sostanzialmente immune dal biopotere, in quanto refrattario allo statalismo. Uno degli errori da evitare, infatti, è di collegare strettamente le sorti del biopotere a quelle dello Stato. Proprio l'eterogeneità delle fonti principali di sapere cui attingono rispettivamente il biopotere (sapere biomedico) e la sovranità statale (sapere giuridico) consente di percepire le ampie possibilità che il primo ha di svincolarsi, in modo più o meno netto, dalle politiche statocentriche. In ogni caso, la vocazione biopolitica del liberalismo sembra fondarsi soprattutto sull'attenzione alla SICUREZZA, che sin dagli inizi si afferma stabilmente nelle sue pratiche di governo. In particolare, la gestione del problema del RISCHIO diviene ben presto l'altra faccia della promozione delle libertà e, nel suo ambito, si sviluppa man mano una ricchissima tecnologia di governo biopolitico (sistemi di assicurazione, di previdenza, di prevenzione, di sorveglianza, di detenzione...) della quale si avvarranno, con diverse impostazioni e accentuazioni, lo stesso liberalismo, il *welfare state* e il neoliberalismo.

Proprio in uno scenario segnato dalla crisi della sovranità statale come quello odierno, è possibile trovare riscontri di vecchie e nuove forme di questa logica securitaria non soltanto negli ambiti strettamente sanitari (si pensi all'importanza crescente attribuita al "rischio genetico"), ma anche nel trattamento del problema delle MIGRAZIONI con strumenti di detenzione amministrativa, come il CENTRO DI PERMANENZA TEMPORANEA; nella carcerazione arbitraria e indefinita di "terroristi potenziali" in strutture detentive come quella di GUANTANAMO; nel controllo dell'identità e della mobilità delle persone con i mezzi della nuo-

va BIOMETRIA; nella restrizione generale di diritti consolidati per combattere il TERRORISMO; nella funzione preventiva che ormai si attribuisce persino alla GUERRA.

oooo

Relativizzare il legame del biopotere con le politiche statocentriche è importante anche per altre ragioni rispetto a quelle richiamate sopra. In particolare, l'appartenenza storica della biopolitica alla sfera della governamentalità più che a quella della sovranità, consente di comprendere che il confronto biopolitico fra strategie di potere e PRATICHE DI RESISTENZA va oltre lo spazio definito dalle coordinate giuridico-istituzionali. Il biopotere è una forma di CONTROLLO SOCIALE che normalmente si sostanzia di relazioni diverse dal rapporto fra "sovrano" e "sudditi" o fra Stato e cittadini. Anche per questo, esso non va confuso con le tendenze negative e gli esiti tanatopolitici che ne possono derivare. Le ragioni essenziali della sua "modernità" stanno esattamente nell'approccio positivo ai fenomeni della vita e perciò, in un certo senso, il suo approfondimento analitico andrebbe posto sempre "al di là del bene e del male", ossia dando per scontato che esso può produrli entrambi. Non si tratta, ovviamente, di disporsi a una cinica accettazione dell'ambivalenza delle cose umane, ma di attenersi all'assunzione preliminare che il potere – e tanto più quello esercitato su e attraverso la vita – costituisca sempre un problema, anche se non è quasi mai irrisolvibile e non produce necessariamente oppressione. Da questo punto di vista, ancor prima di chiedersi se e come la biopolitica possa svincolarsi dal biopotere o perché questo potere di vita tenda a tramutarsi in potere di morte, bisognerebbe domandarsi che cosa riesca a rendere cogente la sua forza.

Se qui, sulla scorta del *Lessico*, può essere abbozzata una risposta a un simile interrogativo, essa non può non partire dall'ipotesi che questa forza si basi innanzitutto sul coinvolgimento degli uomini in un gioco di ASSOGGETTAMENTO/SOGGETTIVAZIONE. Il che, foucaultianamente, significa che insieme alla sfera della vita, nel governo biopolitico degli uomini viene sempre chiamata in causa la sfera dell'*éthos* nel senso più ampio del termine, ossia in senso etico ed etologico insieme. Ed è in questo intreccio di *zoé* ed *éthos* (prima ancora che di *zoé* e *bíos*) che il potenziamento delle forze vitali degli uomini, per quanto benefico, può tradursi più o meno apertamente in una limitazione delle

loro libertà. Si può ritenere, insomma, che il biopotere sia sempre il frutto di una convergenza tra l'imporsi pratico-discorsivo di una verità sulla vita e il successo di un condizionamento dei comportamenti.

In questo senso, certamente come strategie biopolitiche possono essere viste le pratiche di EMPOWERMENT mediante le quali oggi si tenta di convertire ai modelli etici occidentali le popolazioni rimaste estranee a essi, partendo dalla ridefinizione dei problemi dell'igiene personale, della salute, della procreazione ecc.; analogamente possono essere considerate le strategie neoliberali di valorizzazione individuale e collettiva del CAPITALE UMANO, nelle sue componenti sia psicofisiche che biogenetiche. A una sorta di biopotere autogestito e diffuso sembrano alludere, infine, i fenomeni generalmente riconducibili all'idea di BODY BUILDING.

Per tutte queste ragioni, la ricerca sulla biopolitica dovrebbe svolgersi non soltanto sul terreno dei rapporti fra sapere e potere, ma anche su quelli delle strategie politiche di liberazione e delle pratiche etiche di libertà. È l'importanza di queste questioni a rendere necessaria, per esempio, la riflessione sull'indocilità dei CORPI che cercano di sottrarsi alla naturalizzazione delle loro condizioni operata dai dispositivi di SESSUALITÀ. Si tratta, più in generale, di capire se una liberazione – che persino la benevolenza di un biopotere potrebbe procurarci – basti a garantire e a rendere effettiva la nostra libertà; oppure se le DIFFERENZE in cui ci riconosciamo o siamo indotti a riconoscerci, debbano comunque essere motivo di una lotta politica e oggetto di una pratica etica che le costituisca come SINGOLARITÀ. In un percorso simile potremmo ritrovarci a porre in atto una semplice SECESSIONE o a sperimentare delle relazioni con il mondo ispirate alla SOSTENIBILITÀ. Ma il peggio che potrebbe capitarci, forse, è di finire a nostra insaputa nel REALITY SHOW della competizione fra vite forzatamente spontanee e comportamenti liberamente stereotipati.

AMBIENTE di Ottavio Marzocca

L'importanza del concetto di ambiente per una seria riflessione sulla biopolitica consiste nel fatto che, secondo alcune indicazioni di Foucault (2004a), esso distingue l'approccio del biopotere allo spazio da quelli della sovranità e del potere disciplinare. Mentre la sovranità si esercita tradizionalmente su un *territorio geografico* rigidamente centrato attorno a una città-capitale e il potere disciplinare si esplica per lo più in uno *spazio architettonico* strutturato in modo funzionale alla sorveglianza dei corpi individuali, il biopotere – almeno in alcune sue forme storiche – si rapporta a un *ambiente*, ovvero a uno spazio in cui entrano in una complessa relazione dinamica elementi ed eventi naturali e artificiali. L'ambiente è soprattutto la spazialità specifica che consente di considerare gli uomini come *popolazione*, ovvero come «un complesso di individui profondamente, essenzialmente, biologicamente legati alla materialità in cui esistono» (Foucault 2004a, 30; Cavalletti 2005). D'altra parte, c'è un preciso mutamento epistemologico delle scienze della vita in questa stessa direzione: la biologia, a partire da Lamarck (1809), matura in gran parte attorno all'analisi del rapporto fra gli esseri viventi e il mondo esterno, trovando infine nella popolazione, con Darwin (1859), «la mediazione tra ambiente e organismo» (Foucault 2004a, 68). Tutto ciò rende possibile una prima considerazione elementare: la popolazione, e non l'ambiente, è storicamente l'oggetto fondamentale in riferimento al quale si realizza la totalizzazione dell'esercizio del biopotere, così come il singolo essere umano è, naturalmente, l'oggetto dell'individualizzazione di tale esercizio. L'ambiente, viceversa, è il contesto esterno della molteplicità degli uomini da governare biopoliticamente.

Anche se tarderà a essere usato esplicitamente nel linguaggio biologico e politico, secondo Foucault, il concetto di ambiente è già operante dalla fine del XVIII secolo, da quando la *sicurezza* comincia a rappresentare il problema principale del governo degli uomini (ivi). Questo implica che la nascita della governamentalità liberale sia il contesto storico-politico entro il quale si delinea il significato biopolitico dell'ambiente. Infatti, pur essendo una preoccupazione comune a varie forme di gover-

no, l'attenzione alla sicurezza caratterizza in modo speciale il liberalismo, poiché solo esso assume come problema intrascutabile e, nel contempo, mai completamente aggirabile, la rischiosità dell'iniziativa umana come portato necessario della libertà che le deve essere accordata (Foucault 2004a; 2004b). Tuttavia, Foucault, mostrando il collegamento storico del problema della sicurezza con quello dell'ambiente, non allude a un'improbabile prefigurazione liberale della tendenza attuale al monitoraggio diffuso dei rischi provocati dall'abuso dell'ecosistema. Piuttosto, egli si riferisce al sogno del liberalismo nascente di definire e far funzionare una correlazione sicura e benefica tra la "naturalità" dei meccanismi del mercato e i "processi naturali" che intervengono nel rapporto fra popolazione e mondo esterno. L'ambiente al quale si riferisce la governamentalità liberale è sin da subito una "natura" economicizzata che trova la sua verità ultima nei flussi della circolazione delle merci e delle persone, degli elementi e delle cose. Si può dire che i processi naturali e le libertà liberali trovino nel dinamismo della circolazione il paradigma della loro affinità e nella sicurezza il criterio comune del loro controllo e della loro regolazione. Gli uni e le altre sono, in un certo senso, due facce della medesima "naturalità". Perciò, il ruolo fondamentale che giocano gli economisti fisiocratici nel liberalismo classico si spiega esattamente con l'importanza che essi danno alla *physis*, alla natura intesa come "realtà effettiva" delle cose, che può essere governata efficacemente solo facendone circolare e giocare gli elementi gli uni in rapporto agli altri, senza costrizioni artificiali (Foucault 2004a).

A essere ripensato, secondo quest'ottica, come ambiente è soprattutto lo spazio urbano dal momento in cui la crescita e il dinamismo delle città impongono delle precise esigenze di sicurezza: far circolare l'aria, i miasmi, le acque; evitare gli accumuli, le stagnazioni, gli affollamenti; scongiurare le contaminazioni; controllare i traffici delle merci senza ostacolarli; regolare la mobilità e la presenza delle persone. Lo scopo biopolitico principale di questo genere di attenzioni è di garantire la *salubrità* dell'ambiente urbano e *igiene pubblica* è la definizione tecnica del suo controllo politico-scientifico (Foucault 1977c, 2004a). Ma qual è stata l'efficacia operativa di questo approccio? Secondo lo stesso Foucault, in realtà, essa è stata alquanto limitata. Le pratiche di medicina sociale che dalla metà del XVIII secolo hanno cercato di dare concretezza a questa biopolitica

dell'ambiente urbano, non sono riuscite a svilupparsi estesamente né hanno mai disposto di un potere più forte di quello degli interessi privati con cui entravano in contrasto. Sicuramente, non hanno dato luogo a una politica di difesa dell'ambiente, inteso come spazio comune, dal degrado provocato diffusamente dalle attività industriali; d'altra parte, queste pratiche sono state ben presto marginalizzate da politiche di medicina sociale orientate soprattutto all'assistenza e al controllo dei poveri, alla prevenzione immunitaria delle patologie socialmente più diffuse e al mantenimento di un rapporto di complementarità tra la medicina pubblica e quella privata (Foucault 1977c). In ogni caso, la biopolitica della medicina urbana è rimasta circoscritta nei limiti di una sorta di asepsi della relazione tra popolazione e ambiente. Essa, perciò, è stata ben lontana dall'assumere questa relazione nei termini di un adattamento reciproco che richiede il superamento dei blocchi della reciprocità che si verificano con la crescita dell'intervento unilaterale dell'uomo sull'ambiente (Bateson 1972). Tutto ciò ha comportato che i problemi globali del degrado e dell'abuso delle risorse naturali siano stati a lungo ignorati, elusi o circoscritti entro i confini delle controversie private fra responsabili e danneggiati da singoli episodi di inquinamento (Aggeri 2005).

Con ogni probabilità questa situazione si spiega indirettamente e innanzitutto con la radicale enfaticizzazione della molteplicità insondabile e imprevedibile dei fattori che producono il benessere comune, operata dal liberalismo attraverso la teoria della "mano invisibile" di Adam Smith. Lunghi dal comportare una problematizzazione altrettanto radicale delle attività umane che interferiscono con la complessità dell'ambiente antropico e non antropico, questa enfaticizzazione induce il liberalismo a portare alle estreme conseguenze la promozione dell'interesse individuale come unico criterio certo di orientamento dell'iniziativa dei singoli e dell'azione di governo (Smith 1776). L'esternalizzazione complessiva delle conseguenze dell'abuso delle risorse non può non derivarne come necessaria. Perciò, proprio in questo quadro l'interazione fra natura ambientale e naturalità dell'economia mercantile può tanto più facilmente continuare a essere pensata come potenzialmente "virtuosa". Secondo Kant, per esempio, gli uomini trovano anche negli ambienti geografici più poveri e meno ospitali gli stimoli e le risorse per sviluppare le loro attività produttive e le loro relazioni commerciali: nei

deserti il cammello, nelle zone glaciali la renna, gli animali da pelliccia o le balene. Il loro “impiego” illimitato è esso stesso portatore di benefici al punto che «gli uomini sono tanto occupati a fare la guerra con gli animali che vivono in pace tra loro» (Kant 1795, 50).

Questa esternalizzazione della questione dei limiti delle risorse naturali resta confermata anche nel momento in cui la fiducia nel funzionamento benefico del mercato, già nel XIX secolo, viene problematizzata e compensata con la valorizzazione della dimensione sociale dei problemi di governo (Donzelot 1984, 1991; Procacci 1986, 1993). In questo quadro, le politiche di sicurezza vengono sviluppate attraverso il trattamento in termini di *previdenza* e di *assicurazione* delle perdite e dei danni causati agli individui dalle attività in cui sono coinvolti (Ewald 1986). Qui non c'è comunque spazio per la gestione dei pericoli ambientali derivanti dall'abuso delle risorse: essi non vengono percepiti né come pericoli effettivi né come rischi indennizzabili secondo un calcolo assicurativo.

È superfluo notare, infine, che l'esternalizzazione di questi problemi resta confermata con l'individuazione nel lavoro, da parte del marxismo, della fonte principale della produzione di ricchezza e dell'oggetto primario dello sfruttamento capitalistico. Questa visione ovviamente ostacola la possibilità di riconoscere pienamente le conseguenze dello sfruttamento estensivo e intensivo dell'ambiente naturale, che continuerebbe ad aver luogo anche nel caso di un rovesciamento rivoluzionario dei rapporti fra capitale e lavoro. Del resto, gli esponenti del movimento operaio (Podolinskij, Bogdanov, Stanchinsky) che hanno tentato di promuovere una relazione meno aggressiva con l'ambiente, sono stati per lo più sommariamente squalificati ed emarginati dal produttivismo dominante (Weiner 1988; Deléage 1991; Gare 1995).

Tutto ciò, in generale, accade a dispetto di uno sviluppo molto rilevante delle scienze naturali in senso ecologico, che ha luogo dagli inizi del XIX secolo. Dagli studi di *geografia botanica* di Alexander von Humbolt (1807) fino alla *teoria degli ecosistemi* di Tansley (1935) e di Lindeman (1942), passando attraverso l'elaborazione scientifica di concetti come *habitat*, *nicchia*, *biotopo*, *biosfera*, *biocenosi* o *comunità biotica*, la circostanziata specificazione delle relazioni fra contesti fisici e specie viventi rimane un indirizzo fondamentale di queste scienze (Drouin

1993; Deléage 1991). Per una lunghissima fase storica, dunque, più che a un'evoluzione del biopotere in senso pienamente ecologico, ci troviamo di fronte a una sorta di mancato incontro fra governo biopolitico ed ecologia scientifica. Sembra certo che l'ambiente come dimensione globale di processi di degrado diffuso diventi oggetto di attenzione politica solo dalla fine degli anni sessanta del XX secolo. È possibile, perciò, che soltanto da allora l'esercizio del biopotere tenda a estendersi all'intero ecosistema e alla globalità del vivente (Ewald 1985; Lascoumes 1994).

Tuttavia, anche una simile ipotesi dovrebbe essere considerata con molta cautela soprattutto alla luce del ridimensionamento che attualmente subisce il ruolo della principale agenzia biopolitica della modernità, vale a dire lo Stato. Più che alla crisi o al tramonto del biopotere questo ridimensionamento rinvia a modalità e forme del suo esercizio egemonizzate dall'approccio neoliberale, il quale esclude che i poteri pubblici debbano farsi carico in modo estensivo dei problemi collettivi e, a maggior ragione, della tutela degli equilibri complessivi dell'ambiente (Ungaro 2003). In generale, fra le politiche ambientali più recenti, né le strategie di fissazione normativa dei limiti di tollerabilità di innumerevoli sostanze inquinanti né le pratiche, più o meno socialmente concertate, di limitazione dell'impatto e di promozione della sostenibilità delle produzioni e dei consumi, sembrano aprire prospettive certe di governo eco-biopolitico (Aggeri 2005).

È pur vero che la concettualizzazione attuale dell'idea di ambiente tramite la nozione di *ecosistema* appare congeniale alla dimensione planetaria in cui si dislocano i poteri transpolitici dell'era della globalizzazione. Questa nozione sembra aver trovato la sua formulazione definitiva attraverso la sovrapposizione all'approccio bio-evoluzionistico di un'impostazione termodinamica dell'analisi dei problemi del degrado e di una concezione cibernetica del “funzionamento” dell'ambiente (Odum 1953). Con ciò viene raggiunto un livello di scientismo sufficiente a ricondurre la questione ambientale nei limiti di una conservazione tecnocratica ed economicistica della natura in quanto “fondo utilizzabile” o “capitale naturale” (Russo N. 2000; Sachs 1992a, 1992b).

Il concetto di ecosistema, tuttavia, è anche esposto alle declinazioni più problematiche e variabili sia sul piano della sua

delimitazione spaziale sia su quello della quantità e della qualità dei suoi elementi: una siepe, un lago, una città, un paesaggio, un oceano possono essere considerati tutti ecosistemi (Drouin 1993; Saragosa 1998; Pizzuolo 1998). Inoltre, attraverso il carattere olistico che lo caratterizza, questo concetto sembra conservare un elemento di “antimodernità” irriducibile (Sachs 1992b). In ogni caso, esso può essere svincolato dalla sua accezione meramente energetica e posto in una prospettiva in cui tanto il rapporto dualistico fra specie viventi e mondo esterno quanto la presunta capacità di autoregolazione cibernetica dell’ecosistema risultino meno importanti della relazionalità fra parti, della costante apertura e della variabile configurabilità che lo caratterizzano (Bateson 1972, 1979; Bateson G. e M.C., 1987).

Proprio questa difficoltà di codificazione univoca e di delimitazione certa fa apparire il concetto di ecosistema in contrasto insanabile con l’idea stessa di sistema e incompatibile con i linguaggi dominanti della comunicazione sociale (Luhmann 1986). È del tutto attendibile, perciò, che le forme prevalenti di governamentalità oggi possano tendere sostanzialmente a escludere la complessità ecosistemica dal loro campo di attenzione. In tal senso l’approccio genetico e biotecnologico ai rischi e ai problemi della vita appare più adatto di quello ecologico al rinnovamento del biopotere, almeno nella misura in cui il primo si basa su una netta e circoscritta definizione della sua sfera di intervento (Lemke 2006).

In ogni caso, oggi, il trattamento consensuale in termini di rischi calcolabili degli “eventi catastrofici” riconducibili al degrado ambientale appare sempre più problematico sia a chi pensa che “decisori” e “coinvolti” tendano a vedere soggettivamente lati diversi (il rischio o il pericolo) del problema (Luhmann 1991), sia a chi ritiene che la nostra società produca ormai oggettivamente delle “minacce incalcolabili” e globali (Beck 1986 e 1999). Pertanto, è molto probabile che la stessa indeterminabilità dei pericoli ambientali venga assunta come motivo centrale della riconversione postmoderna delle tecnologie di sicurezza nel senso della preparazione sistematica al “caso estremo”, della gestione efficace del *day after*, come dimostra il rilievo crescente dei sistemi di *protezione civile*. Attraverso questi ultimi gli aspetti naturali e artificiali dell’ambiente vengono riarticolati in uno spettro di “grandi rischi” (dai terremoti alle frane, dalle valanghe alle crisi idriche, dagli incendi boschivi ai

black out, dagli *tsunami* alle nubi tossiche, dalle eruzioni vulcaniche alle pandemie), rispetto ai quali spetta a tutti e a ciascuno “sapersi informare”, “saper chiedere aiuto” e persino definire il proprio “piano familiare di protezione civile” (Presidenza del Consiglio dei Ministri 2006).

Viceversa, le questioni del disinquinamento, della tutela e della sostenibilità ambientale sembrano destinate a restare a lungo terreno di confronto-scontro politico fra interessi pubblici e interessi privati, fra giochi di verità divergenti, fra strategie tecnocratiche e pratiche di resistenza.

Vedi: *Biodiversità, Biopolitica, Biotecnologie, Ecologismo, Governamentalità, Medicalizzazione, OGM, Popolazione, Rischio, Salute pubblica, Sicurezza, Sostenibilità*.

ASSOGGETTAMENTO/SOGGETTIVAZIONE

di Roberto Nigro

Nel dibattito filosofico contemporaneo le nozioni di *assoggettamento* e di *soggettivazione* ricorrono con sempre maggiore frequenza. Da un punto di vista semantico, esse rimandano, esplicitamente e implicitamente, alla doppia etimologia latina della parola *soggetto*: dal neutro *subjectum* (considerato dai filosofi, sin dai tempi della Scolastica, come la traduzione del greco *hypokeimenon*) sarebbe derivata una tradizione di significati logico-grammaticali e ontologico-trascendentali, che avrebbe posto capo alla problematica della soggettività; dal maschile *subjectus* (posto in relazione, nel Medioevo, con il termine *subditus*) sarebbe discesa una tradizione di significati giuridici, politici e teologici, che avrebbe condotto alla questione dell'assoggettamento. Le due tradizioni non sarebbero certo rimaste estranee l'una all'altra nella riflessione filosofica, ma si sarebbero articolate problematicamente l'una sull'altra, a partire soprattutto dal momento in cui, con Kant, la filosofia si è definita come teoria del soggetto costituente.

Nel corso dei secoli, la nozione di *soggetto* ha assunto una così ampia varietà di accezioni al punto da renderne difficile l'articolazione filosofica. Per semplificare l'interpretazione, potremmo provare a distinguere qui tre gruppi principali di significati, presenti, in particolar modo, nella filosofia contemporanea. Un primo gruppo sarebbe quello in cui domina l'idea di *soggettività* (nozione ricca, la cui origine andrebbe rintracciata nel neologismo tedesco *Subjektivität*, probabilmente forgiato da Heidegger). Un secondo sarebbe quello in cui domina l'idea di *soggettività* (che fa del soggetto l'antonimo dell'oggetto, nel momento in cui si tratta di delimitare la sfera dello psichico o del mentale in rapporto a quella dell'oggettività). Un terzo, infine, sarebbe quello che si riferisce all'idea di *soggezione* (che comporta un'idea di dipendenza e di dominio).

Le nozioni di *assoggettamento* e di *soggettivazione* introducono, tuttavia, un'inflessione importante in questo panorama interpretativo. Esse impediscono di porre la questione della soggettività in termini d'essenza e implicano un'idea di divenire, di processo, nel quale si esprime un movimento verso lo *stato* di

soggezione e di soggettività. La posta in gioco di queste nozioni è politica e fa riferimento a dei rapporti di forza.

Per introdurre a questi problemi nella filosofia moderna e contemporanea sarebbe opportuno riferirsi a Nietzsche e alla sua critica del soggetto come finzione e dell'io come illusione. L'ipotesi di Nietzsche è che non vi sia alcun soggetto del conoscere, né del volere, né un'anima, né in genere alcun centro permanente. La sfera del soggetto si trasforma continuamente. Il soggetto è una finzione, ottenuta attraverso l'isolamento di un elemento dal complesso di fattori che costituiscono un processo. L'io è un'illusione, raggiunta attraverso l'unificazione tra loro di componenti di cui ignoriamo i processi, allo stesso modo in cui il soggetto è una costruzione basata su elementi di cui ignoriamo la connessione (Nietzsche 1886). Il soggetto è il risultato di una rappresentazione e di una semplificazione, per indicare una forza che agisce in maniera molteplice e irriducibile all'unità (Nietzsche 1974).

La critica dell'unità e univocità del soggetto, inaugurata da Nietzsche, diviene l'asse portante intorno al quale ruota la problematica del soggetto nella filosofia del Novecento.

Lungo questo percorso, non possiamo esimerci dal citare Heidegger, poiché la sua interpretazione, nel pensiero novecentesco, funziona come un Giano bifronte: da un lato, permette di cogliere gli stili tedeschi dell'ermeneutica del soggetto da Adorno a Heidegger a Marcuse, da Benjamin a Arendt e Habermas; dall'altro, consente di comprendere le modificazioni di queste nozioni in relazione alla tradizione aristotelica, scolastica, agostiniana, cartesiana e kantiana. Heidegger cerca di situare la dottrina nietzscheana della volontà di potenza nel contesto della storia dell'essere, caratteristica della metafisica occidentale. Nietzsche si collocherebbe sul fondo della metafisica stabilita da Descartes: sostituendo il corpo all'anima e alla coscienza come sostanza del pensiero, avrebbe identificato quest'ultimo con la soggettività e avrebbe fatto della definizione dell'uomo come soggetto il criterio della verità (Heidegger 1961). La questione che Heidegger pone riguarda la determinazione, attraverso un'inchiesta genealogica sulla metafisica in quanto storia dell'essere, delle condizioni e del momento della conversione ontologica (legata anche alla mutazione dell'idea di verità), che ha fatto del *subjectum*, considerato dai latini come la traduzione dell'aristotelico *hypokeimenon*, il presupposto della potenza del pensare, da cui procedono tutte le rappresentazioni.

Nell'instaurazione della sovranità del soggetto, di cui saremmo ancora dipendenti, sarebbe fondamentale l'opera di Descartes (Heidegger 1950).

La scia aperta da Nietzsche avrebbe trovato un orientamento diverso in Georges Bataille, il quale avrebbe definito il soggetto attraverso la sua *sovranità*, vale a dire attraverso il suo non assoggettamento. Il soggetto di cui parla Bataille non ha niente di assoggettato. Il sovrano, il soggetto non assoggettato, è colui per il quale l'istante, *l'istante miracoloso*, è *il mare dove si perdono i ruscelli del lavoro* (Bataille 1976, 1967; Agamben 1987). L'importanza della riflessione batagiana per lo sviluppo soprattutto della filosofia francese contemporanea, resta un capitolo aperto, degno della più grande considerazione. In un certo senso, Bataille trascina sino al limite dell'*impossibile* una riflessione nella quale, rovesciato l'*ostacolo* in apertura, sarà possibile riconoscere il punto di partenza della nuova avventura teorica di Althusser, Lacan e Foucault.

In modo quasi contemporaneo a Bataille, anche Althusser ha insistito sul paradosso della sovranità. Come in Bataille, il punto di partenza della sua riflessione è stato il testo di Hegel e l'interpretazione della libertà hegeliana come il movimento che libera il soggetto dal suo assoggettamento e converte la sua servitù in regno (Althusser 1995).

Tuttavia, è con Lacan e Foucault che lo spettro della soggettività come processo d'assoggettamento sarà sviluppato più sistematicamente. Per Lacan, il soggetto non è mai originario, ma sempre dipendente; l'io, che è un epifenomeno del soggetto, non è né il fondamento di se stesso né del senso. Il soggetto esiste come effetto di ritorno della parola che lo costituisce in un universo simbolico di discorso e di istituzioni, di cui per definizione non ha il controllo (Lacan 1966).

Foucault, dal canto suo, rintraccia nei metodi della confessione (che vanno dalla religione all'inquisizione, alla psicologia e alla psichiatria) il modello del rapporto tra soggettività, apparenza e verità (Foucault 1976a, 1984b); il soggetto, non preesistendo alle pratiche sociali nelle quali è inserito, si costituisce in e attraverso i giochi di verità e le relazioni di potere, che attraversano un dato campo sociale. Attraverso il modello del *Panopticon* di Bentham, Foucault riconosce il diagramma ideale di tutte le relazioni fittizie (ma materializzate nel gioco delle istituzioni di normalizzazione sociale), dalle quali nasce meccanica-

mente un assoggettamento reale (Foucault 1975). Il suo programma di indagine può essere, quindi, riassunto nel tentativo di produrre una storia dei differenti modi di *soggettivazione* dell'essere umano nella nostra cultura (Foucault 1982a). La questione del soggetto diviene, per Foucault, la questione del processo di *soggettivazione* e *assoggettamento* dell'individuo a delle regole e a delle costruzioni del rapporto del sé al sé secondo diverse modalità pratiche. Una tale interpretazione sfocia in una politica (provare a liberare gli individui da certe discipline e da certi tipi di individualità) e in un'etica (inventare delle pratiche di libertà, dei nuovi rapporti di potere, dei modi di asceti, piuttosto che di coscienza di sé).

I concetti di *assoggettamento* e di *soggettivazione*, così centrali nell'opera di Foucault, trovano la loro eco più risonante nell'opera di Deleuze e Guattari, interpretabile come una delle più acute riflessioni sulla modernità del soggetto capitalista. Distinguendo la nozione di servitù o asservimento macchinico da quella di soggezione o assoggettamento sociale, Deleuze e Guattari, in *Mille Piani*, mostrano fino a che punto lo Stato moderno abbia sostituito all'asservimento macchinico un assoggettamento sociale sempre più forte. Il capitale agisce, quindi, come punto di soggettivazione, costituendo gli uomini in soggetti; ma i capitalisti sono come i soggetti di enunciazione che formano la soggettività privata del capitale, mentre i proletari sono come i soggetti di enunciato, assoggettati alle macchine tecniche dove si produce il capitale costante (Deleuze, Guattari 1980).

Nella filosofia francese contemporanea potremmo rintracciare altri orientamenti teorici che insistono sul paradigma soggettivazione/assoggettamento. Per esempio, Derrida, in *Della Grammatologia*, riconosce alla *scrittura* una funzione di costituzione dei soggetti (Derrida 1967a). Riferendosi a Lévinas, egli afferma, inoltre, che la subordinazione implica sì una soggezione del *subjectum*, ma si tratta di un assoggettamento che anziché privare, dà al soggetto la sua nascita e la sua libertà (Derrida 1997).

Non è certo questo il contesto adatto per un approfondimento ulteriore di tutte le implicazioni presenti in questo dibattito. Ci sia, tuttavia, consentito di segnalare, in guisa di conclusione, alcune fra le tante piste teoriche di ricerca possibile, che meriterebbero una particolare attenzione per approfondire questa tematica. Da un lato, sarebbe opportuno prendere in considerazione la maniera in cui questa problematica è stata recepita e articolata nel

dibattito filosofico più recente: nel contesto tedesco, da Habermas e Honneth, interpreti e critici, tra l'altro, della filosofia francese (Habermas 1985; Honneth 1985); in quello americano, in particolare da Judith Butler, che ha ripreso la riflessione sull'assoggettamento e la soggettivazione ispirandosi alle opere di Freud, Althusser e Foucault (Butler 1997); in quello italiano da Negri (Negri 1992) e italo-americano da Hardt e Negri (2000, 2004), in cui la ripresa della riflessione marxiana, mista a istanze ontologiche spinoziane, ha prodotto alcuni tra gli esempi più importanti di riflessione sui processi di soggettivazione e di costituzione della moltitudine nella modernità e postmodernità capitalista, sulla scia di un dibattito postfoucaultiano e postdeleuziano incentrato, tra l'altro, sulla nozione di biopolitica.

Ovviamente, fra le numerose e più importanti tradizioni che qui vengono inevitabilmente e consapevolmente trascurate, va richiamata almeno quella che costituisce il suolo dell'esperienza descritta in queste pagine, tradizione che va da Rousseau a Hegel, passando attraverso la cesura rivoluzionaria, e che ha costituito la condizione di possibilità storica e politica della sovversione del rapporto tra sovranità e soggettività, così come si compie in Bataille e nel percorso di riflessione al quale egli ha dato origine.

Vedi: *Biopolitica, Body-building, Capitale umano, Controllo sociale, Corpi, Differenze, Discipline, Empowerment, Lavoro/non lavoro, Normalizzazione, Potere pastorale, Psichiatria, Singolarità.*

BIODIVERSITÀ di Renata Brandimarte

Il termine biodiversità appare per la prima volta nel 1986 in un documento redatto per il Congresso degli Usa e viene meglio precisato l'anno successivo dall'OTA (Office of Technology Assessment): «La biodiversità si riferisce alla varietà degli organismi viventi e alla variabilità che esiste sia tra di essi sia tra i complessi ecologici in cui si trovano. Essa può essere definita come numero e frequenza relativa di oggetti diversi, organizzati a molti livelli, dagli ecosistemi completi alle strutture chimiche che costituiscono la base dell'eredità. Perciò il termine comprende diversi ecosistemi, specie, generi e la loro abbondanza relativa» (Massa 2005, 15).

L'implicazione fondamentale di questa definizione è il riconoscimento della biodiversità come valore, ai diversi livelli in cui essa si presenta: dalla diversità genetica (il gene come unità basilare dove è contenuta l'informazione molecolare necessaria alla formazione dell'organismo) alla diversità delle specie, delle comunità e dei paesaggi. Pertanto, la biodiversità, risultato della lunga vicenda evolutiva degli organismi viventi, diventa una risorsa da conservare e tutelare sulla base di alcuni paradigmi biologici (ivi).

Gli organismi internazionali hanno ripetutamente sancito il valore, a tutti i livelli, della biodiversità, a cominciare da una Risoluzione della FAO del 1981 che ha proclamato la biodiversità "patrimonio comune dell'umanità" (Risoluzione della FAO 6/81), fino al Trattato internazionale sulle risorse genetiche vegetali per l'agricoltura e l'alimentazione (IT-Pgrfa, International Treaty on Plant Genetic Resources for Food and Agriculture 2001), il cui «obiettivo è quello di difendere lo status pubblico e internazionale delle collezioni di germoplasma» (Fonte 2004, 82).

Nel 1992 è stata sottoscritta, al Summit Mondiale di Rio, la Convenzione sulla biodiversità che adotta un concetto più esteso della definizione dell'OTA, includendo anche la vita degli uomini e prevedendo il loro diritto a usufruire delle risorse ambientali. Inoltre, la Convenzione di Rio non si propone solo la tutela e la conservazione della biodiversità, ma anche l'uso sostenibile delle sue risorse e la condivisione dei benefici che ne pos-

sono derivare. Infine, la Convenzione sottolinea, per il raggiungimento di tali fini, l'importanza di una visione olistica, in cui anche la diversità culturale ha un ruolo importante (Convenzione di Rio sulla biodiversità 1992).

A seguito della Convenzione è stato adottato, all'inizio del 2000, il Protocollo sulla biosicurezza di Cartagena, con l'obiettivo di proteggere la biodiversità dagli organismi geneticamente modificati, in relazione agli spostamenti e/o ai transiti di questi ultimi nei diversi territori nazionali, fissando regole e parametri rigorosi. Tuttavia, la stessa definizione di *biosafety*, all'interno del gruppo di esperti del Protocollo di Cartagena, è stata oggetto di discussione. L'intesa tra gli scienziati sembra essere il risultato di mediazioni che esprimono una sorta di reinterpretazione dei significati "locali" in una chiave sovranazionale, non basata su considerazioni tecniche e sulla neutralità dei valori (Gupta 2004).

L'articolo 1 del Protocollo recita: «In accordo con l'approccio precauzionale riaffermato dal principio n. 15 della dichiarazione di Rio sull'ambiente e lo sviluppo, l'obiettivo del presente protocollo è di contribuire ad assicurare un adeguato livello di protezione nel campo del trasferimento, della manipolazione e dell'uso sicuri degli organismi viventi modificati ottenuti con la moderna biotecnologia che possono esercitare effetti negativi sulla conservazione e l'uso sostenibile della diversità biologica, tenuto conto anche dei rischi per la salute umana, e con particolare attenzione ai movimenti transfrontalieri» (Protocollo sulla biosicurezza di Cartagena 2000). Gli effetti negativi a cui si riferisce il Protocollo sono relativi alla possibilità che il rilascio nell'ambiente di organismi geneticamente modificati possa produrre un'erosione della biodiversità facendo prevalere le specie modificate. Per esempio, l'eventualità che si trasferiscano geni resistenti agli insetti o agli erbicidi a specie infestanti, potrebbe trasformare queste ultime in "superinfestanti", consentendo la loro crescita invasiva a scapito di altre specie e danneggiando in questo modo l'intero ecosistema (Rifkin 1998; Sorlini 2001). La stessa possibilità si potrebbe realizzare con il trasferimento dei geni resistenti a specie affini, modificando l'ecosistema a vantaggio delle varietà ingegnerizzate (Fonte 2004). Va, comunque, sottolineato che la perdita di biodiversità a livello di specie vegetali è un fenomeno particolarmente accentuato negli ultimi decenni (Sorlini 2001; Fabbri 2002), imputabile anche alla scelta di coltivare le varietà maggiormente produttive:

per esempio, in India nel 1959 si coltivavano circa trentamila varietà di riso diverse, nel 1992 il 75% della produzione era il risultato di poco meno di dieci specie diverse (Buiatti 2001).

Il Protocollo sulla biosicurezza si richiama esplicitamente all'approccio precauzionale (meglio noto come *principio di precauzione*) sancito dal Principio 15 della Dichiarazione di Rio de Janeiro, nonché dal Preambolo della Convenzione sulla biodiversità, secondo cui gli Stati, dinanzi a minacce di danni seri e irreversibili, non possono utilizzare la "mancanza di piena certezza scientifica" (*lack of full scientific certainty*) come motivo per rinviare l'adozione di misure preventive di protezione dell'ambiente (Dichiarazione di Rio de Janeiro 1992). Il principio di precauzione viene anche recepito dall'Unione Europea nella Direttiva 2001/18/CE sul rilascio deliberato degli organismi geneticamente modificati e ancora prima nel Trattato di Maastricht, nel Libro Bianco sulla sicurezza alimentare (2000), nonché nella Comunicazione della Commissione Europea sul principio di precauzione (2000). In quest'ultimo documento, la precauzione diventa principio generale delle politiche dell'Unione Europea e riguarda, oltre l'ambiente, anche la salute umana, animale e vegetale (Tallacchini, Terragni 2004).

Se la tutela e la conservazione della biodiversità sembrano rappresentare un classico campo di intervento della biopolitica, va tuttavia evidenziato che alcuni degli strumenti deputati al perseguimento di questi obiettivi non sembrano del tutto chiari e non sempre propongono soluzioni adeguate o vincolanti per tutti (come nel caso delle convenzioni internazionali che devono essere ratificate dai singoli governi nazionali). In relazione al breve excursus tracciato, due questioni sembrano risaltare in tutta la loro ambivalenza: il principio di precauzione e la questione della "proprietà" della biodiversità.

Il principio di precauzione, così come formulato e adottato, presenta considerevoli livelli di ambiguità: innanzitutto, il riferimento alla *lack of full scientific certainty* «assume implicitamente che la condizione "normale" della scienza sia quella di certezza, e che l'incertezza sia sempre circostanziale e temporalmente circoscritta» (ivi, 62). Prima o poi la scienza eliminerà l'incertezza, quasi riducendo quest'ultima a un passaggio temporaneo nel progresso della conoscenza.

Il principio di precauzione rappresenta una strategia metodologica per rispondere alla necessità di prendere delle decisio-

ni in condizioni di incertezza: la crescita della conoscenza scientifica non genera una pari crescita delle condizioni di certezza sulle sue applicazioni, pertanto la questione principale slitta dal “che cosa” decidere al “come” decidere (Pannarale 2003). In questa direzione, il principio di precauzione sposta l’onere della prova dal regolatore all’innovatore che deve dimostrare che la nuova tecnologia non produrrà alcun danno, laddove la dimostrazione che una nuova tecnologia non comporterà mai dei rischi è praticamente impossibile; in tal modo, il principio di precauzione diventa uno strumento politico nelle mani dei regolatori (Meldolesi 2001; Miller H.I. 2003). Secondo Goklany (2001), il principio di precauzione, utilizzato per vietare l’uso degli organismi geneticamente modificati in agricoltura, finirebbe per avere conseguenze più gravi sull’erosione della biodiversità, poiché l’uso massiccio di fertilizzanti e pesticidi produrrebbe danni maggiori dell’uso delle sementi ingegnerizzate. Infine, il principio di precauzione sembra non tener conto della crescente complessità della conoscenza scientifica (soprattutto in materia ambientale), laddove la definizione di *post-normal science* (Funtowicz 2001; Ravetz 1999; Ravetz, Funtowicz 1999) evidenzia come nella scienza contemporanea prevalgano l’incertezza e la controversia sui valori: “le poste in gioco sono alte e le decisioni urgenti”.

L’attribuzione di un valore economico alla biodiversità – implicito nell’articolo 1 della Convenzione di Rio che prevede «una equa ripartizione dei benefici che derivano dall’utilizzazione delle risorse genetiche, benefici che includono l’accesso appropriato alle risorse stesse e il trasferimento di tecnologie rilevanti tenendo conto dei diritti pregressi sia sulle risorse che sulle tecnologie» – è particolarmente evidente nella questione della brevetazione delle specie vegetali e della cosiddetta “biopirateria”. Come è noto, la biodiversità si è meglio preservata nei paesi del Sud del mondo che rappresentano vere e proprie miniere di specie vegetali e animali. Pertanto, il prelevamento (senza autorizzazione) di varietà vegetali in queste zone del pianeta viene definito biopirateria. Le specie vengono poi brevettate grazie a un piccolo intervento di modificazione genetica, di estrazione o purificazione del principio attivo in esse contenuto e, in tal modo, le varietà originarie sono collocate fuori dal mercato, dirottando tutti i profitti a vantaggio del titolare del brevetto. Per esempio, se un’industria parte da una varietà di riso e

la modifica geneticamente per farla resistere ad alcuni parassiti o per ottenere delle rese più elevate, tutti coloro che non si adegueranno alla nuova varietà ingegnerizzata finiranno per essere espulsi dal mercato. In pratica, l’adozione della varietà ingegnerizzata e brevettata potrebbe espellere dal mercato le specie locali, meno produttive, con conseguente risultato di maggiore omogeneità dei raccolti e perdita di diversità a livello di specie (Ricolfi 1998; Sorlini 2001). La conseguenza è, non solo il depauperamento delle varietà genetiche (erosione della biodiversità), ma anche un incremento nello scambio ineguale tra Nord e Sud del mondo (Ricolfi 1998; Rifkin 1998; Shiva 2001), come dimostra il fatto che la biopirateria è oggetto di crescenti denunce e proteste da parte dei paesi del Sud del mondo (Rifkin 1998; Tamino, Pratesi 2001; Fonte 2004).

L’attribuzione di un diritto di titolarità sulla “proprietà della biodiversità” e, quindi, dei conseguenti benefici economici derivanti dal suo “sfruttamento” (per esempio i brevetti) rimane non chiaramente definito: una comunità può essere titolare di un simile diritto? A chi deve essere riconosciuto il diritto di disporre delle risorse genetiche di un territorio, soprattutto quando in questo territorio sono presenti più Stati; o ancora, la biodiversità non dovrebbe essere considerata “bene comune”, patrimonio di tutta l’umanità? Il problema rimane aperto, grazie alla rete di intrecci poco chiari tra regolamentazioni e accordi internazionali sulla validità dei brevetti e il riconoscimento che la Convenzione sulla biodiversità attribuisce ai paesi che meglio l’hanno preservata (Ricolfi 1998, 2001; Lungagnani 2002). Va tuttavia precisato che una prima, seppure ambigua risposta, nell’ambito di sua competenza, è contenuta nel Trattato internazionale sulle risorse genetiche vegetali per l’agricoltura e l’alimentazione (IT-Pgrfa 2001) che considera le risorse genetiche agricole “beni pubblici internazionali” (Fonte 2004).

L’accessibilità alle risorse configura una forma di diritto alla non esclusione: «In un mondo progressivamente complesso e “globalizzato” la forma più importante di proprietà potrà essere il diritto degli individui e delle collettività di non essere esclusi dall’uso delle risorse produttive rese disponibili dalle biotecnologie nel loro complesso» (Lungagnani 2002, 124).

A meno di non ricorrere a una soluzione adottata qualche anno fa in Costa Rica, dove una grande compagnia farmaceutica (Merck & Co) ha sottoscritto un accordo con una organizzazio-

ne di ricerca locale (National Biodiversity Institute), impegnandosi a versare poco più di un milione di dollari in cambio del riconoscimento dei diritti sui campioni di piante, microrganismi e insetti significativi dal punto di vista scientifico e commerciale (Rifkin 1998).

Vedi: *Ambiente, Bioetica, Biotecnologie, Ecologismo, OGM, Sostenibilità, Rischio*.

BIOETICA di Sarah Delucia

Nonostante già in passato esistessero codici deontologici per la professione medica – si pensi al giuramento ippocratico, al Codice Percival (1833), al Codice Beaumont (1847) –, la bioetica vede la luce e si sviluppa effettivamente in età contemporanea con l'evoluzione delle scienze della vita e con la necessità di tutelare i malati e i "soggetti sperimentali".

Durante lo sviluppo della scienza primo-novecentesca e poi durante il nazismo, il potere politico e quello medico pretesero di stabilire chi fosse semplicemente malato e chi, in quanto incurabile, fosse eventualmente adoperabile per il bene della comunità dei sani e persino sopprimibile. Molti esseri umani furono così privati dello status di persona, degradati a «esseri umani indegni di vivere», rinchiusi in campi di lavoro, utilizzati per fini produttivi e sperimentali (manodopera e cavie a costo zero) per le «persone degne di vivere». Ciò fu reso possibile dalla generale fiducia riposta dall'apparato politico in quello medico-scientifico e dall'assenza di un codice perentorio che impedisse ai medici di agire in modo arbitrario.

Successivamente, per evitare che il sapere e il potere decidessero dell'essenza della vita, giungendo talvolta a stabilire che, in base a certi parametri di utilità sociale o di produttività, essa fosse indegna di essere vissuta, si cercò di rispondere all'esigenza di regole che tutelassero le persone malate. Fu così redatto il Codice di Norimberga, esito del famoso processo contro i gerarchi e i medici nazisti (1946), che sanciva la necessità di richiedere e di rispettare il consenso libero del soggetto coinvolto in procedure sperimentali, informandolo preventivamente degli eventuali rischi e delle finalità delle sperimentazioni (De Franco 2001).

A parere di molti è stato proprio il processo di Norimberga a segnare la nascita della bioetica contemporanea che, comunque, si afferma anche in seguito alla democratizzazione delle pratiche mediche e alle lotte contro il paternalismo medico, sviluppatasi tra gli anni cinquanta e settanta. Negli anni settanta il biologo statunitense Van Rensselaer Potter conia il neologismo *bioe-*

tica, intendendo quest'ultima come una morale ecologica che si avvale del contributo delle scienze biologiche. La bioetica oggi è una disciplina che affronta l'insieme delle questioni etiche originate dai mutamenti che le scienze della vita hanno provocato per quanto riguarda il nascere, il curarsi e il morire degli esseri umani. Essa intrattiene rapporti con la medicina, il diritto, la biologia, la bio-ingegneria, le scienze sociali e la filosofia morale (Lecaldano 1999).

A partire dagli anni settanta cominciano a esprimersi movimenti che si battono per il riconoscimento legale di nuove pratiche e per la soluzione giuridica di vecchi e nuovi problemi medici (aborto, eutanasia, libertà di cura). Le istanze di tali movimenti divengono materia dei codici giuridici che accolgono, legittimano o proibiscono le differenti scelte di vita. Da quegli anni il diritto dei vari Stati è oggetto di un continuo assestamento a causa delle sempre più frequenti innovazioni tecniche delle pratiche medico-scientifiche e delle richieste di renderle legittime (Agamben 1995; Santosuoso 2003). Così in molti paesi vengono creati i cosiddetti "Comitati di bioetica", composti da rappresentanti del mondo politico, scientifico e filosofico, per dirimere le questioni giuridico-morali sollevate dalle nuove tecnologie e metodologie mediche.

Nella nostra epoca, il ruolo delle istanze giuridico-politiche appare fortemente condizionato dalle conoscenze tecnico-scientifiche. In particolare, alcune scoperte biomediche (relative alle tecnologie di rianimazione, trapianto, fecondazione artificiale, intervento sulla vita prenatale) permettono di ridefinire continuamente il confine tra persona e non persona, tra la vita e la morte, le quali cessano di essere fenomeni naturali e aleatori per divenire risultato politico-giuridico di determinazioni tecnico-scientifiche e di interessi economici (Agamben 1995; Testart, Godin 2001).

Oggi, il dibattito bioetico si articola in due principali orientamenti. Il primo è quello basato sulla *sacralità e indisponibilità della vita*, di chiara matrice teologica, che si oppone agli interventi volti a forzare o modificare il corso naturale dei processi vitali o, al limite, li accetta, a condizione che contribuiscano a tutelare il valore assoluto della vita e della persona (Tettamanzi 2002). Questa bioetica sostanzialista implica rischi biopolitici quando, per esempio, tende a salvaguardare sempre e comunque la vita prenatale e trasforma perciò il corpo della donna in "luo-

go pubblico" da controllare (Duden 1991; Punzo 2000). Inoltre, le bioetiche legate all'idea di sacralità sottovalutano per lo più il fatto che i loro assunti derivano da visioni e conoscenze scientifiche storicamente determinate e variabili.

Il secondo orientamento si fonda invece *sulla qualità e sulla disponibilità della vita*; esso esclude che la morale scaturisca da assunti eterni e assoluti e pone al centro della riflessione etica i desideri e i bisogni dell'uomo. Questo approccio, evidentemente laico, si articola in differenti posizioni, tra le quali emerge la *bioetica consequenzialista o utilitarista*, spesso applicata anche nell'ambito medico-sanitario pubblico quando ci si trova di fronte a un problema di natura allocativa. A differenza della *bioetica deontologica o dei principi* (Beauchamps, Childress 1994; Jonas 1979, 1985; Habermas 2001) che tenta una soluzione univoca delle problematiche bioetiche omogenee, per dirimere le quali si serve degli stessi *principi* che si siano dimostrati validi in precedenza in casi analoghi, l'approccio utilitarista si concentra più che altro sulle conseguenze di determinate scelte o azioni (Rachels 1986). Tuttavia, basandosi sul criterio dell'utilità (confronto tra costi e benefici, individuali e sociali, al fine di perseguire la massima felicità per il maggior numero di persone) e tendendo a massimizzare i vantaggi e a ridurre gli sprechi e i danni secondo un'ottica efficientistica e razionalizzatrice, tale approccio implica dei rischi biopolitici, cioè la possibilità di distinguere dei soggetti ai quali sia opportuno negare e limitare cure e risorse a vantaggio di un numero maggiore di altri soggetti. Essa attribuisce particolare rilevanza alla differenza tra *persona* ed *essere umano-non persona*, teorizzata dalla bioetica laica tanto nella sua versione utilitarista che in quella più strettamente *individualista e liberal-contrattualista*. Tale teorizzazione prevede che ogni prassi medica e tecnico-scientifica sia legittimata dal *placet* dato dal malato o da chi per lui, nel caso di un essere umano che *non sia più o non sia ancora persona* e che quindi "appartiene" a qualcun altro, secondo una logica tipica del liberalismo il quale assume come "titolare della libertà" solo l'individuo adulto, capace di intendere, di volere e di rispettare le norme. È come se esistessero degli individui (per esempio, l'incosciente o l'immaturato) dinanzi ai quali il diritto e il principio di eguaglianza potessero eventualmente essere sospesi. Verso tali soggetti, incapaci di scelta autonoma e responsabile, potrebbe esserci al limite un atteggiamento di beneficenza (per esempio, un neonato anence-

falico che il sistema sanitario pubblico potrebbe decidere di non curare per mancanza di fondi, potrebbe essere tenuto in vita grazie agli investimenti privati di un genitore facoltoso). Ma, in generale, la decisione sulla sua sorte spetterebbe di fatto al sapere-potere biomedico e a esso si ispirerebbero sempre più le scelte dei cittadini (Acocella 2000).

Lo stesso appello, oggi sempre più frequente, a una *bioetica liberal-contrattualista*, basata sulla libera scelta individuale e sul consenso libero ed informato sanciti da un contratto (Engelhardt 1995), non è esente da implicazioni biopolitiche. La libertà di ricorrere a ogni pratica medico-scientifica, infatti, si configura innanzitutto come libertà economica riservata solo ad alcuni. Certamente, le scoperte mediche, scientifiche e biotecnologiche oggi permettono a un numero notevole di persone di vivere meglio e più a lungo, ma, al tempo stesso, esasperano l'ineguaglianza delle cure e delle aspettative di vita a causa delle difficoltà delle grandi masse di accedere ai loro benefici.

Più in generale, gli orientamenti bioetici attualmente prevalenti rischiano di limitarsi ad avallare ideologicamente le prassi mediche e biotecnologiche derivanti dagli sviluppi della ricerca, nonché le prassi economiche e politiche dominanti, definendo il confine tra persone e non-persone, in modo talvolta pericoloso ed escludente, e astraendo da ogni esigenza di contestualizzazione storica, politica ed economica o di problematizzazione epistemologica dei presupposti della ricerca stessa.

Tali orientamenti inoltre sembrano rispondere soprattutto alle esigenze morali e all'ottica individualistica dell'*homo oeconomicus* postmoderno che, essendo generalmente immerso nei suoi affari privati, è incline ad accogliere acriticamente le opportunità tecnologiche che la realtà gli propone e si lascia governare dai saperi-poteri dominanti senza opporre resistenza. Questo tipo di soggetto diviene così l'interlocutore privilegiato dei governi contemporanei, sempre più condizionati dall'egemonia politico-culturale del neoliberalismo il quale assume ogni innovazione che si imponga per la sua efficacia e redditività immediata come valida in modo autoevidente.

Con le bioetiche che enfatizzano l'indipendenza individuale e il criterio utilitarista interloquisce criticamente la *bioetica sociale* perseguendo il passaggio dal *diritto alla vita*, inteso come rivendicazione di nuovi optional per la vita materiale, al *diritto della vita*, in base al quale questa non è considerata come un fatto

meramente biologico sul quale si debba decidere soprattutto in base a valutazioni efficientistiche, definizioni tecnico-scientifiche e opportunità politiche. Si tratterebbe di problematizzare costantemente la legalizzazione di certi criteri e pratiche affinché non diventino, sia pure imprevedibilmente, strumenti di discriminazione o di eliminazione degli sgraditi e degli "inutili" e di assicurazione del benessere di alcuni a danno di altri (Acocella 2000).

Al di là delle specifiche posizioni teoriche, conclusivamente sembra opportuno ipotizzare che la *vita* riacquisti il suo senso soprattutto se dimentica se stessa e riscopre l'*esistenza*, vivendo per qualcosa per cui valga la pena di sacrificare eventualmente anche la salute, superando l'ossessione per il benessere e la sopravvivenza (Hersch 1973; 1986).

Un'altra possibilità potrebbe essere rappresentata, infine, dal ritorno a un'etica della *cura di sé*, in senso esistenziale più che medico-biologico, che implichi un'attenzione costante ai pericoli derivanti dall'esercizio del potere e la coltivazione della libertà dagli abusi del sapere-potere (Foucault 1984b, c, d, e, f).

Vedi: *Biodiversità, Biopolitica, Biotecnologie, Campo, Capitale umano, Cittadinanza, Corpi, Eugenetica, Genocidio, Medicalizzazione, Normale/patologico, Psichiatria, Razzismo, Sessualità, Umanesimo scientifico, Zoé/bíos.*

Per *biometria* si intende lo stoccaggio e l'uso a fini individuali di dati identitari estraibili dal corpo umano. Il suo presupposto implicito è che nel corpo risiedano, in modo univoco e permanente, elementi imprescindibili e significativi dell'identità di ciascun essere umano: la sua cifra essenziale diviene pertanto una *password* di accesso. Anche laddove tali elementi mutano nel tempo, l'incrocio di diversi dati conferisce carattere di certezza identitaria a ciò che più correttamente andrebbe collocato sotto la categoria di inferenza statistica.

Dalle prime tecniche individuative, quali il prelievo e la rilevazione delle impronte digitali, all'analisi sofisticata di particolari stringhe del Dna prelevabili da svariate tracce corporali (solide come un frammento di cute, di unghia o di capello, liquide come secrezioni non volatilizzate quali sangue, urina, sperma), esiste una gamma di tecnologie biometriche che riescono a cogliere una rappresentazione veridica e validata dell'identità, utilizzando strumenti misurativi più o meno invasivi del corpo. La scansione dell'iride e della retina, l'immagine digitale del volto, capace di trattenere ben 1800 particolari visuali, la trasformazione della traccia vocale in uno spettro digitale, la geometria della mano e del suo fascio di solchi e nervature, le linee dinamiche dell'apposizione della propria firma, costituiscono oggi altrettanti traguardi, ancora non totalmente affidabili e sicuramente perfezionabili, a cui la scienza è riuscita a pervenire utilizzando tecniche informatiche di riduzione algoritmica. Queste tecniche sono capaci, non solo di dire la verità rispetto all'identità da accertare (non essendo sufficiente la mera esposizione di sé, tanto fisica quanto retorica), ma anche di contenerla su supporti tecnologicamente avanzati (microchip per *tags*, *smart cards*, *databases*), in maniera tale da riprodurla ogni qualvolta si ritiene necessaria una sua rappresentazione a fini di sorveglianza e di controllo identitario.

Alcune di queste tecnologie sono declinabili con altre tecniche di sorveglianza a distanza, quali circuiti televisivi chiusi, scanner a raggi X, sensori in grado di captare il battito cardiaco, rilevazione satellitare sul suolo di corpi (Ground Positioning

System), anche attraverso la densità calorica della loro massa, intercettazione di messaggi su svariati media (telefono fisso e portatile, webmail), Radio Frequency Identification (attiva e a campo illimitato se alimentata a batterie, passiva e a campo delimitato, da pochi centimetri a qualche decina di metri, se dotata di antenne per emettere e captare onde radio). Ognuna di queste tecnologie si innesta in uno o più dispositivi di veridizione di identità, a loro volta funzionali a strategie di controllo. Essi funzionano grazie a tali tecnologie che, per esempio, automatizzano le verifiche di identità ai posti di frontiera, ma non esautorano completamente il fattore umano dalla loro implementazione, in particolare nell'ambito regolamentare e normativo di acquisizione e utilizzazione dei dati (su base volontaria o meno, accentrati o decentrati).

L'applicabilità di tali misure è varia: passaporti e carte di identità elettroniche che integrano differenti dati corporali e biometrici, leggibili nei posti di frontiera da appositi apparecchi; *badge* che consentono di pedinare a distanza, passo dopo passo, quelli che li portano ricostruendone i movimenti anche in tempi successivi; *chip* sulle carte di credito che forniscono un ampio repertorio delle preferenze di consumo del singolo acquirente; *microchip* subcutanei che rendono il corpo dell'individuo protesi di un dispositivo di individuazione e sorveglianza; *software* in grado di intercettare miliardi di messaggi elettronici muovendo da parole-chiave prestabilite e acontestuate (*Carnivore* dell'FBI, Echelon), o di monitorare data-immagini a distanza satellitare in maniera da fissare la mobilità di parole e corpi in una griglia rigida di discernimento univoco e frammentato. La versatilità di tali dispositivi, che innervano una molteplicità di reti infrastrutturali, è tale da ritornare utile per diverse funzioni e per diversi committenti, sia pubblici (governi) che privati (imprese).

I dispositivi biometrici, in senso allargato, funzionano, da un lato come istanze di identificazione, dall'altro come vettori di sorveglianza. La meccanica del riconoscimento identitario si lega al dispositivo di sovranità, secondo il quale l'esercizio del potere legittimo si attua nei riguardi di individui resi cittadini fiduciosi, ossia lealmente integrati negli apparati statuali. In un'epoca nella quale le mobilità globali e i diritti umani scavalcano le frontiere reali e simboliche (di lealtà) che presidiano il territorio sotto dominio riservato, riconoscere i soggetti significa assoggettarli in quanto individui liberi di adeguarsi alle compatibilità siste-

niche del dominio statale medesimo. L'operazione di territorializzazione tipica di una cattura statale del divenire-mondo ha bisogno non solo di fissare corpi e anime (il sentirsi leale) al suo circo scritto, coniugandosi con apparati disciplinari, ma anche di saldare tale stanzialità a un'efficacia scientifica, rappresentata dalla veridizione identitaria che, tra l'altro, assegna ruoli e appartenenze sociali. La tecnica che forma e conforma l'agire umano si prolunga in una tecnologia di verità su di sé, che nel riconoscimento di autenticità trova una conferma pubblica *erga omnes*, instaurando uno sguardo di trasparenza di sé agli occhi del potere. La potenziale ubiquità, materiale e immaginaria, di ciascun essere umano rispetto agli assetti politici che lo vincolano ai legami sociali statualmente istituiti, si trasforma così in ubiquità dello sguardo del potere che sorveglia e controlla da ogni luogo, minando alla base la fiducia latente e capitalizzata come istanza di legittimità del rapporto cittadino/Stato.

L'illiberalità del blocco di riconoscimento identitario è infatti dimostrata dalla vanificazione del privilegio della privacy che dovrebbe, in linea di principio, non solo tutelare uno spazio di libertà singolare nella sua intangibilità da parte di chiunque, ma anche frenare ogni ingerenza governativa nell'esercizio della propria singolarità. Mentre il primo risvolto della privacy tende a proteggere una trasparenza assoluta di sé e per sé senza consentire alcuna visibilità agli altri, il secondo attiva procedure di opacizzazione tese a impedire uno sguardo intrusivo. L'individuazione biometrica, in senso lato, incrina proprio tale duplice risvolto della privacy, in quanto lo stoccaggio accentrato di dati relativi all'identità singolare sancisce un'appartenenza del corpo del suddito al sovrano, ostacolando l'accesso correttivo, in sedi amministrative e giudiziarie, da parte del "titolare" dei dati identitari, o addirittura denegando l'uso da parte dei detentori dello stoccaggio stesso dei dati.

Generalmente, tali sistemi di stoccaggio dei dati sono promossi dalle autorità di governo, come nel caso dello Schengen Information System (SIS II) e del Visa Information System europei, del Multi-State Anti-Terrorism Information Exchange (MATRIX) e del Total (poi Terrorism) Information Awareness (TIA) statunitensi. In altri casi, sono realizzati invece da enti amministrativi cui subdolamente si appaltano funzioni di *governance* per sottrarre la loro regolazione al vaglio politico: è il caso, per esempio, dell'International Civil Aviation Organization, che

conserva centinaia di dati relativi ai passeggeri dell'aviazione civile dei paesi dotati di aeromobili, in database in cui vengono trattenuti e spesso ceduti a enti governativi, del Passenger Name Recorder, attivo nell'ambito di programmi di sicurezza quali il Computer Assisted Passenger Pre-Screening System (CAPPS I e II) o il Secure Flight, sua evoluzione (entrambi di fattura statunitense). In altri casi ancora, questi dati sono predisposti da imprese private tese a costruire matrici preferenziali di consumo o da aziende di database che li rivendono al miglior offerente – quali la BAE e la Siemens europee, le americane Lockheed Martin, Lexis-Nexis, Acxiom, ChoicePoint, tutte facenti parte del New Corporate Security System, il cui *core business* è ogni genere di dati biometrici da acquisire, accumulare, incrociare, implementare e rivendere al migliore prezzo. In assenza di un potere di controllo pubblico e dal basso di tali operazioni, è quasi superfluo sottolineare il loro uso opportunistico, le pratiche spesso meramente verbali che le regolano, i cortocircuiti giuridici tra i vari ordinamenti burocratici, nazionali e internazionali, che dovrebbero regolamentare la gestione di banche-dati, le potenzialità delle infrastrutture che vanno estendendosi dappertutto in modo difficilmente reversibile. Trasparenza e opacità si pervertono radicalmente, la prima a tutto svantaggio degli individui, la seconda come riparo del biopotere e di uno stato di polizia permanente (simmetrico alla *preventive and pre-emptive war on terror*).

Al contempo, i dispositivi biometrici, in senso esteso, fungono da vettori di sorveglianza di individui il cui semplice fatto di esistere li rende preda di una biopolitica tesa a divorare la vita, secondo una dinamica di regolazione postdisciplinare, nella quale l'incertezza contingente della vita stessa va addomesticata tramite il controllo continuo e permanente. Il mito della sicurezza, che da Hobbes a Beck ossessiona lo Stato moderno facendogli digerire a stento gli strumenti di garanzia giuridica conflittualmente strappati nel tempo e oggi sotto accusa perché troppo protettivi di "potenziali terroristi", raggiunge con le tecnologie biometriche punte parossistiche: la sospettabilità di ogni agire umano disponibile alla "dataveglia" accentua, anziché ridurla, l'insicurezza che attanaglia il singolo individuo consapevole non solo di essere un target perenne, ignaro dei criteri con i quali può essere definito "a rischio" per la comunità, ma anche di essere individuato, all'interno di una massa o di una collettività

informe, come il portatore insano di una caratteristica peculiare di desocializzazione. Il che appunto induce l'insicurezza come leitmotiv globale delle società, ormai prive di dinamiche solidali esenti dalla cifra del sospetto. Fragilità e precarietà delle identità sono del resto emblemi correlati alle nuove forme del lavoro, che denotano la processualità materiale del ricambio organico dell'uomo con una seconda natura virtualmente artefatta, ormai immemore del suo simulacro originario. Immaginiamo poi l'effetto di discriminazione perversa che residuerebbe nel momento in cui, per una qualsiasi defaillance tecnica, il sistema di controllo e verifica biometrica non funzionasse, oppure desse adito a un'interpretazione autoritativa divergente o, addirittura, negasse la certificazione dell'unica identità "vera": il dispositivo che avrebbe dovuto integrare, dis-integra escludendo drasticamente una non-persona dalla sua autentica id-entità!

La veridizione identitaria, accresciuta dai dispositivi biometrici di controllo, rivela quanto la sicurezza sia addirittura un "depistaggio": programmi di registrazione di massa, quali carte di identità, codici fiscali ecc., prendono di mira l'individuo, non per quello che fa o può fare, ma per quello che è, corredato di profili politici, sociali, etnici, religiosi, di genere, rendendo così possibile ogni politica di discriminazione: ricordiamo che il genocidio ebraico nella Germania nazista era partito, nell'ambito di una schedatura collettiva, dalla semplice apposizione di un segno di riconoscimento per distinguere i cittadini dai non-cittadini, ma residenti, di origine ebraica. Si prolunga così su scala "domestica" il *topos* classico del *divide et impera*, a sua volta antesignano della distinzione, peculiare alla politica, amico/nemico. E questo ben al di qua della soglia fatale dell'11 settembre 2001, che ha solamente *accelerato* strategie di biocontrollo già avviate in precedenza, sfruttando più la retorica che l'emotività scatenata da quell'evento, benché solo dopo l'11 settembre, cioè nel 2005, il Regno Unito abbia disposto la creazione della carta d'identità per i propri cittadini e gli Usa abbiano ristretto i visti di accesso per i viaggiatori (il gigantesco programma US VISIT intende creare un dossier per ciascun viaggiatore che sfiori il suolo americano, tenendolo aggiornato per cento anni!) e attivato addirittura un inquietante National Security Entry-Exit Registration System, rivolto in special modo a coloro che provengono da paesi designati come musulmani. Infatti, nessuna misura di biocontrollo incide sulle radici geopolitiche e geoeco-

nomiche del terrorismo internazionale, né dissuade seriamente qualcuno dall'aderirvi, né immunizza magicamente territori e individui dai suoi colpi.

La frantumazione della privacy spalanca una trasparenza che è l'anticamera della soggezione totale. A fronte di questa eventualità occorre andare oltre il diritto liberale e rivendicare l'anonimato: mentre il diritto liberale, oggi declinante, valorizza la privacy quale spazio-tempo di controllo singolare sul modo di rappresentarsi all'altro in società, concedendo quindi il potere di accesso regolativo e correttivo ai propri dati da offrire alla società, la particolare valenza dell'anonimato approfondisce tale forza individuale, consentendo di reclamare non solo il diritto alla creazione dei propri dati corporali da esibire opportunamente, ovvero da stoccare temporaneamente presso enti governativi o agenzie amministrative, bensì soprattutto la prerogativa di scegliere con atto di volizione piena la forma di relazione tra sé e il potere, tra il proprio esserci e gli scambi di reciprocità allacciabili nello spazio societario. Che poi è un altro modo di nominare la libertà.

Vedi: *Biopolitica, Body-building, Capitale umano, Controllo sociale, Corpi, Degenerazione, Discipline, Eugenetica, Medicalizzazione, Normale/patolgico, Normalizzazione, Polizia, Popolazione, Salute pubblica, Sociobiologia, Umanesimo scientifico, Zoé/bíos.*

È certamente merito di Michel Foucault aver attratto l'attenzione sul tema della biopolitica, offrendo al pensiero critico del nostro tempo la possibilità di riconoscere e analizzare una dimensione intrascurabile dell'esercizio del potere. Secondo il filosofo francese, la biopolitica è la pratica in cui questo esercizio si traduce dal momento in cui gli esseri umani in quanto specie vivente divengono oggetto di una strategia politica generale. Ci troviamo così di fronte al biopotere, vale a dire a una delle espressioni principali del *governo degli uomini*, che è a sua volta una forma di potere diversa dalla sovranità (Foucault 2004a).

La biopolitica storicamente può essere riconosciuta innanzitutto nelle pratiche di governo che tendono a garantire e a rafforzare la salute del corpo collettivo, riferendosi soprattutto a quattro grandi campi di intervento, al centro dei quali si collocano altrettante problematiche cruciali: *natalità, morbilità, abilità, ambiente*. Essa, dunque, è in primo luogo: controllo sui fenomeni della fecondità, della longevità, della mortalità; gestione statistica e amministrativa di tali fenomeni; politica di incremento o regolazione demografica. Essa è, in secondo luogo, attenzione sanitaria alle malattie endemiche, oltre che a quelle epidemiche, per cui la morbilità viene trattata non solo come possibilità di diffusione incontrollabile della morte nella vita individuale e collettiva, ma soprattutto come fattore di diminuzione delle energie, di riduzione delle prestazioni, di aumento dei costi sociali ed economici delle cure, che richiede sistemi permanenti di gestione medica delle forze della società. In terzo luogo, la biopolitica è controllo degli eventi e dei fenomeni che compromettono più o meno gravemente l'abilità e l'attività degli individui: incidenti, infermità, anomalie, vecchiaia. In questo caso, essa si esprime per lo più attraverso forme di assicurazione e tecniche previdenziali che vanno a costituire il repertorio della sicurezza sociale. La biopolitica, inoltre, è intervento sul rapporto fra gli uomini e il loro ambiente in quanto sistema naturale (geografico, climatico, idrografico) e come contesto artificiale risultante soprattutto dai processi di urbanizzazione: esercitando un'influenza intrascurabile sulla vita della popolazione e degli indivi-

dui, l'ambiente richiede il controllo degli effetti di tale influenza. Caratteristica generale della biopolitica, infine, è di esplicitarsi su un duplice livello, ovvero tanto sul piano individuale che su quello della totalità sociale, esemplarmente praticati, rispettivamente, con l'applicazione delle *discipline al corpo-organismo* del singolo e delle politiche di *regolazione* al corpo-specie della *popolazione* (Foucault 1976a, 1997).

Anche se il termine verrà usato esplicitamente solo nel Novecento, delle forme storiche di biopolitica sono riconoscibili già nelle pratiche di governo avviate dallo Stato assolutistico attraverso la *polizia*, che interviene su vari problemi fra i quali spiccano il benessere e la salute collettiva (Foucault 1976b, 1981, 2004a; Panseri 1980; Napoli 2003). Il liberalismo stesso è aperto alla possibilità di esercitare un biopotere poiché anch'esso persegue, in altri modi, la finalità del benessere di tutti e di ciascuno, ed è particolarmente attento al problema della *sicurezza* (Foucault 2004a, 2004b). Inoltre, forme totalitarie e tanato-politiche di biopotere si possono riconoscere nel biologismo razzista praticato dal nazifascismo, o nelle "purghe" e nella psichiatizzazione del dissenso attuate dal socialismo reale (Foucault 1997). D'altra parte, è del tutto evidente che anche nelle politiche contemporanee di assistenza e di *welfare* sociale si possono rintracciare forme di un biopotere che è tale pur se non tende a tradursi in pratiche costrittive e oppressive.

L'attenzione rivolta negli ultimi anni ai problemi della biopolitica ha portato a ricostruire la storia di questo concetto, del quale si è riscontrato l'uso esplicito, ma tutt'altro che critico, lungo tutto il XX secolo (Tiqun 2003; Esposito 2004; Cutro 2004, 2005). Il primo momento in cui si creano le condizioni per questo uso è quello degli inizi del secolo, nel periodo in cui la teoria geopolitica dello spazio vitale (*Lebensraum*) delinea una concezione bio-geografica dello Stato (Ratzel 1901) e, più tardi, si affermano visioni organicistiche e vitalistiche della comunità politica. Riferendosi direttamente al sapere biologico e medico, queste visioni creano di fatto i presupposti dell'approccio eugenetico, razzistico e manipolatorio alla vita della società e dei suoi membri, che verrà portato alle estreme conseguenze dalla biotanato-politica nazista. Per esempio, il grande zoologo e biologo von Uexküll (1920) concepisce lo Stato come un organismo dotato di una propria anatomia e di una propria fisiologia, costantemente minacciate da fattori patologici e presenze paras-

sitarie contro cui deve agire una medicina statale. Ma quasi certamente è uno studioso inglese il primo a indicare nella biopolitica un indirizzo di studi che deve esaminare i rischi organici e le patologie del corpo sociale, riconoscendo anche i meccanismi di difesa immunitaria sui quali occorre far leva politicamente (Roberts 1938).

Dopo le catastrofiche applicazioni totalitarie di queste concezioni, l'uso del concetto di biopolitica si riafferma nell'ambito di un certo neoumanesimo degli anni sessanta, che, distaccandosi dalla marcata inclinazione naturalistica delle visioni precedenti, raramente va oltre un'accezione generica del concetto stesso. Questa tendenza rileva in qualche caso l'esistenza nella società di "forze puramente organiche", ritenute per lo più cieche e distruttive, e auspica l'intervento biopolitico contro di esse delle "forze costruttive e coscienti" in vista dell'unificazione dell'umanità (Starobinski 1960). In altri casi, la biopolitica viene proposta come sapere e come strategia necessaria a rispondere ai fallimenti della tecnica, del capitalismo e del socialismo, prefiggendosi il ritorno alle "leggi della vita" e alla "cooperazione con la natura", al fine di ristabilire un "ordine organico" e garantire salute e qualità della vita al genere umano (*Cahiers de la biopolitique* 1968).

Molto più consistente appare la ripresa recente, specie nei paesi anglosassoni, dell'idea di biopolitica in stretto riferimento alle scienze della vita. In questo caso essa viene intesa, in termini del tutto positivi, come un preciso orientamento della scienza politica che, riferendosi all'evoluzionismo darwiniano e all'etologia, analizza i bisogni e le attitudini umane influenzate biologicamente per farne emergere le dinamiche naturali cui la politica dovrebbe sostanzialmente conformarsi per avere efficacia (Somit 1976; Somit, Peterson 2001). Nell'applicazione di questo approccio al caso delle società postcomuniste, per esempio, si sostiene che la biopolitica possa servire a valorizzare le naturali attitudini umane alla cooperazione per rigenerare un tessuto sociale lacerato dal fallimento del socialismo reale (Oleskin, Masters 1997). Un indirizzo alquanto simile, ma con un forte afflato ecumenico, si ritrova infine nelle elaborazioni teoriche della BIO (*Biopolitics International Organisation*) che concepisce la biopolitica come strategia mondiale per ristabilire una relazione di compatibilità fra il genere umano e l'ambiente biologico degradato dagli abusi della modernità (Vlavianos-

Arvanitis 1985; Oleskin, Vlavianos-Arvanitis 1992).

Un orientamento del tutto diverso e decisamente più problematico è ovviamente quello delle riflessioni attuali che si basano sulle ricerche foucaultiane, intendendo anche superarne i limiti. Fra i suoi protagonisti, Agamben (1995, 1998, 2003) sostiene che Foucault non avrebbe saputo riconoscere il nesso strutturale fra biopotere e potere sovrano presentando questi ultimi come profondamente differenti, per quanto fra loro integrabili. Sarebbe Schmitt, invece, a consentirci di comprendere che la sovranità è originariamente biopolitica, mediante la definizione del sovrano come colui che decide sullo *stato di eccezione* e che, perciò, può sia imporre che sospendere la legge, disponendo pienamente della vita stessa. Di conseguenza, il paradigma della biopolitica sarebbe il *campo*, poiché in esso si eserciterebbe a livelli estremi la decisione sovrana sul "valore" e sul "disvalore" della vita. Riguardo a queste tesi ci si può in realtà domandare perché la sovranità assolutistica o quella nazista si siano dovute comunque dotare di appositi sistemi di sapere-potere e di polizia biomedica per esercitare pienamente la loro presa sulla vita. Se ciò, infatti, fosse secondario rispetto all'indicondizionabilità strutturale del potere sovrano, il vero presupposto del biopotere sarebbe il puro e semplice potere di morte.

Da parte loro, Hardt e Negri (2000, 2004) distinguono il concetto di biopolitica da quello di biopotere, indicando con quest'ultimo le strutture e le funzioni del potere sulla vita, e con il primo le resistenze e le esperienze di soggettivazione libera che soprattutto oggi maturerebbero sul terreno della rinnovata centralità del lavoro. Le caratteristiche relazionali, affettive, linguistiche e comunicative del lavoro postmoderno determinerebbero un costante coinvolgimento produttivo della corporeità e delle energie vitali della "moltitudine" sociale; perciò la biopolitica sarebbe la dimensione in cui la vita si afferma come contropotere che crea soggettività facendo leva sulla sua potenza produttiva. I due autori vedono dunque nel carattere biopolitico del lavoro odierno una condizione immediata di autonomia etico-politica delle nuove soggettività. Essi, perciò, si mostrano alquanto insensibili alla fondata diffidenza di Foucault verso le ipostatizzazioni del lavoro, come pure all'intrascurabile esigenza foucaultiana di non dare per scontata la continuità fra processi di liberazione (oggettiva o soggettiva) e pratiche etiche di libertà (Hardt, Negri 1994; Negri 2003; Foucault 1978a, 1984c).

Esposito (2002, 2004) invece esamina soprattutto la tendenza del biopotere a rovesciarsi in tanatopotere. Riconoscendo che Foucault ha evidenziato tale tendenza, l'autore sostiene comunque che il filosofo non ne abbia chiarito efficacemente le ragioni, non avendo individuato precisamente il tramite che nella modernità pone in collegamento potere di vita e potere di morte. Questo tramite consisterebbe nel carattere *immunitario* della politica moderna che, essendo appunto concepita prevalentemente come *immunizzazione* della vita della società dai fattori "patogeni" e di "contagio", finirebbe per produrre non soltanto forme di esclusione omicida e genocida degli "estranei" e dei "diversi", ma anche la possibilità di autodistruzione per eccesso di difesa del corpo sociale. Secondo Esposito, è nella bio-tanato-politica praticata sistematicamente dal nazismo che si può riconoscere il culmine di questa logica. L'autore sembra, però, sottovalutare il fatto che proprio con il nazismo la manipolazione attiva della vita (eugenetica, sperimentazione medica sugli internati, programma di eutanasia) si annuncia come l'indirizzo prevalente del biopotere contemporaneo il quale, pur in forme non necessariamente catastrofiche, tende ormai a fare della materia vivente un oggetto di modificazione e di ricombinazione, andando ormai oltre i limiti dell'approccio immunitario.

Un rilievo notevole assume in questo dibattito il problema della distinzione fra politica e biopolitica. Agamben (1995), in particolare, lasciandosi forse condizionare dall'identificazione della sfera della politica con quella di un potere sovrano destinato a tradursi in bio-tanato-potere, sostiene che la distinzione classica, rivalutata da Hannah Arendt, tra la sfera della vita politica e la sfera della vita naturale, implica comunque la vocazione della politica occidentale a fare della vita stessa l'oggetto di un proprio intervento di qualificazione e di decisione, ovvero di bio-politicizzazione.

Heller (1996) attribuisce invece un carattere di forte attualità alla distinzione arendtiana fra l'azione politica e le pratiche riguardanti la vita biologica. L'autrice, perciò, critica il femminismo e l'ambientalismo, poiché politicizzerebbero immediatamente e impropriamente, nei termini di un'opposizione amico/nemico, l'appartenenza biologica a un genere o il riferimento all'ecosistema naturale. Heller, tuttavia, non accetta l'idea arendtiana secondo la quale il lavoro, in quanto originariamente finalizzato alla soddisfazione dei bisogni naturali, sia inadatto a fon-

dare un'azione politica in senso proprio. Sviluppandosi socialmente, il lavoro troverebbe proprio nella dimensione sociale di cui Arendt diffidava, la possibilità di riscattarsi dalla biopolitica. Più in generale, i problemi biopolitici (salute, condizione femminile, minoranze, migrazioni, ambiente) potrebbero essere liberati dalla biopolitica, se trattati come questioni sociali nell'ambito di un confronto pluralistico. Per questi aspetti, la posizione di Heller appare speculare a quella di Hardt e Negri (2000), che invece trovano proprio nell'imporsi della dimensione biopolitica su quella sociale le ragioni per ritenere superate le posizioni arendtiane e per prospettare una declinazione positiva della biopolitica. Comunque sia, nel primo caso la politica sembra riconoscibile come tale solo in base ad una condivisione di certe regole e di certi linguaggi, nell'altro il valore politico della biopolitica sembra dipendere strettamente dal pieno manifestarsi di una potenza di produzione della vita stessa.

Il dibattito filosofico-politico, in ogni caso, presta scarsa attenzione alle questioni cruciali connesse con gli sviluppi della genetica e delle biotecnologie. È invece in campo sociologico, antropologico e filosofico-giuridico che si possono trovare autori attenti a tali questioni. Essi per lo più mostrano come la riconduzione dei problemi biopolitici primari (natalità, morbilità, abilità) ai microfattori genetici, oggi ridimensioni profondamente la considerazione dei contesti socio-politici e ambientali, e destabilizzi lo schema "classico" del biopotere basato sul duplice riferimento all'individuo e alla popolazione (Rose 2000; Iacub 2001; Lemke 2005, 2006). Secondo alcuni studiosi, tuttavia, la nuova prospettiva non è caratterizzata semplicemente dal riduzionismo o dal determinismo biologico, che pure non vanno sottovalutati (Wehlte 2003); l'approccio genetico va considerato innanzitutto come inscindibile dalle sue finalità di trasformazione tecnica del materiale biologico che indaga; il suo significato principale perciò sta nel fatto che esso definisce un campo del tutto nuovo di intervento sulla vita (Rabinow 1996; Rose 2000; Lemke 2005, 2006). In questa prospettiva, l'individuo sembra ritrovare un proprio ruolo in quanto portatore potenziale o attuale di *rischi genetici* che è incoraggiato a controllare e gestire con le biotecnologie. Ma la valutazione di questa situazione soltanto in termini di nuove opportunità, nuovi diritti e nuove libertà appare insufficiente e incongrua nella misura in cui tende a prescindere dal contesto neoliberale in cui essa matura. L'accresciuta acces-

sibilità tecnica dei fattori genetici rispetto ai più complessi fattori sociali, economici e ambientali, combinandosi con la rinuncia dello Stato al suo ruolo assistenziale, conduce a una rapida conversione delle libertà in necessità e dei diritti in doveri: l'individuo, potendo intervenire sui rischi di cui sarebbe intrinsecamente portatore, viene caricato di nuovi obblighi etico-politici e giuridici verso di sé e verso gli altri (*partners*, discendenti, parenti), obblighi cui dovrà sentirsi sempre più in dovere di rispondere informandosi, informando, prevenendo e, in definitiva, affidandosi fiduciosamente al nuovo sapere-potere biopolitico (Lemke 2006).

Intrascurabili sembrano, inoltre, i pericoli di nuove forme di *eugenetica* che, pur al di fuori delle vecchie strategie statocentriche, potrebbero essere favorite tanto dalle diverse possibilità economiche di accesso alle nuove tecnologie quanto da procedimenti eticamente controversi (Wehlte 2003). Ma, più in generale, l'eventualità di una nuova eugenetica andrebbe considerata indipendentemente dalle intenzioni dei soggetti coinvolti. Essa, infatti, deriverebbe oggettivamente dallo stesso imporsi della prevenzione genetica delle più svariate patologie come riferimento strategico della nuova medicina sociale: se tutti possono essere considerati potenzialmente a rischio, tutti possono essere in qualche modo oggetto di selezione (Lemke 2005). Anche fra gli autori che negano queste possibilità, c'è chi rileva comunque il pericolo che le ricerche finalizzate all'individuazione delle differenze genetiche fra gli uomini creino le condizioni per nuove forme di discriminazione di tipo razzistico, proprio in ragione della motivazione biopolitica che le ispira, ovvero il perseguimento del miglior stato di salute dell'umanità sulla base della sua intrinseca diversità (Rabinow, Rose 2003).

Vedi: *Ambiente, Bioetica, Biometria, Biotecnologie, Campi, Corpi, Degenerazione, Difesa sociale, Discipline, Eccezione (stato di), Eugenetica, Genocidio, Governamentalità, Medicalizzazione, Normale/patologico, Normalizzazione, Oikonomia, Polizia, Popolazione, Psichiatria, Razzismo, Rischio, Salute pubblica, Sessualità, Sicurezza, Sociobiologia, Sviluppo, Totalitarismo, Umanesimo scientifico, Welfare, Zoé/bíos.*

Negli ultimi decenni le biotecnologie hanno generato molto *rumore* all'interno dell'arena pubblica. Sono diventate uno degli oggetti preferiti di un nuovo filone di studi empirici (*Public Understanding of Science*) che indaga i fattori che influenzano la percezione pubblica della scienza nonché il rapporto tra opinione pubblica e conoscenza scientifica (Bauer, Gaskell 2002; Borgna 2001). Sono diventate anche oggetto di movimenti di protesta (soprattutto le biotecnologie agroalimentari), di regolamentazioni a volte ambivalenti, di riflessione bioetica, di grandi profitti, di comunicazioni pubbliche della scienza molto spettacolari, di paure irrazionali e di aperture incondizionate.

Pertanto, le biotecnologie rappresentano un territorio minato dalla impossibilità di fissare uno standard di "certezza inconfutabile" delle conoscenze scientifiche e dalle inedite dimensioni di rischio generate. Infatti, la rapida obsolescenza delle conoscenze biologiche e genetiche ha alimentato, negli ultimi decenni, la percezione dell'incertezza del sapere scientifico, soprattutto in relazione alle sue implicazioni riguardanti la vita quotidiana degli attori individuali e collettivi: dalle scelte ambientali alla questione alimentare, dalla definizione del concetto di salute al rapporto con tutti i sistemi viventi.

Le biotecnologie sono definite, in senso ampio, come tutte quelle tecnologie che utilizzano organismi viventi per la produzione di beni. In questa definizione entrano anche alcune attività praticate sin dall'antichità, che utilizzano per esempio lieviti o muffe per realizzare altri prodotti (vino, birra, formaggi ecc.). Questo tipo di definizione è stata adottata nel 1984 dall'OTA (Office of Technology Assessment degli Stati Uniti): «Ogni tecnica che utilizza organismi viventi o loro parti per fare o modificare prodotti, per migliorare piante o animali o sviluppare microrganismi per usi specifici» (Fonte 2004, 190). Altre due definizioni più restrittive sono quella dell'OCSE (1982) – «Applicazione di servizi scientifici ed ingegneristici al trattamento del materiale biologico allo scopo di fornire beni e servizi» – e quella della Federazione europea delle biotecnologie (1981) – «L'utilizzazione integrata di biochimica, microbiologia e ingegneria per realizzare applicazioni tec-

nologiche a partire dalle proprietà di microrganismi, colture cellulari e altri agenti biologici» (*Ibidem*).

Queste definizioni evidenziano la “vocazione produttiva” delle biotecnologie e la loro nascita multidisciplinare; inoltre, sottolineano la radicale differenza rispetto alle tradizionali tecniche di miglioramento genetico, come la selezione dei caratteri o l’incrocio tra specie diverse affini (praticate, in maniera rudimentale, sin dall’antichità), diventate più accurate dopo la riscoperta delle leggi di Mendel all’inizio del Novecento e la nascita della genetica.

Tuttavia *ingegneria genetica* è il termine più corretto per riferirsi alle cosiddette nuove biotecnologie o biotecnologie avanzate (Buiatti 2001). L’uso di questa espressione consente di evidenziare una fondamentale rottura metodologica con le tecniche utilizzate nel passato (il tradizionale miglioramento genetico) e sottolineare una visione degli organismi viventi intesi come macchine: «Parlare di ingegneria genetica, quindi significa implicitamente considerare gli esseri viventi come se fossero macchine costruite secondo un progetto, depositato nel Dna, i cui “pezzi” (i geni) sono indipendenti fra loro e arbitrariamente sostituibili una volta che ne sia conosciuta la funzione» (ivi, 52).

L’equiparazione degli organismi viventi a delle macchine costruite secondo un progetto significa collocare implicitamente l’ingegneria genetica sul versante del determinismo biologico: il progetto della vita è integralmente contenuto nel patrimonio genetico ereditato dall’organismo, la cui unità elementare d’informazione è costituita dai geni che possono essere spostati, sostituiti, eliminati una volta che siano disponibili tutte le conoscenze sulle funzioni che essi svolgono. Inoltre, quando si parla di organismi viventi ci si riferisce a tutti gli organismi viventi, dalla drosophila (il celebre moscerino dell’aceto oggetto di tanti esperimenti) alle specie vegetali e all’organismo umano. Pertanto, la conseguenza più immediata sembra essere la perdita di centralità della creatura umana all’interno dell’ordine naturale (fine dell’antropocentrismo). In questo quadro, l’espressione “progetto” risalta come una delle parole chiave della cosmologia del *secolo biotech* e il “progettista” è l’artefice di una costruzione che può andare dalle singole espressioni individuali (la vita di ciascun uomo) alla possibilità di riprogettare tutto l’ambiente naturale (Rifkin 1998), laddove la perdita di centralità dell’organismo umano sembra rappresentare l’altra faccia dell’immenso potere che le biotecnologie attribuiscono all’uomo.

L’atto di nascita delle nuove biotecnologie avanzate (ingegneria genetica) può essere individuato nella messa a punto della tecnologia del Dna ricombinante (rDna) che consente il trasferimento di geni da una specie all’altra. Nel 1972, Paul Berg costruisce la prima molecola di Dna ricombinante, dopo di che segue un periodo di autosospensione della ricerca per l’allarme provocato nella comunità scientifica dalle possibili conseguenze, e infine, nel 1975, si arriva alla Conferenza di Asilomar, prima conferenza internazionale sui rischi delle nuove tecnologie e sulle proposte di regolamentazione.

Come funziona la tecnologia del Dna ricombinante? In sintesi, il trasferimento di geni si verifica, innanzitutto, attraverso l’isolamento del gene che si vuole trasferire, cioè del suo Dna (attraverso diverse tecniche di isolamento). Una volta isolato, si attacca a questo gene un “interruttore” (chiamato “promotore” perché “dice al gene quando, quanto e dove deve funzionare”). Anche i promotori possono essere di diverso tipo e attivare diverse modalità di funzionamento. A questo punto, il gene di partenza, incollato al promotore tramite un enzima (ovvero una specie di “colla naturale”), viene inserito in una molecola di Dna, detta vettore, che lo condurrà all’organismo che lo ospiterà. Il gene che deve essere trasferito, viene inserito nel vettore in maniera stabile, utilizzando la tecnologia del Dna ricombinante (rDna) che consente il “taglia e cuci” dei frammenti di Dna. In questo modo, si costruisce una nuova sequenza di Dna inesistente in natura (Buiatti 2001).

L’esempio più frequentemente utilizzato per spiegare questa tecnologia è quello della produzione di insulina: isolato il gene umano dell’insulina, viene trasferito in un batterio dove è in grado di riprodursi e quindi di integrarsi perfettamente nell’organismo ospite per produrre insulina. I batteri, così modificati e poi coltivati, produrranno insulina che sarà trasformata in farmaco. È questo il tipo di insulina che negli ultimi vent’anni ha sostituito quella di derivazione animale. Non a caso, il primo e più significativo campo di applicazione dell’ingegneria genetica è stato la produzione di farmaci come l’insulina, l’ormone della crescita, l’interferone ecc. Nel caso della produzione di farmaci, di test diagnostici e di vaccini con gli strumenti dell’ingegneria genetica, non si sono registrati movimenti di protesta o di rifiuto da parte del pubblico (Tamino, Pratesi 2001), il quale si è dimostrato disponibile ad accogliere i prodotti biotecnologici necessari alla cura del-

la salute (Borgna 2001; Cerroni 2003). La stessa regolamentazione giuridica di questi prodotti si è ispirata a sistemi normativi, di controllo e di sicurezza già esistenti, e i problemi riscontrati nella prima fase di applicazione sono stati facilmente superati senza dover elaborare nuovi parametri di rischio. Questi prodotti hanno consentito vantaggi tali da farli ormai considerare un “normale processo di tecnica manifatturiera” (Lungagnani 2002).

Tuttavia, le applicazioni delle biotecnologie sono numerose: da quelle agroalimentari a quelle biomediche; dalla produzione di animali transgenici alla produzione di armi biologiche (Bazzi, Vezzoni 2000; Buiatti 2001; Tallacchini, Terragni 2004). Inoltre, le biotecnologie sembrano assegnare un ruolo inedito alla biodiversità: «Con lo sviluppo dell'ingegneria genetica l'immensa biodiversità si trasforma da catalogo di specie a repertorio di qualità strutturali e funzionali che possono essere trasferite da una specie all'altra» (Marchesini 2002a, 107). Delle biotecnologie mediche fanno parte le tecnologie di riproduzione assistita, la ricerca sulle cellule staminali, la clonazione riproduttiva e terapeutica, l'intervento sulle cellule germinali e sulle cellule somatiche. La produzione di animali trasgenici è finalizzata alla ricerca in vari settori: medicina, zootecnia, produzione di farmaci, xenotrapianti (gli animali modificati potrebbero diventare donatori di organi da trapiantare negli uomini).

Questi tipi di applicazione pongono alcuni problemi, soprattutto sul terreno della bioetica. Il primo riguarda la definizione del confine tra intervento terapeutico e intervento migliorativo. La definizione di questo confine appare piuttosto ardua, soprattutto se si ritiene che, in ultima istanza, qualsiasi intervento terapeutico sia anche un intervento migliorativo della specie vivente in questione. Il fantasma dell'eugenetica si ripropone nella letteratura (Rifkin 1998; Marchesini 2002a; Habermas 2001) attraverso la distinzione tra l'intervento sulle cellule somatiche (che produce risultati solo sul soggetto su cui si interviene) e quello sulle cellule germinali (che produce risultati sulle generazioni future), nonché a proposito dell'uso sempre più diffuso dei test genetici e del conseguente rischio di crescenti discriminazioni, per esempio da parte di compagnie di assicurazione o di imprese. Le biotecnologie consentono interventi su tutta la gamma dei viventi, pertanto questo sembra implicare un “allargamento” dell'eugenetica. Non a caso, sul terreno della bioetica, la riflessione sui “diritti degli animali”, soprattutto quelli oggetto di sperimentazione e di brevetti,

ha avuto un certo spazio (Tallacchini, Terragni 2004).

La produzione di armi biologiche non è un'invenzione dell'ingegneria genetica, ma le nuove biotecnologie hanno amplificato il potenziale distruttivo di queste armi, le possibilità di rischio, e ne hanno reso estremamente semplice la produzione: si può utilizzare un batterio che abita nell'organismo umano (per esempio l'*escherichia coli*), non riconoscibile come nemico dal sistema immunitario, e inserire in esso un gene prelevato da un batterio tossico (per esempio il botulino). Questo è il meccanismo di base che può essere reso più sofisticato con l'introduzione di altri geni contenenti altre informazioni. Il batterio così costruito può essere surgelato, si moltiplica rapidamente, ha un costo di produzione minimo e, con le conoscenze adeguate, si prepara in un anno di lavoro (Buiatti 2001).

Numerose applicazioni delle biotecnologie pongono il problema della proprietà della conoscenza, ovvero della proprietà intellettuale riconosciuta attraverso i brevetti che consentono l'uso industriale di un'invenzione. Questo è un problema fondamentale poiché l'invenzione in questo caso riguarda il materiale biologico. Infatti, viene spesso utilizzata l'espressione di “brevettabilità del vivente” o di “brevetti sulla vita”. I casi presentati in letteratura sono spesso relativi alle richieste e all'ottenimento di brevetti su intere linee biologiche, parti di tessuti, microrganismi, sequenze di Dna, animali, specie vegetali ecc. Il primo problema posto da questo tipo di brevetti è la difficoltà di distinguere tra scoperta e invenzione. In questo ambito, la legislazione negli Usa è molto più permissiva rispetto a quella europea perché consente di brevettare invenzioni e scoperte, purché siano utilizzabili industrialmente. In Europa non è possibile brevettare le scoperte, ma deve intervenire un qualche procedimento tecnico (cioè un qualche valore aggiunto) in grado di produrre un materiale biologico anche se identico a quello naturale.

I brevetti sulla vita sono regolamentati da una complessa rete di provvedimenti a volte sovrapposti e incompatibili: l'Accordo sugli aspetti commerciali dei diritti di proprietà intellettuale (il cosiddetto TRIPS), sottoscritto nell'ambito dell'Organizzazione mondiale per il commercio; varie convenzioni internazionali ed europee; la direttiva europea 44/98; infine le leggi nazionali che, oltre a ratificare accordi internazionali, possono in alcuni casi regolamentare autonomamente la materia (Barzanti 2001; Lungagnani 2002; Buiatti 2001). I brevetti, compresi quelli sul

vivente, fanno riferimento al regime privatistico e quindi al diritto di esclusione connesso alla proprietà privata. Ora, lo sviluppo delle biotecnologie rende questo aspetto della legislazione brevettuale piuttosto problematico perché diventa complessa la decisione di stabilire il confine tra ciò che deve diventare oggetto della tutela brevettuale (cioè, privatizzato per la durata riconosciuta dalla legge) e ciò che deve essere considerato patrimonio di tutti (Lungagnani 2002).

Infine, la nascita e gli sviluppi dell'ingegneria genetica hanno portato a compimento i cambiamenti avvenuti nella scienza e nella comunità scientifica a partire dal secondo dopoguerra. Innanzitutto, si sono ridisegnati gli equilibri tra le discipline: la nuova *big science* non ha più al centro la fisica, ma la biologia. Ciò segnala nuove modalità di produzione, distribuzione e utilizzazione della conoscenza scientifica; basti pensare alla vicenda del Progetto Genoma (Bucchi 2002). La tradizionale distinzione tra scienza pura e scienza applicata è diventata definitivamente obsoleta: i passaggi "dalla cattedra alla borsa", la necessità di reperire fondi per la ricerca che spesso i governi non sono più in grado di assicurare, la corsa ai brevetti, al profitto e alla notorietà personale hanno ulteriormente alimentato la competizione e "l'interesse" all'interno della comunità scientifica; hanno contribuito a smantellare la visione idealizzata e normativa della scienza proposta da Merton (1968), operazione avviata, tra gli altri, da Mitroff, che aveva evidenziato l'esistenza di "contronorme" a fianco delle norme dell'ethos mertoniano (Ancarani 1996).

Le biotecnologie alimentano la complessità delle relazioni scienza-etica-diritto-economia. Pertanto, la questione della *governance* della scienza si pone come una sfida: «L'impossibilità di districare le componenti strettamente scientifiche da quelle di natura più pubblica e politica rende necessaria la messa a punto di strumenti e procedure nuove, capaci di includere le dimensioni dell'incertezza e del rischio, della pluralità dei punti di vista, della precauzione, della responsabilità e del progresso scientifico» (Tallacchini, Terragni 2004, 148).

Vedi: *Biodiversità, Bioetica, Biometria, Body-building, Capitale umano, Controllo sociale, Corpi, Difesa sociale, Eugenetica, Medicalizzazione, Normalizzazione, Postumano, Salute pubblica, Umanesimo scientifico.*

BODY-BUILDING

di Onofrio Romano

L'espressione è qui adoperata come metafora generale dei dispositivi, delle politiche e delle pratiche finalizzate a mantenere, addomesticare, modellare, potenziare, trasformare, costruire il corpo (*body-building*). Nello specifico, dunque, essa non rinvia alla nota disciplina sportiva e al corredo subculturale che vi si accompagna.

Il corpo, tradizionalmente, è oggetto d'indifferenza nelle scienze sociali, vittime dell'originario dualismo cartesiano. Nella suddivisione delle competenze disciplinari, le scienze naturali hanno preso possesso dell'intera catena "natura-corpo-ambiente", delegando alle scienze dello spirito il *continuum* "societàmente-cultura" e immaginando gli attori sociali come mera coscienza disincarnata, dall'esistenza immateriale (Turner 1992; Corrigan 1997).

I pionieri nella materia sono autori liminari, fuori disciplina e privi di scuola (Mauss, Elias, Foucault) e non è un caso che sia stato più recentemente il pensiero femminista a ricollocare il corpo al centro del dibattito filosofico-sociologico (Borgna 2005).

Secondo Mauss (1936), il disciplinamento del corpo non fa lo specifico della modernità: seppure in assenza d'istituzioni specializzate, esso è consustanziale a tutte le forme di vita collettiva. *Le tecniche del corpo* – intese come istruzioni tradizionalmente consolidate per l'uso dello strumento-corpo, trasmesse ai membri del gruppo lungo la discriminante sessuale – sono disseminate in tutte le fasi del ciclo di vita e informano nel dettaglio le modalità ostetriche, l'allevamento e il nutrimento del bambino, lo svezzamento e il post-svezzamento, l'iniziazione adolescenziale, il sonno, la veglia e il riposo, il movimento (marcia, corsa, danza, salto, arrampicamento, discesa, nuoto, spinta, tiro, sollevamento), le cure (lavatura, igiene), la consumazione (mangiare, bere), la riproduzione ecc.

Dentro la continuità antropologica, è tuttavia possibile individuare delle faglie epistemiche generatrici di peculiari trasformazioni e intensificazioni delle ingiunzioni costruttive sul corpo. Una prima soglia critica coincide, per Elias, con il pro-

cesso di monopolizzazione della forza che si sviluppa in Occidente tra l'XI e il XVII secolo (Elias 1939). L'integrazione delle comunità medievali all'interno di territori pacificati di taglia sempre più ampia, l'allungamento delle catene di azioni interdipendenti, la progressiva differenziazione delle funzioni impongono al singolo d'intervenire nella nuova macchina sociale con atti precisamente selezionati e depurati da ogni moto d'istinto. Questo è possibile solo attraverso un duro esercizio di autoregolazione degli impulsi e delle aggressività spontanee, un deciso spostamento in avanti delle soglie di pudore e di ripugnanza: il disciplinamento del "corpo interno" (Turner 1992) costituisce il passaggio obbligato sulla via dell'individualizzazione ed è la "vita di corte" a fornire le linee prototipiche della nuova postura psicosociale (Elias 1969).

A partire dal XVII secolo, il corpo individuale diventa luogo privilegiato d'investimento politico (Foucault 1976a): il mero "lasciar vivere" accordato dal sovrano e revocato con "atti di prelievo" solo a seguito di minacce alla propria potestà sovrana è sopravanzato dai dettagliati protocolli disciplinari dell'*anatomopolitica* (la quale andrà successivamente a saldarsi con le biopolitiche del corpo-popolazione). Le istituzioni panottiche – la scuola, l'ospedale, la caserma, la prigione, la fabbrica ecc. – fanno del corpo una materia *docile*, sottomessa, normalizzata, trasformata, potenziata, prodotta a beneficio di molteplici destinazioni funzionali, dagli apparati domestici a quelli produttivi (Foucault 1975). Non si tratta più di conservare o reprimere, bensì di produrre forze, favorirne una crescita tendenzialmente illimitata e al contempo governarle e disciplinarle.

L'avvento della cronologia (a partire dal XVIII secolo) perfeziona il modello, facendo del corpo un oggetto di misurazione, subordinato al tempo della macchina. Tramite la divisione del lavoro, l'organizzazione produttiva sussume l'oggetto-corpo, ridefinito d'ora in poi come pura "macchina biologica" da mantenere, come tale, in perfetto stato di funzionamento attraverso stabili regimi alimentari e d'esercizio fisico. Il *robot* rappresenta, in tal senso, l'ideale della liberazione funzionale del corpo come forza-lavoro (Baudrillard 1976). L'educazione del corpo si salda con il perfezionamento morale perseguito dalla prima borghesia capitalista, figlia del puritanesimo, che promuove la fondazione delle società ginnastiche (Sassatelli 2000). È, tuttavia, lo Stato il principale produttore del corpo-macchina, anche attraverso la

promozione impositiva delle attività ginniche nei luoghi di formazione e di lavoro. Un' enfasi che diventerà ossessiva nei regimi autoritari della prima metà del Novecento, nonché nelle patrie del socialismo reale, dove l'attività fisica prende funzione di preghiera mattutina in tutte le officine dell'uomo nuovo.

A seguito di questi mutamenti, il singolo sperimenta la separazione, o verosimilmente lo slittamento dall'*essere un corpo* all'*avere un corpo* (Turner 1992), dotato d'esistenza autonoma, espropriato e quindi offerto in concessione alla conoscenza degli esperti, sostanzializzati nelle istituzioni sociali deputate all'articolazione del potere-sapere. Il discorso medico e il discorso religioso ne forniscono le architetture di verità e danno regola al comportamento privato.

Con il dopoguerra e l'avvento dell'era del consumo, la liofilizzazione del sovrano, già decretata dalle tecniche anatomiche e biopolitiche, s'intensifica fino a offuscare il protagonismo delle macchine amministrative pubbliche. Questo produce, per paradosso, un fulgore inedito dell'oggetto corpo. In assenza di discorsi egemonici e di entità politico-sociali unificatrici dell'umano, infatti, il corpo emerge quale ultimo residuo adoperabile per una potenziale collazione universalista. Il corpo, inscrivendosi in natura, è l'universale per eccellenza, permane al di qua di ogni fittizia segmentazione politica e socio-simbolica. Il suo universalismo, tuttavia, ha immediata traduzione prosaica nel generalismo della cultura di massa, che, come molti autori sottolineano, trova la propria espressione apicale nei *nonluoghi* in cui il corpo si plasma (la palestra – Sassatelli 2000) e si auto-rappresenta (la discoteca – Torti 1997). È proprio negli ambiti della cultura di massa che si forgiavano le retoriche alla base dei nuovi dispositivi di presa sul corpo.

Come preconizzato da Riesman già alla fine degli anni quaranta, compare sulla scena un tipo d'individuo *other-directed*, orientato verso gli altri e, in ritorno, dagli altri, che sostituisce progressivamente la singolarità *inner-directed* propria dell'era della produzione (Riesman 1950). Ciò che predomina è un'ansia di conformazione, di adeguamento al gruppo (dei pari, in primo luogo, e dunque dei contemporanei tutti), di ricerca dell'approvazione altrui. Dovendo essere operata tra sconosciuti, tale ricerca si compie soprattutto attraverso l'esponente corporeo, che perciò va dotato di segni socialmente "appropriati". Si abbandona progressivamente la regolazione del "corpo interno" (l'au-

to-controllo pulsionale) per intraprendere la riplasmazione del “corpo esterno” (Turner 1992). Gli spazi sociali tipici della post-modernità vengono ristrutturati in virtù di questa esigenza di rappresentazione perpetua, che s'intensifica proporzionalmente all'espansione dell'economia immateriale di rappresentazione (Featherstone *et al.* 1991). I modelli di corpo cui attingere sfilano sui poster pubblicitari, sui grandi e sui piccoli schermi dei media di massa. Già Mauss, negli anni trenta del secolo scorso, annotava l'omologazione degli stili di andatura tra le infermiere newyorkesi e le passanti parigine, attribuendola alla diffusione dei film hollywoodiani (Mauss 1936). L'utilizzo personale e retrospettivo della fotografia (Grassi 1995) e, più recentemente, del *videotape* fornisce al singolo la possibilità di comparare l'adeguatezza del proprio corpo ai modelli circolanti, intervenendovi puntualmente attraverso l'interiorizzazione di regimi alimentari, ginnici, cosmetici nonché chirurgici.

L'ansia d'omologazione non toglie che i processi in parola restino confezionati dentro la cornice immaginaria dell'individualizzazione, dell'autonomia del singolo nell'opera di manifatturazione del proprio corpo, definita come fondamentale forma di espressione del sé, di auto-promozione, di ricerca del benessere personale. Alcuni autori, ratificando questa cornice e integrandola nel discorso scientifico, ipotizzano una “depoliticizzazione” del corpo e, dunque, una sua tendenziale “privatizzazione”, che farebbe venir meno i modelli di docilità di stampo foucaultiano (Giddens 1991, 1992; Borgna 2005). Il singolo progetta l'*incorporazione* del proprio sé a partire dalla vasta pluralità di stili di vita opzionabili nello spettro sociale. Dall'*avere un corpo*, ci si ritrova a *fare un corpo* (Turner 1992).

In quest'opera, il soggetto è stretto dentro l'ossimoro dell'esaltazione prometeica individualista e della responsabilità solitaria per la conformazione al modello. Il corpo è investito da illimitate fantasie di riplasmazione che ne sfidano continuamente i limiti e le determinazioni (Bordo 1993), restando sempre nella traiettoria lunga della modernità (individualizzazione, autonomia, autocontrollo ecc.). L'istanza si sublima nelle forme di alterazione e marcatura del corpo proprie della *body art* (dal *painting* al *piercing*, dal *tattooing* allo *shaping* e alle scarificazioni ecc.) o della *carnal art* (si pensi alle performance di Orlan e Stelarc, che si sottopongono a interventi di chirurgia plastica o d'ibridazione biologico-artificiale a scena aperta facendo del proprio

corpo una scultura vivente) (Borgna 2005). La condizione d'inafferrabilità anomica prodotta dalla spinta globalista (la sensazione del singolo di non controllare più le fonti di determinazione della realtà) amplifica l'accanimento sul corpo. Esso, infatti, diventa uno dei pochi spazi controllabili, un avamposto verso il quale è ancora possibile dare sfogo all'ansia prometeica, altrove definitivamente frustrata. Il prometeismo è, tuttavia, attraversato da molteplici correnti di angoscia. Resta, infatti, l'obbligo non scritto di conformarsi ai modelli circolanti, per il cui ottemperamento il soggetto si ritrova in condizione di solitudine. La responsabilità del lavoro di adeguamento agli schemi dati nel mondo sociale ricade completamente sulle spalle dei singoli (Bauman 1999), dal momento che le tecniche di conformazione si articolano attraverso il codice della libertà individuale (Pitts 2002). Il contemporaneo venir meno degli apparati di sicurezza sociale determina, inoltre, un'ansia inedita per il mantenimento prolungato dello stato di autosufficienza personale: concentrarsi sulla forma fisica diviene una posta in gioco ineludibile nel momento in cui la responsabilità della protezione viene scaricata sulle spalle degli stessi beneficiari (Sassatelli 2000).

Espressione paradigmatica dell'ossimoro in parola sono le pratiche della chirurgia plastica e del *body-building*. In entrambe, si riscontra l'oscillazione tra fervore autopoietico e istanze di conformità. L'ultima, in particolare, al di là dei sociologismi che intestano ai *bodybuilder* carenze fisiche, economiche e culturali compensate attraverso l'amplificazione muscolare (Klein 1993), propone una fusione perfetta tra l'atteggiamento ascetico teso all'autoperfezionamento illimitato tipico dell'individuo moderno e l'adesione supina a un modello di mascolinità abnorme (quantunque ambiguo).

D'apparenza alternativo alla retorica del corpo *flessibile* (Borgna 2005) fin qui evocata è il crinale naturista tipico della *fitness*. Il corpo, in questo caso, diventa la chiave per riconciliarsi con il proprio essere “naturale”, vendicando la sedentarietà contemporanea e ricucendo la schisi con una “mente” decollata e governante. La plasticità potenziale del corpo viene condannata a beneficio di un'etica dell'adesione a una sua sostanza autentica reperibile in natura, che restituisce armonia, equilibrio, benessere. Non si aspira a essere altro, ma “se stessi”; si abdica volentieri alla libertà di riplasmazione per darsi alle virtù del buon governo di una ritrovata unità esistenziale. La ricerca affannosa di uno

“stile di vita” (ritagliato sui capricci del gusto personale e della pulsione di distinzione) nel vasto catalogo offerto dalla cultura di massa cede il posto all’adozione di un “regime di vita”, inteso come ratifica delle norme reperibili in natura, come perseguimento della propria verità (Sassatelli 2000).

Secondo Baudrillard (1976), l’ideologia “nudista” alla base di questi atteggiamenti sociali non rappresenta altro che l’evoluzione più propria del razionalismo liberale, già generatore del corpo-macchina produttiva. La liberazione del corpo in quanto soggetto-oggetto di lavoro e/o in quanto soggetto-oggetto di piacere-desiderio è votata allo scacco come tutte le operazioni improntate al sostanzialismo funzionale. È all’ordine del giorno, invece, la “nudità seconda” che fa del corpo un significante puro. Il corpo censurato, negato nella sua ambivalenza-differenza, è dunque raddoppiato attraverso i segni di un codice riposante sull’equivalente generale del culto fallico: il *phallus exchange standard*. Il modello dei modelli coincide con l’erettività vetrificata di un corpo senza connotazioni sessuali, effetto della fantasmaticizzazione fallica generale.

Vedi: *Assoggettamento/soggettivazione, Biometria, Biotecnologie, Capitale umano, Controllo sociale, Corpi, Discipline, Ecologismo, Governamentalità, Lavoro/non lavoro, Medicalizzazione, Salute pubblica, Postumano, Psichiatria, Sessualità (dispositivo di)*.

CAMPI di Patricia Chiantera-Stutte

L’espressione “campo di concentramento” viene coniata a Cuba durante la guerra del 1895 per la riconferma del possesso dell’isola da parte della corona spagnola. Essa sta a indicare un luogo delimitato e controllato dalle forze dell’ordine dove alcuni gruppi della popolazione – i contadini – vengono portati e concentrati.

L’idea di costituire dei campi per l’eliminazione, ossia la “messa al di là del limite” degli elementi pericolosi per l’ordine politico o sociale, risale a Filippo Buonarroti, il quale, in *Congiura per l’uguaglianza o di Babeuf* del 1828, propone la formazione di accampamenti per mantenere l’ordine pubblico e permettere l’avvio delle riforme da parte dei repubblicani. Inizialmente, i campi racchiudono i militari di una potenza nemica nella guerra americana di secessione. Tuttavia, con l’emergere, nel XX secolo, della guerra totale, che coinvolge i militari e i civili, i quali forniscono un sostegno passivo – attraverso il rifornimento e l’omertà – e attivo – la guerriglia – a una delle forze in campo, i campi iniziano a rinchiudere anche la popolazione non armata. Dai campi per nemici si passa ai campi per i popoli colonizzati e, infine, ai campi per “nemici interni”. Nel 1904, vengono istituiti i primi campi di concentramento che prevedono non solo lo sfruttamento del lavoro degli internati, ma anche il loro stesso annientamento tramite la fatica: questi sono i campi degli *herero*, la popolazione abitante ai confini dell’attuale Namibia, vittima del primo genocidio del XX secolo a opera della Germania imperiale. Nel 1918, l’utilizzazione del campo come luogo di separazione e di punizione per nemici interni viene sancita da Trockij, che ordina la creazione dei campi di Murom, Arzamas e Svijazsk per agitatori sospetti, ufficiali controrivoluzionari, sabotatori, parassiti e speculatori (Solženicyn 1974; Applebaum 2003).

Con i cosiddetti “gulag” e poi con i campi di concentramento nazisti si perfeziona questo formidabile strumento di controllo e di terrore sui nemici esterni e sulla popolazione. Il sistema concentrazionario diventa così un mezzo supplementare e parallelo ai mezzi di repressione legali e ufficiali, creato al fine di

segregare individui a cui non è imputabile alcun crimine e che, pertanto, non possono essere sottoposti al giudizio dei tribunali (Wormser-Migot 1973). In altre parole, nel campo vengono concentrati quei gruppi di persone, i quali, in base a criteri razziali, sociali o nazionali, sono dannosi per definizione o anche per ascrizione: il campo non prevede un atto criminale che giustifichi la detenzione, ma è piuttosto il regno della responsabilità collettiva, della persecuzione non motivata, ossia causata non da un atto, ma da una “qualità” o, meglio, da una “caratteristica” collettiva. Il campo massifica, mentre la prigione individualizza: nel campo l’individuo scompare nella massa, al contrario che nella prigione dove ognuno è incriminato per un suo atto individuale contro la legge dello Stato (Kotek, Rigoulot 2000). Inoltre, la condanna alla reclusione nei campi scaturisce da decisioni della polizia e non da provvedimenti giudiziari e da processi.

Secondo la lettura di Mosse (1990), è la prima guerra mondiale che rende brutali i comportamenti di chi ha il potere e crea le condizioni per i campi di concentramento sovietici, tedeschi e poi cinesi. Sarebbe, però, un grave errore confondere le specificità storiche e ideologiche dei campi, i quali devono essere inquadrati nei loro relativi contesti. Se tutti i campi dei regimi totalitari mirano alla trasformazione dell’uomo e alla creazione di un “nuovo tipo” di umanità, i *Konzentrationslager* nazisti allenano i soldati SS alla missione di conquista della terra e sono fondati sulla gerarchia razziale, mentre il gulag è basato sulla società egualitaria e produttiva e, ancora, il *laogai* è la società del controllo psicologico, i cui cardini sono la “riforma mentale” e la produttività. Le funzioni dei campi vengono classificate come: isolamento di individui o gruppi giudicati sospetti; punizione e correzione di questi con provvedimenti educativi positivi (l’ordine e la pulizia per il nazismo, la riforma mentale, per i campi cinesi) o negativi (la paura); sfruttamento della manodopera non retribuita; rifondazione del sociale (Kotek, Rigoulot 2000). In base alle funzioni che vengono privilegiate, è possibile effettuare una generale divisione dei campi in tre tipi: i campi di internamento, che mirano a isolare temporaneamente individui sospetti o pericolosi – per esempio, i campi per isolare cittadini di un paese nemico; i campi di concentramento, strutture durature che conducono all’abbruttimento, alla rieducazione e all’annientamento tramite il lavoro; infine, i campi di sterminio, i quali in effetti fuoriescono dalla categoria specifica dei campi.

I campi nazionalsocialisti, che corrispondono ai due ultimi tipi, sono diventati nell’immaginario collettivo un archetipo. Sono nati da un’iniziativa di Göring, che nel 1933 istituì Dachau, il primo campo per oppositori politici, e sono fondati su un procedimento giuridico, la detenzione preventiva (*Schutzhaft*), che crea uno spazio legale per l’azione arbitraria delle unità militarizzate SS. Quando Himmler subentra a Göring per la direzione dei campi, il campo comincia ad accogliere categorie sempre più ampie della popolazione. Nel 1935, lo *Schutzhaft* mira a impedire qualunque tendenza (*Bestrebungen*) a turbare l’ordine e la sicurezza interni: così il campo, da strumento di terrore politico, diviene uno strumento di terrore sociale (Kogon 1969; Broszat 1967; Kaminski 1982; Kotek, Rigoulot 2000). Ormai nei campi verranno internati gli obiettori di coscienza, i testimoni di Geova, gli omosessuali e gli ebrei colpevoli di inquinare la razza ariana. Nel 1937, si sancisce l’internamento preventivo dei criminali; nel 1938, quello dei renitenti al lavoro e degli asociali. Con la guerra, i campi nazisti vengono ad essere prevalentemente occupati da ebrei, zingari e stranieri. Le condizioni degli internati peggiorano ulteriormente: alle funzioni liberticide (la repressione e la correzione degli oppositori e degli emarginati ariani) si aggiungono una funzione politicamente repressiva (l’eliminazione degli oppositori politici occidentali), una diretta contro un intero popolo (la nazione polacca), e il genocidio contro gli ebrei e contro gli zingari. Nel 1942, durante la conferenza di Wannsee, viene deciso lo sterminio degli Ebrei, che però era iniziato di fatto già nel 1941, quando erano iniziate le fucilazioni di massa e l’organizzazione della “morte industriale” (Kotek, Rigoulot 2000). La creazione dei centri di sterminio ha il suo prodromo nell’operazione di eutanasia T4, che condannava alla morte misericordiosa (*Gnaden Tod*) le categorie di malati di mente e di incurabili.

La categoria di «vita indegna di essere vissuta» viene così progressivamente estesa dai bambini con problemi mentali e malattie incurabili, agli adulti malati di mente, fino ad arrivare a comprendere gli omosessuali, gli esponenti di razze (ebrei e zingari) e di nazioni (polacchi). La definizione di tali categorie e la loro distinzione dall’ideale del “tedesco ariano” costituisce una tappa indispensabile in quello che Hannah Arendt chiama la preparazione della vittima (Arendt 1951). L’assassinio della persona morale, la trasformazione dell’uomo nell’esemplare di una

specie, l'eliminazione della differenza fra il boia e il condannato sono i vari procedimenti attraverso cui il potere totalitario forgia le sue vittime. L'elemento cardine del processo che conduce un uomo a spogliarsi della sua individualità e della sua spontaneità, per diventare carnefice senza scrupoli o internato senza possibilità di rivolta, è la completa discordanza fra la detenzione nei campi e la mancanza di reato che giustifichi la pena, e la completa gratuità del fenomeno concentrazionario. I campi non hanno primariamente una funzione economica e produttiva: essi sono il regno dove «tutto è possibile», dove il senso condiviso dalla comunità dei cittadini è sospeso. Esempi dell'assurdità dei campi sono sia lo spreco di mezzi per la gasatura di ebrei durante la fase critica degli anni 1942-43, sia la gerarchia interna ad essi, che impone alle stesse vittime la logica della violenza e le convince a usare la violenza contro i propri compagni. I campi hanno pertanto una doppia valenza: l'annientamento morale delle vittime e l'indottrinamento delle future élites, e cioè delle SS a cui viene imposto un codice del tutto estraneo a qualunque principio di compassione e moralità. Secondo Hannah Arendt, è attraverso tale creazione di condizioni estreme, di un inferno costruito dall'uomo, che il potere può porsi come dominio totale sull'uomo, realizzando la profonda trasformazione della natura umana.

La lettura di Arendt, che per prima dipana una serie di questioni, sia sulla continuità fra le forme moderne di dominio e i campi, sia sulla natura e il funzionamento di essi, è un termine di confronto di tutte le interpretazioni successive. Mentre Foucault legge nello sterminio nazista il momento in cui si realizzano più pienamente le tendenze tanatopolitiche del potere biopolitico, ultima metamorfosi delle forme di potere moderno (Foucault 1997), Zygmunt Bauman vi vede la radicalizzazione di due tendenze tipiche dello sviluppo della mentalità moderna: la razionalità burocratica, che promuove una condotta libera da considerazioni morali e personali, e l'applicazione della tecnologia industriale per costruire le fabbriche di morte (Bauman 1989; Peukert 1987).

All'analisi storica dei campi, che li inquadra nel loro rapporto di prosecuzione delle forme di dominio moderne, si contrappongono letture antropologiche (Sofsky 1993) e di tipo economico (Aly, Heim 1993). Nel primo caso, il campo viene visto come paradigma dell'eterno dilemma a cui è destinata la società

umana, attraversata dalla violenza e, insieme, dalla spinta all'ordine e al controllo violento del caos. Nel campo affiora il meccanismo universale che fonda la società politica, vale a dire la violenza come segno di preminenza e criterio elementare per sopravvivere: essa acquista così apertamente quel significato sociale che nella società democratica è solo dissimulato (Sofsky 1993). Heim e Aly, invece, attribuiscono ai campi un valore meramente produttivo: con l'aiuto d'incentivi e di controlli statali per le nascite, con la mobilità della popolazione e lo sterminio, il potere politico riesce attraverso di essi a dirigere e regolare costantemente la composizione e il numero dei membri della popolazione. Indubbio è comunque il significato del campo come esemplificazione del perfezionamento del potere biopolitico: esso costituisce il «paradigma stesso dello spazio politico nel punto in cui la politica diventa biopolitica e l'*homo sacer* si confonde virtualmente col cittadino» (Agamben 1995, 191). *Homo sacer* è per Agamben la figura che svela il fondamento del potere sovrano: in quanto persona posta al di fuori del diritto, uccidibile da chiunque, e pertanto messa al bando dal sovrano, essa rimanda all'istituzione del potere. In tal modo, la nuda vita, come eccezione originaria, si riferisce sempre alla decisione sovrana, che può sottrarre qualsiasi vita all'uccidibilità incondizionata. *Homo sacer* è allora l'ebreo nei campi nazisti, ma è anche una figura paradigmatica che viene sempre più a occupare lo spazio della politica, la quale, dalla soglia della modernità in poi, si trova sempre più a decidere in situazioni liminari, in cui la nuda vita è direttamente disciplinata e inclusa nella regolamentazione giuridica e nella prassi politica.

Il campo non è solo, però, lo spazio dell'"animalizzazione" dell'uomo, ma rimanda in modo speculare a un ordine, a un modello da attuare fuori dai campi (Levi 1986). Infatti, la struttura del campo e i suoi principi rinviano all'idea di società-modello: i cittadini fuori dai campi non sono solo terrorizzati da essi, ma vengono disciplinati grazie all'applicazione degli stessi principi che decretano la morte per alcuni loro concittadini. Solo se l'inferno del campo viene considerato insieme con il "paradiso" dell'ordine politico e sociale, che il totalitarismo mira a realizzare fuori dal campo, si può valutare il suo significato e la sua efficacia nella prevenzione del dissenso e nella realizzazione dell'"uomo nuovo". In altre parole, il campo è, come afferma Arendt, il regno dell'assurdo, del rovesciamento dei principi che

fondano l'idea di umanità. Proprio per tale ragione, esso conferma l'umanità che sta fuori: l'ebreo come categoria al di qua dell'umano presuppone l'ariano e la sua necessaria purezza; il nemico del popolo del gulag rinsalda lo stesso popolo e lo riconferma nella sua missione per la vittoria del comunismo. A questo punto, è necessario accennare alla differenza fra i campi di internamento, presenti per breve tempo nelle democrazie, e quelli tipici del totalitarismo: se nel primo caso la segregazione è momentanea e non mira all'annientamento o alla completa "trasformazione" dell'internato, nel secondo il campo ha il significato di rifondazione dell'ordine sociale e politico.

L'attuale diminuzione del numero e dell'incidenza dei campi di concentramento è un fenomeno riscontrato da molti ricercatori. Questa tendenza potrebbe non significare necessariamente l'aumento del rispetto dei diritti degli individui e dei popoli, ma una trasformazione più complessa dei meccanismi di controllo della popolazione. L'istituzione di prigioni come Guantanamo e l'aumento del controllo sullo spostamento delle popolazioni e sulle informazioni potrebbero rivelare una trasformazione ulteriore delle forme di normalizzazione e di mantenimento dell'ordine.

Vedi: *Biopolitica, Cittadinanza, Cpt, Degenerazione, Difesa sociale, Discipline, Eccezione (stato di), Eugenetica, Genocidio, Governamentalità, Guantanamo, Normale/patologico, Razzismo, Salute pubblica, Secessione, Sicurezza, Totalitarismo.*

CAPITALE UMANO

di Ottavio Marzocca

Fra le teorie che la cultura neoliberale ha prodotto nel secondo dopoguerra, particolarmente significativa è quella del capitale umano, elaborata da alcuni economisti statunitensi a partire dagli anni cinquanta del Novecento (Mincer 1958, 1974; Schultz 1961, 1963, 1971; Becker G. 1962, 1964). Essa si presenta come il primo tentativo sistematico di rimediare a una carenza storica del pensiero economico, ritenuto sostanzialmente incapace di considerare adeguatamente tra i fattori più importanti dello sviluppo le "risorse intangibili" corrispondenti alle capacità umane. Sono tali risorse infatti a risultare decisive, secondo questi autori, nella spiegazione del grande vantaggio acquisito nella competizione economica da alcuni paesi, come gli Stati Uniti, rispetto ad altri (Shultz 1963).

Uno dei presupposti essenziali di questa teoria è la definizione generale dell'economia che Lionel Robbins aveva formulato nella sua opera più nota (1932), rigettando la visione classica secondo la quale il comportamento economico degli uomini sarebbe determinato semplicemente dal perseguimento del benessere materiale. Secondo Robbins, non è tanto la materialità dei fini quanto la scarsità dei mezzi ad avere un valore decisivo a questo riguardo. Per cui egli definisce l'economia come «la scienza che studia il comportamento umano come relazione tra fini e mezzi scarsi, suscettibili di usi alternativi» (ivi, 20). Ne deriva che si può parlare di comportamento economico in tutti i casi in cui gli uomini, disponendo di mezzi scarsi che potrebbero usare per diversi scopi, scelgono a quali di questi assegnare tali mezzi in modo efficace.

I teorici del capitale umano, prefiggendosi in sostanza di analizzare con precisione i mezzi scarsi che gli uomini usano maggiormente nell'ambito delle loro scelte economiche, osservano che fra questi le capacità di lavoro occupano una posizione centrale. Essi rilevano, inoltre, che fra le motivazioni prevalenti che orientano l'uso di queste capacità c'è senz'altro la possibilità di ricavarne un reddito. Ed è questo il dato elementare e basilare che consente loro di considerare tali capacità e il lavoro stesso come capitale umano.

In proposito, sembra giocare un ruolo importante un altro riferimento cruciale del pensiero economico contemporaneo, ovvero la tesi di Fisher (1906) secondo la quale *qualunque fonte di reddito* può essere definita *capitale*. Questa tesi, infatti, implica innanzitutto che il concetto di capitale non sia circoscrivibile ai beni meramente materiali. In secondo luogo, evidentemente, essa consente di considerare come capitale le stesse capacità di lavoro proprio perché, fra le motivazioni che orientano la loro “allocazione”, prevale quella della ricerca di un reddito.

Ciò su cui insistono a questo riguardo i teorici del capitale umano è che il valore di quest'ultimo deriva dalle caratteristiche specifiche delle capacità che consentono a ciascuno di ottenere e accrescere il suo reddito. Il capitale umano appare, perciò, indissociabile dagli individui e dalle loro effettive attitudini e competenze: «Esso è *umano* perché è incorporato nell'uomo ed è *capitale* perché è fonte di future soddisfazioni» (Schultz 1971, 48). Questi autori basano i loro studi sulla considerazione che le differenze nelle capacità di produrre reddito possono essere poste in relazione con le differenze di investimento nel capitale umano. E da questo punto di vista essi analizzano con particolare attenzione gli investimenti operati nell'istruzione e nella formazione in senso lato, per cui, per esempio secondo Mincer (1984), il capitale umano può essere studiato prendendo in esame le “abilità acquisite”, cioè le competenze e le conoscenze ottenute tramite l’“educazione formale e informale”, come pure attraverso l'esperienza e la mobilità sul mercato del lavoro. Tutte le scelte che riguardano questi ambiti possono essere studiate come decisioni economiche di investimento in capitale umano.

È importante sottolineare il fatto che la teoria in questione, considerando il lavoro non tanto come una controparte del capitale, quanto come una sua incarnazione immediata, trasforma l'individuo in un imprenditore di se stesso che investe nelle sue capacità per ottenere guadagni in termini monetari e psichici (Becker G. 1964). Si tratta di una visione che non andrebbe considerata solo come una “concezione” più o meno valida, ma anche come una descrizione, sia pure “schematica”, di uno dei maggiori effetti che le politiche neoliberali perseguono e spesso ottengono sui comportamenti dell'uomo contemporaneo. In altri termini, l'identificazione fra capacità di lavoro e capitale umano andrebbe vista come un risultato importante di una specifica razionalità e di una precisa tecnologia di governo, risultato che fa seguito e si sovrappo-

pone alla moderna affermazione del lavoro come modello etico e come mezzo di identificazione sociale (Foucault 1961 e 1972, 1975, 2004b).

È utile, inoltre, riflettere sul fatto che la teoria del capitale umano individua i fattori fondamentali dello sviluppo di quest'ultimo nei processi di formazione intellettuale. Per quanto banale, questo dato indica forse che i sostenitori della teoria hanno intravisto nell'autovalorizzazione dell'intelligenza individuale e sociale un veicolo decisivo dell'interiorizzazione dell'*éthos* capitalistico da parte dell'uomo contemporaneo. Ciò rende plausibile l'idea che essi abbiano forse anticipato, in molti sensi, le attuali rivisitazioni del marxiano *General intellect*, inteso come fondamentale potenza produttiva della società postmoderna; ciò, inoltre, induce a trattare con cautela l'ipotesi che questa potenza apra di per sé la strada all'emancipazione politica dal capitalismo contemporaneo (Marx 1953, II; Virno 1994, 2001a; Gorz 1997).

I teorici del capitale umano, comunque, analizzano come investimenti nelle risorse di quest'ultimo, oltre all'istruzione e alla formazione, anche molti altri ambiti di iniziativa privata o pubblica, come le cure mediche, l'igiene, l'emigrazione, l'acquisizione di informazioni sul mercato del lavoro. Soprattutto Becker, inoltre, dedica grandissima attenzione ai rapporti familiari: un matrimonio, secondo lui, può essere studiato come un modo di rendere più redditizie le risorse umane di due persone che da sole non riuscirebbero a produrre la quantità di reddito personale che riescono a produrre insieme, per esempio, dividendosi i compiti ed economizzando certe spese; la stessa procreazione e l'allevamento dei figli possono essere visti come investimenti in capitale umano che producono benefici economici e psichici (Becker G. 1960, 1973).

Evidentemente è soprattutto da questi ambiti di analisi che si possono far emergere le implicazioni strettamente biopolitiche di una teoria tanto rappresentativa della cultura liberale contemporanea. Becker, che ne è considerato il caposcuola, analizzando in termini di investimenti economici la diversa prolificità delle coppie, spiega la tendenza dei genitori ricchi ad avere pochi bambini con i costi notevoli che comporta la loro educazione, dal momento che questi genitori si prefiggono di dotare i propri figli di un capitale umano almeno dello stesso livello di quello proprio, che si può presumere sia di qualità molto alta alla

luce del loro stesso reddito (Becker G. 1992). In tal modo, questo autore propone una sorta di ragionamento speculare a quello di Malthus (1798 e 1826), che proponeva di non assistere i poveri poiché l'assistenza li avrebbe incoraggiati a essere più prolifici di quanto non fossero normalmente, aggravando la tendenza economicamente pericolosa all'aumento della popolazione. Egli auspicava che i poveri venissero educati a una minore prolificità; Becker, viceversa, delinea un quadro in cui l'educazione (in quanto componente essenziale del capitale umano), da un lato ha degli effetti sulla fecondità rendendo più scaltri e previdenti coloro che hanno già avuto la possibilità di procurarsene una di livello adeguato, dall'altro ha degli effetti economici positivi sui figli che costoro hanno l'accortezza di generare in numero limitato. Insomma, i poveri di Malthus avevano una sorta di vocazione a essere sempre più poveri, in quanto prolifici, mentre i ricchi di Becker non maturano soltanto una capacità di essere sempre più ricchi, in quanto detentori di un capitale umano di alta qualità, ma anche un'abilità speciale nel garantire l'arricchimento futuro dei propri figli, in quanto malthusiani.

Interessante è notare inoltre che, per quanto insista soprattutto sulle *capacità acquisite*, Becker non trascura di considerare anche le *caratteristiche ereditarie* del capitale umano dei figli. Riferendosi a razza, intelligenza e altezza, egli sostiene che «i tratti ereditari siano complementi nel ridurre l'incertezza sui figli propri». E aggiunge: «L'accoppiamento di persone con caratteristiche ereditarie simili accresce l'utilità del prodotto totale nel caso in cui una maggiore certezza sulla qualità dei figli sia desiderabile» (Becker G. 1973, 253). Si potrebbe pensare che, in fondo, egli si limiti a formalizzare scientificamente le conseguenze di un'ovvia propensione delle persone a scegliere i propri *partners* in base a delle caratteristiche fisiche valutate positivamente. Ma nella misura in cui tali caratteristiche vengono ricondotte, da un lato, a un criterio strettamente genetico e, dall'altro, a una valutazione di redditività economica della procreazione, è evidente che il suo discorso può avere delle implicazioni inquietanti.

Nelle analisi dedicate al neoliberalismo americano, Michel Foucault non si lascia sfuggire alcune di queste implicazioni, prevedendo che lo sviluppo della ricerca genetica possa consentire di individuare le persone a rischio sia di contrarre determinate malattie sia di generare figli portatori di un rischio even-

tualmente aggravato dall'unione con altre persone a rischio. Egli, tuttavia, ritiene che non ci si debba limitare a rilevare i pericoli di nuove forme di razzismo che possono derivare dalla combinazione fra teoria del capitale umano e applicazioni della genetica. Ciò che gli appare più degno di riflessione è piuttosto la possibilità che determinati patrimoni genetici considerati non a rischio o a basso rischio, un giorno vengano trattati come mezzi scarsi da inserire sistematicamente nel gioco delle scelte alternative a fini economici (Foucault 2004b).

In effetti, alla luce della nostra attualità, appare inopportuno trattare simili ipotesi come sintomi di inguaribile propensione all'allarmismo. Esse vanno considerate piuttosto come scenari sostanzialmente realistici dei nuovi indirizzi che sia l'esercizio del biopotere che il governo degli uomini in genere potrebbero assumere nel quadro di una società fortemente permeata dalla razionalità economico-politica neoliberale. In altre parole si potrebbe dire che, nella misura in cui la genetica può entrare a far parte di una razionalità politica imperniata sull'idea di capitale umano, essa può anche divenire un fattore essenziale di strategie biopolitiche, formali e informali, di produzione, accrescimento, accumulazione e miglioramento del capitale umano individuale e collettivo (ivi).

Comunque si valuti questo tipo di scenari, ciò che è certo è che la teoria del capitale umano consente di considerare come investimenti finalizzati al suo miglioramento non solo le forme individuali di acquisizione e produzione di capacità, ma anche le strategie politiche generali. Su questa base le stesse differenze economiche fra i paesi possono essere ricondotte alla qualità e all'efficacia degli investimenti complessivi operati nel capitale umano; perciò, questa teoria può costituire un solido presupposto delle più svariate strategie di *empowerment*, soprattutto nei confronti delle popolazioni ancora largamente estranee ai modelli di comportamento delle società neoliberali.

Vedi: *Biopolitica, Biotecnologie, Discipline, Empowerment, Eugenetica, Governamentalità, Lavoro/non lavoro, Medicalizzazione, Popolazione, Psichiatria, Salute pubblica, Sviluppo.*

CITTADINANZA di Roberto Ciccarelli

La teoria della cittadinanza viene elaborata nel periodo di passaggio dal modello *disciplinare* al modello *sicuritario*, nel quale lo scopo dello Stato moderno diventa il *governo della popolazione*, l'aumento delle sue ricchezze e la regolazione delle condizioni della sua salute. La teoria della cittadinanza moderna è basata sullo scambio tra sicurezza politica dello Stato e sicurezza personale del cittadino. La sicurezza politica dello Stato consiste nel controllo dell'esistenza del cittadino attraverso l'istituzione del servizio militare, il controllo della forza lavoro, la sorveglianza degli "elementi indesiderabili" (in base a ragioni etniche, nazionali, razziali, economiche, religiose, ideologiche o mediche), il controllo della crescita demografica, della composizione sociale e della distribuzione spaziale delle popolazioni in un territorio specifico. Il cittadino guadagna da questo scambio l'inserimento in una rete di poteri che gestiscono le condizioni della sua salute, l'igiene, la sessualità, l'educazione. Il modello *sicuritario* del governo, nato a seguito del consolidamento dello Stato di diritto nei paesi europei tra il XVIII e il XIX secolo, è basato sull'attivazione di tecniche amministrative coercitive, ma "legittime", e sulla razionalizzazione della vita della popolazione (Foucault 2004a; Zolo 2002).

Anche la tradizione giuridica individua una duplicità nella condizione del cittadino. La cittadinanza si riferisce alle persone giuridiche, mentre la nazionalità alle persone fisiche. Essa tuttavia esprime precisamente il processo di uno status (*status civitatis*) derivante dall'organico collegamento dei singoli al territorio dello Stato (Mortati 1969). Il cittadino ha dunque una doppia personalità: in qualità di persona fisica, il *civis* esprime precisamente il processo derivante dall'organico collegamento dei singoli al territorio dello Stato. In qualità di persona giuridica il cittadino è legato a una serie di diritti fondamentali che sono riconosciuti a tutti gli uomini. La tradizione giuridica distingue infatti la cittadinanza dallo *status*, il concetto di *status civitatis* (o cittadinanza) da quello di *status personae* (personalità o soggettività giuridica). Questa distinzione è stata solennemente stabilita nella *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* approvata il

26 agosto 1789 che aboliva lo *status* feudale. Da allora l'*homme* e il *citoyen*, la persona e il cittadino, formano due *status* oggettivi che sono collegati a due classi di diritti fondamentali: i diritti umani e i diritti di cittadinanza. I primi sono riconosciuti a tutti gli esseri umani, i secondi solo ai cittadini. I diritti umani riconoscono gli individui in qualità di "esseri umani", mentre i diritti di cittadinanza riconoscono gli individui come "cittadini". Dal 1789 a oggi tutte le costituzioni moderne hanno assimilato i *droits de l'homme* ai *droits du citoyen* (Costa 1999).

Dopo il tramonto dei dispositivi medioevali di regolazione del mercato del lavoro, come il servaggio o la schiavitù, lo Stato liberale acquista il controllo sulla mobilità degli individui garantendogli l'autonomia da qualsiasi "superiore feudale". Nel governo della popolazione particolare importanza ricopre la gestione dell'identificazione degli individui. Attraverso i documenti d'identità viene condotto l'esame di ogni stigma la cui formula essenziale rimane al cuore di tutti i sistemi moderni di identificazione: mettere gli individui in uno spazio di sorveglianza e fissarne l'identità in una massa di documenti (Foucault 1975). Il controllo statale sulla mobilità delle persone permette la definizione di un altro dispositivo della governamentalità: la distinzione tra cittadini "nazionali" e "non nazionali" che costituisce la ragione stessa della cittadinanza, quella dell'appartenenza a una stessa comunità di un certo numero di membri. La carta d'identità diventa lo strumento essenziale per registrare gli spostamenti, le transazioni economiche, i legami familiari, le malattie, insomma una griglia di saperi/poteri in cui gli individui vengono classificati e costituiti come soggetti amministrati dallo Stato. Successivamente diventa importante la regolazione della mobilità della forza lavoro. La circolazione delle persone e delle merci diventa il paradigma del nuovo governo in cui lo Stato cerca di governare l'offerta di manodopera ed eliminare la concorrenza dei fornitori stranieri seguendo un orientamento protezionistico nel mercato del lavoro (Moulier-Boutang 1998).

Tra il XVIII e il XIX secolo si assiste all'incorporazione della popolazione in una cittadinanza nazionale, nella quale lo Stato-nazione detiene un'autorità pressoché esclusiva nel subordinare la popolazione stessa al suo modello di governo. Con la formazione degli Stati-nazione in Europa la cittadinanza diventa uno dei principali dispositivi giuridici attraverso la penalità e la fiscalità, che agiscono sull'insieme della popolazione nazionale e

non nazionale nell'ottica del controllo sociale, ma anche dell'integrazione politica nel territorio di appartenenza. Nel XX secolo, quando il mercato del lavoro sarà pensato diversamente dal modello classico della legge dell'offerta e della domanda, lo Stato giocherà un ruolo determinante nel garantire i diritti del lavoro e quelli sociali attraverso una disciplina giuridica specifica. Con le prime lotte per i diritti politici e sociali, la cittadinanza assume una forma universale all'interno delle frontiere dello Stato (Marshall 1950).

Il punto critico della cittadinanza moderna è la natura dei cosiddetti "diritti sociali", diversi da quelli civili e politici, al punto da essere difficilmente assimilabili al campo giuridico (Barbalet 1988). Questa difficoltà diventa sempre più evidente dopo la fine del "compromesso politico-economico" che ha consentito la creazione del *welfare state* dopo il 1945 in Europa, come negli Stati Uniti. Se nel trentennio 1945-1975, infatti, lo Stato provvedeva a pagare i costi dei servizi sociali attraverso la fiscalità pubblica, un risultato ottenuto anche grazie alle lotte per la cittadinanza del movimento operaio, a seguito della crisi fiscale dello Stato (O'Connor 1973) e la successiva controrivoluzione neoliberista, l'accesso ai servizi sociali (e al diritto a godere) non è più garantito dallo Stato, ma dal mercato. Non a caso Barbalet definisce i diritti sociali come *conditional opportunities* e non come diritti veri e propri, perché soggetti alla congiuntura politica del compromesso fordista-keynesiano.

Le maggiori teorie sulla cittadinanza hanno da tempo iniziato a ragionare sull'indebolimento del legame tra la cittadinanza e l'appartenenza, tra Stato e territorio, elaborando un'appartenenza multiculturale e una cittadinanza cosmopolitica che tende ad allargare l'universalismo della cittadinanza stessa oltre le differenze nazionali, riconoscendo la legittimità della loro particolarità (Kymlica 1997). La cittadinanza è diventata *postnazionale*, tuttavia non sembra essere fondata su un'unità politica altrettanto consolidata rispetto a quella dello Stato-nazione (Schnapper 2003), ma solo su un'unità *morale* fondata sull'intreccio tra il diritto comune dei popoli (*jus gentium*), i diritti fondamentali individuali (i diritti dell'uomo) e quelli civili, politici e sociali. Il nuovo modello della cittadinanza sarebbe dunque il risultato dell'intreccio di questi diritti permettendo, sul piano internazionale, di fornire un diritto comune esterno degli Stati e, allo stesso tempo, un diritto dei popoli interno alla comunità sovranazionale (Ferry 2000).

Dopo avere constatato la crisi della cittadinanza moderna, questi autori si spingono ad elaborare un nuovo modello sociale (integrazione dei migranti internazionali sancita dalla cultura morale pubblica a livello sovranazionale e integrazione delle culture nazionali in unioni sovranazionali di Stati) senza tuttavia affrontare il paradosso costitutivo della cittadinanza, quello tra logica della sicurezza individuale e logica della sicurezza politica. Ci sono altri interpreti che rilevano, invece, in queste teorie la differenza tra l'universalismo della cittadinanza e il particolarismo dello *status* giuridico, vale a dire la differenza tra il contenuto reale della cittadinanza, che attribuisce solo ad alcuni soggetti l'uguaglianza e la libertà della condizione di cittadino, e la forma universalistica della cittadinanza che rimuove la condizione materiale dei cittadini stessi (Balibar 2001). Per chi non appartiene ad una comunità nazionale, e non gode quindi dello *status* di cittadino, come per chi, pur vantando lo *status* universale di cittadino, non gode delle garanzie politico-sociali riservate a tutti gli appartenenti a una comunità nazionale, la cittadinanza dimostra la sua ambiguità. Sempre più stretta nel paradosso di uno *status* che regola giuridicamente le disuguaglianze socio-economiche e le differenze di appartenenza nazionale, la cittadinanza rivela la propria natura governamentale che consiste nell'*inclusione differenziale* dei soggetti in un ordine politico-sociale.

Questo dispositivo biopolitico permette di integrare ed escludere allo stesso tempo gli individui, a partire dalla loro appartenenza nazionale o dalla loro condizione socio-economica. La cittadinanza moderna è una struttura paradossale che sancisce l'esistenza di uno spazio non giuridico al suo esterno (laddove non esistono cittadini ma soltanto cittadini di altri paesi, gli stranieri), ma anche uno spazio non politico al suo interno che sancisce le differenze sociali di fatto nella comunità di appartenenza, pur rivendicando l'uguaglianza universale di *status*. Questa ambiguità si riversa nello "statuto epistemico" (Foucault 1966) e nell'antropologia politica del "cittadino" come soggetto di diritto fondato, sin dalla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo*, su un'enigmatica unità dei contrari: la doppia determinazione del concetto di diritto come libertà e come coazione, la coesistenza di una sovranità universale e una finitudine radicale nella stessa persona (Balibar 1997). La cittadinanza è allo stesso tempo condizione e ostacolo al riconoscimento degli individui come sog-

getti di diritto. Il criterio che afferma l'eguaglianza tra i soggetti di diritto sancisce anche la loro differenza basata su proprietà individuali e collettive diverse, come su appartenenze nazionali disperate.

Nell'attuale crisi della cittadinanza le società del controllo non sono più interessate a integrare stabilmente la popolazione se non per governarla in base agli interessi produttivi, politici e sociali congiunturali in ragione degli interessi veicolati dalla sicurezza politica dello Stato che contrastano con gli interessi propri della sicurezza personale dei cittadini. Il vecchio "patto di cittadinanza" è morto. Una rifondazione della cittadinanza dovrebbe preferire all'antica veste giuridica una pratica politica fondata sul riconoscimento e sulla negoziazione dei diritti. In quest'ottica i "conflitti di cittadinanza" possono portare alla formazione di diritti dal basso a partire cioè dalle istanze e dai desideri dei soggetti che li rivendicano (Balibar 2001).

Vedi: *Governamentalità, Lavoro/non lavoro, Migrazioni, Popolazione, Razzismo, Sicurezza, Welfare.*

CONTROLLO SOCIALE

di Dario Melossi

La questione del "controllo sociale" – così definita – fece la sua comparsa all'interno della società nordamericana – e insieme all'interno delle scienze sociali – all'inizio del ventesimo secolo. È un'idea strettamente collegata all'emergere di società di tipo "democratico" – ove s'intenda con ciò il tipo di società dove l'ordine si basa sulla partecipazione formalizzata di grandi masse, e sulla costruzione di un consenso al loro interno. Il legame particolare tra esperienza di questo tipo di democrazia e concetto (e pratiche) del controllo sociale sorse dunque dapprima negli Stati Uniti e da lì venne esportato in tutto il mondo, dopo la seconda guerra mondiale e poi, più recentemente, dopo la fine della cosiddetta "guerra fredda". Negli Stati Uniti, l'emergere di tale concetto si accompagnò alla contemporanea obsolescenza dei concetti tradizionali della filosofia politica europea, massime quelli di "Stato" e di "sovranità" (Bentley 1908; Passerin d'Entrèves 1967). Disinteressandosi sempre di più – anche per effetto dell'orientamento filosofico pragmatista – al "dover essere" dell'ordine sociale, il pensiero nordamericano si orientò invece verso concettualizzazioni che sembravano favorire la pratica "costruzione" del controllo sociale e si accompagnavano quindi all'accento posto all'epoca sul concetto di "ingegneria sociale" (Melossi 1990; 2002).

Fu all'interno della prima "scuola" di sociologia genuinamente americana, la "scuola di Chicago", che il concetto di controllo sociale assurse al rango di uno dei principali concetti organizzatori del punto di vista complessivo della scuola. Già nella dissertazione di dottorato di Robert E. Park, *Masse und Publikum* (1904) – scritta nel corso dei suoi studi in Germania sotto la guida di Georg Simmel e Wilhelm Windelband – l'idea di "folla" che, nel secolo delle rivoluzioni, aveva turbato i sonni a più di uno scrittore sociale conservatore, da Gustave Le Bon (1892) al positivista italiano Scipio Sighele (1891), veniva opposta a quella di "pubblico". In altre parole, la sostanziale importanza di un approccio al problema dell'ordine sociale attraverso i tradizionali mezzi della tradizione statalista e giuridicista europea, veniva opposta al simmeliano "dar forma" alla folla attra-

verso gli strumenti che incidono sulla costituzione di un'“opinione pubblica”, soprattutto grazie ai mezzi di comunicazione di massa. Questa posizione verrà poi ripresa nella *Introduction to the Science of Sociology*, in cui il controllo sociale è indicato come «il problema centrale della società» (Park, Burgess 1921, 42). L'autore che tuttavia avrebbe ulteriormente affinato tale concetto fu George Herbert Mead, il quale, in modo recisamente polemico con la tradizione del dualismo cartesiano, affermò che la costituzione della “società” e del “sé” fanno parte del medesimo processo di interazione sociale, in quanto lo sviluppo del sé si fonda sulla specifica abilità umana di assumere il punto di vista dell'“altro” che, nella sua forma più sviluppata, è un “altro generalizzato” (Mead 1925; 1934). Tale processo di assunzione del punto di vista dell'altro – processo fondamentale a tutte le forme di socializzazione, da quelle dell'infanzia a quelle della maturità (si pensi per tutte al fenomeno dell'immigrazione!) – è l'essenza del processo di controllo sociale perché, nella nostra tensione verso lo scopo di comunicare con l'altro, siamo in qualche modo costretti ad assumerne il punto di vista. L'“altro” quindi ci “controlla”, che si tratti del genitore nel periodo della socializzazione infantile, o del destino di una classe, di una nazione o dell'intera umanità, nelle forme di socializzazione più complesse e più universaliste (autori posteriori useranno concetti diversi, da quello di “vocabolari” o “grammatica” “dei motivi” – Mills 1940; Burke 1945 – a quello di “gruppi di riferimento” – Shibusaki 1962).

Tuttavia, porre alla base della costituzione del sé e della società la questione dell'interazione sociale significa porre alle basi il processo di comunicazione, il quale è «più universale di quello della religione universale o dell'universale processo economico, perché è tale da servire entrambi» (Mead 1934, 259). Ciò significa, quindi, porre al centro dell'attenzione anche la questione dei mezzi di comunicazione di massa. Specialmente rispetto al meadiano “altro generalizzato”: infatti, il processo di comunicazione diviene centrale e l'interazione faccia-a-faccia deve cedere il passo a forme di comunicazione più generali, universalistiche, ma al tempo stesso anche standardizzate (Wirth 1938). L'ottimismo intorno agli sviluppi della democrazia cominciò a cedere il passo a un progressivo disincanto. L'ipotesi iniziale di Dewey, Park e Mead era stata infatti che lo sviluppo della democrazia in senso universalistico avrebbe dischiuso la possibi-

lità di una vera e propria “fenomenologia dello spirito”, in cui il sé dell'individuo avrebbe progressivamente abitato cerchie sociali, orizzonti, gruppi di riferimento sempre più ampi, fino a immergersi in una dimensione che comprendesse l'intera umanità (Joas 1980, 232). Ben presto tuttavia si rivelò la realtà di una situazione in cui la perdita della dimensione primaria, faccia-a-faccia, informale del controllo sociale, se da un lato poteva significare l'introduzione dell'individuo in una realtà urbana “metropolitana” in cui si respirava l'“aria della libertà”, al tempo stesso significava anche che queste potenzialità venivano recuperate e rinchiuso ancora una volta da élite potenti, che erano in grado di assumere sempre più il controllo dei mezzi di comunicazione di massa – un percorso di disincanto che va dagli scritti dello scienziato della politica e giornalista Walter Lippman (1922) al *The Public and Its Problems* di John Dewey (1927) sino al classico *L'élite del potere* di C. Wright Mills (1956).

Questa rinnovata e disincantata sensibilità per i temi della politica, e soprattutto del rapporto tra democrazia e “controllo sociale”, diverranno centrali nell'esperienza del *New Deal* di Franklin Delano Roosevelt. Nell'esser trasportato dalla sfera della sociologia, e della sociologia dei rapporti primari, alla sfera della politica, il concetto di controllo sociale andò sempre più a significare il controllo operato dalla regolazione sociale – specie quella di natura pubblica – sui fenomeni dell'economia. In una serie di lavori di grande respiro, dal *Social Control of Business* di John M. Clark (1926) a *The Modern Corporation and Private Property* di Adolf A. Berle, Jr. e Gardiner C. Means (1932) al *Social Control Through Law* di Roscoe Pound (1942), il concetto di controllo sociale fu sempre più collegato alla creazione di un capitalismo profondamente regolato dal potere pubblico, tendenzialmente keynesiano e caratterizzato da politiche di *welfare*, in cui i concetti di “controllo sociale” e “controllo pubblico” tendevano sempre più ad avvicinarsi. Tuttavia, questo non diverrà mai controllo “statale” negli Stati Uniti, che rimarranno sostanzialmente fedeli alla scelta del primo Novecento di ripudiare il concetto europeo di “Stato”. Il controllo pubblico dell'economia non diverrà mai quindi “nazionalizzazione”, ma essenzialmente regolazione pubblica tramite politiche *ad hoc*, l'uso di particolari “agenzie” ecc. È significativo, invece, come, in ambito soprattutto europeo-continentale, l'antica consuetudine con un'ideologia statalista farà sì che il concetto di controllo

sociale verrà in qualche modo assorbito all'interno della sfera dello Stato, facendo del controllo sociale stesso una sorta di funzione dello Stato, soprattutto negli anni sessanta-settanta, una lettura cui contribuirà l'intensità del conflitto sociale di quel periodo (in Italia, il concetto di controllo sociale farà la sua prima comparsa nel dibattito sul "piano" e sulla possibilità di vie intermedie tra capitalismo e socialismo, negli anni del primo centro-sinistra – Trentin 1962).

Il cambiamento nella natura e nel significato del concetto di controllo sociale si deve anche, in questo periodo, all'emergere della teoria "strutturale-funzionalista" di Talcott Parsons, il quale, in due lavori che erano destinati a rivoluzionare il corso della sociologia, separò il concetto di controllo sociale da quello di "socializzazione", riservando a quest'ultima la funzione d'integrazione sociale dei giovani e ridefinendo quindi il controllo sociale come concetto di tipo reattivo, passivo, "omeostatico", come fu detto, al quale era riservato il compito di ristabilire un equilibrio compromesso dall'apparire di forme di devianza (Parsons 1937; 1951). La rottura con Chicago, nel campo dello studio della devianza e del controllo sociale, non poteva essere più decisa. La devianza, lungi dall'essere concepita come un frutto possibile del controllo sociale, assumeva ora lo status di disordine originario causato dalla disfunzionalità del corpo o da processi di socializzazione mancati o incompleti. Il problema centrale per Parsons era "il problema di Hobbes" di come costruire l'ordine sociale, ma, a differenza di Hobbes, che aveva dato una risposta giuridico-politica al problema, Parsons vede nel consenso sociale la migliore garanzia di tale ordine, un consenso che si basa – attraverso anche il confronto con Freud – sulla introduzione delle norme sociali. L'ordine sociale, quindi, prima di essere sancito dalla spada di Leviatano, è sancito dall'ordine del padre, secondo quella rilettura peculiare del mito del contratto sociale alla luce dell'antropologia culturale che Freud aveva svolto nei suoi lavori "metapsicologici", specialmente in *Totem e tabù* (Freud 1913).

Tale lettura del concetto di controllo sociale basata su premesse di tipo monistico e consensuale, così come più in generale lo "strutturale-funzionalismo" parsoniano, sarebbero entrambi stati messi in crisi dal generale sovvertimento a cavallo tra gli anni sessanta e settanta. Ciò portò anche a una ripresa della tradizione di Chicago. Ponendosi all'interno della tradizione inizia-

ta da Mead, il giovane C. Wright Mills e Edwin Lemert, antesignano sin dagli anni quaranta delle cosiddette "teorie dell'etichettamento", concepirono nuovamente il controllo sociale come un processo "attivo", "diretto alla realizzazione di mete e valori" (Lemert 1942), un processo di produzione sia di "normalità" sia di "devianza". Tale punto di vista sarebbe stato poi ufficializzato all'inizio degli anni sessanta da una serie copiosa di contributi a una "sociologia della devianza e della reazione sociale": l'affermazione più tipica fu probabilmente quella di Howard Becker, secondo cui «il comportamento deviante è quel comportamento che è etichettato in questo modo dalla gente» (Becker H. 1963, 9). Ciò faceva risaltare il carattere completamente tautologico della definizione di devianza, un processo costituito in gran parte da coloro che hanno il potere sociale di definizione, che Becker chiama gli "imprenditori morali".

Di lì a poco, David Matza completerà tale profonda revisione della *communis opinio* parsoniana, attraverso una puntualizzazione critica della lettura beckeriana in direzione di una dottrina più radicalmente attenta alla politica e a ciò che Matza chiama "il bando di Leviatano" (Matza 1969). Nel processo di radicalizzazione degli anni settanta, la consapevolezza del legame del concetto di controllo sociale con le sue radici interazioniste, dal punto di vista teorico, e democratiche, dal punto di vista politico, venne in parte rimossa e si costruì invece un immaginario in cui Leviatano e controllo sociale erano sempre più indistintamente collegati. Una sorta di sogno "distopico", come lo chiamò Stanley Cohen (1985), che prese piede particolarmente in Europa. Questa distopia era anche legata a una visione pessimista di stampo francofortese e a quel particolare tipo di ideologia che crebbe tra anni sessanta e settanta all'interno dei campus universitari e della cultura giovanile, che Foucault riassunse nel concetto di "ipotesi repressiva" (Foucault 1976a). A tale visione totalizzante Foucault oppose il senso di una visione del potere radicata nella quotidianità e nella banalità della vita, disancorata dal "macroantropo" statale (Kelsen 1922; Foucault 1978c). Ma soprattutto oppose una visione nietzscheana del potere come di qualcosa che costruisce, costituisce, crea, si attiva, dà forma (Foucault 1976a) piuttosto che come qualcosa che nega, censura, reprime. Curiosamente, tale lettura foucaultiana ha risonanze profonde con la lettura del concetto di controllo sociale derivante dalla tradizione di Chicago, sia nel senso dell'elisione del

ruolo del cosiddetto “Stato”, sia nel senso dell’accento posto sugli aspetti *costitutivi* del controllo sociale anche in relazione ai fenomeni “devianti” – un altro aspetto in cui, per esempio, nella seconda parte di *Sorvegliare e punire* (Foucault 1975), sembrano riecheggiare temi della tradizione di Chicago. Forse, in un mondo sempre più globalizzato, e sempre più globalizzato nel senso per la prima volta indicato dal Novecento nordamericano, tali convergenze rispondono alla costruzione, nell’ultimo quarto di Novecento europeo, di esperienze di vita e d’istituzioni sociali sempre meno distanti da quel senso (Melossi 2005).

Vedi: *Assorgettamento/soggettivazione, Biopolitica, Bodybuilding, Campi, Degenerazione, Difesa sociale, Discipline, Empowerment, Eugenetica, Governamentalità, Medicalizzazione, Normalizzazione, Polizia, Popolazione, Potere pastorale, Pratiche di resistenza, Psichiatria, Salute pubblica, Sicurezza.*

CORPI di Andrea Russo

L’esperienza del corpo nelle lotte politiche costituisce un segmento considerevole dell’analisi delle relazioni di potere sviluppata da Michel Foucault. Ed è forse per questo che la sua ricerca presenta una sorta di paradossale contemporaneità con l’intero svolgimento dei “movimenti delle minoranze” dei trascorsi anni sessanta e settanta (donne, omosessuali, carcerati, malati psichiatrici), che ha aperto il fronte delle battaglie contro “gli agenti della politica del corpo” (lo psichiatra, il direttore della prigione, l’operatore sociale, il pedagogista ecc). Se ogni libro di Foucault sembra aver avuto un ruolo in tutte le lotte che anticiparono o seguirono la loro pubblicazione, ciò dipende dal fatto che egli ha sempre tentato di collegare, nel modo più stretto possibile, l’analisi storica e teorica delle relazioni di potere, delle istituzioni e delle conoscenze, con i movimenti, le critiche e le esperienze che le mettono in discussione nella realtà. Quella del nesso tra le lotte specifiche e l’esperienza della trasformazione di sé attraverso la ricerca è una linea pratica di pensiero assolutamente centrale nel filosofo francese (Revel 2002). Con molta probabilità, è proprio questo tipo di flusso esperienziale – che si è creato tra i movimenti antisistemici e i suoi libri, tra la pratica e la teoria – a risultare indigesto a tutti quegli intellettuali che si sono pensati e si pensano in una situazione di reciproca esterorità con il lavoro che compiono, un lavoro da funzionari del consenso che li dovrebbe garantire da qualunque modificazione di loro stessi in quanto soggetti morali. Il problema di ogni intellettuale rivoluzionario sembra, al contrario, essere quello dell’immanenza tra la propria singolarità e il collettivo ed è solo questa comunanza che traccia la linea di separazione dalla cultura ufficiale (Tari 2004).

Quando, nel corso di alcune interviste, Foucault viene sollecitato a riflettere sulla rivolta mondiale del 1968 o, più in generale, sui movimenti di quegli anni, egli pone sempre l’accento sul fatto che, in molte società, si assiste all’emergere di lotte e sapere locali in cui appare, con sempre maggiore insistenza, il problema del corpo, con una modalità che si connette molto da lontano alla prospettiva marxista. L’opposizione al potere degli ete-

rosessuali su gay e lesbiche, dell'apparato carcerario sui detenuti, della psichiatria sui malati mentali, della medicina sulla popolazione, dell'amministrazione sui modi in cui vive la gente, è stata condotta mettendo in gioco una serie di strategie non immediatamente riconducibili alle nozioni di struttura-economica/sovrastruttura-ideologica, lotta e giustizia di classe. Anzi, ogni volta che le avanguardie esterne hanno cercato di recuperare tali movimenti, riconducendoli a queste nozioni globali, è come se la critica locale avesse subito una battuta d'arresto, perdendo così efficacia nel far emergere il funzionamento concreto delle meccaniche del potere, tanto sul versante delle tecnologie disciplinari, quanto su quello delle tecnologie biopolitiche. E in effetti è stato così, per esempio, quando i detenuti hanno incominciato a intraprendere una lotta attaccando il secondino, l'operatore sociale, lo psichiatra, il direttore della prigione. Non lo hanno fatto perché intendevano criticare un interesse economico o per aggredire il sistema penale in quanto apparato di repressione di una classe su un'altra; bensì perché questi professionisti della disciplina e della normalizzazione esercitavano un potere incontrollato sui loro corpi, sulla loro salute, rendendo la loro vita quotidiana un vero e proprio inferno. Tuttavia, nonostante il blocco della tradizione marxista e malgrado il partito comunista, questi movimenti sono riusciti a far entrare nel campo dell'analisi politica le tematiche dell'internamento psichiatrico, della normalizzazione degli individui, delle istituzioni penali, dimostrando, nella pratica, che il controllo sugli individui non si effettua solo attraverso la coscienza e l'ideologia, ma anche nel corpo e con il corpo. In realtà, nulla è più materiale e più fisico del potere biopolitico-disciplinare, il quale, nel corso della modernità, ha preso in carico la vita, normalizzando, al contempo, il corpo individuale e la popolazione (Foucault 1997; Trombadori 1999).

Foucault ha affermato che si è potuto cominciare ad analizzare "la meccanica del potere" – il modo in cui si esercita concretamente e nel particolare, con la sua specificità, le sue tecniche e le sue tattiche – solo dopo il 1968, cioè a partire dalle lotte quotidiane di coloro che si dibattevano nelle maglie più fini della sua rete. Il metodo attraverso cui Foucault procede verso "una nuova economia dei rapporti di potere", che consiste nell'assumere come punto di partenza le forme di resistenza contro le diverse forme di potere, è stato senza dubbio costruito in par-

te sulla scorta delle lotte dei movimenti delle minoranze e sulla base della sua personale esperienza di militante del *Groupe d'information sur les prisons* (G.I.P.) (Deleuze 1986; Eribon 1989; Boullant 2003; Artières *et al.* 2003). Evidentemente non si tratta di affermare banalmente che, senza l'emergere di questi movimenti, il filosofo francese non avrebbe scritto le sue opere più importanti, quanto piuttosto di rimarcare che, senza quelle lotte, i suoi libri non avrebbero acquisito un nuovo e più acuto significato politico. L'intellettuale può elaborare un'indagine storico-critica, che permette di tracciare con estrema precisione la "topografia del potere", individuando così le linee di fragilità, i punti forti, i legami tra poteri e saperi, le tecniche che fanno presa sui corpi. Tuttavia, non è sufficiente produrre nuove analisi, per rovesciare l'economia di sapere e di potere che si racchiude nel circuito istituzionale e scientifico della psichiatria o della penitentiaria. In fondo, senza le lotte di base contro il carcere e il manicomio, le indagini genealogiche di *Storia della follia e Sorvegliare e punire* avrebbero potuto, al meglio, costituire dei prolegomeni per una nuova teoria del potere. La scoperta, pur decisiva, secondo cui delle istituzioni marginali, come il manicomio e la prigione, sono essenziali per comprendere il funzionamento generale degli ingranaggi di potere, non è il tassello mancante capace di trasformare il lavoro di decostruzione storica in critica effettiva. Concretamente, ciò che ha permesso di fare la critica "effettiva" del manicomio, come della prigione, non è stata certo né una semiologia della vita manicomiale né una sociologia della delinquenza, ma l'insurrezione dei saperi-corpi degli psichiatrizzati e dei delinquenti contro il regime scientifico-istituzionale che ha prodotto la loro esclusione. Se, pertanto, un intellettuale vuole comprendere cosa succede nell'ambito di queste istituzioni, deve volgere lo sguardo al corpo di coloro che subiscono la pratica dell'imprigionamento e del ricovero coatto. Sono i corpi prodotti dal sistema psichiatrico e penale come "malati mentali" e "delinquenti" a poter svelare la distanza che sussiste tra l'ideologia (l'ospedale e il carcere sono istituti di cura e di riabilitazione) e la pratica (l'ospedale e il carcere sono luoghi che non curano e non riabilitano, in quanto producono una popolazione di soggetti pericolosi, la cui unica utilità consiste nel far accettare alla società la presenza costante del controllo poliziesco e psichiatrico). L'intellettuale, quindi, tracciando la topografia del potere, può anche riuscire a diagnosticare, nell'attuali-

tà del regime istituzionale psichiatrico o penale, delle linee di forza, dei punti di scontro, delle tensioni, per cogliere i punti deboli su cui far leva per un cambiamento possibile. Ma ciò significa che la sua ipotesi è condizionata dal qui ed ora di queste lotte. Solo se si svilupperanno delle lotte come quelle dello psichiatizzato o del delinquente, l'indagine storico-critica potrà assumere tutta la sua efficacia nell'intaccare il dispositivo di sapere-potere su cui si fonda l'istituzione. Si può dire che il problema dell'intellettuale sia di operare un'interpretazione del reale che produca degli "effetti di verità", e che tali effetti diventino strumenti all'interno di lotte possibili (Foucault 1978d).

Con uno sguardo retrospettivo, il proliferare diffuso di movimenti dentro e contro le istituzioni disciplinari (famiglia, scuola, università, fabbrica, ospedale, carcere, manicomio) può essere analizzato come una grande crisi dell'esperienza della soggettività e come una rivolta contro il tipo di potere disciplinare e biopolitico che diede forma, a partire dal XVIII secolo, a tale soggettività. Se il fine della "società di normalizzazione" (Foucault 1997) è consistito nel produrre una soggettività assoggettata dotata di un corpo ben regolamentato e obbediente, ne è conseguito che, nella lotta antidisciplinare, questa soggettività assoggettata, per diventare autonoma, ha dovuto compiere un pesante lavoro di "de-soggettivazione". In generale, la lotta antidisciplinare si è sviluppata come un vasto movimento di sottrazione del corpo alle strutture dell'identità, dell'assoggettamento e dello sfruttamento. Gli apparati istituzionali disciplinari sono stati combattuti mediante una strategia generalizzata di rifiuto, defezione, disobbedienza. L'"esodo" dal regime disciplinare, in tutte le sue forme, non è stato tuttavia una reazione negativa; fu, soprattutto, un atto creativo, ossia l'invenzione di pratiche di autovalorizzazione pienamente costituenti e antinormative, qualcosa di molto simile a una nietzscheana transvalutazione di tutti i valori (Hardt, Negri 2000).

Pare che Foucault non abbia mai asserito che il potere è sempre vincente su ogni forma di resistenza. Se, nel corso della modernità, la biopolitica – attraverso il duplice gioco, da un lato delle tecnologie della disciplina, dall'altro delle tecnologie di regolazione – ha preso in carico la vita, operando controlli macroscopici e minuziosi su tutta la superficie che si estende dal corpo individuale alla popolazione, questo non significa che la vita sia stata integrata in modo esaustivo a delle tecniche che la dominano e la

gestiscono. Semmai, è vero proprio il contrario: essa sfugge loro senza posa e l'irriducibilità del corpo, come riserva inesauribile di forza e resistenza, ne è la prova più cospicua.

Vedi: *Assoggettamento/soggettivazione, Biometria, Biotecnologie, Body-building, Cpt, Degenerazione, Difesa sociale, Discipline, Eugenetica, Guantanamo, Lavoro/non lavoro, Medicalizzazione, Migrazioni, Normale/patologico, Normalizzazione, Popolazione, Postumano, Pratiche di resistenza, Psichiatria, Salute pubblica, Sessualità (dispositivo di).*

I centri di permanenza temporanea compaiono per la prima volta sotto questo nome con la legge 40 del 1998: la legge Turco-Napolitano. Con tale provvedimento legislativo, infatti, si andava per la prima volta in Italia a legalizzare, a istituzionalizzare e a gestire, attraverso l'uso di sistemi custodialistici, l'accoglienza dei migranti "clandestini" secondo i dettami della riconfigurazione dei confini dell'Unione Europea e di quel che resta dei singoli Stati-nazione presenti in essa. Tutti i Cpt, italiani ed europei, fondano la loro esistenza sull'istituto giuridico della detenzione amministrativa (fino a 60 giorni con l'attuale legge Bossi-Fini) attraverso cui si detengono i migranti senza documenti che non si possono espellere immediatamente per "indisponibilità del vettore". Non è la violazione di una norma penale a spiegare la detenzione dei migranti, ma la presunta irregolarità dell'ingresso e del soggiorno. In sintesi, nei Cpt si è detenuti per ciò che *si è* e non per ciò che *si fa* (Rigo 2003). Quando un migrante senza permesso, visto o documenti viene fermato in Italia o in tutto il territorio dell'UE, se non può essere immediatamente espulso, finisce nel Cpt più vicino. L'articolo 7 della legge 40/1998 specifica che «il questore, avvalendosi della forza pubblica, adotta efficaci misure di vigilanza affinché lo straniero non si allontani indebitamente dal centro e provvede a ripristinare senza ritardo la misura nel caso questa venga violata». Alla base di tale dispositivo legislativo vi è, evidentemente, una filosofia "gestionale" delle migrazioni e della mobilità della popolazione globale che ne fa un problema di "ordine pubblico". Sulle possibili forme di repressione e custodia della popolazione ritenuta "in eccesso", "deviante" o quant'altro è possibile citare varia letteratura. Non essendovi, però, una letteratura sociologica o filosofico-politica specifica, non ci resta che riferirci a testi di carattere più generale, nel tentativo di delineare affinità e differenze tra i Cpt e altri apparati custodialistici più semplici da connotare. Sicuramente uno dei temi più affini a quello dei Cpt del presente è quello della forma "campo".

Nel 1995, in *Homo sacer*, Agamben individuava nella forma campo il paradigma biopolitico dell'Occidente. I campi a cui fa

riferimento Agamben, però, sono: i *campos de concentraciones* istituiti a Cuba nel 1896, presso cui venivano rinchiusi le popolazioni in insurrezione contro i coloni; i campi di custodia protettiva (*Schutzhaft*) della Germania nazista divenuti successivamente lager e, quindi, luoghi di sterminio per ebrei, omosessuali, zingari, testimoni di Geova ecc.; le *zones d'attente* internazionali del presente, istituite prevalentemente nei luoghi di frontiera, ma anche negli aeroporti o nelle stazioni ferroviarie, presso cui vengono trattenuti temporaneamente i migranti senza documenti. Quest'ultima attualizzazione della forma campo si pone, tuttavia, in continuità con altre forme storiche, nelle quali si realizza una *conditio inhumana*: la "nuda vita" delle persone, connotate come "pericolose" sia dagli Stati coloniali sia dalla Germania nazista, è esposta al libero arbitrio del potere sovrano, al punto che la "sacertà" contenuta nella vita stessa viene negata (Agamben 1995). Ma se il campo è il paradigma biopolitico della modernità, la proclamazione dello stato d'eccezione ne è l'origine governamentale (Agamben 2003). I campi sono perciò luoghi d'eccezione entro cui vengono chiuse figure sociali, anch'esse eccezionali o eccedenti, nel quadro di uno stato di sospensione del diritto, come accade con la proclamazione dello stato d'eccezione. L'eccezione si manifesta sempre accompagnata da una legittimazione e cioè dalla "necessità" di mettere ordine nel caos giuridico e sociale creato dalle situazioni di emergenza, le quali per definizione perturbano l'ordine dato. Sulla stessa linea interpretativa si è mosso anche Bauman (2004) con il suo *Vite di scarto*, dando però una spiegazione più vicina alla critica del neoliberalismo e della società "liquido-moderna". Rimangono tuttavia aperte alcune questioni, non foss'altro perché questa letteratura non riesce a connotare nello specifico le varie definizioni dei migranti offerte tanto dai provvedimenti legislativi quanto dagli accordi bilaterali (rifugiato, clandestino, irregolare, richiedente asilo ecc.). Tali definizioni, piuttosto aberranti in quanto legate a forme di razzismo di Stato, sono a loro volta indicative di come la geografia della detenzione o dell'esclusione funzioni su basi gestionali e altamente "differenzianti".

La forma campo, per quanto la si voglia considerare una tipologia di contenimento dell'eccedenza umana divenuta ormai la regola e la norma, non può che assumere una connotazione di provvisorietà tale da restare legata inequivocabilmente a casi di emergenza e d'eccezione. Si pensi, per esempio, a Guantanamo

(Paye 2004). Inoltre, l'ipotesi secondo cui i campi funzionino come spazi di contenimento della "nuda vita" non ci dice nulla su come la vita stessa del migrante possa costituire una base per poter attivare un *processo di soggettivazione* che vada al di là non solo dell'ordine statale basato sulla dialettica inclusione/esclusione, ma anche al di là del semplice concetto di "persona" a cui spesso si fa riferimento.

A differenza dei campi, i Cpt somigliano a dispositivi di sicurezza istituiti per normalizzare, gestire e regolamentare i "flussi migratori" dei "clandestini", attraverso dispositivi legislativi "normali" che impediscono *de facto* l'accesso a un diritto pieno alla soggettività. I campi, invece, vengono allestiti sulla base dell'emergenza, della proclamazione dello stato d'eccezione o attraverso accordi bilaterali stipulati tra Stati membri dell'UE e Stati esterni ai confini stabiliti dal Trattato di Schengen. Non si istituiscono quasi mai per legge. Si pensi ai campi istituiti in Libia, la cui funzione è evidentemente legata al "contenimento" *a priori* della popolazione migrante, che sceglie quella rotta per poter accedere, in un secondo momento, al territorio europeo e *in primis* italiano. La costruzione di nuovi Cpt e l'uso di vecchi edifici ora adibiti a zone di detenzione per migranti, invece, tendono più a normalizzare e a regolarizzare l'emergenza, costruendo una sorta di cartografia di confini *interni* che genera, a sua volta, una vera e propria geografia sistemica, stabile e funzionale, della detenzione amministrativa dei "clandestini".

Il potere di detenere i migranti nei Cpt, di identificarli e di espellerli o di rimpatriarli successivamente non si dà, quindi, senza un contratto sociale normativo e normalizzante (a differenza di quanto invece accade con la proclamazione dello stato d'eccezione) che, a sua volta, diviene legge: in sintesi, si potrebbe dire che nel caso dei Cpt si stabilisce un rapporto diretto tra *contrattualismo sociale, processo di identificazione, esclusione*. Per cui i Cpt servono a disciplinare e "gestire" i "flussi migratori", e non solo come zone di contenimento di una popolazione genericamente definita come eccedente; inoltre, essi attivano una rigida e binaria ripartizione degli individui, localizzando i "non cittadini-clandestini" all'interno di uno spazio temporaneo ma definitivo dal punto di vista dell'organizzazione delle ubicazioni funzionali. Seguendo Foucault, le tecniche gestionali dei Cpt, attivate nei confronti dei migranti senza documenti, potrebbero essere così sintetizzate: 1) uso della clausura e specificazione di

un luogo "eterogeneo" rispetto a tutti gli altri e chiuso su se stesso; 2) uso di ulteriori localizzazioni differenzianti nello spazio della clausura – *ad ogni individuo il suo posto e in ogni posto il suo individuo* – che, nel caso dei Cpt, avviene attraverso un criterio di divisione etnica; 3) uso e applicazione della regola delle "ubicazioni funzionali" (Foucault 1975) che, nel caso dei Cpt, si concretizza nella costruzione di nuovi edifici o nell'uso di ex-manicomî, ex-case di riposo ecc. Inoltre, possiamo dire che la dinamica che sottende la costruzione di questi tipi di apparati custodialistici è sempre fondata su una logica sociale di tipo binario, che individualizza e identifica la popolazione sulla base di un ordine sociale dato dall'uso di categorie quali anormale/normale, cittadino/non cittadino, buono/cattivo ecc.

Il migrante "clandestino" viene percepito come un "pericolo" su più fronti: un pericolo per la riproduzione sociale della cultura occidentale, un pericolo per la sicurezza degli Stati in merito al "rischio" di eventuali attacchi terroristici, un pericolo per il mercato del lavoro, anche se in realtà quest'ultimo si basa prevalentemente sullo sfruttamento incondizionato della forza-lavoro migrante (Moulier-Boutang 1998; Mezzadra 2004).

I Cpt, quindi, sono l'esito più diretto del modello "sicuritario", di chirurgia sociale, che ormai si dà come unico ordine del discorso atto a costruire nuove pratiche governamentali. I "dispositivi di sicurezza" nascono per controllare e per normalizzare la popolazione e la sua mobilità; essi oltrepassano il regime dei sistemi giuridico-disciplinari della modernità, ma non hanno nulla di eccezionale. Diventano, molto più semplicemente, delle "tecnologie sociali" e delle forme di "governamentalità" che tendono alla razionalizzazione del rischio (Foucault 2004a).

Un dato è certo: questo "governo dei viventi", che libera (attraverso i processi di mondializzazione) e al tempo stesso costruisce confini, impedisce l'accesso a un *diritto alla soggettività* della popolazione migrante, sia esso legato alla narrazione del proprio sé (Sossi 2002), sia esso legato alla costituzione di una soggettività autonoma, desiderante e non assoggettata (Simone 2003).

Vedi: *Biopolitica, Campi, Cittadinanza, Difesa sociale, Discipline, Eccezione (stato di), Governamentalità, Guantanamo, Migrazioni, Mostro, Polizia, Razzismo, Sicurezza*.

DEGENERAZIONE
di Pierangelo Di Vittorio

Con la teoria della degenerazione, esposta da Bénédict-Augustin Morel nel *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine* (1857), la psichiatria acquista lo strano potere di non guarire più (Foucault 1999). Le degenerazioni sono deviazioni patologiche del “tipo umano normale” trasmesse ereditariamente. Le cause possono essere diverse, fisiche o morali, individuali o collettive: intossicazioni di vario tipo, influenze dell'ambiente sociale o dell'eredità, infermità congenite o acquisite. Queste cause, attraverso un'accumulazione ereditaria, costituiscono uno stato di fragilità denominato “predisposizione”. Le predisposizioni possono portare alla follia se si manifestano delle “cause determinanti” che fanno precipitare gli individui predisposti verso diverse forme di degenerazione (Bing 1994). La teoria di Morel fu in seguito sistematizzata da Valentin Magnan, il quale, nel 1895, ne propose una definizione che la collocava nel contesto biologico evoluzionista: «La degenerazione è lo stato patologico dell'essere che, rispetto ai suoi generatori più prossimi, è costituzionalmente indebolito nella sua resistenza psicofisica e realizza solo in modo incompleto le condizioni biologiche della lotta ereditaria per la vita. Questo indebolimento, che si traduce in stigmate permanenti, è essenzialmente progressivo, salvo rigenerazione intercorrente; quando questa non sopravviene, esso conduce più o meno rapidamente all'annientamento della specie» (Magnan, Legrain 1895, 79).

Contraddicendo la sua originaria vocazione terapeutica, sulla quale il movimento alienista aveva costruito il suo successo nella prima metà del XIX secolo, la psichiatria comincia a proiettarsi con decisione all'esterno dei manicomi. Può così rispondere a un'altra vocazione – sociale e politica – che in realtà ha coltivato sin dall'inizio. Gli alienisti furono anche tra i principali promotori dell'*igienismo* in Francia. La loro alleanza con i riformatori filantropi fu essenzialmente un “patto di sicurezza”. Come disse il Ministro degli Interni esponendo le motivazioni della legge del 1838 sugli alienati, «si tratta di prevenire incidenti analoghi a quelli che la polizia amministrativa abbraccia con sollecitudine, in vista dei quali essa è stata istituita, quali le inon-

dazioni, gli incendi, i flagelli di ogni genere, i pericoli che minacciano la salubrità pubblica o persino la pace dei cittadini» (Castel 1976). La legge del 1838 fu dunque una legge di “polizia”. Attraverso la medicina mentale, che riusciva ad articolare l'intervento terapeutico con quello sociale, l'assistenza ai folli si collegava circolarmente con la prevenzione del pericolo di cui questi erano considerati portatori. Gli “incidenti” della follia erano nel frattempo assurti agli onori della cronaca in occasione di grandi crimini mostruosi come quello compiuto da Pierre Rivière: il giovane contadino che, nel 1835, aveva sgozzato una sorella, un fratello e la madre, diventando improvvisamente l'oggetto di una smisurata “sollecitudine” da parte del gotha della psichiatria francese (Foucault 1973a).

Dal punto di vista teorico, con le ricerche sulla *paralisi generale* e il *Traité des maladies du cerveau et de ses membranes* di Bayle (1826), aveva avuto inizio l'esodo della psichiatria dalla medicina psicologica che condurrà, all'inizio del XX secolo, alla definitiva affermazione dell'ideologia neuropsichiatrica (Postel 1994a). Lo sviluppo dell'organicismo e dell'idea di una sostanziale “incurabilità” della malattia mentale va posto in relazione con l'emergere di una nuova percezione della “pericolosità”. La *natura perversa* del malato di mente è una stigmata indelebile che permane anche in presenza dei segni esteriori della guarigione e della normalità (Castel 1976). L'effetto di questo doppio movimento, al cui punto di convergenza si trova la teoria della degenerazione, è un “pessimismo terapeutico” che farà implodere il dispositivo manicomiale. Saltato il contratto terapeutico che aveva consentito all'alienista di regnare incontrastato sul mondo della follia, i manicomi si trasformano in fabbriche di incurabili da rinchiudere a vita per garantire la sicurezza della società. La teoria della *demenza precoce* di Kraepelin, che fa della cronicità l'esito obbligato delle psicosi, fornisce una giustificazione scientifica alla deriva custodialistica della psichiatria manicomiale (Postel 1994b).

La teoria della degenerazione segna un punto di rottura nella medicina mentale, equilibrio precario tra le ragioni dell'umanitarismo terapeutico e quelle dell'igienismo. Lo psichiatra è un medico che tanto meno sarà chiamato a guarire, quanto più avrà il compito di controllare la società e di proteggerla dai pericoli, riconducibili alla malattia, che la minacciano dall'interno. Medicalizzando la follia, il movimento alienista aveva per la pri-

ma volta reso possibile la sua codificazione in termini sociali e la sua presa in carico da parte dello Stato. Il ruolo sociale e politico degli alienisti restava, tuttavia, vincolato alla specificità della malattia che essi si erano dati il compito di curare. L'idea dell'incurabilità era già diffusa, ma si definiva sempre in rapporto al ruolo principale della medicina mentale, che era quello di guarire la follia, ossia, concretamente, di soggiogare il delirio, in quanto suo segno distintivo, attraverso quella specifica forma di tecnologia disciplinare che era il *trattamento morale* (Foucault 2003, Castel 1976). Con la medicalizzazione dell'anormale, il cui tassello teorico fondamentale fu la teoria della degenerazione, si verifica un cambiamento decisivo nel dispositivo psichiatrico: l'elemento "dominante" non si trova più a livello terapeutico-disciplinare, ma si riorganizza lungo l'asse sociale-biopolitico.

Rottura anche di carattere epistemologico: parallelamente all'affermarsi dell'eziologia organica, la malattia mentale non viene più identificata con i disturbi dell'intendimento, ma comincia a essere considerata nel più ampio contesto dei disturbi dell'istinto e della volontà. In particolare, con la nozione di *istinto* la psichiatria, non solo viene completamente integrata al modello medico che l'alienismo aveva al tempo stesso promosso e disatteso, ma può anche iscriversi in quello biologico, diventando permeabile all'ideologia evoluzionista e a tutta la sua concezione del patologico. La teoria della degenerazione non ha fatto altro che ricondurre la posta in gioco biologica al problema della trasmissione ereditaria delle anomalie, aprendo un vasto campo d'intervento a livello della sessualità familiare, del controllo della riproduzione, dell'eugenetica (Foucault 1999, 1976a; Esposito 2004). Nel momento in cui il delirio lascia il posto alle perversioni dell'istinto e tutte le deviazioni della condotta possono essere riferite a uno *stato di anomalia*, al tempo stesso ereditario, definitivo e virtualmente pericoloso, guarire non ha più senso. Viceversa, la psichiatria può assolvere pienamente alla sua funzione di "dispositivo biosicuritario": scienza della protezione biologica della specie, difesa scientifica della società dai pericoli di cui sono portatori gli individui segnati da uno stato di anomalia.

La psichiatria acquista così un diritto d'ingerenza nel campo della sessualità familiare. Con la nozione di *ereditarietà* il sesso viene, infatti, caricato di una "responsabilità biologica" nei confronti della specie. Oltre a essere affetto da malattie proprie, se non viene controllato può trasmetterle o crearle per la discen-

denza. Il problema del sesso, al tempo stesso medico e politico, incrocia il processo di medicalizzazione e di statalizzazione del problema degli anormali pericolosi, sovrapponendosi a esso. La nuova psichiatria biopolitica si è costituita a cavallo tra una medicina delle perversioni sessuali e la gestione statale del sesso (matrimoni, nascite ecc.) sfociata nei programmi eugenetici. Fu proprio la teoria della degenerazione ad articolare questi due piani, consentendo un rinvio costante dall'uno all'altro (Foucault 1976a). Muovendosi nello spazio di connessione tra una medicina politica del sesso e una medicina politica dell'anormale, la psichiatria, alla fine del XIX secolo, ha conquistato il massimo di potere cui poteva aspirare in quel momento storico. Come scienza e tecnica delle anomalie individuali, ha potuto avanzare la pretesa di sostituirsi, non solo alla giustizia, ma persino all'igiene pubblica da cui si era sviluppata come una branca specializzata e, più in generale, a tutte le forme di controllo sociale. Regina delle scienze biosicuritarie, si è imposta come dispositivo generalizzato di *difesa sociale*, partorendo una nuova forma di razzismo di Stato contro gli anormali, specifico del XX secolo e diverso da quello tradizionale di tipo "etnico": non protezione di un gruppo da un altro, ma difesa dello stesso gruppo da coloro che possono trasmettere la loro non normalità ai discendenti (Foucault 1999).

Ma, concretamente, come ha potuto la medicina mentale, arroccata negli ospedali per alienati, aprirsi a un campo d'intervento così ampio e diffuso? In altri termini, qual è stato il processo storico che ha consentito alla psichiatria di estendere il suo raggio d'azione? Foucault e Castel sono concordi nel considerare la crociata per la "patologizzazione del crimine" (insieme alla problematizzazione psichiatrica dell'infanzia) come il principale agente della generalizzazione del potere psichiatrico o, più precisamente, dell'affermazione della sua dominante biopolitica. Il primo sconfinamento degli alienisti al di fuori del manicomio è consistito nell'imporsi come un ingranaggio fondamentale della macchina giudiziaria attraverso la pratica della *perizia medico-legale* (Castel 1973, 1976). Il dottor Vastel, autore della seconda perizia psichiatrica su Pierre Rivière, nel 1835 scrive: «La società ha dunque il diritto di chiedere, non la punizione di quest'infelice, poiché senza libertà morale non può esserci colpevolezza, ma il suo sequestro con provvedimento amministrativo, come il solo mezzo che possa rassicurarla circa le azioni ulteriori di que-

sto alienato» (Foucault 1973a, 126). Non solo il riconoscimento di Rivière come malato mentale non è in contraddizione con la necessità di garantire l'ordine pubblico, ma non c'è nessun riferimento all'eventualità di una sua guarigione, né alla possibilità di curarlo. La deresponsabilizzazione medica dell'autore del crimine non va nella direzione di un intervento terapeutico. Richiede altresì una misura di privazione della libertà, come confermato da Leuret, tra i firmatari della terza perizia: «Si sarebbe dovuto rinchiodare Pierre Rivière, questo giovane era troppo malato per usufruire della libertà» (ivi, 169; Castel 1973).

Auspiciando un intervento medico "preventivo" nei confronti del pericolo potenziale della follia, Leuret delinea la soluzione che di lì a poco sarà adottata con la legge del 1838. Ci sono, dunque, gli alienisti che, dopo essersi impegnati a sciogliere la parentela tra criminalità e follia, si lanciano in una crociata a favore della patologizzazione del crimine, che rischia di compromettere il loro statuto di medici specialisti nel momento stesso in cui intendono affermarlo. D'altra parte la giustizia, che a partire dalle riforme della seconda metà del XVII secolo aveva fondato il diritto di punire sul presupposto di una razionalità calcolatrice all'origine degli atti delittuosi, si trova esposta alla necessità di trovare la ragione del crimine nella "natura" del criminale e, pur recalcitrante, sollecita la perizia degli specialisti. Il terreno su cui esplodono le contraddizioni è quello dei grandi crimini come quelli compiuti da Henriette Cornier o da Pierre Rivière. Delitti domestici, che infrangono i sacri vincoli della natura umana, mostruosi. L'eccezionalità di questi crimini pone problemi tanto alla medicina mentale, trattandosi di crimini "senza delirio", quindi scollegati dai segni distintivi della follia, quanto alla giustizia, trattandosi di crimini "senza motivo", inintelligibili e, quindi, sottratti alla responsabilità penale.

Con la teoria della *monomania omicida*, proposta da Esquirol e perfezionata da Marc, viene inventata un'entità totalmente fittizia: il *crimine-follia*. Si tratta di un crimine che è interamente follia e di una follia che non è nient'altro che crimine (Foucault 1978b). In questo modo, si realizzano due condizioni: da un lato il patologico viene esteso a un'area del comportamento che sfugge alla tradizionale identificazione della follia con il delirio, connotandola sempre più in termini di pericolo potenziale; dall'altro la giustizia può rivolgersi agli alienisti, in quanto "specialisti del motivo", per stabilire un nesso psicologico intelli-

gibile tra il crimine e il criminale e delegare loro la custodia dei folli. Più che risolvere le contraddizioni della medicina mentale e della giustizia, la monomania omicida rivela che esse stanno oscuramente convergendo nel contesto delle nuove forme di governo delle popolazioni. La psichiatria si proietta verso la giustizia a causa della sua funzione di igiene pubblica, che la porta a farsi carico della follia come pericolo sociale (sia perché legata a condizioni di vita malsane, sia perché essa stessa fonte di pericolo). La giustizia si fa penetrare dalla psichiatria dal momento che la punizione funziona come tecnica di trasformazione individuale e la responsabilità penale richiede una determinazione psicologica dell'individuo.

Ponendo le premesse di un continuum tra medicina e giustizia, la fugace apparizione della monomania omicida ha avuto conseguenze rilevanti per ciò che riguarda il rapporto tra biopoteri e diritto, che resta uno dei nodi fondamentali del nostro tempo. Morel, fra i pionieri della medicina legale, attaccò la nozione di monomania. Tuttavia, con la teoria della degenerazione non fece altro che amplificare la sua funzione strategica in senso pienamente biopolitico, aprendo la strada tanto alle legislazioni eugenetiche, quanto alla banalizzazione della perizia psichiatrica a tutti i livelli della scala penale e, più in generale, della vita quotidiana. I grandi orchi alla Pierre Rivière partorirono la folla dei piccoli anormali (Foucault 1999). Patologizzarli, sulla base di una pericolosità virtualmente inscritta nel loro stato di anomalia, endemica fonte di minaccia per la società e per la specie, rese possibile un'analisi causale di tutte le condotte, delinquenti o meno, dischiudendo per la medicina un campo d'intervento sociale e politico generalizzato.

La teoria della degenerazione ha, dunque, permesso di codificare tutto il campo delle infrazioni in termini di pericolo e di protezione sociale. Con la nozione di *delinquente nato* di Lombroso (1876) e la scuola dell'antropologia criminale italiana, questo assunto viene radicalizzato. Il problema non è la responsabilità dell'individuo, ma il grado di pericolo che rappresenta per la società. Bisogna perciò "depenalizzare" il crimine per rispondervi attraverso la modulazione delle misure di protezione sociale (morte, internamento a vita, sterilizzazione). Ciò rischia di sottrarre definitivamente la criminalità al diritto penale. Si commetterebbe, tuttavia, sia un errore se si pensasse che il rapporto tra medicina e diritto si sia sviluppato a senso unico, come

una sorta di egemonia della prima sul secondo. Si è trattato invece di un'interazione tra il sapere medico-psicologico e la giustizia, che ha prodotto un nuovo campo di oggetti e di concetti (Foucault 1978b). È stato prima il diritto civile, attraverso la nozione di probabilità causale e di rischio, a riprendere l'idea di una difesa "non penale" dai pericoli e a proporre la possibilità di un risarcimento di carattere non punitivo. Ma se la società deve difendersi dai rischi di ordine civile, allo stesso modo deve difendersi da quelli di natura delittuosa, di cui i delinquenti nati o i degenerati sono portatori a un alto grado di probabilità. La sanzione servirà, allora, non a punire il soggetto di diritto che ha volontariamente trasgredito la legge, ma a ridurre il rischio di criminalità connaturato all'individuo. La teoria della *difesa sociale* ne trarrà le conseguenze, trasferendo al diritto penale le acquisizioni del diritto civile.

In questo modo, attraverso un'elaborazione dell'idea di *individuo pericoloso* e la nozione cerniera di *rischio*, la giustizia criminale finirà per interiorizzare le posizioni più radicali della psichiatria criminale e potrà funzionare anche come una protezione "scientifica" della società. Mentre la psichiatria, dall'interno del diritto che ha colonizzato, si collegherà con la difesa sociale e potrà funzionare come una sanzione "legale" degli individui pericolosi. Le diverse legislazioni eugenetiche e i programmi di eutanasia selvaggia del nazismo non lasciano molti dubbi in proposito. Ma forse non abbiamo ancora finito di valutare le conseguenze di una medicina che funziona come legge e di una giustizia che si esercita, non su ciò che si fa, ma su ciò che si è (Foucault 1978b, 1977e).

Vedi: *Cpt, Difesa sociale, Eugenetica, Medicalizzazione, Mostro, Normale/patologico, Normalizzazione, Polizia, Popolazione, Psichiatria, Salute pubblica, Razzismo, Rischio.*

DIFESA SOCIALE

di *Máximo Sozzo*

La metafora della "difesa sociale" è uno strumento intellettuale che ha avuto diversi usi in rapporto a vari problemi di "governo degli esseri umani" dal secolo XVIII in poi. Uno di questi è stato la questione criminale, intorno alla quale tale metafora è diventata uno strumento fondamentale di tecnologie molto diverse tra loro, che si incrociano nella costruzione delle strategie "moderne" di governo del delitto.

Nel Settecento, con la nascita in Europa e in America del liberalismo – "arte di governo frugale", che tenta di evitare il rischio di "governare troppo" – emerge l'invenzione della società come un'entità in certa misura autonoma, con le sue "leggi", che si presenta come condizione, oggetto e fine ultimo dell'attività di governo (Foucault 2004b). Questa invenzione ha avuto come territorio privilegiato la trasformazione della teoria classica della sovranità, fondata sull'idea di "contratto sociale". È qui che si inserisce un primo uso, approssimato e frammentario, della metafora della difesa sociale nei confronti della questione criminale, tra i testi di Rousseau (1762) e Beccaria (1764).

La "società" è qui immaginata come il prodotto artificiale – per opposizione alla "natura" – di un contratto tra individui liberi e razionali che abbandonano lo "stato primitivo" e si trasformano in "cittadini", titolari di una sfera intangibile di libertà, posseduta "naturalmente", che è garantita per mezzo della cessione reciproca di una sua porzione minima, al fine di costituire un "deposito pubblico". Quindi, occorre difendere il "deposito della salute pubblica" dalle usurpazioni private di ogni uomo in particolare (Beccaria 1764). Il delitto, in quanto violazione del contratto sociale, è definito dalla legge – espressione della "volontà generale" – e rappresenta un "danno alla società", a tutti e a ogni cittadino. Il delinquente è considerato il nemico della società, il nemico di tutti, che tutti hanno l'interesse di perseguire, un "traditore" (Foucault 1975). La conservazione dello Stato è incompatibile con la sua salvezza; è necessario che uno dei due perisca e la pena di morte è imposta al criminale più come nemico che come cittadino (Rousseau 1762). Tuttavia, nel liberalismo la difesa sociale ha frequentemente incontrato l'ostacolo dell'umanità del condannato,

prodotto di un calcolo politico che si osserva anche in Rousseau. Secondo lui, non c'è malvagio che non possa diventare utile per qualcosa; non c'è diritto di uccidere chi può essere conservato senza pericolo (ivi). Ma questo ostacolo risulta molto più visibile nel libro di Beccaria con i suoi diversi riferimenti alla necessità che il “diritto di punire” sia esercitato soltanto quando sia indispensabile, proporzionalmente al “danno pubblico” causato dal delitto, evitando la crudeltà e l'atrocità (Beccaria 1764).

Questo primo uso della metafora della difesa sociale rispetto alla questione criminale si colloca sullo sfondo della sovranità come tecnologia di potere. La sovranità pone al centro del teatro politico il “diritto di vita e di morte” – non è affatto casuale che questo sia il titolo sotto il quale Rousseau tratta i temi richiamati sopra –, la capacità del sovrano di far morire e lasciar vivere, “simbolizzata nella spada” (Foucault 1976a). Ma si tratta di una sovranità attraversata dalla *governamentalità* liberale, che porta con sé un “processo di squalificazione progressiva della morte” (Foucault 1997). La morte si trasforma gradualmente in qualcosa da evitare per governare meglio – questo si evidenzia nella posizione critica di Beccaria sulla pena di morte, ingiusta e inutile in un “governo ben organizzato” (Beccaria 1764). Simultaneamente, si tratta di una sovranità che diventa “popolare”, che si allontana progressivamente dal Principe come figura vendicativa e si orienta, invece, verso una società che è necessario difendere (Foucault 1975).

Il secondo uso della metafora della difesa sociale nacque in un momento molto diverso, nel discorso positivistico sul delitto e sulla pena, sviluppato nell'ultimo quarto del secolo XIX in Italia, poi rapidamente diffuso in Europa e America. Nei testi di “antropologia criminale”, “criminologia” o “sociologia criminale” il delitto diventa “fenomeno naturale e sociale” che deve essere spiegato con gli strumenti del “metodo scientifico”. Questa concezione è presentata nella sua forma più radicale da Garofalo: il “delitto naturale” è un'azione che violenta uno dei “sentimenti altruisti fondamentali della pietà e della probità” che integrano “il senso morale di un aggregato umano” (1885). Questa concezione si articolava perfettamente con la visione di Lombroso, che è alla base di tale tradizione intellettuale. In *L'uomo delinquente*, Lombroso sostiene che il delitto è un “fenomeno naturale” perché è manifestazione di un individuo che possiede una natura antropologica specifica, evidenziata in determinati tratti corporali e comportamentali che risultano somiglianti a quelli dell'uomo primitivo

(Lombroso 1876). Questa natura, congenita, rivela che il “delinquente nato” è un essere “atavico”, prodotto di un “ritorno all'antico” nell'evoluzione della specie umana (ivi). Nelle successive edizioni del suo libro, Lombroso conservò questa concezione del “delinquente nato”, ma già nella seconda edizione del 1878, introdusse altri “tipi”, i “delinquenti per passione e per impeto”, che avevano eziologie non associate all'“atavismo” (Frigessi 2003). Nella misura in cui il vocabolario criminologico positivistico si andò trasformando, si configurarono diverse classificazioni dei tipi di delinquenti e si strutturarono nuovi equilibri tra i differenti fattori causali della criminalità e acquistarono progressivamente più importanza gli elementi “psicologici” e “sociologici”. Tuttavia, molti criminologi positivisti non abbandonarono mai uno “sfondo lombrosiano” che implicava il riconoscimento del fattore antropologico come determinante o predisponente a seconda dei tipi di delinquenti. Così, Ferri (1900) distingueva cinque categorie: “nati”, “pazzi”, “abituati”, “passionali” e “occasionalisti”; i primi ereditariamente determinati a delinquere, salvo condizioni ambientali straordinariamente favorevoli; gli ultimi tutto l'inverso. Questo sguardo più complesso sui “delinquenti” in quanto “anormali” di diverse specie, non impedì che la criminologia positivistica – non senza contraddizioni e ambivalenze – costruisse un esplicito nesso tra “razza” e “criminalità”, soprattutto dal 1890 in poi (Frigessi 2003).

Di fronte ai delinquenti la società aveva bisogno di difendersi. I criminologi positivisti avevano un'idea di società ben diversa da quella racchiusa nella teoria del contratto sociale. Contro quello che consideravano “eccesso d'individualismo”, la società diventava un'entità che aveva i tratti di un “organismo naturale e vivente”, che precedeva l'individuo e lo formava come uno dei suoi “membri”. In questo senso, Ferri (1900) ricostruì la vecchia idea di “responsabilità”, attraverso la nozione di “responsabilità sociale”: gli individui sono responsabili per “il solo fatto di vivere in società” e questa ha la “necessità naturale” di difendersi nei confronti della loro criminalità. I meccanismi di questa difesa sociale, per molti criminologi positivisti, non dovevano essere ridotti alla pena, se si volevano davvero neutralizzare gli “elementi d'infezione e contagio” nel “corpo sociale”. Ferri, per esempio, proponeva di sviluppare i “sostitutivi penali”, una serie d'interventi sociali e riforme legislative, “antidoti contro i fattori sociali della criminalità”, dall'“adozione della proprietà collettiva dei mezzi di produ-

zione” all’“accettazione del divorzio” (ivi). Ferri era scettico rispetto a “tutte le antiquate armi della vecchia penalità”, ma credeva che potessero trasformarsi in “una clinica per preservare la società dalla malattia del delitto” (ivi). La società doveva reagire di fronte all’individuo che aveva commesso un delitto per evitare che ne commettesse un altro in futuro. In questo senso, la classificazione dei delinquenti risultava molto importante, perché i differenti tipi presentavano gradi diversi di “temibilità” o “pericolosità” e in funzione di questi si dovevano imporre i diversi tipi di pena. Le pene avevano lo scopo di “correggere” i delinquenti attraverso tecniche “scientificamente” valutate all’interno di diversi spazi istituzionali – carcere, manicomio criminale ecc. – dove dovevano essere “segregati” a tempo indeterminato. Ma nei casi dei delinquenti “incorreggibili” – i “criminali nati” e “pazzi” della classificazione di Ferri – la difesa sociale doveva cercare l’“eliminazione” (ivi). In questo senso, Garofalo (1885) giustificava la pena di morte: il potere sociale – secondo lui – produce artificialmente una selezione analoga a quella che si crea spontaneamente nell’ordine biologico, tramite la morte degli individui non assimilabili alle condizioni particolari dell’ambiente nel quale sono nati. Lo Stato non farà altra cosa che imitare la natura.

Questo secondo uso della metafora della difesa sociale fu anche accolto all’interno delle posizioni eclettiche dei penalisti della “Unione Internazionale di Diritto Penale”, come Prins e Von Liszt, alla fine del secolo XIX. Questa sintesi di elementi tipici del discorso classico/neoclassico e positivista, è stato definito, appunto, come “movimento della difesa sociale”. La sua innovazione più radicale fu la proposta di sviluppare interventi coattivi sugli individui anormali e pericolosi, prima che commettano un delitto e per evitare che lo possano fare, attraverso internamenti a tempo indeterminato – le “misure di sicurezza pre-delittuose” (Digneffe 1998). Nel solco di tale “eclettismo”, la metafora fu ancora usata per buona parte del XX secolo. I testi di Gramatica, che hanno orientato i Convegni Internazionali di Difesa Sociale dal 1947 e la nascita della Società Internazionale di Difesa Sociale nel 1949 ne sono un buon esempio. Nel III Convegno del 1954, le sue posizioni, più vicine alla tradizione della Scuola Positiva, furono modificate nella direzione moderata e “umanista” di Ancel, che caratterizzò il cosiddetto “movimento della nuova difesa sociale” e influenzò significativamente l’attività delle Nazioni Unite sul

“trattamento del delinquente e la prevenzione del delitto” dagli anni cinquanta in poi.

Questo secondo uso non presenta una pura discontinuità rispetto al primo e in parte ne discende. Ambedue sono legati da un filo sottile che unisce i due momenti fondamentali della costruzione di una “razionalità penale moderna” come razionalità governativa della questione criminale (Pires 1998). Simultaneamente alla trasformazione della sovranità come tecnologia di potere – e intrecciate complessivamente con questa – dal secolo XVIII sono emerse altre forme di governo degli esseri umani: la “disciplina” e la “regolazione”, la “anatomopolitica” e la “biopolitica”, che avevano come oggetti rispettivi il corpo e la specie umana, e attivavano a questi due diversi livelli un “potere di far vivere” che funzionava attraverso una “logica di normalizzazione” (Foucault 1975; 1997). Il secondo uso della metafora della difesa sociale facilitò l’introduzione di queste nuove tecnologie di potere nelle strategie “moderne” di governo del delitto. Ma a sua volta, nella sua plasticità, ha contribuito, paradossalmente, ad attivare nel campo della questione criminale il “lato oscuro” di questo “potere sulla vita” (Dean 1999), strutturandolo sulla base del “razzismo moderno”, vale a dire, sulla costruzione, all’interno della “popolazione”, di gruppi che per le loro peculiari caratteristiche devono essere eliminati per fortificare quest’ultima come entità biologica. Si tratta di un’estrappolazione biologica del nemico politico, che rende accettabile uccidere in una società di normalizzazione (Foucault 1997). In questo modo, il secondo uso della metafora della difesa sociale ha contribuito sostanzialmente a fare in modo che il “potere di far morire” nel campo della questione criminale non avesse limiti, producendo il rovesciamento del progetto della *governamentalità* liberale e potenziando elementi che erano già presenti in esso (Dean 2002). Di tutto questo, le esperienze del fascismo e del nazismo sono state le espressioni “parossistiche” (Foucault 1976a; 1997) – un’ombra che, nonostante la moderazione successiva, non ha più abbandonato l’uso della metafora della “difesa sociale”.

Vedi: *Biopolitica, Campi, Controllo sociale, Cpt, Degenerazione, Discipline, Eccezione (stato di), Governamentalità, Medicalizzazione, Mostro, Normale/patologico, Normalizzazione, Polizia, Popolazione, Psichiatria, Razzismo, Salute pubblica, Sicurezza.*

Tra le molteplici costellazioni concettuali che hanno caratterizzato lo sviluppo, nella seconda metà del Novecento, delle scienze umane e sociali, della storia delle idee – sovente tradotte in pratiche governamentali, in pratiche di resistenza al potere statale e sovranazionale o in pratiche di controcondotta – vi è, senza ombra di dubbio, la controversa questione della “differenza”, *en général* e nelle sue declinazioni più esplicite: quella sessuale e quella culturale.

Dovendo tracciarne una genealogia conviene che si parta da tre testi (pubblicati in Francia ma prontamente tradotti in molte lingue) che hanno costituito la matrice filosofica originaria e generica del concetto di differenza. Ci riferiamo, in ordine temporale, a *La scrittura e la differenza* di Jacques Derrida (1967b), *Differenza e Ripetizione* di Gilles Deleuze (1968) e *Margini*, sempre di Derrida (1972). Per entrambi gli autori la “differenza” si produce a partire da un movimento linguistico, da uno slittamento semantico e filosofico in grado di andare oltre il Soggetto inteso come identità fissa (sia essa individuale o collettiva), cristallizzata e immobile; tuttavia, entrambi prendono le mosse da tradizioni filosofiche assai diverse tra loro e anche gli effetti delle loro tematizzazioni avranno esiti piuttosto disparati, sia nella ricezione europea che in quella statunitense. Derrida, infatti, rientra, almeno in questa fase della sua produzione, tra gli interpreti del pensiero di Martin Heidegger in Europa, della psicoanalisi freudiana, ma anche della tradizione fenomenologica, fino a tradurre questa tradizione di studi in una nuova corrente epistemologica da tutti conosciuta come “decostruzionismo”. Questo spostamento condurrà Derrida a superare la tradizione metafisica da cui lui stesso aveva preso le mosse per tentare una lettura del suo presente in dissolvenza, almeno rispetto alle ideologie e alle tradizioni filosofico-culturali che avevano dominato la prima metà del Novecento e che ne avevano irrimediabilmente segnato la storia. Il decostruzionismo, infatti, da un certo momento in poi, diventerà un’etica oltre che una filosofia del linguaggio piuttosto tesa a indagare gli interstizi teorici e sociali dell’era postcomunista e postmoderna.

Deleuze, invece, quando scrive *Differenza e Ripetizione* ha,

come compagni di viaggio, gli autori di spicco dello strutturalismo francese (Althusser, Foucault, Lacan) ma la sua opera si nutre e trae linfa vitale anche e soprattutto da Nietzsche. Deleuze, a differenza di Derrida, non uscirà mai dalla politica, non tradurrà la fine delle ideologie universaliste in un’etica del frammento. Quasi al contrario, la sua produzione teorica sembra essere andata verso il consolidamento di un’ontologia dell’attualità fatta di concetti e affetti chiamati a stare *oltre* la “Storia”, *oltre* la modernità e *oltre* i suoi “Soggetti” principali senza doverli, però, necessariamente dissolvere o decostruire.

La posta in gioco della differenza letta e tematizzata da Derrida si può rintracciare già, come abbiamo detto, ne *La scrittura e la differenza* (1967b). Tuttavia, sarà solo nel 1972, con la pubblicazione di *Margini della filosofia*, che si avrà una tematizzazione più approfondita del concetto in questione. «La parola *différence* (con la *e*) – scrive Derrida – non ha mai potuto rinviare né al differire come temporeggiamento, né al dissidio (*différend*) come *polemos*. È questa perdita di senso che la parola *différance* (con la *a*) dovrebbe – economicamente – compensare [...]. La *a* proviene immediatamente dal participio presente (*différant*) e ci fa accostare all’azione del differire nel corso del suo svolgimento, prima ancora che essa abbia prodotto un effetto costituito in differente o in differenza (con la *e*)» (Derrida 1972, 35). La *différance*, quindi, si produce solo nella misura in cui provoca uno spostamento, un differimento, un temporeggiamento, uno spaziamiento, uno slittamento attivo e passivo che mette in questione il sistema linguistico, «l’autorità della presenza o del suo semplice contrario simmetrico» (*ibidem*). È un movimento linguistico che produce effetti di differenza, ma non differenze codificabili. Secondo Derrida le differenze prodotte dal movimento della *différance* non possono che essere *tracce*, mai simboli che, invece, rinvierebbero a un’organizzazione sistemica e chiusa del linguaggio, *tracce* cosce e inconscie. La *différance*, in sintesi, anche se rimane legata al rapporto dentro/fuori, conscio/inconscio, si dispiega solo se apre, solo se produce tracce che differiscono senza costituirsi in differenze simbolicamente e costitutivamente date.

La differenza intesa come prodotto del rapporto dentro/fuori o conscio/inconscio non sussiste nell’elaborazione del concetto compiuta da Deleuze in *Differenza e Ripetizione*. Anche per quest’ultimo la differenza è un segno, piuttosto che un simbolo, ma solo spostato sulla potenza immanente del “fuori”. Il simbolico,

che nella psicoanalisi lacaniana (da cui lo stesso Deleuze attingerà spesso in quegli anni) si produce come elemento terzo rispetto al reale e all'immaginario, rischia, tuttavia, di rimanere imbrigliato nella logica del *per sé* se non diventa segno, se non diventa, cioè, un movimento proteso verso il "fuori", al di là della concezione statica dell'essere. E il movimento qui non è né opposizione, né mediazione, bensì il movimento stesso.

Il segno – a differenza del simbolo – è corpo, cosa, istanza positiva e affermativa che diviene senza essere, perché non si manifesta per opporsi o per trascendere il negativo. La sua fugacità, la sua inafferrabilità non può che farsi catturare e trasportare dal fuori, anzi esso stesso è il fuori perché nessun pensiero, così come nessun segno può "precedere se stesso" (Deleuze 1968). Per Deleuze, quindi, la differenza non può codificarsi nella costituzione di un ordine simbolico del discorso, perché attraverso esso e con esso ci si può solo rappresentare come nella migliore tradizione del pensiero trascendentale. La differenza è immanenza, essa è un *oggetto=x*, un *significante fluttuante* ed eccedente, un segno-evento che dispiegandosi oltrepassa qualsiasi forma oppositiva, binaria e dialettica sino a divenire singolarità. La differenza è, più che altro, la produzione di rapporti differenziali e molteplici *in sé* e non *per sé* che sfuggono continuamente alla Legge e al principio Autorità che, invece, vorrebbe ridurli e piegarli all'ordine dato dai saperi-poteri o a una concezione naturalistica e originaria dell'uomo e della donna. Sono rapporti che possono anche ripetersi, tornare, ma solo secondo la logica dell'eterno ritorno: «Nel pensiero di Nietzsche emerge chiaramente il carattere selettivo dell'eterno ritorno: ciò che torna non è il Tutto, lo Stesso o l'identità presupposta in generale. Non è neppure il piccolo o il grande come parti del tutto o come elementi dello stesso. Ritornano solo le forme estreme – quelle che, piccole o grandi, si dispiegano nel limite e vanno fino al fondo della potenza trasformandosi e trapassando le une nelle altre. Ritorna solo ciò che è estremo, eccessivo» (ivi, 60).

Subito dopo la pubblicazione di questi testi la differenza si è tradotta e si è declinata in pratiche di contestazione e di resistenza nei confronti dell'ordine capitalistico e patriarcale (Negri 2005), in etiche, in forme di vita (nel senso di *Bíos*) andando anche a contaminare la politica e lo statuto epistemologico di quasi tutte le scienze umane e sociali.

Per quel che concerne la differenza sessuale il testo fondativo *par excellence* può essere sicuramente individuato in *Etica del-*

la differenza sessuale di Luce Irigaray. Pubblicato nel 1985 in Francia e in Italia, attraversato dalla fortuna dell'heideggerismo di quegli anni e in polemica con la dialettica servo-padrone di Hegel, questo testo si impone subito sulla scena come un progetto filosofico, sociale e politico di grande respiro. Il salto paradigmatico compiuto dalla Irigaray oltrepassa gli steccati dell'emancipazionismo teorizzato e praticato da Simone de Beauvoir e diventa, appunto, *etica della differenza sessuale* ovvero assunzione di un nuovo orizzonte valoriale in grado di rivoluzionare il pensiero e le pratiche politiche: «Tutto è da reinterpretare nelle relazioni tra il soggetto e il discorso, il soggetto e il mondo, il soggetto e il cosmo, il micro e il macrocosmo» (Irigaray 1985, 12). La differenza sessuale – secondo la Irigaray – è "feconda", rimanda cioè a quell'involucro-corpo femminile in grado di creare, di mettere al mondo e di costruire relazioni d'amore "terrestri e celesti". La conformazione fisica del corpo femminile è per sua natura e per sua cultura aperta all'altro da sé ma per potersi anche dispiegare nel mondo come un progetto politico-culturale occorre – secondo la Irigaray – che tale differenza possa anche compiere il salto della presa di parola diretta delle donne: Socrate non deve più dare la parola a Diotima, è Diotima che deve prendersela (ivi). Il corpo così, la nuda vita (*Zoé*) diventa anche forma di vita (*Bíos*). Tuttavia è sempre a partire da una differenza biologica e originaria delle donne (nel senso del gesto originario biblico o naturalistico) che la Irigaray prende le mosse per pensare anche un modo differente di gestire i ruoli sociali e le modalità di relazionarsi con gli uomini e con il resto del mondo.

Una delle più fedeli interpreti del pensiero della Irigaray in Italia è stata, sicuramente, Luisa Muraro. I suoi testi più importanti e il progetto filosofico-politico di Diotima hanno affinato e ampliato parte delle tematiche sollevate dall'opera irigarayana per tradursi, a loro volta, in un nuovo modo di intendere il linguaggio, la filosofia, la cultura e la politica, più o meno racchiudibili in questi punti: la donna intesa come "autorità" che si esplica a partire dal sentirsi dentro un "ordine simbolico" riconducibile alla figura della Madre; la "sapienza del partir da sé", un sé che "mettendo al mondo il mondo" ha il primato sull'ordine sociale patriarcale che, invece, si dà solo come progetto culturale e sociale anche se continua, proprio per questo, a segnare le tappe fondamentali della storia, soprattutto di quella legata al marxismo; la ricerca continua di una libertà e di un ordine trascendentale in

grado di stare al di là dei processi di liberazione di cui è, invece, impregnato il pensiero emancipazionista (Muraro 1991; Diotima 1990, 1992, 1995, 1996). Un'interpretazione dell'etica della differenza sessuale decisamente più spostata verso un'analisi delle metamorfosi sociali e culturali del nostro presente, fortemente ibridata con il pensiero di Deleuze-Guattari e sicuramente lontana da qualsiasi tipo di deriva "essenzialista" o trascendentale è quella compiuta da Rosi Braidotti. Per lei il femminile si colloca oggi alla stessa stregua della figura del migrante, ma anche delle soggettività ibride e meticce, sia dal punto di vista del corpo trasformato dalle bio-tecnologie (Haraway 1991), sia dal punto di vista dell'ibridismo e del nomadismo culturale (Braidotti 2002a). L'eccedenza femminile e nomadica nel mondo globalizzato del presente può darsi solo se cessa di rappresentarsi attraverso una figura precisa dell'*essere* e comincia a *divenire* senza perdere di vista l'irriducibile materialità del proprio corpo e della propria esperienza (Braidotti 2002b; Posse 2003). Il *divenire*, per Deleuze così come per Rosi Braidotti, non implica la fuoriuscita assoluta dal genere; al contrario, come nel gioco dei dadi, il corpo differente vivo ed eccedente si dispiega solo se attiva e se si attiva in un processo molteplice e plurale esattamente come nel modello lacaniano della casella vuota o dell'*oggetto=x* (*ivi*). La soggettività femminile "multi-centrica e differenziata al suo interno" senza cadere nel relativismo o nella frammentazione (Braidotti 2005) è sempre "madre", ma il suo corpo assume un valore biopolitico nella misura in cui spiazza ed eccede l'ordine simbolico del dualismo originario e naturalistico. Il corpo portatore di vita non è un corpo etico e morale. Esso assomiglia più a un corpo mostruoso che eccede *in sé* con la sua potenza immanente, gioiosa e desiderante qualsiasi ordine dato; un corpo *abnorme* che, in quanto tale, viola le regole del dominio producendo un esodo da esso (*ivi*; Bascetta 2004).

Il dibattito sulla differenza culturale, invece, ha coinvolto prevalentemente la sociologia e l'antropologia culturale, le quali oggi sono chiamate a leggere e ad interpretare i segni delle società globali e postcoloniali. La differenza culturale come "particolarismo" che resiste ai valori universalistici dell'Occidente rivendicando forme specifiche di riconoscimento identitario non è, tuttavia, esente da critiche. Anzi. La cultura di appartenenza è sempre un'identità sociale che, soprattutto nell'ultimo decennio, viene spesso usata per costruire "modelli" societari politicamente cor-

retti come avviene, per esempio, nel caso del cosiddetto "multiculturalismo". Il concetto di identità culturale, sia esso individuale o sociale, è legato sempre ad un "essenzialismo" di fondo che fa riferimento ad una sostanza o a qualcosa di fisso e stabile che, a sua volta, connota sempre una costruzione sociale attraverso cui ci si narra e si narrano gli altri (Melucci 2000). Anche se i modelli "multiculturali" presentano oggi una serie di sfumature – che vanno dal modello radicale e differenzialista a quello temperato, secondo cui il riconoscimento culturale non può non tener conto dell'universalismo di alcuni diritti fondamentali, sino al modello comunitarista e secessionista – rimane un interrogativo di fondo tutt'altro che relativo: è possibile definire in modo statico le culture che partecipano alla vita politica di una società? E soprattutto, quali possibilità possono avere i singoli, le forme eccedenti dello stare al mondo, di sfuggire a un'appartenenza culturale data? Molti autori, tra cui Bauman, Balibar, Wiewiorka e altri sono intervenuti nel dibattito in corso per sottolineare come il multiculturalismo rischia oggi di diventare una forma di auto-ghettizzazione; una legittimazione delle derive comunitariste; un tentativo subdolo di mettere in atto forme di razzismo culturalista o differenzialista.

Anche qui, come nel caso della differenza sessuale e di genere, il problema verrebbe posto in modo del tutto diverso se si partisse dal presupposto secondo cui le culture sono *in sé* e non *per sé* differenti. Sempre differenti perché inevitabilmente collocate in un processo attraverso cui le stratificazioni storico-sociali non possono che divenire ibride e meticce (Petrosino 2004). Da questo punto di vista esemplare può essere, tra le altre, l'opera di Gayatri Chakravorty Spivak, *Critica della ragione postcoloniale* (1999). L'autrice è una femminista che critica il femminismo di matrice eurocentrica e l'epoca postcoloniale in cui siamo immersi, ma è anche un'indiana trapiantata negli Stati Uniti e i suoi studi hanno sempre, come presupposto metodologico, l'interdisciplinarietà oltre che una presa di parola diretta squisitamente radicale e politica (nel senso delle lotte e non delle pratiche governamentali) su quello che lei stessa definisce come un "presente in dissolvenza". Anche la Spivak riparte dal linguaggio, ma lei, appunto, è anche marxista. Un marxismo che riesce ad andare oltre Marx stesso, almeno nel momento in cui si innesta con i testi di Derrida e di Foucault. La sua opera e lei stessa, insomma, fanno ancora una volta la "différance" intesa qui, però, solo come pratica di resi-

stenza al bio-potere globale e agli innumerevoli segni del dominio che oggi, a differenza di ieri, sono “di tutti i colori” (Spivak in Mezzadra 2003), oltre che – aggiungiamo noi – di tutti i sessi. La differenza può tornare a divenire rivoluzionaria solo se riesce ad abbandonare parte del suo passato traducendosi in eccedenza-mostro o ibridandosi con i mille rivoli teorico-pratici aperti dal presente.

Vedi: *Assoggettamento/Soggettivazione, Corpo, Pratiche di resistenza, Razzismo, Singolarità, Zoé/Bíos.*

DISCIPLINE di Alessandro De Giorgi

Una consistente letteratura di commento al pensiero di Michel Foucault è concorde nell'individuare tre fasi all'interno della complessa traiettoria intellettuale del filosofo (Sorrentino 2005; Dal Lago 1997; Dreyfus, Rabinow 1983).

La prima fase è orientata a una ricostruzione *archeologica* delle pratiche discorsive che definiscono storicamente le condizioni di possibilità per la costituzione di specifiche forme di sapere sulla società. Sul versante opposto, l'ultima fase si articola intorno al tema dell'*etica* e delle “pratiche del sé” attraverso le quali gli individui producono se stessi come soggetti. Ma è il momento intermedio della biografia intellettuale di Foucault – per l'esattezza il periodo tra il 1970 e il 1979 – a interessarci qui: è infatti nel corso di quegli anni che la ricerca foucaultiana si rivolge all'indagine *genealogica* sul potere, al cui interno matureranno le ipotesi sulla società disciplinare. Non una “storia” – narrazione lineare e densa di passaggi epocali, abitata da una ragione progressiva che assegna a soggetti universali (borghesia, proletariato) il compito di trasformare il mondo – ma una «griglia, meticolosa, pazientemente documentaria» *genealogia* del potere, in grado di «reperire la singolarità degli avvenimenti al di fuori di ogni finalità monotona» (Foucault 1971, 29).

La genealogia consente di interrogare le trasformazioni dei dispositivi di assoggettamento degli individui rintracciando il filo che lega le singole “conomie” implicite nelle modalità storiche di esercizio del potere; e questo non partendo da ciò che la storiografia considera come rilevante e tale da essere incluso nello spartito di una memoria storica condivisa, ma al contrario inseguendo «il discorso anonimo, il discorso di tutti i giorni, tutte quelle parole schiacciate, rifiutate dall'istituzione, messe da parte dal tempo [...]; il linguaggio al contempo transitorio e ostinato che non ha mai superato i limiti dell'istituzione letteraria» (Foucault 1973b, 78).

A decifrare il singolare intreccio di strategie, tecniche e razionalità che definisce la trama del dominio non serve una “teoria” del potere, poiché questo, dice Foucault «non è un'istituzione, e non è una struttura, non è una certa potenza di cui

alcuni sarebbero dotati: è il nome che si dà ad una situazione strategica complessa in una data società» (Foucault 1976a, 83). Non una teoria dunque, ma un' *analitica* del potere: ricostruzione genealogica – quindi rivolta al passato, ma con l'obiettivo di interrogare criticamente il presente – del dispiegamento delle diverse tecnologie di esercizio del potere e dei modi in cui questo moltiplica le asimmetrie tra gli individui, localizzandosi all'interno di istituzioni determinate che tuttavia non ne esauriscono il significato. Il nucleo del progetto foucaultiano consiste allora nel tentativo di disegnare una "cartografia" delle tecnologie di potere, utile a decifrare l'economia interna alle diverse forme di assoggettamento che hanno solcato la modernità.

Questa analitica del potere prende forma in *Sorvegliare e punire* (1975): lavoro che rappresenta una sistematizzazione di riflessioni che l'autore andava sviluppando da tempo nei suoi corsi al Collège de France. Si è detto che Foucault ripudia ogni teorizzazione complessiva del potere che ne consideri le trasformazioni come altrettanti capitoli di una più ampia filosofia della storia. Tuttavia, l'analisi del potere – e in particolare della disciplinarietà come peculiare tecnologia politica del corpo – non assolutizza l'approccio genealogico al punto da escludere dal proprio orizzonte le grandi vicende della modernità, quasi a situare i poteri in una dimensione de-storicizzata: al contrario, specifiche condizioni storiche rendono possibile il dispiegamento di determinate pratiche di potere, riconfigurandone l'economia e la razionalità interne.

In questo senso, Foucault colloca l'affermazione della disciplinarietà nel contesto di una più ampia transizione che tra i secoli XVII e il XVIII ha visto un modello di potere "sovrano" – che cioè si articolava intorno a un principio di autoconservazione del monarca, perseguito attraverso la distruzione di chiunque attentasse all'assolutezza delle sue prerogative – dissolversi a vantaggio di una nuova "scienza di governo" orientata alla gestione produttiva delle popolazioni, delle risorse e dei territori. Questa nuova arte di governo è definita da Foucault come «l'insieme costituito dalle istituzioni, procedure, analisi e riflessioni, calcoli e tattiche che permettono di esercitare una forma molto specifica sebbene molto complessa di potere che ha per bersaglio la popolazione, per forma principale di sapere l'economia politica, per strumenti tecnici essenziali i dispositivi di sicurezza» (1978c, 65). La transizione dalla sovranità-potere che proibisce a quella

della governamentalità e della biopolitica, come potere che regola, ordina e dispone, delinea dunque un fondamentale mutamento: alla trascendenza del sovrano subentra l'immanenza di un governo capace di agire dall'interno sui processi che regola.

In questo contesto prende forma la *microfisica* del potere disciplinare: la "ragione punitiva" – di cui Foucault intende disegnare genealogicamente le vicende storiche a partire dalla molecolarità delle pratiche e delle strategie – ricalca le orme della transizione dalla sovranità alla governamentalità e alla biopolitica, partecipando delle rispettive economie di potere. Così la razionalità punitiva del potere sovrano si condensa nella brutalità del supplizio consumato sulla pubblica piazza: un rituale punitivo guidato da un minuzioso "codice del dolore" che consente di mettere in scena la singolare "arte di trattenere la vita nella sofferenza" (Foucault 1975). Nel supplizio, il corpo del condannato si offre come superficie di visibilità totale del potere: la violenza vi si esercita libera da ogni limite, martoriandolo affinché nei segni del corpo marchiato risplenda l'assolutezza del potere e nei lamenti del suppliziato risuoni la vendetta del sovrano. Il corpo è sapientemente distrutto in una cerimonia dalle cadenze liturgiche: la verità del crimine – un atto che ledendo i sudditi o i loro beni reca un affronto diretto al re, poiché gli uni e gli altri sono sue proprietà – emerge da una lenta agonia ripartita in "mille morti" (ivi), ciascuna delle quali chiama in causa la folla dei sudditi, i quali devono rendersi testimoni della lotta impari tra potere e corpo.

Ma quel rituale – echeggiando le vicende del sistema di potere cui si appoggia – evidenzia progressivamente una "dis-economia" interna: come il potere sovrano da cui promana, il supplizio è discontinuo e lacunoso; suscita reazioni imprevedibili nelle folle che si accalcano ai piedi del boia; dissipa risorse poiché distrugge corpi che potrebbero essere diversamente utilizzati; non riesce a insinuarsi nella trama sottile dei rapporti tra gli individui rimanendo invece all'esterno della popolazione e delle sue dinamiche; si limita a imprimere nella mente dei sudditi immagini di terrore che facilmente svaniscono. Ma, soprattutto, questo rituale punitivo si rivela inadeguato a fronte dei processi di trasformazione di cui si diceva: al tempo stesso eccessivo e inefficace, tanto rispetto ai mutamenti economici in atto (la lenta, ma inesorabile affermazione del capitalismo), quanto dal punto di vista dell'emergente razionalità governamentale, il sup-

plizio cede terreno a favore di una diversa tecnologia politica del corpo che ridefinisce l'economia del castigo.

Quasi all'improvviso, dice Foucault, gli individui da punire non saranno più suppliziati: in modo molto più discreto ed efficace, saranno incarcerati. Essi costituiscono, infatti, una popolazione che le nascenti tecnologie della disciplina possono forgiare, plasmare e trasformare in soggetti utili, cioè in una forza lavoro disponibile a immettersi nel dispositivo della produzione capitalistica: «Il corpo deve essere non più marchiato, ma addestrato e corretto; il suo tempo deve essere misurato e pienamente utilizzato; le sue forze continuamente applicate al lavoro» (Foucault 1973c, 40).

All'interno degli spazi di internamento si consuma allora l'abbandono del "codice del dolore" a vantaggio di una raffinata "anatomia politica del dettaglio". I dispositivi disciplinari si fissano ancora sul corpo, ma in termini radicalmente diversi da quanto accadeva nel teatro del supplizio: «Il momento storico delle discipline è il momento in cui nasce un'arte del corpo umano, che non mira solamente all'accrescersi delle sue abilità, e neppure all'appesantirsi della sua soggezione, ma alla formazione di un rapporto che, nello stesso meccanismo, lo rende tanto più obbediente quanto più è utile, e inversamente» (Foucault 1975, 150). Nell'affermazione della disciplinarietà e delle sue pratiche di osservazione e correzione entra prepotentemente in gioco la *sorveglianza*, che determina un rovesciamento dell'economia di visibilità implicita nel rituale punitivo del supplizio. Non è più il corpo a rendere visibile il potere, ma, al contrario, saranno le tecnologie disciplinari a rendere il corpo una superficie completamente osservabile, catturandone gesti, posizionamenti e attitudini in un dispositivo di visibilità assoluta – il *panopticon*.

Molto più che una semplice struttura architettonica – il cui progetto risale a Jeremy Bentham, e che peraltro non fu mai realizzata secondo le intenzioni dell'autore – il *panopticon* delinea «il diagramma di un meccanismo di potere ricondotto alla sua forma ideale [...]; è in effetti una figura di tecnologia politica che si può e si deve distaccare da ogni uso specifico» (Foucault 1975, 224). Panottiche non saranno dunque solo le prigioni o altre istituzioni totali in cui si tratta di contenere determinate popolazioni. Panottica sarà la società nel suo insieme – una società innervata da una trama carceraria che moltiplica le "case d'ispezione". Fabbriche, scuole, ospedali, asili e manicomi defi-

niscono altrettante forme di perimetrazione dello spazio, al cui interno le tecnologie disciplinari hanno modo di disporre, distribuire e organizzare i corpi secondo un principio di accrescimento delle forze. Intrecciandosi con la singolare economia di visibilità che il dispositivo panottico imprime agli spazi perimetrati – e prima di tutto alla fabbrica –, le tecnologie disciplinari si saldano ai processi di consolidamento dell'economia capitalistica, piegando i corpi agli spazi e ai tempi della valorizzazione economica: «La prima funzione era quella di sottrarre il tempo, facendo sì che il tempo degli uomini, il tempo della loro vita si trasformasse in tempo di lavoro. La seconda funzione consiste nel far sì che il corpo degli uomini diventi forza lavoro» (Foucault 1973d, 159).

La costituzione della società disciplinare intrattiene dunque un rapporto di solida interdipendenza con l'affermazione della società-fabbrica, cioè con la crescita di un apparato produttivo fondato sulla ripartizione razionale della forza lavoro all'interno di uno spazio produttivo rigidamente delimitato. La sincronizzazione dei gesti, la regolazione delle masse di individui, il rapporto corpo-macchina, sono elementi che esemplificano la peculiare razionalità economico-disciplinare che si afferma con il consolidamento del capitalismo industriale.

Resta allora da chiedersi – a fronte delle trasformazioni che hanno investito l'economia capitalistica a partire dalla fine del XX secolo, sancendo una profonda riconfigurazione spazio-temporale della produzione e della vita stessa, che frammenta le perimetrazioni della società industriale nel segno della globalizzazione e della simultaneità – se non stiano già emergendo inedite tecnologie politiche che proiettano i poteri, ma anche le resistenze che a questi si frappongono, in una dimensione "postdisciplinare".

Vedi: *Assoggettamento/soggettivazione, Body-building, Biopolitica, Campi, Controllo sociale, Corpi, Empowerment, Governamentalità, Lavoro/non lavoro, Normalizzazione, Pratiche di resistenza, Sicurezza.*

ECCEZIONE (STATO DI)
di Beppe Foglio

Lo stato d'eccezione è una categoria giuridica estremamente complessa e controversa. Esso indica sia un concetto giuridico, sia una condizione giuridica, ovvero sia uno *stato*.

Dal punto di vista concettuale, e quindi in relazione alla teoria del diritto, lo stato d'eccezione è stato definito un "concetto limite" del diritto stesso (Schmitt 1922 e 1934). Infatti, laddove la caratteristica peculiare del diritto, e, in particolare, del diritto positivo, è stabilire delle norme, ovvero sia regolare i rapporti fra gli individui (diritto privato) e i rapporti fra gli individui e lo Stato (diritto pubblico), dunque porre le condizioni *ordinarie* dei rapporti sociali e politici, il termine *eccezione* rimanda esplicitamente alla *straordinarietà* di una situazione giuridica. In questo senso è stato affermato che lo stato d'eccezione rimanderebbe all'origine stessa del diritto, essendo un concetto giuridico che rappresenta una situazione *non normativa* (non normale), *stra-ordinaria* e, quindi, non giuridica. La definizione dell'*eccezione* rinvia così all'atto originario di posizione della norma (regola-eccezione), ossia al problema della fonte del diritto e alla legittimità del titolare dell'atto giuridico fondamentale. Nella teoria e nella storia del diritto occidentale, a tale nozione (fonte, titolare e soggetto del diritto) è stato dato il nome di *sovranità*.

Alla dottrina teologica tradizionale della sovranità, che faceva derivare ogni diritto e ogni autorità da Dio, il diritto moderno positivo ha opposto diverse teorie. Nella dottrina del diritto puro di Hans Kelsen, per esempio, il diritto deriva da un atto positivo-normativo fondamentale che è in se stesso *giuridico* (*Grund-norm*) e, pertanto, la nozione sostanzialistica di sovranità propria della dottrina teologica viene «radicalmente rimossa» (Kelsen 1920). Il concetto di eccezione, in questo caso, viene espunto dalla teoria giuridica, proprio perché non normativo (la regola pone l'eccezione).

Nella teoria decisionistica di Carl Schmitt, invece, lo stato d'eccezione viene reintegrato pienamente nella dottrina del diritto, anzi viene considerato il fondamento stesso del diritto. In esso, infatti, si rivelerebbe la natura effettiva della *sovranità* stes-

sa come potere di "decidere sullo stato d'eccezione" (Schmitt 1922 e 1934), ovvero sia di salvare l'ordinamento giuridico, sospendendone l'applicazione. Lo stato d'eccezione, in questo caso, rappresenterebbe il permanere dello "Stato quando il diritto viene meno" (Schmitt 1922 e 1934) e restaurerebbe al tempo stesso il primato della politica sul diritto e il primato logico e ontologico dell'eccezione sulla regola.

La caratteristica peculiare dello stato d'eccezione, secondo Schmitt, non sarebbe di indicare semplicemente uno *stato d'emergenza* che richieda provvedimenti straordinari motivati, come sostiene la dottrina, dallo *stato di necessità* e aventi il requisito dell'*urgenza* (amministrazione commissariale straordinaria), come in caso di *stato d'assedio* o di *calamità*, o persino in caso di *colpo di Stato*. In tali casi, infatti, si tratta di una sospensione temporanea e localizzata dell'ordinamento e del conferimento di *mandati commissari* (e non *liberi* come i mandati politici rappresentativi) al personale che è deputato esclusivamente al *ripristino dello stato normale*. Lo stato d'eccezione, invece, rinvierebbe al potere costante di sospensione dell'intero ordinamento, senza limitazioni, ma con lo scopo di salvare l'ordinamento stesso. Esso, cioè, rinvierebbe al potere sovrano inteso come potere costituente che può revocare in ogni momento il mandato dei poteri costituiti. Solo in questo senso, lo stato d'eccezione può essere ritenuto uno stato giuridico e distinto da un mero stato di fatto.

In questa definizione, però, emerge una relazione diretta fra il potere politico (sovranità), il diritto e la *vita*. Caso limite di questa connessione è lo Stato-razza nazionalsocialista. Esso, come è noto, fu interamente basato sul *Decreto per la protezione del popolo tedesco* del 28 febbraio 1933 (Agamben 2003), con il quale furono sospesi (ma mai aboliti) gli articoli della Costituzione del *Reich* relativi ai diritti dei cittadini, completato dal successivo *Decreto sul conferimento dei pieni poteri al Cancelliere del Reich* (Adolf Hitler) del 28 marzo 1933, con il quale vennero sospesi (ma mai aboliti) gli articoli della Costituzione del *Reich* relativi ai poteri e agli organi dello Stato.

Nello Stato nazionalsocialista, che potrebbe essere definito a ragione un vero e proprio *Stato di eccezione totale*, e non solo uno *Stato di polizia* (o una *Dittatura* o uno *Stato autoritario*, o anche un *regime* o *Stato totalitario*), si sarebbe realizzata, pertanto, la più chiara manifestazione del nesso originario fra il potere politico (sovranità) e la *vita* (*biopolitica*) (Agamben 1995;

2003). Nel Terzo Reich, infatti, alla sospensione dei diritti, della separazione dei poteri e della rappresentatività del potere politico stesso in nome della protezione della razza tedesca si è aggiunta, per il medesimo scopo, la pianificazione della *guerra per lo spazio vitale tedesco (Lebensraum) e per il dominio mondiale del popolo tedesco (deutsche Volk)*, nonché per l'assoggettamento e lo sterminio degli individui e delle razze inferiori.

Lo Stato di eccezione nazionalsocialista sarebbe pertanto uno *Stato biopolitico* (Esposito 2004). In esso, infatti, il potere sui corpi e sulle anime, oggetto tradizionale del potere prima religioso (*pastorale*) e poi del *governo* (Foucault 2004a), ma non della sovranità, diviene il fondamento stesso del potere politico: la vita dei corpi e delle anime (*spirito del popolo*) viene assunta come oggetto e soggetto della sovranità (*Führerprinzip*). Nella definizione tradizionale, la sovranità (*imperium* sulle persone) si distingue nettamente dal governo (*amministrazione delle cose*) (Foucault 2004a; Schmitt 1922 e 1934). Il potere sovrano aveva per oggetto il *territorio* e, per questo, si esercitava *sulle* persone, richiedendo *obbedienza* e garantendo *protezione*. Il potere religioso, invece, sul modello del significato originario dell'arte *economica* (gestione della casa, vale a dire buona conduzione della famiglia e dei suoi beni) si occupava *delle* persone, del loro benessere fisico e spirituale (*pastorale cristiana*). Con la nascita della moderna società secolarizzata, tale governo *delle* persone è diventato oggetto della *ragione di Stato* (Foucault 2004a), contribuendo alla grandezza dello Stato nell'epoca dell'assolutismo e del *mercantilismo*. L'insieme di tali funzioni pubbliche costituì in quell'epoca l'oggetto della *polizia (Polizeistaat)*, integrando la sovranità, ma non identificandosi con essa. Nel secolo XVIII, infatti, il *governo* si è progressivamente autonomizzato dalla sovranità, legandosi sempre più alle verità economiche che sono divenuti veri e propri principi di auto-regolazione della società, secondo la massima: *non intervenire troppo (laissez faire)*. Nello Stato liberale, da cui è nato lo Stato di diritto moderno, quindi, non solo non esiste lo *stato d'eccezione*, ma la governamentalità prevale sulla sovranità come autoregolazione della società e, dunque, come assenza di guida, di governo in senso stretto. Il criterio dell'azione pubblica diviene così la garanzia e il miglioramento delle condizioni dell'economia. La relativizzazione della sovranità all'economia riduce l'azione pubblica a controllo delle condizioni ottimali dell'economia, il cui oggetto principale

è la popolazione, intesa come organismo collettivo con un proprio metabolismo e propri rischi.

Nel liberalismo, dunque, il compito dell'azione pubblica si concentra sulle condizioni *di fatto* (governo delle cose) e non sulle condizioni di *diritto* (governo delle persone).

Lo Stato liberale, pertanto, si presenta come *governo della società* e non come *sovranità sul territorio* e si basa non già su modelli normativi, ma su processi di *normalizzazione*, intesi come criteri di controllo e regolazione della *vita sociale*. Il potere di *normalizzazione* non si esercita in forme discriminanti come la sovranità, ma definendo, attraverso l'apporto di saperi economici e sociali, delle verità assunte a modello di normalità, da cui discendono criteri di azione pubblica volti a mantenere la realtà sociale in un equilibrio fra gli estremi di un massimo e di un minimo rispetto al valore normale.

È chiaro che da questo punto di vista la storia sembrerebbe seguire un corso unidirezionale dalla sovranità al governo, nel quale alla scomparsa della sovranità farebbe inevitabilmente seguito la rarefazione dello stato d'eccezione. A conferma di tale tendenza, militerebbe ovviamente anche il processo di globalizzazione, che, fra le sue caratteristiche più importanti, ha quella che molti osservatori chiamano *fine dello Stato*.

Ma si può davvero sostenere che fra eccezione e normalizzazione non esistano connessioni di alcun tipo?

Esistono almeno tre ambiti centrali del processo di globalizzazione che mostrano invece un'inquietante continuità fra eccezione e normalizzazione: 1) l'indistinzione fra interno ed esterno implicata dalla sospensione delle *frontiere statali*, 2) la più recente rivoluzione tecnologica implicata dalle *Information&Communication Technologies* e 3) le nuove possibilità di intervento sulla vita connesse alla tecnoscienza (ingegneria genetica, microbiologia, biomedicina ecc.).

Con l'abolizione della distinzione fra interno ed esterno si assiste ad un'implicazione profonda fra stato d'eccezione e guerra, che non solo travolge gli aspetti formali della regolazione moderna della guerra, riproponendo la guerra di annientamento, ma riaffida paradossalmente ad essa il ruolo di fondatore e garante dell'ordine politico. Le *I&C Technologies* non sospendono esclusivamente le funzioni rappresentative del linguaggio e con esse il concetto stesso di verità, ma realizzano un inedito regime dell'informazione che diviene progressivamente fonda-

mento della norma (linguistica e giuridica). Infine, nella *biomedicina* non emerge solo il potere della tecnoscienza di modificare la vita, ma anche un nuovo regime della vita con un proprio statuto normativo *non naturale*.

Tali nuovi sistemi di normalizzazione, dunque, sono potenzialmente dei nuovi regimi epistemici in grado di fornire anche un fondamento normativo nuovo. Nei processi di normalizzazione della vita, pertanto, l'eccezione ricomparirebbe nel rischio immanente di una normativizzazione del fatto e di una reciproca fattualizzazione della norma (Esposito 2004).

Vedi: *Biopolitica, Campi, Cpt, Genocidio, Governamentalità, Guantanamo, Guerra, Polizia, Totalitarismo*.

ECOLOGISMO

di Sarah Delucia

A partire dagli anni sessanta del XX secolo il dibattito sull'esaurimento delle risorse naturali, sul rischio di estinzione di specie vegetali e animali, sull'inquinamento, sul problema demografico si fa sempre più acceso. La parola *ecologista* entra a far parte del vocabolario politico con la nascita dei primi movimenti ambientalisti, la formazione dei partiti nazionali dei Verdi e le prime concessioni a favore dell'ambiente da parte di istituzioni nazionali e internazionali (1982: sottoscrizione della Carta mondiale della natura da parte dell'ONU).

Il pensiero ecologista si afferma con l'aggravarsi della crisi ambientale legata ai crescenti ritmi produttivi del sistema economico attuale. Tuttavia, è proprio questo sistema avanzato, con le sue conoscenze e tecnologie, a rendere possibile un *ecologismo scientifico*, inteso come tutela ambientale perseguita mediante un'attenzione sistematica e un intervento programmato sulla natura che, perciò, diviene un oggetto problematico da controllare tecnologicamente e da gestire razionalmente. Figlia della prospettiva teorico-scientifica inaugurata da Haeckel e Darwin, e nutrita oggi dalle nuove tecnologie (astronomiche, satellitari e informatiche), questa tendenza dell'ecologismo propone una sorta di medicalizzazione preventiva del pianeta, il cui stato di salute andrebbe costantemente monitorato, misurato e fatto oggetto di previsioni e terapie (Malone 1986; Nisbet 1991).

A questo approccio si contrappone quello di alcuni movimenti che assumono il punto di vista dei poveri del Sud del mondo, si pongono il problema del rapporto tra tutela ambientale e giustizia sociale o elaborano la prospettiva di un'economia ecologica. A loro avviso, la razionalizzazione tecnoscientifica dell'intervento sulla natura sarebbe possibile solo mediante un surplus di tecnologia e quindi anche di un'ulteriore erosione dello stesso ambiente (si pensi all'inquinamento provocato dai numerosi satelliti-sentinella fuori uso che continuerebbero a orbitare nel cosmo, alla costante estrazione di materie prime per la creazione di strumenti sempre più sofisticati per tastare il polso alla terra o per realizzare progetti di riparazione biofisica e biotecnologica dei danni ambientali).

Secondo questa angolatura, come è già accaduto con il preservazionismo e il conservazionismo, che agli inizi del Novecento ha promosso la creazione dei primi parchi nazionali statunitensi, anche l'ecologismo tecnoscientifico, lungi dal ridurre il consumo industriale della natura, finirebbe per accrescerne l'asservimento all'uomo, sfruttandola per fini estetici, ricreativi, turistici, tutelandola parzialmente come bacino di risorse utili ai posteri o rendendola oggetto di una vera e propria commercializzazione e privatizzazione (Sachs 1999; Sfez 2001).

Molti si interrogano, inoltre, sulla portata ideologica dell'approccio eco-scientifico che, paradossalmente, in qualche caso manifesta una forte inclinazione religiosa elevando la vita biologica del pianeta a oggetto quasi degno di venerazione e tralasciando le problematiche politiche e sociali dei popoli che lo abitano (Lovelock 1979).

I critici di questo approccio, per parte loro, propongono non solo la tutela della vita nella sua diversità biologica, ma anche il rispetto della varietà degli stili di vita, dei comportamenti e dei rapporti sociali. Oggetto principale di contestazione è comunque il rischio che si affermi una sorta di eco-imperialismo, già delineatosi attraverso alcune strategie politico-economiche che, dietro l'apparente attenzione all'ambiente e alla giustizia sociale (lotta alla fame e alla povertà tramite la "rivoluzione verde" e, oggi, tramite le biotecnologie), lederebbero non solo gli equilibri ecosistemici, ma anche i saperi e gli stili di vita che consentono alle comunità locali di gestire in modo sostenibile e comunitario le proprie risorse (Shiva 1990, 1993, 2002). Più in generale, si tratterebbe di evitare di consegnare la questione ecologica nelle mani di una sorta di eco-biopotere che finirebbe per controllare, manipolare e proteggere discrezionalmente determinate risorse, specie e forme di società a danno di altre, provocando concentrazione di poteri e ricchezze nelle mani di alcuni con conseguente e funzionale impoverimento ed espropriazione di altri (Crosby 1972; Ponting 1991). La contestazione della strategia eco-scientifica si accompagna pertanto alla proposta di un uso comune e autogestito delle risorse naturali e di un ritorno a stili di vita più semplici, sobri e lenti.

Un rischio eco-biopolitico sarebbe analogamente sotteso alle politiche ecologiche che tutelano gli ambienti locali senza problematizzare i mezzi adottati e le loro ripercussioni globali. È la cosiddetta politica del NIMBY (*not in my backyard*, non nel

mio giardino) con la conseguente pratica del PIBBY (*place in black's backyard*, mettilo nel giardino del nero), proprie delle società e dei ceti benestanti, che si dotano di tecnologie amiche dell'ambiente per vivere in modo naturale e salutare, senza preoccuparsi se i comfort di cui beneficiano comportino depauperamento, inquinamento, squilibrio per altre persone o regioni del mondo (Molocchi 1998).

Mosso da una volontà estrema di difesa dell'ambiente che si traduce in un tentativo eversivo di modificare l'ordine esistente, è l'ecoterrorismo. Esso evidentemente si allontana molto sia da chi agisce attraverso azioni simbolico-spettacolari o manifestazioni sociali (Greenpeace, Legambiente, WWF), sia dalle politiche "verdi" istituzionali. L'ecoterrorismo, infatti, reagisce a un sistema reputato violento e ingiusto nei confronti della natura e dei poveri, attraverso attentati ai simboli del controllo ambientale e sociale. A parte altre ovvie considerazioni, all'ecoterrorismo si può agevolmente contestare l'impulso eco-fascista o eco-dittatoriale che lo anima. Insomma, esso non è che un esempio estremo di riattivazione del meccanismo bio-tanato-politico che tende a sacrificare qualcuno a vantaggio di qualcun altro, anche se ciò che intende sacrificare, almeno in teoria, è il privilegio di pochi a favore di un rapporto più "armonico" con la natura.

Vedi: *Ambiente, Biodiversità, Biotecnologie, Rischio, Secessione, Sostenibilità, Sviluppo.*

Empowerment può essere tradotto in italiano con l'espressione "conferimento di poteri", oppure "mettere in grado di", "rafforzare le possibilità di azione". Il termine si riferisce a singoli individui in ambito terapeutico e a gruppi sociali nel campo dell'aiuto umanitario o della promozione sociale. Il concetto di *empowerment* apparve nella letteratura politologica statunitense a cavallo fra gli anni cinquanta e sessanta a proposito delle lotte di affermazione delle minoranze e del movimento delle donne. A partire dalla fine degli anni ottanta, diventa una delle parole chiave anche nel campo dell'aiuto umanitario e sarà questo l'ambito considerato.

La fine della Guerra fredda decretò il tramonto del tradizionale concetto di sicurezza che aveva caratterizzato le relazioni internazionali nel secondo dopoguerra. Come si sa, tale forma di sicurezza era imperniata sull'equilibrio fra i due blocchi e sul ruolo dello Stato e delle sue burocrazie nelle politiche di sviluppo e modernizzazione. In tal senso, la sicurezza era data dall'appartenere a uno dei due blocchi e dalle politiche di sviluppo e modernizzazione caratterizzate dal ruolo centrale dello Stato.

Grazie ai primi piani di aggiustamento strutturale, vennero messi in crisi alcuni punti fondamentali del sistema delle relazioni internazionali. Primo fra tutti il principio dell'intangibilità della sovranità degli Stati. Infatti, l'aggiustamento strutturale comportava l'ingerenza massiccia delle agenzie di Bretton Woods nelle politiche economiche e sociali dei paesi oggetto dell'intervento. Inoltre, la privatizzazione sostanziale che tali politiche proponevano sconsigliava l'altro grande principio per il quale era lo Stato, grazie alla programmazione economica, l'agente principale dello sviluppo e della modernizzazione. Fu l'inizio della privatizzazione delle politiche di sviluppo, dal momento che i governi occidentali, tramite la Banca mondiale e il Fondo monetario internazionale (FMI), cominciarono ad assegnare alla liberalizzazione dei mercati e al taglio delle spese sociali il ruolo di volano dello sviluppo dei cosiddetti paesi sottosviluppati. Tale privatizzazione delle politiche di assistenza allo sviluppo fece sì che, per la prima volta, lo sviluppo fosse associato alle politiche

sociali e a settori cruciali della vita delle persone, dalla sanità all'educazione.

Nei primi anni novanta del secolo scorso, i processi di privatizzazione dell'assistenza allo sviluppo e di scardinamento del principio dell'intangibilità degli Stati arrivarono a compimento grazie all'introduzione del diritto di ingerenza umanitaria. Governi occidentali, Nazioni Unite e Ong occidentali si trovarono a concordare sui principi del globalismo giuridico (Zolo 1998) e sul fatto che le politiche di Aiuto pubblico allo sviluppo (APS) non fossero più da considerarsi efficaci nel mutato quadro internazionale post-guerra fredda. Fu infatti negli anni novanta che il *focus* della sicurezza si spostò dagli Stati – e dal loro stare "al sicuro" in uno dei due blocchi – alle popolazioni al loro interno. Da allora, la sicurezza è diventata sicurezza umana – *human security* – e tiene conto dei rischi che si trovano ad affrontare le popolazioni che abitano una determinata regione, insomma i pericoli che caratterizzerebbero i cosiddetti Stati *weak* o *failed*.

Human security sta quindi a rappresentare l'insieme di attività volte a ridurre la povertà, soddisfare i bisogni principali, creare nuove istituzioni democratiche, proteggere le fasce vulnerabili, promuovere i diritti umani e una società civile attiva a partire dal rafforzamento dei gruppi sociali più deboli. Tali attività, affidate ad attori non statali come le Ong e le varie agenzie umanitarie, vengono anche catalogate sotto il nome di *human development*, sviluppo umano. Politiche di sviluppo e sicurezza umana vengono così a coincidere. Alla cooperazione allo sviluppo non spetta più il compito della modernizzazione, tramite le burocrazie statali, dei paesi in via di sviluppo, bensì la riforma delle mentalità delle popolazioni che vivono nei paesi attraversati dai conflitti, dalla povertà e dall'instabilità diffusa. Tali problemi non dipenderebbero più da cause economiche e politiche, ma dalla mentalità inadeguata delle popolazioni e delle classi dirigenti avide e corrotte che le governano. Sarebbero cioè causati da una combinazione di ignoranza, istituzioni deboli e scarsa attitudine al mercato e alla democrazia. La risposta dei governi occidentali consiste dunque nell'intervento tramite un *mix* di *conflict resolution*, sviluppo sostenibile e promozione della società civile.

Capiamo allora che attività di questo tipo non potrebbero essere condotte in prima persona dagli Stati occidentali: il considerare gli Stati delle aree periferiche non più come sovrani, ma

come corpi sociali instabili da riformare nei comportamenti, ha infatti bisogno di una corrispondente privatizzazione delle pratiche dello sviluppo e della sicurezza. Gli intermediari privati sono infatti in grado di mettere in campo pratiche concettuali e discorsive essenziali al lavoro richiesto, che è essenzialmente quello di dividere il corpo sociale in comparti di rischio separati, che possono essere a quel punto oggetto dell'intervento dei soggetti privati. Consideriamo allora la capacità di ridurre le popolazioni a un insieme di vulnerabilità sanitarie, occupazionali ed educative, che a loro volta possono essere ulteriormente suddivise per genere, occupazione, posizione legale ecc. La società viene così dissezionata grazie alla privatizzazione della vita naturale messa in atto dai vari soggetti privati del sistema umanitario (Duffield 2001).

È in questa prospettiva che emergono in tutta la loro ampiezza le nuove forme di biopotere che si affermano con la dislocazione dell'asse del controllo delle popolazioni dal terreno delle politiche statocentriche a quello delle agenzie transpolitiche dell'era globale.

Nella nuova *governance* a distanza, resa possibile dalle reti pubblico-privato, i popoli delle periferie non vengono più analizzati solo tramite le categorie classiche dello sviluppo di tipo demografico, economico ed epidemiologico. La privatizzazione delle politiche di sviluppo permette ai soggetti dell'umanitario di entrare persino nelle famiglie. Le guerre saranno così il portato della cultura violenta dei maschi che opprimono le donne e i bambini. Quei maschi saranno per lo più alcolizzati e, quindi, si dovranno avviare programmi per l'emancipazione delle donne, per i diritti dei minori oltre che, ovviamente, contro l'alcolismo. La povertà di una certa area periferica sarà, per esempio, causata dall'indolenza della popolazione maschile che non lascia spazio all'intraprendenza femminile, oppure dalla scarsa educazione di una data popolazione che non disporrebbe delle risorse culturali e delle tecniche per fare rete, far circolare le informazioni e far sì che ognuno diventi imprenditore di se stesso, grazie al capitale finalmente circolante nella società. *Social capital* (capitale sociale) è una delle parole chiave dello sviluppo e della sicurezza, dal momento che la promozione della società civile, dei gruppi e delle associazioni civiche diventa lo strumento per fare emergere i vari comparti di rischio parcellizzati del corpo sociale: le donne, gli handicappati, gli anziani, gli studenti, i malati di AIDS, i rifugiati, i senza casa, gli alcolizzati ecc.

La parcellizzazione del corpo sociale permette al sistema umanitario occidentale di penetrare nelle pieghe minime della società, per mettere in atto un'educazione della popolazione che arrivi fino ad addomesticare i sentimenti e, quindi, il rapporto tra i sessi, l'educazione dei figli, la percezione dell'altro (sia esso di etnia diversa, omosessuale o handicappato) o il vivere associati (magari in cooperative o in gruppi di lavoro congiunti per la costruzione della fiducia reciproca fra parti rivali).

L'emergere di tanti comparti sociali e il conferimento ad essi di poteri e strumenti organizzativi (associazioni, cooperative, gruppi di mutuo aiuto, forum per i diritti umani, gruppi di utenti dei servizi oppure di consumatori ecc.) va sotto il nome di *empowerment*. Ad esso è legata un'altra parola chiave delle nuove politiche di sviluppo: *ownership*, titolarità. In una conferenza del 1998, l'ex Senior Vice President della Banca mondiale e Premio Nobel per l'economia nel 2001, Joseph Stiglitz (1998), affermò che un nuovo paradigma dello sviluppo dovrà avere come obiettivo quello di cambiare e trasformare una società nella sua interezza: a tal fine, ci si dovrà muovere nella prospettiva della trasformazione delle istituzioni e della creazione di nuove capacità; in alcuni casi, vi sarà anche bisogno di sostituire le istituzioni tradizionali che usciranno inevitabilmente indebolite dal processo di sviluppo. Titorialità e partecipazione diventano così le parole-chiave di una strategia liberale di creazione del consenso: ciò che è richiesto – secondo Stiglitz – è la partecipazione a un processo in grado di costruire nuove forme istituzionali, inclusi vari tipi di incentivi. Istituzioni, incentivi, partecipazione e titolarità devono essere considerati infatti come complementari, nessuno autosufficiente. *Social capital* (e *civil society*), *empowerment* e *ownership* sono le tre parole chiave della *liberal peace*, in cui un nuovo umanitarismo politico rappresenta una radicale agenda di sviluppo della trasformazione sociale (Duffield 2001).

Ci troviamo all'interno di un imperialismo *light* di tipo cooperativo e assunto volontariamente, in cui pratiche neocoloniali e di controllo a distanza delle periferie instabili vengono fatte passare per politiche di rafforzamento dei gruppi deboli e di inclusione sociale. Si tratta del dispiegamento di quello che Joseph Nye (2004) ha definito potere *soft*, in cui i soggetti stessi beneficiari dell'aiuto adottano le norme liberali di condotta politica ed economica. Insomma, il potere *soft* offre agli esclusi la possibilità di essere "liberi" tramite l'inclusione.

Possiamo, infine, riflettere sul fatto che la parola *empowerment* in realtà non significhi un rafforzamento dei gruppi sociali oggetto dell'aiuto umanitario, bensì un loro declassamento a soggetti deboli da riformare nei costumi e nei sentimenti, ormai privi dei diritti politici di trasformazione della società e dei suoi assetti politico-economici. Lo sviluppo che si trasforma in *human security* viene infatti concepito come una serie di tecniche e pratiche che coinvolgono piccole parti del corpo sociale, dalle famiglie alle associazioni di donne, dalle associazioni di consumatori a quelle degli utenti dei servizi, fuori dai grandi soggetti collettivi della modernità. Scompaiono lo Stato, le politiche fiscali, una lettura della società in cui si opera, eventuali condizioni di sfruttamento interno e internazionale che tengano la cittadinanza in povertà. All'interno del quadro imm modificabile dell'economia di mercato e dei suoi meccanismi, rimangono semplicemente delle pratiche operative, tanto che la *politics* si trasforma in *policy*. L'individuo viene considerato come potenzialmente debole ed esposto ai rischi di un quadro socio-economico imm modificabile e, comunque, in grado di garantire benessere e ricchezza per tutti, se affrontato con il giusto spirito e la necessaria determinazione.

I diritti del cittadino non sono più quelli di cambiare il quadro socio-economico verso livelli di maggiore equità e di poter costruire significati sociali ogni volta diversi, che stabiliscano bisogni, visioni del mondo, desideri, misure del valore dell'azione di ognuno all'interno della società. Ora i diritti sono connessi alla possibilità di ottenere adeguati consigli e protezioni psicologiche per affrontare i nuovi rischi. Come ha scritto Pupavac (2003), l'obiettivo terapeutico di assicurare la stabilità emozionale si ottiene grazie alla riconcettualizzazione dei diritti in termini d'indagine psicologica e protezione piuttosto che di libertà, cioè come protezione da parte dei corpi dello Stato, piuttosto che dai corpi dello Stato. Ora il soggetto portatore di diritti non è più quello che tramite i diritti rafforza se stesso – come nei movimenti politici e civili dell'età moderna –, ma colui che viene protetto da una terza parte che gli indica nello stesso tempo anche i modelli di comportamento e i quadri sociali di riferimento. L'intervento del sistema umanitario occidentale si muove sostanzialmente contro l'idea tradizionale della politica, così come propugnata dai movimenti sociali progressivi. Si muove contro la politica come progetto di società e creazione di spazi

sociali, in cui gli individui e i gruppi conquistino diritti e aumentino il proprio potere per spingere sempre più avanti l'orizzonte del benessere e dell'equità.

Vedi: *Biopolitica, Capitale umano, Governamentalità, Guerra, Polizia, Psichiatria, Salute pubblica, Sicurezza, Sostenibilità, Sviluppo, Razzismo, Rischio, Umanesimo scientifico, Welfare.*

EUGENETICA
di Patricia Chiantera-Stutte

Eugenics è il termine coniato da Galton nel 1883 per indicare la «scienza del miglioramento della specie umana» che avrebbe assicurato «alle stirpi (*strains of blood*) più appropriate una migliore opportunità di prevalere su quelle meno appropriate» (Galton 1883, 17). Se l'idea di una futura società fondata sulla selezione degli individui è presente fin da Platone e fiorisce con l'umanesimo scientifico, solo con la teorizzazione dell'impiego di mezzi scientifici adatti a conseguire tale fine, questa utopia acquisisce il carattere di programma eugenetico.

La concezione eugenetica si sostiene su due teorie scientifiche diffuse alla fine dell'Ottocento: la teoria darwinista dell'evoluzione e la teoria della degenerazione. Più precisamente, il collegamento logico e storico fra eugenetica e degenerazione avviene attraverso il darwinismo: la sostituzione della selezione naturale con quella artificiale evita, secondo gli eugenisti, la degenerazione, provocata nella società moderna dalla mancanza di efficacia dei meccanismi selettivi naturali, dovuta al benessere e al progresso medico.

Il pensiero eugenetico si svolge fin dall'origine seguendo due approcci: il primo, teorico e selettivo, mira alla trasformazione delle istituzioni sociali secondo le funzioni eugeniche (l'educazione per i matrimoni, per esempio); il secondo, medico-genetico, è finalizzato all'eliminazione della malattia ereditaria (la sterilizzazione o l'implementazione di tipi "superiori"). È soprattutto il secondo approccio, e cioè quello medico-genetico a essere sviluppato agli inizi del Novecento, provocando la biologizzazione della descrizione dei comportamenti individuali: l'ereditarietà del valore adattivo (*fit*) o disadattivo (*unfit*) diventa la causa delle prestazioni sociali, come il successo o l'insuccesso – tale processo è definito come logica di «stabilizzazione» da Lewontin (1991).

In tale quadro, la teoria proposta da Weismann in *Über den Rückschritt der Natur* del 1886, circa la continuità del "plasma germinale" tra le generazioni, giustifica l'idea dell'ereditarietà dei caratteri genetici e rinforza, insieme con il darwinismo, la plausibilità scientifica dei progetti eugenetici. Grazie al postula-

to dell'esistenza e dell'ereditarietà del "plasma germinale" viene individuato il principio che permette la trasmissione ereditaria. Pertanto viene rafforzata l'idea di selezione e insieme il carattere ineluttabile dell'ereditarietà.

L'eugenetica viene impiegata fin dalla nascita del termine come una tecnologia sociale che, attraverso la definizione di caratteri ereditari valutati in maniera binaria – buoni e cattivi, *fit* e *unfit* – e la diagnosi della mutazione e della qualità dell'eredità genetica, dà luogo alle teorizzazioni sulla degenerazione e sulle categorie di inferiorità (Weingart 1996). In tal modo si configura la cosiddetta "logica dell'ostracizzazione", in base alla quale alle categorie più deboli vengono assegnati un ruolo e delle caratteristiche inferiori, istituzionalizzando la loro non adattabilità al modello sociale "ideale" (Friedlander 1995; Weiss 1987; Foucault 1997). Nella società occidentale di fine Ottocento, scossa dall'allargamento del proletariato urbano e dall'urbanizzazione disordinata, la teoria che addossa alle classi subalterne la colpa delle loro stesse condizioni di vita, biologizzando e dunque conferendo un valore ascrivibile al loro comportamento "degenerato", funziona come modello per una politica della popolazione, che normalizza e stabilizza l'ordine sociale e politico.

La biologizzazione del comportamento umano, caratteristica del paradigma eugenetico, si accompagna all'inizio del Novecento alla riduzione dell'individuo al valore economico e pubblico (Weingart 1996; Weiss 1987): la quantificazione del sangue "degenerato" che circola nelle categorie inferiori si trasforma, così, nel calcolo del peso economico di una persona "non adatta" sulla società, grazie alle teorie del sociologo austriaco Rudolf Goldscheid.

L'antropologia criminale e razziale – in particolare le elaborazioni di Lombroso – e le teorie sul razzismo contribuiscono a potenziare il paradigma eugenetico, che si situa in un punto nodale dello sviluppo delle discipline scientifiche all'inizio del Novecento: la psichiatria, l'antropologia, la biologia sono i saperi autorizzati alla definizione e alla riproduzione delle categorie della popolazione. Tali saperi si vanno a rafforzare vicendevolmente e ingenerano un processo di professionalizzazione utilizzando il modello eugenetico di miglioramento della specie. La razionalizzazione scientifica (cioè l'autonomia della logica scientifica dal giudizio morale) e la professionalizzazione (cioè la creazione di un paradigma scientifico attraverso l'attribuzione agli

eugenisti di un potere di definizione degli interventi politici sulla popolazione) sono i presupposti indispensabili per il consolidamento del paradigma eugenetico nel XX secolo.

Secondo Foucault (1997) il legame fra il sapere biologico e il discorso politico, a partire dall'inizio del XIX secolo, mostra le nuove modalità di funzionamento del potere, che aggiunge al modello disciplinare di controllo del corpo individuale il potere di definizione e di assoggettamento della popolazione, dell'“uomo specie”. Tale biopotere istituisce una relazione di tipo biologico tra una parte sana e una parte malata della popolazione, in modo che la prima non possa prosperare senza che l'altra divenga oggetto di eliminazione.

L'eugenetica si situa inoltre all'incrocio tra il sapere scientifico e la politica: la «vocazione pratica dell'eugenetica» (Weingart 1996, 89) è evidente a un'analisi della sua relazione con i movimenti politici. A tale riguardo, molti studiosi, lungi dal vedere un perversimento della scienza genetica nel nazionalsocialismo, osservano nella Germania degli anni trenta e quaranta la volontaria collaborazione degli scienziati e la realizzazione politica del loro progetto di miglioramento della popolazione (Proctor 1988; Kühl 1994; Agamben 1995; Weingart 1996; Esposito 2004).

Le prime leggi sulla sterilizzazione coatta dei “ritardati”, dei portatori di malattie trasmissibili, degli alcolizzati e dei criminali abituali sono promulgate nello Stato dell'Indiana in America del Nord tra il 1905 e il 1907. Progressivamente le regolamentazioni eugenetiche si diffondono in quasi tutti gli Stati americani, fino a interessare trenta Stati nel 1944. Il successo dell'eugenetica, appoggiata dal Presidente americano Theodore Roosevelt, va inserito all'interno di alcune coordinate politiche, sociali e culturali: l'avvento dello Stato regolatore, la paura da parte delle classi superiori della crescente immigrazione e del crescente potere delle classi inferiori, la diffusione del razzismo scientifico, la “professionalizzazione della scienza sociale” (Fuschetto 2004; Leonard 2003; Berlini 2004) e la diffusione degli studi sulla degenerazione della stirpe americana di Charles Benedict Davenport e Henry H. Goddard.

In Germania, il fondatore dell'igiene razziale – una traduzione tedesca del termine eugenetica – è Alfred Ploetz, che conferisce all'eugenetica un carattere medico: essa diventa una branca della medicina, che previene e combatte le tendenze degene-

native in tutta la popolazione, innalzandone il livello medio (Ploetz 1895). L'igiene razziale è già strettamente intrecciata negli scritti di Ploetz e degli esponenti della sua scuola (alcuni dei quali furono Eugen Fischer e Fritz Lenz) con la credenza nella superiorità della razza nordica. Il riferimento al sapere medico e alla sua vocazione politica sono evidenti nell'istituzione del “medico dell'eredità genetica” (*Erbartz*), il cui compito è di curare non il singolo, ma l'intero corpo sociale (Verschuer 1941), e l'attribuzione nel 1937 a tutti i medici del compito di sorvegliare l'igiene razziale del popolo tedesco.

La discussione scientifica arriva a un punto di radicalizzazione nel 1920, quando il penalista Karl Binding e il professore di medicina Alfred Hoche pubblicano *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens* (L'autorizzazione dell'annientamento della vita indegna di essere vissuta): la definizione giuridico-medica della «vita indegna di essere vissuta» permette la sua disponibilità rispetto a qualunque intervento politico. In altre parole, la dignità di una vita dipendeva dal suo valore per la società e, a sua volta, tale valore dipendeva da criteri stabiliti dal sapere medico e giuridico.

La traduzione dell'ideale eugenetico della selezione della razza superiore in un progetto politico avviene compiutamente con la regolamentazione nazionalsocialista. Nel 1933 sono approvate la legge per la prevenzione della riproduzione dei malati ereditari (*Gesetz zur Verbütung erbkranken Nachwuchses*), che prescrive la coercitiva sterilizzazione di alcuni tipi di malati ereditari (in particolare modo i malati mentali) e la legge che impone la sterilizzazione coatta dei criminali abituali pericolosi. Queste leggi istituiscono anche dei tribunali (*Erbgesundheitsgerichte*) il cui scopo è di decidere circa l'imposizione di tali misure: essi sono composti da due medici e un giudice. Nel 1935 viene promulgata sia la legge per la protezione del sangue e dell'onore tedesco (*Gesetz zum Schutze des deutschen Blutes und der deutschen Ehre*), che vieta i matrimoni e i rapporti sessuali di chi ha “sangue tedesco o affine” con ebrei e altre razze inferiori (zingari e neri); sia la legge sulla cittadinanza del Reich (*Reichsbürgergesetz*), che distingue il *Reichsbürger* – cittadino con tutti i diritti – dallo *Staatsbürger* – cittadino senza diritti politici, a cui corrispondono le razze e alcune categorie “inferiori”, come le donne non sposate. Ancora nello stesso anno, viene promulgata la legge per la salute del matrimonio (*Ehegesund-*

heimgesetzt), che vieta il matrimonio ai portatori di malattie ereditarie, mentali e contagiose, istituendo l'obbligo del certificato di idoneità matrimoniale. Nel 1937 vengono sterilizzati tutti i *Rheinlandbasterde*, e cioè i figli di donne tedesche e soldati francesi neri, che avevano occupato la Renania dopo la prima guerra mondiale. La soppressione della "vita indegna di essere vissuta", che prende avvio proprio dalla teorizzazione di Binding e Hoche, viene iniziata col programma di eutanasia su bambini malati non curabili del 1939, continua con l'eutanasia degli adulti pazienti psichiatrici, epilettici e frenastenici (Operazione T4) e culmina con la creazione di campi di concentramento e di sterminio. La divisione dei cittadini in base a caratteri razziali, la sterilizzazione di categorie cosiddette "asociali", improduttive e malate, lo sterminio di malati mentali e di gruppi "razzialmente inferiori" (ebrei, zingari) vengono completati da misure per la crescita degli elementi eugenici – dai controlli sui matrimoni attraverso l'emissione di certificati per l'idoneità genetica a contrarre matrimoni, alla creazione di archivi genetici, alla criminalizzazione dell'aborto per la prole ariana, al progetto di creare la razza dei *Lebensborn* tramite l'accoppiamento di "tipi razzialmente puri".

In Svezia la legislazione eugenetica ha una vita più lunga – i primi provvedimenti risalgono al 1757 e solo nel 1973 vengono revocate tutte le misure eugenetiche (Colla 2000) – e delle motivazioni non prevalentemente razziali: il governo socialdemocratico negli anni trenta giustifica regole eugenetiche con il pericolo della pressione demografica dei ceti disagiati e la negatività dell'ambiente educativo offerto da famiglie disgeniche. La logica più profonda di tali provvedimenti è, però, da rinvenirsi non solo nei "costi" delle fasce deboli per lo Stato, ma soprattutto nel progetto di "normalizzazione" della vita della popolazione (Colla 2000; Berlino 2004): effettivamente le misure eugenetiche, malgrado le intenzioni apparentemente non razziste della legislazione svedese, hanno finito per colpire gli zingari e le classi più povere ed emarginate.

Dopo la seconda guerra mondiale il modello di eugenetica clinico-umano, usato per curare le malattie ereditarie, prevale sull'eugenetica darwinista che interviene sulla popolazione. La genetica si adegua ai canoni delle società liberaldemocratiche che si obbligano al rispetto dei diritti individuali, rifiutando l'intervento statale dall'alto, stigmatizzato dopo l'esperienza del

nazional-socialismo, e insieme negando ogni fondamento alle teorie delle razze. Tuttavia la cosiddetta genetica liberale, e cioè l'intervento migliorativo promosso liberamente dai genitori, non è esente da alcuni rischi etici e politici, messi in evidenza, fra gli altri, da Jürgen Habermas. Essa potrebbe ledere sia il principio di autodeterminazione individuale sia il principio di simmetria nelle relazioni fra genitori e figli (Habermas 2001): la decisione da parte dei genitori sulle caratteristiche genetiche dei figli metterebbe a rischio il carattere di non-strumentalità della persona umana, sovvertirebbe l'odierno rapporto di indisponibilità delle caratteristiche genetiche fondamentali del corpo e infine, sospenderebbe la qualità essenziale dell'individuo di essere "inizio" delle azioni. In altre parole, il «carattere indisponibile del bene della vita, che si relaziona con le nostre idee con cui ci concepiamo quali persone morali» (ivi, 68) verrebbe meno con l'impiego della genetica cosiddetta liberale. A tali dubbi si accompagnano interrogativi sulla commercializzazione e sullo sfruttamento economico delle ricerche genetiche e sullo sviluppo di una possibile futura forma di disuguaglianza genetica: non solo l'impiego di tecnologie genetiche potrebbe discriminare ricchi e poveri e condurre a una società dove le disparità genetiche sono il nuovo discrimine sociale, ma le nuove applicazioni della genetica alimentano già oggi un mercato – le banche dello sperma e degli ovuli – che si espande sulla base di dubbiose credenze sull'ereditarietà genetica e su nuove forme di razzismo (Duster 2003). Il razzismo, perciò, non sembra destinato a scomparire con la fine dell'idea dell'esistenza di razze; meglio, la divisione e la gerarchizzazione fra "uomini normali" e "anormali" potrebbe probabilmente correre in futuro su un nuovo discrimine, fissato non dallo Stato, ma dagli stessi individui, liberi concorrenti nel mercato del miglioramento della specie.

Vedi: *Biometria, Biopolitica, Campi, Degenerazione, Difesa sociale, Genocidio, Medicalizzazione, Mostro, Normale/patologico, Normalizzazione, Popolazione, Psichiatria, Razzismo, Sicurezza, Sociobiologia, Totalitarismo, Umanesimo scientifico.*

GENOCIDIO di Carlo Altini

Il concetto di genocidio (composto dal greco *genos*, razza, e dal latino *caedere*, uccidere) è stato per la prima volta formulato nel 1944 da Raphael Lemkin, uno studioso polacco di diritto internazionale. Fino ad allora i vari atti di annientamento di specifici gruppi nazionali, religiosi, etnici, razziali erano stati catalogati con concetti generali (massacro, distruzione, eccidio, sterminio ecc.) che indicavano genericamente manifestazioni di violenza di massa. Con genocidio Lemkin intende la distruzione mirata e consapevole di un gruppo umano, in tutto o in parte, a opera dell'autorità al potere; distruzione che procede attraverso un piano coordinato di diverse azioni, il cui scopo è quello di eliminare i caratteri essenziali di quel gruppo (istituzioni, cultura, lingua, religione, costumi) e degli individui che ad esso appartengono (sicurezza personale, libertà, dignità, salute): l'uccisione fisica dei membri del gruppo risulta così essere il momento culminante, ma non l'unico, della pianificazione del genocidio. Il concetto formulato da Lemkin trova la sua prima applicazione giuridica nel processo di Norimberga, dove viene istituita una nuova categoria giuridica di crimine contro l'umanità che ammette il diritto di ingerenza negli affari interni di uno Stato e fonda il principio di retroattività del diritto penale internazionale. Nel 1948, le Nazioni Unite – soprattutto sulla scia degli orrori dell'Olocausto – approvano la Convenzione sulla prevenzione e la repressione del genocidio (entrata in vigore dal 1951). La Convenzione, da un lato segna l'introduzione in forma stabile, anche se "virtuale", della funzione penale nella comunità internazionale, che a Norimberga era stata esercitata in forma eccezionale e *post-factum*; dall'altro, però, non afferma la superiorità del principio di protezione delle persone sul principio di non ingerenza. A partire dal 2002, la Convenzione sul genocidio viene "di fatto" integrata dall'istituzione ufficiale della Corte penale internazionale (con sede a Den Haag), un tribunale permanente e indipendente delle Nazioni Unite che ha il compito di incriminare, processare e condannare non gli Stati, ma i singoli individui (indipendentemente dalla loro autorità o dalla loro carica politica) che si siano resi responsabili di genocidio, di cri-

mini di guerra e di crimini contro l'umanità (deportazione, riduzione in schiavitù, tortura, eliminazione clandestina, sequestro politico ecc.), superando così il principio di non ingerenza. Dal punto di vista giuridico, sanzionato dalla Corte penale internazionale, il genocidio è il risultato di una serie di azioni intenzionali, deliberate e coercitive condotte da singoli individui (generalmente appartenenti a un governo autoritario o totalitario o alle forze armate, regolari o irregolari, di quel governo), sia in periodi di pace che di guerra, volte a distruggere un "gruppo indelebile" in quanto tale (cui gli individui appartengono "per nascita": si tratta cioè di gruppi nazionali, etnici, razziali o religiosi) attraverso un attacco diffuso e sistematico contro la popolazione. La Corte penale internazionale si occupa di giudicare le azioni di singoli individui (e non dei governi o di altre istituzioni nel loro complesso) proprio perché persegue le singole responsabilità penali, e non quelle degli Stati, che ricadono sotto la giurisdizione della Corte internazionale di giustizia.

La definizione giuridica di genocidio si dimostra però inadeguata per un'analisi storica, sociologica ed empirica del fenomeno. Anche senza procedere alla classificazione degli eccidi perpetrati in età antica, medievale e moderna (basta pensare qui alle azioni dei conquistatori spagnoli in America Latina e alle stragi degli Indiani in America del Nord), risulta molto problematica – non solo dal punto di vista dell'azione penale – la limitazione del genocidio solo ai "gruppi indelebili" che la Convenzione sul genocidio e la Corte penale internazionale utilizzano per attivare le procedure di incriminazione: in questo senso, non sono classificabili come genocidio gli atti di distruzione contro gruppi politici, sociali, economici o di altro tipo (cioè contro gruppi cui si appartiene "per scelta"). La definizione di genocidio adottata dalle Nazioni Unite è dunque, da un lato troppo ampia, visto che comprende comportamenti criminali eterogenei (per esempio, il controllo forzato delle nascite); dall'altro lato è troppo ristretta, visto che comprende solo i "gruppi indelebili", mentre è chiaramente evidente che storicamente atti di genocidio sono stati compiuti proprio contro "gruppi non indelebili". Il dibattito sulla definizione di genocidio non può dunque limitarsi all'analisi della sua dimensione giuridica, così come non può limitarsi all'analisi della sua accezione comune, secondo cui coinciderebbe genericamente con un eccidio di massa da parte di un governo. Generalmente, le

diverse definizioni di genocidio si suddividono in due grandi “famiglie” concettuali. Da un lato abbiamo un concetto di genocidio che considera caratterizzante l'intento di uccidere determinati individui in ragione della loro appartenenza a un gruppo; dall'altro il genocidio viene fatto consistere nell'uccisione intenzionale di individui indifesi, indipendentemente dalle motivazioni dell'atto criminale. Queste classificazioni comportano immediate e concrete ricadute di analisi politica. Nel corso della storia si sono verificati numerosi episodi di efferatezza diffusa e intenzionale contro le popolazioni, ma quanti di questi possono essere definiti “genocidio”? Sulla base delle diverse definizioni, cambia infatti il modo di classificare gli eccidi compiuti, tra gli altri, in Turchia contro gli armeni, in Germania da Hitler, in Unione Sovietica da Stalin, in Cina da Mao Zedong, in Cambogia dai Khmer rossi, in America Latina dalle squadre della morte, in Iraq da Saddam Hussein, e più recentemente a Timor Est, in Sudan, in Rwanda e nella ex-Jugoslavia (da notare che per questi due ultimi casi le Nazioni Unite hanno creato specifici tribunali penali internazionali). Per evitare di ampliare a dismisura la portata del concetto di genocidio (ampliamento che naturalmente depotenzierebbe la sua carica morale e politica di denuncia), è stato allora introdotto il concetto di “democidio” (Rummel 1994), così da distinguere gli eccidi effettuati genericamente da un'autorità dal vero e proprio genocidio, che viene così riservato agli eccidi commessi in ragione dell'appartenenza di gruppo delle vittime.

La dinamica del genocidio si articola in alcune fasi specifiche: a) classificazione dei cittadini in differenti categorie fisiche e morali; b) imposizione simbolica di etichette e di caratteri negativi al gruppo che sarà vittima del genocidio; c) disumanizzazione e demonizzazione dei singoli membri del gruppo attraverso forme di rafforzamento ideologico delle contrapposizioni fisiche e morali di carattere “primario” (umano/non umano, interno/esterno, amico/nemico, puro/impuro ecc.); d) identificazione degli individui che dovranno essere sottoposti alle misure di coercizione; e) organizzazione programmata e premeditata delle procedure di annientamento; f) attuazione intenzionale del genocidio, non solo attraverso l'eliminazione fisica, ma anche attraverso pratiche di controllo forzato delle nascite, di trasferimento forzato di bambini, di stupri di massa, di creazione di condizioni di vita (per esempio, alimentari e sanitarie) tese al

progressivo decremento del numero e dell'integrità psichica dei membri del gruppo vittima del genocidio; g) negazione pubblica del genocidio. Nella letteratura scientifica, accanto a quella di Lemkin (1944), sono state prodotte altre definizioni di genocidio che hanno cercato di ricostruirne la storia, la struttura, le cause e le condizioni, allo scopo di individuarne la specificità rispetto a tutti gli altri crimini contro l'umanità. Il dibattito si è incentrato su alcuni aspetti essenziali: i gruppi vittime; l'intenzione di distruggere, in tutto o in parte; gli autori del genocidio; la durata temporale delle azioni criminali e altro ancora. Il genocidio è stato allora definito un omicidio di massa unilaterale, in cui un'autorità intende distruggere un gruppo che viene individuato come tale dall'aggressore (Chalk-Jonassohn 1990). Il genocidio è stato però definito anche un massacro di Stato con enormi potenzialità tecnico-organizzative, orchestrato da un governo che applica su base ideologica una politica criminale nei confronti dei propri cittadini (Ternon 1995). Più in generale, il genocidio è una distruzione di massa subita da persone inermi, compiuta in assenza di azioni militari dichiarate e indipendentemente da fattori di intenzionalità esplicita (Charny 1999). Per altri autori, il genocidio può essere invece definito solo attraverso l'incrocio di tre fattori: l'omicidio deliberato di massa, l'alto numero di morti, la durata temporale della persecuzione (Harff, Gurr 1994). Ancora, il genocidio può essere definito un atto sistematico e intenzionale volto a eliminare fisicamente una collettività, impedendo la riproduzione biologica e sociale dei suoi membri (Fein 1993; Katz 1994). Al contrario, per altri autori il criterio dell'intenzionalità risulta un impedimento nella dimostrazione delle pratiche di genocidio: essi allora propongono di analizzare solo il risultato delle azioni umane, giungendo a formulare così i concetti di genocidio “colposo”, di ecocidio (cioè distruzione dell'ambiente naturale in cui vive una popolazione) e di genocidio culturale (o etnocidio) derivante, quest'ultimo, da assimilazione forzata (Verhoeven 2002). Infine, può essere determinante la distinzione tra genocidi domestici sviluppatasi sulla base di divisioni interne (che a loro volta possono essere genocidi contro gruppi indigeni, contro avversari politici, contro gruppi intesi come “capro espiatorio”), genocidi sorti in conseguenza di conflitti internazionali e genocidi conseguenti a politiche di decolonizzazione (Kuper 1981).

Ma, al di là di queste dispute classificatorie, sembra utile

sottolineare almeno un aspetto problematico del concetto di genocidio: esso infatti presuppone, in una qualche misura, un'idea originaria di "purezza" identitaria del gruppo (sia essa razziale, etnica, religiosa, culturale ecc.), spesso modellata attraverso l'uso di un linguaggio di derivazione "sanitaria". Una tale purezza, però, in natura non esiste e non è mai esistita: allo stesso modo, è impossibile far coincidere identità e territorio. L'idea di purezza è semplicemente frutto di una deformazione ideologica che, attraverso progetti "totali" di trasformazione della società, ha sapientemente utilizzato i mezzi della propaganda per coprire, da un lato una volontà antropologica di sterminio del nemico e del "diverso"; dall'altro un'evidente volontà di potere e di appropriazione economica. Il concetto stesso di genocidio sarebbe dunque un prodotto formalizzato nelle teorie scientifiche di questa ideologia della "purezza" (un prodotto naturalmente involontario nelle intenzioni di tutti coloro che hanno lavorato per combattere queste abominevoli forme di sterminio). L'errore di fondo delle teorie del genocidio consiste dunque nel combattere le degenerazioni politico-ideologiche delle idee di razza ed etnia, utilizzando quello stesso paradigma teorico, fondato più in generale sull'idea di "gruppo indelebile". Al contrario, quel paradigma andrebbe nettamente rifiutato in favore di un'argomentazione teorica offerta dai diritti umani, civili e sociali universali: la via di uscita dal linguaggio del genocidio consiste, dunque, nel superamento dell'idea di "gruppo indelebile", che esprime un'ossessione identitaria patologica e paranoica, che rientra a pieno titolo nelle categorie di biopolitica e di biopotere.

Vedi: *Biopolitica, Campi, Degenerazione, Difesa sociale, Eccezione (stato di), Eugenetica, Guerra, Mostro, Normale/patologico, Popolazione, Psichiatria, Razzismo, Salute pubblica, Sicurezza, Totalitarismo.*

GOVERNAMENTALITÀ di Ottavio Marzocca

Governmentalità è un concetto che Foucault introduce e utilizza nell'ambito della genealogia della biopolitica, articolandone il significato in modo da aprire anche dei campi di indagine più vasti. La fecondità di questo concetto sembra dimostrata, in particolare, dal fatto che da tempo esso è divenuto oggetto di numerosi percorsi di ricerca (Meyet 2005): nei paesi anglofoni, per esempio, ne è nato il consistente fenomeno dei *Governmentality studies* (Burchell, Gordon, Miller 1991; Barry, Osborne, Rose 1996; Dean 1999; Bratich, Packer, McCarthy 2003) e ricerche molto rilevanti sono state svolte anche in Germania (Lemke 1997; Bröckling, Krasmann, Lemke 2000).

Il concetto di governamentalità sta a indicare innanzitutto una modalità generale e un insieme di saperi e tecniche del potere che presuppongono una necessaria distinzione dell'idea di *governo* da quella di *sovranità*. Il governo non costituisce un'applicazione immediata del potere sovrano, ma, specie nella modernità, è piuttosto una condizione essenziale del suo funzionamento, poiché compensa i limiti della sua tradizionale strumentazione prevalentemente giuridica, militare e fiscale, tendendo direttamente alla direzione degli uomini e dei loro comportamenti. In tal senso, le "arti del governo" della modernità nascono e si formano nello spazio non strettamente politico di ciò che si intende per governo dei bambini, della famiglia, della comunità, delle anime, dei folli, dei poveri, degli operai ecc. Da questo punto di vista, la definizione più adeguata del governo è quella di "condotta delle condotte" (Foucault 1982a, 2004a).

Un meccanismo esemplare del governo così inteso è quello del potere disciplinare, che agli inizi della modernità trova una prima strutturazione massiccia nelle pratiche di sorveglianza degli abitanti delle città appestate, mediante l'organizzazione gerarchica e parcellare del loro spazio, un potere che maturerà poi le sue applicazioni più "avanzate" e durature nella scuola, nell'ospedale, nel carcere, nell'officina (Foucault 1975, 1999, 2003). L'idea di governo, tuttavia, non può essere circoscritta all'ambito delle tecniche disciplinari poiché queste sono appunto delle arti del governo nella misura in cui hanno come finalità

essenziale la determinazione positiva dei comportamenti degli uomini, cui possono rispondere anche altre tecniche.

Da un punto di vista generale, il paradigma del governo è piuttosto il *potere pastorale* che si afferma come modello nella tradizione ebraica e viene esercitato sistematicamente nella direzione delle coscienze, delle anime e delle condotte da parte del pastorato cristiano. Il modello del potere pastorale costituisce uno strumento decisivo di decifrazione della razionalità politica che si afferma attraverso la “governamentalizzazione” dello Stato moderno (Laborier, Lascoumes 2005): il pastorato, più che di un territorio, si occupa di una molteplicità di uomini prendendosi cura e prefiggendosi la salvezza del loro insieme (il gregge) e di ognuno di loro (la singola pecora); analogamente, ma su una scala e su un terreno diversi, il governo dello Stato non avrà come sua finalità immediata il possesso o la conquista di una terra e il prelevamento delle sue ricchezze, ma la buona gestione delle forze del corpo collettivo (Foucault 1981, 2004a).

In quest’ambito, sarà la *popolazione* ad apparire come la risorsa fondamentale della potenza dello Stato, riguardo alla quale verranno sviluppate forme specifiche di sapere e tecniche appropriate di amministrazione; d’altra parte, oggetto essenziale del sapere e del potere di governo sarà necessariamente lo stesso *individuo*, nella misura in cui potrà contribuire alla conservazione e all’aumento della potenza dell’insieme. Di qui l’importanza che Foucault attribuisce alla duplicità dei modi dell’esercizio di questo potere, corrispondenti alla sua *individualizzazione* e alla sua *totalizzazione*. Di qui anche l’assurgere della *vita*, della salute, del benessere materiale e morale di tutti e di ciascuno, a riferimenti centrali delle pratiche di governo (Foucault 1981, 1982a, 1988b, 2004a, 2004b). Per cui si può dire che la *biopolitica*, come governo della vita, costituisca un’espressione essenziale della governamentalità moderna. Ma lo si può dire anche perché, come Foucault mostra già prima di approfondire quest’ultimo tema, il biopotere si afferma proprio mediante la duplice modalità di esercizio che caratterizza la pratica di governo, ossia attraverso la combinazione dell’approccio individualizzante, tipico delle tecniche disciplinari applicate ai corpi dei singoli, con quello totalizzante della regolazione dei fenomeni biologici della popolazione (Foucault 1976a, 1997). Ciò che comunque emerge dall’indagine foucaultiana sulla governamentalità è che quest’ultima, nelle sue varie espressioni moderne, costituisce

certamente una condizione di possibilità del biopotere (Foucault 2004a, 2004b).

Su queste basi si può sostenere che il concetto di governamentalità indichi innanzitutto la razionalità politica che si forma attraverso la trasposizione e lo sviluppo del governo degli uomini dalla sfera etico-religiosa a quella politica. D’altra parte, il concetto può essere utilizzato anche per indicare le particolari combinazioni fra razionalità e tecniche concrete di governo che si formano e si affermano nei più diversi contesti e regimi di direzione degli uomini: Stato assolutistico, liberalismo, *welfare state*, totalitarismi, neoliberalismo, poteri transpolitici ecc.

Inoltre, per quanto riguarda il terreno del conflitto politico, si deve considerare che le varie razionalità e tecnologie di governo per lo più si formano in rapporto a delle *pratiche di resistenza* e si trasformano in relazione a delle “controcondotte”, ossia a dei tentativi dei governati di svincolarsi dai modi correnti di governare o di sperimentarne altri mettendo in discussione eventualmente i propri stessi modi di esistere e di condursi (Foucault 1982a, 2004a).

Si può comprendere come lo stretto rapporto che le pratiche di governo intrattengono con la sfera della vita e dei comportamenti implichi un’ulteriore estensione del significato del concetto di governamentalità. Esso attiene, evidentemente, anche alla sfera dell’etica, intendendo con ciò non tanto l’ambito della moralità definita da un insieme di precetti prestabiliti, ma soprattutto lo spazio dell’*ethos* inteso come attitudine alla quale lo stesso individuo può dedicare autonomamente un’attenzione e un’opera di formazione e trasformazione. Questo, in generale, è il senso che Foucault attribuisce al concetto di “cura di sé” che costituisce un’altra espressione fondamentale della governamentalità nel senso, appunto, del “governo di sé” o dell’autogoverno in generale. Da tale angolatura, pur senza identificarsi immediatamente con l’azione o con la lotta politica, l’etica rappresenta una pratica mediante la quale l’uomo tenta di costituirsi come soggetto relativamente libero, problematizzando la razionalità e le pratiche eteronome di governo. In base a tutto questo, dunque, il termine governamentalità designa anche l’interazione fra le tecniche del governo esercitato dagli altri o sugli altri e le tecniche del governo di sé (Foucault 1984b, 1984c, 1988a, 1994c, 2001a; Schürmann 1986).

Tornando alla governamentalità come intreccio fra raziona-

lità e tecnologie politiche, è importante notare che nell'analisi foucaultiana si delinea una distinzione fra due grandi fasi storiche. La prima va all'incirca dalla fine del XVI alla metà del XVIII secolo ed è caratterizzata da vari saperi-poteri di governo: le teorie della ragion di Stato, la scienza di polizia (*Polizeiwissenschaft*), la statistica come conoscenza dello Stato (*Staatwissenschaft*), l'"aritmetica politica", le teorie economiche mercantiliste. Durante questa fase le arti del governo sembrano seguire un movimento di espansione indefinita degli apparati, dei sistemi di sorveglianza, di amministrazione e di regolamentazione. La seconda fase è invece quella della governamentalità liberale, nella quale è l'economia politica a imporsi come sapere principale di governo: essa si differenzia dalla prima soprattutto perché vi viene posto continuamente il problema della limitazione dell'azione dello Stato per scongiurarne gli eccessi caratteristici della fase precedente (Foucault 2004a, 2004b; Senellart 1993, 2003).

In entrambi i casi, la ricchezza e il benessere collettivo vengono perseguiti come finalità generali collegate fra loro. Da questo punto di vista, i due periodi sono certamente in continuità, ma con la governamentalità liberale l'economia conquista una propria inedita autonomia in due sensi molto precisi: autonomia pratico-epistemica dell'economia politica dalle esigenze immediate del governo, cui era sottoposta invece l'analisi mercantilista delle ricchezze dello Stato assolutistico; autonomia dell'economia intesa come indipendenza e incoercibilità del comportamento economico degli individui da parte del governo. Il liberalismo, ovviamente, fa ricorso anche al sapere e ai principi giuridici per definire e garantire questa indipendenza, ma ciò che lo caratterizza come pratica di governo è soprattutto il riferimento alle libertà dei soggetti economici, intese come strumento decisivo di perseguimento della prosperità generale. Ne deriva che compito primario del governo è garantire attivamente le libertà, anziché perseguire improbabili progetti di arricchimento e miglioramento diretto dell'esistenza collettiva. Per questo il liberalismo riprende e rilancia la preoccupazione della sicurezza che già assillava lo Stato di polizia, ma anziché riferirla immediatamente alla conservazione del benessere, la traduce innanzitutto nella protezione securitaria delle libertà in quanto mezzi efficaci di garanzia del benessere. In tal modo, tuttavia, esso finisce spesso per tutelare delle libertà a danno di altre oppure per limitar-

ne alcune a vantaggio di altre, in base a criteri variabili di economicità o di pericolosità. Inoltre, la costante preoccupazione per la sicurezza diviene il presupposto principale perché nel liberalismo si producano le condizioni del biopotere (Foucault 2004a, 2004b).

L'analisi foucaultiana del liberalismo è stata uno dei maggiori fattori di stimolo per lo sviluppo degli studi sulla governamentalità. L'indicazione dalla quale molti di essi sembrano trarre impulso, è quella secondo la quale il liberalismo storicamente sarebbe riuscito a contemperare la sua radicale individualizzazione economica delle libertà con le esigenze di totalizzazione politica del potere del governo, soprattutto facendo leva sull'uso del concetto di *società*. Almeno inizialmente, secondo Foucault, l'esaltazione dell'indipendenza dell'*homo oeconomicus* avrebbe esposto il liberalismo al rischio di delegittimare radicalmente il ruolo del governo e di disgregare profondamente il corpo collettivo; ma proprio l'"invenzione" della società avrebbe consentito di pensare e praticare la componibilità delle sorti dei singoli con quelle della collettività, senza tuttavia ridurre quest'ultima al corpo unitario dello Stato o alla semplice somma degli interessi privati (Foucault 2004b).

Sviluppando questa tesi, Burchell (1991) sostiene che la formazione di una governamentalità basata sull'idea di *società civile* ha consentito la maturazione di una nuova forma di cittadinanza con il progressivo superamento dell'oscillazione, tipica della prima modernità, fra la nostalgia del modello classico dell'impegno pubblico basato sulla virtù *civica* e le nuove forme di soggettività *civile* basate sui diritti individuali e gli interessi privati. Secondo Procacci (1978, 1986, 1987, 1993), molto rilevanti nell'ulteriore definizione di questa dimensione sociale sono state, nel XIX secolo, l'elaborazione di un'*economia sociale*, intesa come approccio alternativo o integrativo rispetto all'economia politica, e la promozione di una "politica della miseria" che ha affrontato il problema del *pauperismo* come *pericolo sociale* cui rimediare con strumenti di moralizzazione, educazione, assistenza, assicurazione, igiene ecc. Il "liberalismo reale", come lo definisce Gordon (1991), si è dunque trovato a dover pensare e costituire il "sociale" come spazio distinto da quello giuridico-politico e da quello economico. Dovendo far fronte, peraltro, alle spinte insurrezionali del proletariato, nella seconda metà del XIX secolo esso ha operato una definizione strategica della

“questione sociale” come molteplicità di singoli problemi (incidenti, disoccupazione, malattie, vecchiaia ecc.) risolvibili con una legislazione apposita di tipo previdenziale e mediante strumenti di compensazione solidaristica dei rischi causati dall'economia (Donzelot 1984, 1991). Più in generale, la nozione di *rischio* sembra aver costituito un vero e proprio caposaldo dei vari regimi governamentali che si sono formati attraverso la definizione della *pericolosità* e della *difesa sociale* (Pasquino 1991) o nell'ambito della gestione dei problemi della salute (Castel 1981, 1991), come pure nel campo più vasto dell'imprevedibilità dell'esistenza individuale e collettiva.

È su quest'ultimo terreno che, alla fine del XIX secolo, non solo nella Germania bismarckiana ma anche nella Francia della Terza Repubblica, viene prefigurata di fatto la razionalità governamentale del *welfare state*. In questo contesto, più che come un dato oggettivo, il rischio è assunto come uno strumento tecnico-politico che consente di pensare in modo nuovo la realtà, rendendola governabile attraverso il calcolo probabilistico degli eventi e mediante la definizione di tecniche assicurative per ridurne le conseguenze. Ne risulta ridefinito, peraltro, il rapporto degli individui con la sfera economico-finanziaria attraverso il risparmio, la loro attitudine morale verso il futuro attraverso la previdenza e l'idea di responsabilità individuale mediante la redistribuzione collettiva degli oneri degli imprevisti (Ewald 1986, 1987, 1991; Defert 1991).

Le recenti evoluzioni neoliberali delle arti del governo inducono, infine, ad evidenziare l'estrema fluidificazione in corso del confine tra sfera statale e sfera sociale e la pluralizzazione dei regimi di governamentalità che, attraversando tale confine, relativizzano la centralità stessa dello Stato come agenzia di governo (Gordon 1991). Alcuni autori tendono a far emergere anche le forme di auto-governamentalizzazione che maturano attraverso l'enfatizzazione dell'autonomia e la sollecitazione degli individui e dei gruppi all'auto-responsabilizzazione nella gestione dei rischi e dei problemi sociali (Rose, Miller 1992; Rose 1996). Secondo altri punti di vista, occorre tuttavia evitare di impostare l'analisi di queste tendenze nei termini di una lineare evoluzione della razionalità governamentale. Bisogna saper riconoscere che questa razionalità può funzionare anche attraverso le sue incoerenze, i suoi fallimenti e le resistenze che suscita. Non ci si può accontentare, inoltre, di diagnosticare la “ritirata” del-

lo Stato o della politica come dato caratterizzante la situazione attuale. Si deve ipotizzare seriamente che questa ritirata sia un dato essenziale di una nuova politica. Lo Stato, comunque, non è necessariamente destinato a un declino irreversibile, ma sembra piuttosto orientato a mutare e a rendere più agili le sue funzioni, allo stesso modo in cui gli individui e i gruppi sociali sono chiamati ad essere più agili, più flessibili e più responsabili della propria condotta, rendendola compatibile con la razionalità neoliberale (Lemke 2000, 2002). Lo stesso “sociale”, infine, non è destinato a una “morte” ineluttabile. Se è giusto parlare di crisi profonda del *welfare state*, occorre anche riconoscere che nelle attuali forme di “governo liberale avanzato”, la cultura neoliberale, pur essendo dominante, si articola con altre razionalità politiche (comunitarismo, neo-conservatorismo ecc.), producendo *post-welfarist regimes of social government* piuttosto che forme di *post-social government*. In questa prospettiva il sociale sembra, perciò, riconfigurarsi come un “quasi-mercato” di servizi e di consulenze, in cui i governati non compaiono semplicemente come assistiti o come utenti, ma anche come clienti e consumatori (Dean 1999).

Vedi: *Assoggettamento/soggettivazione, Biometria, Biopolitica, Capitale umano, Cpt, Cittadinanza, Controllo sociale, Corpi, Difesa sociale, Discipline, Empowerment, Medicalizzazione, Normalizzazione, Polizia, Popolazione, Potere pastorale, Pratiche di resistenza, Psichiatria, Rischio, Salute pubblica, Sicurezza, Sviluppo, Totalitarismo, Welfare.*

Una differenza fondamentale tra la guerra moderna e quella postmoderna è data dal fatto che quest'ultima implica la formazione di ordinamenti giuridici. Se per tutta una fase della modernità, la guerra è stata considerata una forma di azione e/o di sanzione politica inquadrata e regolamentata dal diritto internazionale westfaliano, oggi, all'inizio del XXI secolo, è essa a regolamentare la propria struttura giuridica, costruendo e imponendo al resto della società i suoi tribunali, la definizione del nemico e le nuove istituzioni penali. Le ultime misure di lotta al terrorismo adottate per prime dagli Stati Uniti, in seguito agli attacchi al Pentagono e al *World Trade Center* dell'11 settembre 2001, e poi diffuse sul continente europeo, rendono ben visibile questa connotazione postmoderna della guerra. In fondo, si potrebbe affermare che, nel nostro presente storico, il potere-guerra ha avvolto lo Stato, ponendo le istituzioni e le pratiche militari come fonte di regolamentazione del rapporto sociale (Hardt, Negri 2004).

Dalla lettura dei decreti e dei regolamenti emanati tra il novembre del 2001 e l'estate del 2003 dall'amministrazione Bush, per gestire l'emergenza terrorismo, si evince chiaramente che al Dipartimento della Giustizia, che opera in coppia con un'ala amministrativa dell'esercito, si è attribuito un potere di vita e di morte definibile solo oltre e in contrasto con le cornici giuridiche esistenti, siano esse civili, militari o internazionali. Da questo contesto emerge in maniera inequivocabile che la sovranità è ormai definitivamente fuoriuscita dai cardini del sistema costituzionale moderno che, per regolamentarne l'esercizio, l'aveva tripartita nella funzione legislativa, esecutiva e giudiziaria (Fioravanti 1999).

La "guerra al terrorismo" è caratterizzata dal rifiuto da parte delle autorità governative di riconoscere lo status di prigionieri di guerra alle circa 600 persone detenute nella base navale di Guantanamo a Cuba. La tesi secondo la quale le convenzioni di Ginevra non potrebbero applicarsi ai prigionieri catturati in Afghanistan si basa sul fatto che non si tratterebbe di soldati appartenenti a un esercito regolare, poiché essi non indossavano uniformi o altri segni visibili che li rendessero riconoscibili a

distanza e non erano sottoposti a un comando centrale responsabile delle loro azioni. Il mancato riconoscimento dell'avversario come *justus hostis*, conduce alla definizione di "combattente irregolare" e al suo trattamento al di fuori dell'ordine giuridico internazionale (Bonini 2004).

Il Pentagono si è sempre opposto all'eventualità che i detenuti di Guantanamo potessero contestare la propria incarcerazione, rifiutando loro lo statuto di prigionieri di guerra e quindi la possibilità di far valere i diritti garantiti dalla terza Convenzione di Ginevra: ovvero sia il diritto all'assistenza legale, all'appello e al rimpatrio. L'amministrazione non ha voluto far riferimento neanche al diritto penale americano, che avrebbe posto i prigionieri sotto la tutela della Costituzione. Queste persone sono state quindi incarcerate senza aver ricevuto alcun giudizio e, in generale, neanche una precisa accusa. Essi non sono prigionieri di guerra, né criminali comuni, né prigionieri politici, ma *detainees*, ossia detenuti in attesa per i quali l'attesa può non avere mai fine.

Dopo gli attacchi dell'11 settembre 2001, nella fase acuta della crisi di sicurezza nazionale, la giustificazione da parte del governo della mancata celebrazione dei processi si basava sul fatto che la base militare di Guantanamo si trovasse al di fuori del territorio e della sovranità statunitense. Tuttavia, il 28 giugno 2004 la Corte Suprema, accettando di pronunciarsi a proposito di un ricorso presentato da 16 prigionieri, ha riconosciuto che la base si trova sotto il controllo e la completa giurisdizione degli Stati Uniti. A distanza di due anni e mezzo, questa stessa Corte, incaricata di garantire il rispetto delle norme costituzionali, ha emanato una sentenza particolarmente significativa; pronunciandosi sul caso «Shafik Rasul vs. Bush», ha stabilito che i "combattenti irregolari" possono presentare opposizione davanti a una giurisdizione civile, contestando l'accusa loro rivolta. In questo modo, la Corte ha stabilito che i tribunali degli Stati Uniti hanno la facoltà di esaminare la legalità della detenzione dei combattenti stranieri catturati all'estero nel corso delle ostilità.

L'annuncio della decisione presa dalla più alta istanza giudiziaria è stato salutato come una vittoria da parte delle organizzazioni di difesa dei diritti dell'uomo. E, tuttavia, la questione è ben lontana dall'essere risolta. Infatti, la sentenza della Corte Suprema non ha rimesso in discussione il potere dell'esecutivo di catturare e incarcerare le persone sospettate di terrorismo, ma

solo il fatto di tenerle recluso per un tempo indeterminato. Ha semplicemente riconosciuto ai prigionieri il diritto di appellarsi ai giudici federali, senza garantire loro formalmente l'accesso a un avvocato. Se per un verso la decisione della Corte Suprema indica chiaramente che il potere esecutivo non può agire al di fuori dell'ordine giuridico, per l'altro legittima le iniziative dell'esecutivo, affermando che la detenzione di queste persone deve essere accettata come una conseguenza della guerra al terrorismo, la cui specificità consiste nell'essere una guerra interminabile contro un nemico indefinibile.

La detenzione, come ha dichiarato Donald Rumsfeld, è il mezzo più opportuno per tenere lontani dalla strada e dalle centrali nucleari coloro che potrebbero potenzialmente compiere atti di terrorismo. Per il Segretario del Dipartimento della Difesa, l'importante è prevenire le conseguenze che potrebbero nascere dall'aver per strada potenziali assassini, e non il rispetto di norme che regolano la detenzione legittima di prigionieri. La legge non è quindi ciò a cui il Dipartimento della Difesa è soggetto, non è ciò che distingue tra azione statale legittima e illegittima, ma, per ragioni di sicurezza nazionale, viene espressamente intesa come strumento di potere che si può sospendere o applicare a piacere. In fondo, in questo contesto, la legge cessa di operare come terreno di legittimazione, diventando mezzo per smantellare una minaccia virtuale. In questo contesto, la detenzione è azione di tipo preventivo.

A questo proposito è di estremo interesse rilevare che, a fronte delle ripetute proteste delle associazioni di tutela dei diritti umani, il Dipartimento della Difesa degli Stati Uniti, per giustificare la legittimità della detenzione senza imputazione penale, abbia fatto riferimento, come precedente, all'insieme di legislazioni che, tra il XIX e il XX secolo, ha regolato il ricovero coatto dei malati mentali in manicomio. Nella misura in cui il nuovo nemico di guerra è il terrorista, oltretutto un nemico "speciale", la cui sola inclinazione è uccidere, il governo, sulla base di questa violenza irrazionale, ha avuto buon gioco nel proporre un'analogia tra la persona sospetta di terrorismo e il malato mentale. A loro volta, i media "mainstream", in virtù di un'alleanza con la voce del governo, hanno confermato questa ipotesi, presentando una serie di narrazioni in cui il profilo biografico dei terroristi è pesantemente caratterizzato da fenomeni patologici. Media e governo, in un gioco di specchi, hanno crea-

to lo stigma del terrorista, riproducendo indirettamente il discorso scientifico della psichiatria e della criminologia che assolutizza il fenomeno patologico, in modo tale che l'individuo che lo esprime sia ridotto solo a quello. Il terrorista diventa indistintamente tutto matto e/o tutto criminale; ed è proprio sulla sua riduzione a totalità negativa che viene applicato il contenimento detentivo. La nuova forma della prigionia di guerra, per essere efficace, deve mimare il modello preventivo psichiatrico-custodialistico. E in effetti, a ben guardare, Guantanamo è un ibrido in cui si fondono, in maniera inquietante, aspetti della vita detentiva carceraria con quelli manicomiali. In fondo, non è azzardato affermare che Guantanamo è una sorta di «manicomio postmoderno per terroristi».

Il governo degli Stati Uniti, costruendo artificialmente l'identità tra terrorista e malato mentale, occulta sotto l'alibi della malattia le contraddizioni socio-politiche di cui l'esistenza del terrorista è espressione. Patologizzando il terrorista, cioè riducendolo a un semplice contenitore di violenza, si vuole dimostrare all'opinione pubblica che la sua azione irrazionale non ha alcuno scopo politico. Ciò che si vuole negare è che nella nuova generazione islamica, cresciuta con le immagini della tortura e dell'umiliazione davanti agli occhi, la vocazione al suicidio terrorista è diventato un fenomeno di massa. È per queste ragioni che la connotazione psicopatologica del terrorista diventa un supporto efficientissimo per delegittimare la vasta gamma di forme di resistenza attuate da soggettività politiche non statuali (Bonanate 2004).

Per alcuni studiosi, nell'epoca della guerra al terrorismo, la detenzione preventiva non è più circostanza eccezionale, ma un dispositivo che, generalizzandosi, mostra la sua tendenza ad affermarsi come durevole prassi di governo, per gestire l'intera popolazione. Essa è un campanello d'allarme che lascia chiaramente intendere che è lo stato d'eccezione – e non lo Stato di diritto – la forma giuridica alla quale l'America intende ricorrere per governare una società globalizzata (Agamben 2003; Butler 2004; Paye 2004).

Tuttavia, a voler essere precisi – e quindi senza per questo voler negare la vigenza dello stato d'eccezione –, bisognerebbe affermare che esiste anche un'altra razionalità di governo che presiede alla formazione di questa nuova forma detentiva e che, sulla scia di Foucault, potremmo definire «stato di prevenzione

generalizzato» o «stato biosicuritario». Esso può essere considerato una novità, nella misura in cui estremizza, banalizza e generalizza quegli elementi che hanno costituito il sostrato per l'instaurazione del liberalismo classico del XIX secolo: “cultura del pericolo”, “tecnologie di sicurezza”, “razzismo di Stato”, “politica di salute pubblica” (Foucault 2004a; Di Vittorio 2005a).

Nella nostra epoca, il terrorismo è diventato il principale vettore della cultura del pericolo. Esso diventa l'occasione e il mezzo attraverso cui diffondere il sospetto che il comportamento pericoloso si nasconda ovunque. A tutti i rischi d'instabilità e d'insicurezza che il terrorismo comporta a livello locale e globale deve corrispondere, punto per punto, un'intensificazione delle strategie securitarie, al fine di escludere preventivamente ciò che potrebbe minacciare la vita della società. In nome della lotta al terrorismo, ogni restrizione delle libertà individuali diventa legittima, fino al limite estremo di contemplare la possibilità della messa a morte della vita dell'altro. Da questa angolazione, si può riscontrare una certa continuità funzionale tra il razzismo di Stato e l'odierna lotta al terrorismo.

Foucault, nel tracciare l'analisi del biopotere, sottolinea che esso è il potere di “far vivere”, è la presa in carico della vita da parte del potere. Ma allora, si domanda il filosofo francese, all'interno di una tecnologia di potere che ha come oggetto e come obiettivo la vita, in che modo verranno esercitati il diritto di uccidere e la funzione omicidiale? Se è vero che il suo fine è essenzialmente quello di potenziare la vita, di prolungarne la durata, di evitarne gli accidenti, come è possibile, in tali condizioni, che un potere politico siffatto possa esercitare il potere sovrano di fare la guerra, di sospendere lo Stato di diritto e di negare i diritti di cittadinanza? Un potere il cui obiettivo è essenzialmente quello di “far vivere”, come può “lasciar morire”? È qui che il razzismo diventa una risorsa indispensabile dello Stato moderno, dal momento che consente di rendere la funzione di uccidere coerente con il biopotere, ossia con la difesa e il miglioramento della vita: la morte dell'altro, la morte della cattiva razza, della razza inferiore (o dell'anormale o del soggetto pericoloso) è ciò che renderà la vita in generale più sana; più sana e più sicura. In sostanza, nella misura in cui lo Stato diventa garante della vita, della salute e della sicurezza, «la condizione d'accettabilità della messa a morte» – intesa sia come uccisione diretta, ma anche, più semplicemente, come morte indi-

retta o come esposizione alla morte (morte politica, esclusione, espulsione, rigetto) – non può essere assicurata che dal razzismo (Foucault 1997).

La pratica della detenzione preventiva, oltretutto la nuova frontiera dell'espiazione senza condanna, è proprio questo: una forma di messa a morte indiretta. Annunciando una detenzione indefinita per alcuni prigionieri “speciali”, lo Stato americano si arroga il potere di moltiplicare per alcune vite indegne di essere vissute il rischio della morte. I detenuti, in un penitenziario normale, trascorrono buona parte del tempo a calcolare e ricalcolare la durata della loro pena, il tempo che li separa dalla prima libertà condizionale, le cose da fare e da non fare per accorciare la loro permanenza in carcere. Ogni giorno che passa rappresenta un piccolo passo verso l'obiettivo. Sapere quanto è lungo il tunnel aiuta a sopportarne il buio e la lunghezza. Tutto questo a Guantanamo non accade. I prigionieri non sanno se e quando verranno rilasciati, non hanno avvocati in cui sperare. In fondo, l'esiziale disciplina approntata *ad hoc* per questi prigionieri *sui generis*, sembra avere un unico scopo: l'ingiunzione al suicidio.

Secondo Foucault, con il razzismo, assistiamo a una sorta di “estrapolazione biologica del tema del nemico”. Nel sistema del biopotere, la messa a morte diretta o indiretta è legittima solo se tende non alla vittoria sull'avversario politico, ma alla eliminazione del pericolo biologico-sociale esterno o interno, in rapporto alla popolazione e per la popolazione. A partire dalla seconda metà del XIX secolo, il razzismo ha effettuato l'installazione della relazione militare in quella di tipo biologico. Con questa dislocazione, l'ermeneutica tradizionale della guerra simmetrica fra stati sovrani, l'un per l'altro *justus hostis*, cade in frantumi. Con l'emergenza del biopotere, il razzismo viene iscritto nei meccanismi dello Stato, per esplodere nei momenti critici in cui il diritto di far morire è richiesto come una necessità. In tale prospettiva, l'11 settembre 2001 è uno di questi momenti. Dopo questa data abbiamo a che fare con un “razzismo della guerra” (Foucault 1997), che permetterà di stabilire tra la vita del popolo americano e la morte della popolazione irachena o afghana una relazione che non è una relazione guerriera del tipo dello scontro tra pari, bensì una relazione biologica del tipo: la morte dell'altro, nella misura in cui rappresenta la mia sicurezza personale, è una necessità. E in effetti, come interpretare le bombe che vengono scaricate a quintali sulle città e sui villaggi iracheni o

afghani, se non nei termini di un atto chirurgico igenico-sanitario necessario?

Il razzismo, disse Michel Foucault più di trenta anni fa, consiste nell'introdurre una separazione, quella tra la vita degna di essere vissuta e quella, invece, che può essere uccisa, esposta alla morte, espulsa, incarcerata, sequestrata, messa in condizione di non nuocere. Il razzismo è la condizione d'accettabilità della messa a morte, la condizione in base alla quale si può esercitare il diritto d'uccidere. È la condizione, appunto, che ci consente di tollerare e persino di applaudire le nuove guerre di questi anni con poche perdite di vite umane dalla nostra parte e con migliaia di vittime innocenti – evidentemente avvertite come inferiori – nei paesi bombardati (Ferrajoli 2003). Nella guerra preventiva, tutto avviene come se gli occidentali stessero spargendo insetticida negli angoli delle loro abitazioni (già le operazioni di *mapping up*, in Vietnam, volevano dire proprio questo: passare lo straccio sul pavimento per ripulirlo dalle impurità). Solo il senso di una radicale asimmetria tra “noi” e “loro”, consente di promuovere e praticare tutto ciò. Razzismo è uccidere, continuando a sentirsi buoni, perché quelli che si uccidono sono meno umani di noi.

Vedi: *Biopolitica, Cpt, Campi, Degenerazione, Eccezione (stato di), Guerra, Mostro, Psichiatria, Razzismo, Sicurezza, Terrorismo.*

GUERRA di Roberto Ciccarelli

Negli ultimi quindici anni la guerra ha registrato una serie di trasformazioni di ordine categoriale e politico tali da modificare integralmente le caratteristiche conosciute nell'intera epoca moderna. La trasformazione è divenuta palpabile a seguito degli interventi militari verificatisi dopo la fine della guerra fredda, quando coalizioni occidentali, variamente composte e guidate dagli Stati Uniti, sono intervenute in diverse parti del mondo in nome della “legalità internazionale” (Kuwait 1991), dell’“umanità” o dei “diritti umani” (Somalia 1993, Bosnia 1995, Kosovo 1999), della libertà “duratura” (Afghanistan 2001), della “ricerca di armi di distruzione di massa”, della “lotta al terrorismo” o della pura e semplice egemonia (Iraq 2003). La prima grande trasformazione della guerra è avvenuta sul piano strategico. Diversamente dagli anni novanta in cui si progettava l'utopia di una guerra tecnologica capace di annientare ogni nemico senza riportare perdite tra le proprie file – la cosiddetta *Revolution in military affaire* (Joxe 2002) – la guerra, oggi, impone un ritorno sul terreno. Non si tratta, tuttavia, di un ritorno alle guerre napoleoniche, ma di una guerra in cui gli strumenti militari sono considerati capaci di governare una popolazione presente sul “teatro di guerra” secondo la chirurgia propria di una politica di polizia.

Il secondo indice della trasformazione in atto è quello legato alla giustificazione della guerra. La ricorrenza così insistente di conflitti militari che hanno coinvolto gli Stati occidentali, compresi quelli europei, ha rivelato la grande differenza rispetto a un'epoca in cui la competizione strategica tra l'impero americano e quello sovietico aveva lasciato l'Europa in una situazione relativamente pacifica. Dopo la fine dell'equilibrio bipolare, passando per i drammatici attacchi terroristici dell'11 settembre a New York e a Washington, sono state numerose le definizioni che hanno qualificato e giustificato gli interventi militari: guerra umanitaria, guerra preventiva, guerra contro il terrorismo, per l'esportazione della democrazia, contro gli “Stati canaglia” che non rispettano i diritti umani ecc. Queste definizioni non possono essere distinte l'una dall'altra poiché non sono i contrassegni di epoche differen-

ti (prima e dopo l'11 settembre, per esempio), ma sono risvolti della medesima vicenda unitaria in cui la guerra non è più limitata ai confini degli Stati-nazione e delle singole società e segue invece una direzione trans-statale e transnazionale.

La caratteristica principale della guerra globale è dunque la fluidificazione dei confini tra la guerra e la pace. Per cui si può concludere che, a seguito delle misure giuridiche adottate dal governo degli Stati Uniti nell'ambito della "guerra al terrorismo" come il Patriot Act del 2002, il *Domestic Security Enhancement Act* del 2003 (il "Patriot II") e la direttiva europea sulla lotta al terrorismo (Decisione quadro del Consiglio Europeo del 13 giugno 2002), la guerra non è più soltanto tra entità statali, ma anche tra gli Stati e le entità non statali, e la sua trasformazione diventa sempre più intelligibile (Galli 2001, 2002). Queste misure tendono ad affermare la priorità della *guerra preventiva* contro gruppi o Stati inseriti in una "rete terroristica" rispetto alla *guerra internazionale* condotta da aggregazioni politiche o Stati soggetti all'ordinamento internazionale. In particolare, la *guerra asimmetrica* contro entità non statali svincola la categoria dell'ostilità dalle relazioni tra Stati, modificando pertanto la natura stessa del "nemico" che rispecchiava ancora una serie di prerogative di natura giuridica.

Oggi, la caccia ad un nemico ridefinito costantemente nell'identità e nell'ideologia, come il terrorismo islamico-fondamentalista di Al Qaeda, non solo modifica radicalmente i parametri in base ai quali si misura la *durata dello stato di guerra*, ma non permette di stabilire un accordo sulla *proporzionalità della risposta* a un attacco (Clausewitz 1832-1834). Venuti meno questi due parametri, che costituiscono la spina dorsale della teoria clausewitziana, la guerra globale impone il progressivo dissolvimento del carattere *eccezionale* del conflitto bellico in uno stato continuo di emergenza. Dopo il consolidamento della guerra globale, che ha tracciato nuove mappe dei confini fra sicurezza interna ed esterna, militare e civile, pace e guerra, le riflessioni di Foucault possono essere comprese nella loro integralità. Citando la sua nota parafrasi clausewitziana, «la politica è la guerra continuata con altri mezzi» (Foucault 1997, 47), si può allora dire che *il dopoguerra è la continuazione della guerra con altri mezzi*.

La logica della guerra globale corrisponde sempre più a quella della polizia: la polizia non cerca infatti di annientare un "nemico", tende invece a isolare un "criminale"; non pretende di

creare un ordine dal nulla, gestisce direttamente il disordine in quanto turbamento di un ordine presunto. La guerra globale, in tal senso, vincola l'ordine politico alle esigenze della sicurezza e della stabilità internazionale minacciata endemicamente da entità che hanno come obiettivo il suo scardinamento (Dal Lago 2003). L'uso di questo potere di polizia si svolge attraverso modalità biopolitiche, cioè attraverso il governo della sicurezza e della vita delle popolazioni soggette al disordine conseguente al conflitto militare. La biopolitica legata alla guerra globale ridefinisce il tratto specifico del "politico" configuratosi nelle società moderne. Il "politico" così ridefinito non corrisponde esclusivamente alla teoria giuridica della sovranità, ma consiste anche nella creazione di "meccanismi di sicurezza" che diventano strumenti indispensabili per governare e garantire la libertà della popolazione (Foucault 2004a, 2004b).

Particolare attenzione deve essere prestata ai nuovi strumenti del controllo del disordine adottati dal dopoguerra in Kosovo al dopoguerra iracheno. Si tratta di strumenti derivanti da un uso poliziesco dei mezzi militari finalizzati a fronteggiare la "minaccia" indeterminata di un nemico non-statale che adotta opzioni di natura terroristica e cospirativa. La necessità del controllo della vita delle popolazioni trasforma il dopoguerra in una *guerra a bassa intensità* in cui si registra la mescolanza di operazioni di *intelligence*, di polizia e di combattimento classico. In questo contesto gli eserciti conducono vere e proprie operazioni di chirurgia sociale distinguendo nella popolazione i potenziali nemici, i "terroristi", ma mobilitano anche la sua "parte sana" all'interno della più vasta "offensiva ideologica" contro il "neo-totalitarismo islamico" a sostegno dell'"esportazione della democrazia" (Lobe, Olivieri 2003; Di Leo 2004; Borgognone 2004). Il medesimo approccio chirurgico viene adottato mediante operazioni internazionali coperte dall'*intelligence* e dalle polizie locali, svolte all'interno dei confini degli Stati allo scopo di prevenire eventuali atti terroristici. Il risultato di tali operazioni è l'identificazione del nemico su base etnico-religiosa (in particolare modo i musulmani simpatizzanti per la causa del fondamentalismo islamico) e la dissoluzione dei diritti fondamentali di queste persone soggette a rapimenti nei paesi di residenza e a deportazioni con la complicità dei governi che partecipano alla "guerra contro il terrorismo". I molteplici casi registrati a partire dal 2001 dimostrano il declino della sovranità degli Stati-

nazione a favore di un più complesso sistema interconnesso di azioni politiche, economiche, giuridiche e militari che mirano al rovesciamento delle autorità costituite e alla riscrittura informale delle stesse fonti del diritto penale internazionale.

La sicurezza non è più dunque un compito che gli Stati gestiscono in maniera esclusiva come una questione di ordine pubblico *interno*, ma richiede l'adozione di una serie di politiche militari e di polizia comuni (le *pratiche di contro-insorgenza*) per neutralizzare le minacce a livello internazionale e, allo stesso tempo, salvaguardare le condizioni di vita delle proprie e delle altrui popolazioni. Se dunque la guerra umanitaria in Kosovo produsse un rapporto fra militari e civili nella gestione dell'emergenza, le cui linee fondamentali sono riscontrabili anche nell'attuale dottrina della guerra preventiva, per affrontare oggi gli obiettivi stabiliti dalla politica di contro-insorgenza è sempre più necessario coinvolgere i militari nei compiti civili insieme alla fitta rete delle Ong sul terreno del dopoguerra, ma anche nelle attività della "società civile" locale. Gli eserciti sono oggi impegnati in attività di *peace-keeping* e svolgono un ruolo di *supplenza* rispetto alle società e agli Stati locali. La dottrina della guerra preventiva contiene dunque espliciti elementi difensivi, ma è pur vero che nella cosiddetta missione di esportazione della democrazia sopravvive lo *spirito* dell'umanitarismo: l'interventismo e l'idea che sia possibile impiantare nelle società locali un tessuto sociale, economico e politico attraverso l'intervento armato da parte delle potenze occidentali, la cosiddetta teoria del *Nation and State-building* (Fukuyama 2004). La teoria della "guerra preventiva" contro le potenziali minacce della sicurezza e degli interessi nazionali degli Stati dominanti trova una logica saldatura nel finanziamento allo sviluppo e nella teoria del *National building*, la ricostruzione delle società civili e degli "Stati falliti" mediorientali mediante lo strumento dell'esercito che svolge un'attività di polizia internazionale.

L'*ubiquità* della guerra globale traccia dunque nuovi confini fra sicurezza interna ed esterna degli Stati e modifica la distinzione stessa tra la pace e la guerra, ma rivela allo stesso tempo la contraddizione in cui si trova oggi il potere. Sono due le esigenze che il nuovo tipo di guerra persegue. La prima provvede alla garanzia delle libertà individuali di coloro che vivono in regimi autoritari. La seconda impone la necessità di neutralizzare ogni minaccia alla sicurezza interna degli Stati, che inten-

dono difendere i diritti umani ovunque siano minacciati, ma ricorrono a una serie di misure giuridiche che tendono a negare i diritti fondamentali di coloro che sono identificati come nemici. Il risultato è che l'imperativo etico della difesa dei diritti umani è esposto all'invocazione dell'intervento militare degli Stati contro chi non li applica. In tal modo i diritti da difendere vengono violati e misconosciuti nella loro universalità. È una contraddizione lancinante nel cuore del diritto internazionale, che pur affermando l'universalità della cittadinanza e della tutela dei diritti umani, si rivela per vari motivi inadeguato (Zolo 2002).

Come in tutti i cambiamenti di paradigma, anche nella guerra globale rimane qualcosa di quelli superati: proprio come in Clausewitz, infatti, oggi la decisione della guerra spetta sempre al difensore e non all'attaccante, delle cui azioni, come nel caso dell'11 settembre, non si riconoscono peraltro le ragioni statali (per esempio l'occupazione militare del territorio che presuppone una dichiarazione di guerra vera e propria). Lo scarto rispetto alla teoria clausewitziana riguarda però la *natura della difesa*. La "guerra preventiva" può essere infatti ridefinita come una *difesa proiettiva*, una difesa che cerca di garantire all'estero la sicurezza e l'interesse nazionale (statunitense) attraverso una serie di attacchi preordinati contro Stati o individui. A differenza della teoria della difesa e dell'attacco di Clausewitz, dunque, il concetto di *difesa proiettiva* compie un significativo ribaltamento: per difendersi *bisogna attaccare* sempre e ovunque, eliminando così anche il problema della durata delle ostilità e quindi la loro codificazione all'interno del diritto internazionale.

In questo senso si perdono progressivamente le differenze tra *guerra assoluta*, in cui si mira alla distruzione totale dell'avversario, e *guerra limitata* (definita *guerra reale* da Aron 1962) che è strumentale al conseguimento di un fine particolare. La guerra globale, infatti, elimina tutti i parametri tradizionali della diplomazia tra gli Stati a favore di una diplomazia segreta e della guerra di intelligence in cui la trattativa non è l'alternativa all'uso della forza, ma la sua logica applicazione. Il fine della guerra globale è insomma l'annullamento dell'avversario ricorrendo alla sua riduzione da "nemico" a "criminale", al quale non si riconoscono né le garanzie della convenzione di Ginevra né quelle minime previste dai codici penali (Paye 2004). Ed è

così che la *guerra preventiva* dissolve uno dei pilastri del moderno *jus contra bellum*: la definizione concordata degli atti di aggressione (Bobbio 1997; Bonanate 1998). Non essendo il nemico un'entità statale di cui sono note le intenzioni belligeranti e una dichiarazione di guerra, l'accertamento dell'aggressione diventa un'impresa demandata interamente a componenti soggettive del potere esecutivo. Venute meno le condizioni per la legittimità del ricorso alla guerra, si può dire che le dottrine della guerra preventiva e della guerra al terrorismo costituiscono i primi decisivi passi verso la definizione di un nuovo *jus in bello*.

Vedi: *Campi, Difesa sociale, Eccezione (stato di), Guantanamo, Polizia, Psichiatria, Salute pubblica, Sicurezza, Terrorismo.*

LAVORO/NON LAVORO

di Benedetto Vecchi

Nella costituzione materiale che ha tenuto la scena per tutto il Novecento, il tempo era l'oggetto di una contesa dagli esiti sempre incerti. Da una parte c'erano i ritmi scanditi dalla fabbrica, che avevano il potere di condizionare l'insieme della vita sociale; dall'altra c'era la volontà orgogliosa e ribelle che, attorno al tempo, potessero essere scandite le ragioni per l'affermazione di una vita messaggera di libertà. Una vita che avrebbe potuto manifestarsi solo se organizzava il proprio ritmo oltre quelli imposti dalla giornata lavorativa. Negli *atelier* della produzione fordista l'oscillazione tra comunità desiderante e assoggettamento alla legge del valore era sempre contrassegnata dal conflitto messo in atto dalla forza lavoro, sia quando il salario si affermava come variabile indipendente dal processo lavorativo, sia quando erodeva ore e minuti al lavoro socialmente necessario, attraverso consuetudini socialmente diffuse e acquisite. Queste ultime, nel passaggio alla società industriale, potevano spaziare dal rallentamento volontario del processo lavorativo al sabotaggio, dal sapere "tacito" sui "tempi morti" della catena produttiva al blocco della produzione collettivamente praticato. Questa era la regola aurea usata per affermare in terra ciò che nella critica all'economia politica veniva chiamato, di volta in volta, il salario come variabile indipendente. Era tempo di vita, ma doveva essere comunque colonizzato in funzione della giornata lavorativa, come sostenevano gli emissari di Henry Ford quando entravano nelle case degli operai per verificare il loro irriprensibile comportamento. Potevano consumare, studiare, amare, ma sempre in linea di continuità con l'etica del lavoro. Come testimonianza un lungo elenco di studi sulla vita al di fuori delle mura dell'impresa, il consumo assumeva tuttavia un duplice significato: riproduzione della forza lavoro, e dunque colonizzazione del tempo libero, ma anche un territorio sottratto all'etica del lavoro. La comunità desiderante del lavoro vivo non faceva altro che puntare alla liberazione del tempo di lavoro, tanto nel *panopticon* della fabbrica che nei templi patinati del consumo.

La distinzione tra tempo di lavoro e non lavoro non era altro che una convenzione atta a registrare i rapporti di forza nella società. Una convenzione che ha manifestato, tuttavia, la sua

potenza ordinatrice per tutto il secolo alle nostre spalle, fino a quando il tunnel scavato da una talpa, tanto metodica quanto caparbia, ha aperto falle nel tessuto compatto del regime del lavoro salariato. Falle impossibili da chiudere con gli strumenti consueti; che contemplassero tanto la riduzione dell'orario di lavoro quanto lo scambio politico tra produttività individuale e alti salari. Gli orologi della giornata lavorativa sono stati interpretati arbitrariamente dal lavoro vivo, venendo così meno alla loro funzione di scansione di una convenzione socialmente acquisita.

Il confine tra lavoro e non lavoro, per quanto delegittimato dalla contestazione al lavoro salariato, doveva essere ripristinato, a patto, però, di una sua radicale riconfigurazione. La battaglia portata avanti dal comando di impresa non poteva non registrare la messa in mora, ma con effetti dirompenti sul lungo periodo, dell'etica del lavoro. Per ripristinarla, la strada da intraprendere doveva essere percorsa abbandonando gli abiti consunti della frugalità e del sacrificio personale: più realisticamente, l'etica del lavoro poteva essere riesumata solo se presupponeva la possibilità di una libera e piena espressione della soggettività. Non più, un lavoro scandito da movimenti di routine, essenziali, poveri e tuttavia sincronizzati con quelli delle macchine, ma l'invito a comportamenti indeterminati, eccentrici, imprevedibili. È su questa potenza affermativa del desiderio che si sono concentrati gli sforzi analitici, politici e sociali per rimettere ordine laddove cessava il suo corso il dominio dell'etica del lavoro.

Il lavoro, oggi, è diventato il luogo dove mettere a profitto idee e intelligenza, tanto quella individuale, quanto quella collettiva, al punto che l'*atelier* della produzione ha assunto fino in fondo le caratteristiche e le sembianze di un laboratorio artistico. La controrivoluzione neoliberalista ha imparato la lezione e ne ha fatto tesoro nell'ordine del discorso che sviluppa tra la fine del secolo scorso e l'inizio del nuovo millennio. Libertà di iniziativa, inutilità della gerarchia, autodeterminazione individuale del tempo di lavoro, sollecitazione alla cooperazione sociale sono i *leit motiv* che l'industria culturale distribuisce a mani piene.

Ovviamente la vecchia talpa ha scavato a fondo e oltre fino a mandare in tilt gli orologi della giornata lavorativa scandita dall'insieme di procedure, tecnologie e mansioni che aveva nella grande impresa la sua rappresentazione panoptica. Una rappresentazione scandita dalla separazione tra ideazione ed esecuzione. Tuttavia, anche dopo questo processo genericamente definito

come postfordismo, il comando è stato ripristinato.

Viene sperimentato di tutto: dalla scomposizione del processo lavorativo a una sua configurazione reticolare su base planetaria e coordinata grazie alle tecnologie informatiche, fino alla costituzione, spesso nei Sud del mondo, di cittadelle fortificate e controllate militarmente che ricordano più i falansteri settecenteschi che non le *company town* del riformismo imprenditoriale. Per accorgersi poi, che è meglio differenziare l'intervento, operando, così, quella ricomposizione tra plusvalore assoluto e relativo che la critica all'economia politica aveva sempre pensato come fattori connessi, ma distinti. Il nuovo regime di accumulazione è appunto flessibile perché prevede una complementarità tra allungamento della giornata lavorativa, aumento della produttività individuale e formalizzazione dell'intelligenza sociale diffusa attraverso codici informatici. L'etica del lavoro può quindi avvalersi di una grammatica semplice, quanto di proposizioni linguistiche molto articolate. E se nella *Silicon Valley* si esprime la potenza immaginativa e *underground* della forza-lavoro, a Bangalore o nei distretti industriali della Cina popolare il lavoro capitalistico altro non è che la cruna dell'ago attraverso cui passare per accedere alla terra promessa dove sciogliere la vischiosa rete di legami sociali che nega la libertà.

Con realismo, si può dunque sostenere che la rappresentazione patinata del lavoro nelle imprese *high-tech* fa leva sulla critica alle gerarchie e alle organizzazioni piramidali della grande impresa novecentesca, evocando, al tempo stesso, una concezione ludica e gioiosa della prestazione lavorativa. La leggenda metropolitana del *geek* che gioca con i codici informatici quasi fossero dei mattoncini della Lego, è meno eccentrica di quanto si pensi, perché serve a legittimare socialmente l'ambivalenza del lavoro postfordista: sollecitazione di creatività, stimoli alla capacità innovativa dei singoli come dei gruppi di lavoro, ma sempre sotto le regole ferree del lavoro salariato. I produttori di programmi informatici, come anche i laureati in *computer science* o in fisica o in biologia, esprimono un'etica del lavoro in cui, al posto dell'ascetismo e della rinuncia ai piaceri mondani di weberiana memoria, ci sono un anticonformista e seducente "tutto e subito", a patto, però, che sia funzionale al regime vigente di accumulazione capitalistica. Allo stesso tempo, la moderna *release* della fabbrica *panopticon*, realizzata nelle "zone speciali" cinesi, filippine, malesiane, si presenta come un universo concentrazionario, ma dove uomini e

donne possono emanciparsi dall'angusto orizzonte della comunità locale e dai vischiosi legami familiari. Non più, quindi, il confuciano contadino piegato sul campo dal senso di appartenenza a un mondo chiuso in se stesso, ma un irrequieto e trasgressivo proletario inurbato che ha reciso le radici con il passato.

In entrambi i casi, tanto a *Silicon Valley* che in Cina, sul comando di impresa agisce retoricamente un generico, quanto seducente, desiderio di libertà per ripristinare il controllo su una forma di cooperazione sociale che, dal punto di vista della sua potenza produttiva, eccede lo schema disciplinare del lavoro salariato.

L'obiezione immediata a questo "ordine del discorso" è che l'incitamento a rompere consuetudini, forme e stili di vita del passato, è una costante del capitalismo. Tuttavia, nel caso della forma assunta dai rapporti sociali di produzione, l'invocazione di una discontinuità con il passato fa leva sulla necessità di rendere flessibili, "liquide" le organizzazioni del vivere associato e, elemento molto più significativo, su un principio di individuazione, dove i singoli sono chiamati a dare il meglio di se stessi al fine di varcare il confine del regno della libertà. Il fenomeno più esemplificativo di questo vero e proprio mutamento antropologico è dato da Internet, dall'affermazione del paradigma della rete all'interno delle scienze sociali.

La storia del *world wide web* è costellata da un'ambivalenza che ha consentito a Internet di diventare il medium per eccellenza del capitalismo postfordista. La rete, nata all'interno di progetti coordinati dal Pentagono, è cresciuta facendo leva sulla libertà e sull'*autonomia* dei ricercatori da qualsiasi vincolo economico. Allo stesso tempo, il paradigma della rete parte dal carattere immediatamente sociale, tanto della produzione di conoscenza, quanto del valore che hanno i "legami di prossimità" all'interno delle relazioni sociali.

La rete diventa tanto la risposta alla crisi del vecchio quanto il limite del nuovo regime di accumulazione. Seguendo lo svolgersi del discorso foucaultiano, il capitale non può che mettere in campo dispositivi di biopotere: il controllo sulla mobilità di uomini e donne e la regolamentazione dell'accesso ai saperi e alla conoscenza che hanno in Internet una caotica biblioteca virtuale. Ma, come spesso accade, il biopotere ha bisogno di norme e leggi attraverso le quali manifestarsi. Le leggi e gli accordi sulla regolamentazione dei flussi migratori ne sono un esempio, così come

quelli sulla proprietà intellettuale o sul mercato del lavoro.

È recente la messa a fuoco del rapporto tra mobilità e processo capitalistico, ma ciò che è convincente nella cartografia che è stata messa a punto è che i movimenti di uomini e donne prendono spesso avvio dalla ricerca della possibilità di liberarsi dalla necessità. Tuttavia, una volta in cammino, uomini e donne non possono abbandonare sentieri già tracciati. Infatti, quando lo fanno, diventano una moltitudine contro la quale condurre operazioni di polizia internazionale a bassa intensità. Lo stesso si può dire sulle regole della proprietà intellettuale. I saperi, la conoscenza, devono poter circolare liberamente per diventare materie prime del processo lavorativo, ma per questo ci sono dei guardiani la cui funzione consiste nel garantire che tutto avvenga secondo le regole stabilite. Ciò che però conta davvero non è solo la loro circolazione e distribuzione, quanto la produzione di sapere *sans phrase*. La scuola, la formazione, i consumi culturali, le sottoculture, la cosiddetta "cultura di strada", sono piegate a una logica aziendale ma, al pari di qualsiasi produzione di merci, l'oggetto del desiderio da parte del capitalismo è la cooperazione sociale su cui poggiano, al fine di garantire l'appropriazione privata di ciò che produce, il sapere e la conoscenza.

La proprietà intellettuale è lo strumento scelto per questo fine, perché riconfigura la proprietà privata e regola le leggi della produzione di conoscenza e dell'innovazione. Il risultato è caratterizzato dall'ambivalenza, anche qui come nell'invito a dare libero corso alla creatività e alla contestazione delle gerarchie delle organizzazioni che hanno segnato il Novecento. La produzione oggi può avvenire solo in un regime di cooperazione sociale, ma all'interno dello statuto della proprietà privata. Ed è per questo motivo che tanto le leggi sulla mobilità di uomini e donne, quanto quelle sul *copyright*, sui brevetti e sui marchi, sono leggi che regolamentano il mercato del lavoro e la concorrenza e, al tempo stesso, definiscono il catalogo dei comportamenti leciti in un regime di accumulazione capitalistico definito postfordista, per segnare la differenza dal passato, ma anche per registrare la persistenza del lavoro salariato inteso come convenzione disciplinare socialmente imposta. Sono sempre, cioè, "dispositivi giuridici" che contemplan piani diversi ma intrecciati: strumenti per controllare la forza lavoro, per definire le coordinate su cui instradare i comportamenti collettivi e di governo politico del mercato. È così che si ridisegna, o meglio si opacizza del tutto, il confine tra lavoro e non lavoro.

Per descrivere il nuovo paesaggio bisogna prendere congedo dall'algido linguaggio dell'economia, preferire quello della sua critica, che ha bisogno di sondare gli statuti epistemologici, tanto delle scienze sociali quanto di quelle della natura, visto che la materia prima del processo produttivo è l'intelligenza *sans phrase*. Accesso al sapere è sinonimo di processo di acculturazione, cioè del modo di produzione e di circolazione dei saperi. La mobilità su scala planetaria di uomini e donne avviene, infatti, sulla scia di informazioni sui paesi "ospiti" e sulla facilità o meno di superare le frontiere e in un contesto in cui è diventata una regola "universale" – chiamata di volta in volta flessibilità o precarietà – l'alternanza tra lavoro e non lavoro. La principale industria del mondo non è, a differenza di quanto sostiene il decano della sociologia critica Zygmunt Bauman, lo smaltimento degli scarti umani in eccedenza rispetto allo sviluppo capitalistico, bensì la messa al lavoro e il coordinamento del sapere e delle conoscenze di cui sono depositari gli uomini e le donne del presente. Il gusto musicale, la lettura, la socialità, insomma *l'entertainment* diventano non solo un momento di autoformazione per poter entrare nel mercato del lavoro ma il contesto umano e sociale dove operare la ricomposizione tra allungamento della giornata lavorativa e massima produttività. In altri termini, si è sempre al lavoro: ciò che viene regolamentato è l'accesso al salario e al reddito. Da questo punto di vista, il nuovo regime del biopotere conosce tanto il massimo sfruttamento quanto l'acme dell'invito a essere liberi. La precarietà diventa il naturale approdo giuridico-formale di questa ambivalenza delle attuali forme di accumulazione che prevede la sospensione dello Stato di diritto, ma anche la superfetazione dei diritti individuali. La via di fuga, però, non passa per un nostalgico, quanto reazionario ritorno alla certezza dei diritti sociali di cittadinanza. Semmai, questi ultimi, sono tuttora un elemento di contraddizione rispetto alle regole dominanti. La fuoriuscita dal biopotere ha piuttosto bisogno di una politica che faccia dell'intelligenza diffusa e del desiderio le materie prime per una produzione di socialità che risponda agli obiettivi del pensiero radicale: un'individualità piena e ricca solo perché inserita in un contesto collettivo affrancato dal lavoro salariato.

Vedi: *Capitale umano, Cittadinanza, Controllo sociale, Discipline, Pratiche di resistenza, Sviluppo, Welfare*.

MEDICALIZZAZIONE

di Mario Colucci

Parlare di medicalizzazione significa innanzitutto parlare di un processo di sconfinamento da parte di una scienza, la medicina, che va al di là dei suoi limiti: non più solo arte di guarigione del singolo o sistematizzazione di conoscenze utili per affrontare la malattia dell'individuo, ma sviluppo pervasivo di saperi e di pratiche che a partire dal XVIII secolo incomincia ad applicarsi a problemi collettivi, storicamente non considerati di natura medica, muovendosi in direzione di una tutela su larga scala della salute del corpo sociale. Il benessere fisico della popolazione, la salvaguardia e il miglioramento del suo livello di salute diventano uno dei principali progetti del potere politico, ai fini non solo di una presa in carico dell'emarginazione sociale e della povertà per renderle produttive, ma anche di una «pianificazione della società come ambito di benessere fisico, di salute ottimale e di longevità» (Foucault 1976b, 191).

Tuttavia, questa uscita dai confini della relazione individuale non può realizzarsi se prima non c'è stato proprio il coinvolgimento del singolo nel processo di medicalizzazione. Tale coinvolgimento parte da un'*identificazione* e conduce a un'*aspettativa*. L'identificazione nasce quando la divisione tra "psiche" e "soma" fa del corpo un *Körper*, mero corpo fisico, oggetto come qualsiasi oggetto di natura, e non più un corpo vivente (*Leib*), quale può essere colto in un orizzonte fenomenologico (Husserl 1931). Il soggetto si identifica in oggetto malato, quale lo pretende il medico a cui si è affidato. Medicalizzare significa in primo luogo creare consenso intorno alla natura oggettiva del corpo malato e intorno alla necessità della distanza fra curante e curato. L'aspettativa nasce più tardi, da questa premessa, ed è la forma assunta dalla medicalizzazione nella nostra epoca: si tratta dell'aspettativa pubblica che la medicina trattando i sintomi patologici delle persone, possa affrancarci da più vasti problemi sociali (Rapporto dello Hastings Center 1997; Ehrenberg 1998). La medicina è investita del potere di risolvere tutto, al prezzo però di una semplificazione, di una *riduzione del bisogno in malattia*, con ciò che ne consegue, ossia «la traduzione in termini medici di problemi che dovrebbero essere affrontati con misure sociali; la strumentalizza-

zione a scopo di dominio della dipendenza dall'aiuto del medico; l'uso del sapere in termini di potere sul malato» (Ongaro Basaglia, Bignami 1982, 158).

Sono due le strategie che hanno permesso l'affermazione di questo "imperialismo medico": nascondere il *corpo morto*, mettere in luce il *corpo miserabile*. Il corpo morto è il corpo dell'anatomia patologica, il fondamento del sapere medico moderno, il momento in cui dall'osservazione clinica dei sintomi si passa allo sguardo autoptico sul cadavere, facendo della morte il punto di scaturigine della verità sulla vita. La medicalizzazione, sconfinando ogni limite, occulta il limite; nascondendo il corpo morto, cela il taglio che ferisce in profondità la medicina occidentale, la morte come «punto di vista assoluto e apertura sulla verità» (Foucault 1963, 177). Perché la medicalizzazione è invasione e colonizzazione della vita: «è ora sulla vita e lungo tutto il suo svolgimento che il potere stabilisce la sua presa; la morte ne è il limite, il momento che gli sfugge» (Foucault 1976a, 122). Il suo oggetto diventa il corpo miserabile (Ongaro Basaglia, Bignami 1982), quello degli ospizi e degli asili, il corpo degli uomini infami (Foucault 1977d), delle esistenze perdute nelle istituzioni totali, la massa senza nome dei corpi reclusi negli *Hôpitaux généraux*, su cui formare un sapere fatto di separazioni e di classificazioni, di assoggettamenti e di discipline.

La nascita della medicina mentale ne offre un chiaro esempio: essa costruisce uno straordinario apparato di potere e di sapere perché in qualche modo deve supplire a un suo vizio d'origine, la mancanza di un corpo anatomico. Per quanto anche nei manicomi ci siano sale autoptiche e le teorie organiciste prendano piede, non è sul corpo morto e dissezionato che si fondano le pratiche dell'asilo. L'edificio resta disciplinare, il trattamento di tipo "morale": il compito è fare del corpo miserabile un corpo docile. La ripartizione nosografica non ha alcun peso nell'organizzazione dello spazio manicomiale, le distinzioni sono fatte solo sulla base del comportamento degli internati: agitati e tranquilli, sudici e autosufficienti, incapaci e abili al lavoro, ad alta e a bassa sorveglianza (Foucault 2003). È il primo vero distacco dal nascente modello clinico-sperimentale della medicina, a cui la psichiatria cerca di riparare avvalendosi dell'aiuto della neurologia: ma l'illusione di poter trovare i fondamenti organici della volontà nei segni di superficie del *corpo neurologico* ha vita breve. La reazione a questo tentativo di somatizzare l'istinto comporta una medicaliz-

zazione ancora più insidiosa, quella del corpo in quanto *corpo sessuale* (ivi). Non è per caso che oggi i temi della sessualità e della generazione siano tra i più fecondi domini del biopotere medico, dalla decifrazione dei comportamenti amorosi all'inflazione dei consigli specialistici, dalla presunta liberalizzazione della condotta sessuale alle grida d'allarme intorno alle deviazioni dalla norma; dall'aiuto alla fertilità al controllo delle nascite con tutto il corollario dei dibattiti sulla genetica (fecondazione in vitro, perfezionamento della medicina prenatale, embrioni e cellule staminali, manipolazione del genoma e clonazione).

In altri termini, è proprio questa assenza di corpo anatomico a fare della medicina mentale una medicina speciale con luoghi speciali d'esercizio, grazie alla quale rintracciare i passaggi iniziali del processo di medicalizzazione, ossia la trasformazione di un potere disciplinare in un biopotere. Si comincia dalla medicalizzazione dell'ospizio, cioè dalla riduzione della miseria e della follia in malattia: la legge francese del 1838 sui manicomi ne fa paradossalmente dei luoghi senza legge, nel senso che il diritto non vi accede se non con la mediazione della medicina. Extraterritorialità giuridica, sospensione del diritto di cittadinanza: è "cittadino" Pinel di fronte a Couthon in visita a Bicêtre, ma sono soltanto "animali" quegli internati che Pinel vorrebbe liberare (Foucault 1961 e 1972). Pinel farà di quegli animali degli "alienati": toglie loro le catene ma non li libera, sequestrandoli in un isolamento "terapeutico", che fa del corpo miserabile un *corpo senza storia*, staccato dal corpo sociale a cui appartiene. «Il manicomio ha la sua ragione d'essere nel fatto che fa diventare razionale l'irrazionale. Quando uno è folle ed entra in manicomio smette di essere folle per trasformarsi in malato. Diventa razionale in quanto malato» (Basaglia 2000, 34). Medicalizzare significa naturalizzare un problema sociale e sostituirsi alla sovranità politica per affrontarlo. Medicalizzare significa addomesticare un corpo e farne il luogo eletto su cui esercitare un potere disciplinare: il corpo dell'internato sarà allora un "corpo da normalizzare" (pedagogizzazione e psicologizzazione di massa); un "corpo da sorvegliare" (pregiudizio di pericolosità, strategie di prevenzione e messa sotto tutela); un "corpo da misurare" (schedatura fisiognomica e raccolta statistica).

Su queste tre linee la psichiatrizzazione, come processo esemplare di medicalizzazione, si estende anche all'esterno delle mura dell'istituzione totale, diffondendosi illimitatamente nel

corpo sociale e colonizzando la sovranità politica attraverso strategie di normalizzazione. Affermazione di un' autorità medica generale che si installa capillarmente all'interno della società quale centro di potere decisionale riguardo alla salute di una comunità. Se il sequestro nello spazio istituzionale ha funzionato sull'illusione terapeutica dell'isolamento, rafforzata dal pregiudizio di pericolosità del malato e dalla necessità di una sua messa sotto tutela, l'uscita nel tessuto sociale può corrispondere a una diversa forma di controllo. La tutela, dapprima concepita come *espropriazione dei corpi*, cioè internamento a difesa della società e a scapito del corpo miserabile, spogliato di ogni diritto, si evolve in un modello perfezionato di *invalidazione assistita*, cioè soccorso alla marginalità improduttiva senza che ne sia intaccato il nodo di fondo della disuguaglianza sociale, quindi riduzione dell'autonomia, dell'autogoverno, della responsabilità dell'individuo nei confronti di se stesso, della propria vita e della collettività (Ongaro Basaglia 2001).

Medicalizzare significa dunque adottare un modello di prevenzione generalizzata all'interno del corpo sociale (nei riguardi dell'anormalità più largamente intesa fino al rischio epidemico), fondato su un'invalidazione del diritto di cittadinanza mascherata da una necessità assistenziale. L'estremizzazione perversa di questa strategia preventiva condurrà a manifestazioni aberranti in cui la razionalità biopolitica esploderà in potenza omicida, come nel caso delle politiche eugenetiche del XX secolo: dalla sterilizzazione di massa negli Stati Uniti allo sterminio dei malati mentali e alle sperimentazioni mediche sui deportati nella Germania nazista (Castel 1976, 1981; Platen 1948; Lallo, Toresini 2001).

Ma la medicalizzazione è anche misurazione, stima, valutazione, proiezione. Governo delle popolazioni attraverso un progetto di igiene pubblica. Organizzazione di apparati amministrativi per la registrazione e conservazione di dati sanitari ai fini di una comparazione statistica ed epidemiologica. Spostamento dell'attenzione dall'oggetto malattia ad altri campi di intervento, l'igiene dell'ambiente urbano, la salubrità delle costruzioni e degli spazi, la qualità dell'aria e delle acque (Foucault 1976c). Totalizzazione di un "imperativo alla salute", considerato quale dovere della società, oltre che dovere di ciascuno. Il singolare ha senso solo in quanto particolare, ossia in quanto tassello di conoscenza del mosaico generale della popolazione. La medicina, che si accredita ancora sulla scena pubblica attraverso l'immagine della lotta nobile e pie-

tosa all'evento morboso, nasconde la realtà di una medicalizzazione che è già l'imposizione meticolosa e generalizzata di una disciplina. È il trionfo silenzioso di un regime collettivo di salute della comunità, che «implica da parte della medicina un certo numero di interventi autoritari e di assunzioni di controllo» (Foucault 1976b, 195); contro il quale non serve far valere un ideale di prosimità sollecita al corpo del malato o di conoscenza sintetica biopsicosociale del paziente e del suo ambiente. Tale umanesimo è esso stesso implicato nell'assoggettamento pastorale dei saperi insorti contro il biopotere delle moderne tecnoscienze (Foucault 1981, 1982a, 1997; Pascual 2005)

La medicalizzazione è dunque il processo di formazione di una "medicina del corpo sociale", presenza costante nel travaglio di trasformazione capitalistica della società. Tre modelli sono esemplari nel contesto della realtà europea: la "medicina di Stato" tedesca, la "medicina urbana" francese, la "medicina della forza lavoro" inglese (Foucault 1977c).

In Germania, all'inizio del XVIII secolo, lo sviluppo di un programma di *Medizinischepolizei* (polizia medica) corrisponde a una tappa nell'elaborazione di un sapere intorno al funzionamento della macchina politica dello Stato: creazione di un apparato di controllo non solo della salute pubblica, ai fini di una più efficiente sorveglianza dei fenomeni morbosi a carattere epidemico, ma anche della pratica medica, ai fini di una normalizzazione del sapere e del potere medico e di una loro completa integrazione nella macchina statale. A livello della formazione si rende omogeneo l'insegnamento disciplinare in ambito universitario, a livello della registrazione e conservazione documentaria si realizza una centralizzazione amministrativa, a livello dell'organizzazione del personale sanitario si inquadrano i medici nella gerarchia dei funzionari. Questo fenomeno di statalizzazione della medicina, che precede la sua riorientazione teorica di tipo clinico del XIX secolo, rende esplicito un progetto di controllo e di potenziamento delle risorse del corpo sociale, assunto nella sua accezione, prima ancora che di forza lavoro, di "forza dello Stato" con un suo peso economico, ma soprattutto politico e militare.

In Francia, l'affermarsi di un progetto di medicina sociale nella seconda metà del XVIII secolo è determinato prevalentemente dall'esigenza di superare la mancanza di coordinamento dei poteri amministrativi cittadini a fronte di un processo di inurbamento troppo rapido e caotico. La medicalizzazione vi gioca un

ruolo importante, attraverso specifici progetti di partizione e di controllo degli spazi: le strategie di sorveglianza sanitaria verso i pericoli epidemici oscillano da un *modello di esclusione*, di rigetto fuori dall'ambiente urbano (come nel caso della lebbra), che si abatterà successivamente su altre fasce marginali della popolazione (come folli, criminali, devianti, poveri), a un *modello di inclusione* (come nel caso della peste), attraverso la messa in quarantena della città (Foucault 1999). Non più estromettere gli infetti, ma sottomettere la popolazione intera a un regime capillare di sorveglianza del territorio. La divisione dello spazio urbano rappresenta un formidabile sistema di osservazione, registrazione, selezione e separazione del corpo della cittadinanza, al fine di cogliere le sottili differenze tra i singoli. Il modello della quarantena come ideale dell'organizzazione sanitaria di una città è la premessa delle politiche di medicalizzazione urbana della seconda metà del XVIII secolo, le quali perseguiranno specifici obiettivi di igiene pubblica mediante strategie di controllo: da un lato dei luoghi di deposito e di accumulo di tutto ciò che è supposto causa o veicolo di malattia, dal cadavere al rifiuto urbano (ricollocazione di cimiteri, ossari, discariche, macelli ecc.); dall'altro della circolazione dell'aria e delle acque nello spazio della città (risistemazione di luoghi di edilizia pubblica, di fontane, lavatoi, fognature ecc.). Dunque, medicina degli oggetti, dei luoghi di vita e di lavoro, dell'ambiente e degli elementi, piuttosto che medicina dell'uomo e del suo corpo: la nozione di salubrità, intesa come stato dell'ambiente, precede quella di salute, riferita all'uomo in quanto organismo vivente. E se questo organismo finisce con l'interessare il medico è in conseguenza proprio degli effetti e delle trasformazioni delle sue funzioni provocate dall'ambiente stesso.

In Inghilterra, i processi di medicalizzazione si sviluppano più tardi e in relazione a politiche di controllo delle fasce indigenti della popolazione: all'inizio del XIX secolo, in conseguenza della Rivoluzione francese, che ha mostrato il potenziale politico delle grandi masse di popolo, e delle turbolenze sociali legate alle concentrazioni operaie caratteristiche dell'età industriale, incomincia a serpeggiare un clima di sospetto, talvolta di paura, verso i poveri. Le legislazioni sanitarie si pongono principalmente il problema della salute delle classi bisognose della popolazione: si sviluppano così politiche di assistenza medica gratuita o a bassissimo costo, che hanno anche, nello stesso tempo, lo scopo di preservare l'integrità della forza lavoro e di esercitare un con-

trollo sull'igiene pubblica delle fasce di popolazione a rischio, al fine di garantire dal pericolo di contagio le classi agiate. Paradossalmente, l'estensione di un servizio sanitario gratuito a tutta la popolazione provoca contestazioni e rivolte, in quanto la messa in atto di interventi di profilassi generalizzata (campagne di vaccinazione, verifica della salubrità ambientale, registrazione e isolamento dei casi di patologia infettiva) viene vissuta come una medicalizzazione prevaricatrice e coercitiva, che va a toccare i privilegi dei circuiti assistenziali religiosi e che indebolisce pratiche individualizzate di cura a vantaggio di strategie di prevenzione collettiva.

È il modello inglese che ha ispirato i sistemi sanitari attuali, grazie alla sua capacità di coniugare previdenza per le classi lavoratrici (tutela della capacità produttiva), estensione dell'assistenza a tutta la popolazione (socializzazione della medicina) e profilassi generalizzata (controllo sociale attraverso la medicalizzazione), all'interno di una precisa demarcazione del confine tra pubblico e privato, individuale e collettivo. La comparsa della nozione di "diritto alla salute" (Foucault 1976c), in luogo delle nozioni di integrità della potenza fisica, della capacità produttiva o della forza lavoro, indica un cambiamento nelle attenzioni politiche statali e una diversa destinazione di risorse economiche: dal dovere di essere sani, attraverso l'obbligo per gli individui di mantenersi in buona salute e al servizio dello Stato, si passa al diritto di essere malati, attraverso l'obbligo dello Stato di garantire agli individui cura, assistenza e riposo lavorativo quando sono malati. Si può parlare di regime noso-politico dello Stato – la salute come finalità principale dell'azione di governo – che spiega la potenza onnipervasiva nel mondo attuale dei processi di medicalizzazione quali funzioni di normalizzazione del corpo-popolazione: «Il controllo della società sugli individui non si effettua solo attraverso la coscienza o l'ideologia, ma anche nel corpo e con il corpo. Per la società capitalista è il biopolitico a essere importante prima di tutto, il biologico, il somatico, il corporale. Il corpo è una realtà biopolitica; la medicina è una strategia biopolitica» (Foucault 1977c, 222).

Vedi: *Ambiente, Biopolitica, Biotecnologie, Body-building, Controllo sociale, Corpi, Degenerazione, Eugenetica, Governamentalità, Normale/patologico, Normalizzazione, Polizia, Psichiatria, Salute pubblica, Sessualità, Sicurezza, Sociobiologia.*

L'ormai vastissima letteratura, nazionale e internazionale, sulle migrazioni attraversa l'argomento a partire da angolazioni diverse. Si passa dalla messa in discussione del concetto di cittadinanza vincolato allo Stato-nazione e alla modernità (Balibar 2001), alle varie *nuances* dei modelli multiculturali e interculturali prossimi a delineare gli scenari futuri più o meno assimilazionisti, integrazioneisti o ghetizzanti delle società occidentali (Leghissa, Zoletto 2002; Colombo 2001; Papastergiadis 2000; Piccone Stella 2003; Semprini 2000); dall'analisi dei nuovi apparati di custodia specifici per migranti come i Centri di permanenza temporanea, al rapporto che intercorre tra migrazioni, mobilità del lavoro e globalizzazione dei mercati (Moulier-Boutang 1998; Mezzadra 2001), fino alle analisi più strettamente connesse al rapporto che intercorre tra processi di costituzione dell'UE, riconfigurazione dei confini e sicurezza (Walters 2004). Tuttavia, se gran parte delle cifre teoriche sopra ricordate partono quasi tutte dal presupposto secondo cui debbano essere ripensate le dinamiche d'inclusione ed esclusione, sulle quali si fondano anche la gran parte delle teorie welfariste, le analisi delle migrazioni compiute attraverso il dispiegamento teorico dei dispositivi di sicurezza, della critica radicale ai paradigmi integrazioneisti, così come della riconfigurazione dei confini, ci conducono direttamente ad aggredire il tema da un punto di vista biopolitico. Ma cosa vogliamo dire con questa espressione?

È evidente che l'accelerarsi dei processi di spostamento delle popolazioni migranti verso quella che è stata definita da Saskia Sassen (1996) "Fortezza Europa" diventi più visibile – rispetto alle migrazioni degli ultimi secoli – proprio a causa della costruzione di nuovi confini interni ed esterni. Lo spostamento delle popolazioni, la loro mobilità, infatti, è sempre stata intrinseca alla vita e alle forme di riproduzione sociale; ha solo cambiato segno in relazione alle fasi storiche e alle forme di governo degli Stati. Il colonialismo, per esempio, ha senz'altro rappresentato uno degli elementi di maggiore forza della tesi secondo cui le migrazioni corrispondono alla strutturazione di strategie politiche e militari legate alla sovranità degli Stati moderni. Le attuali politiche di respingi-

mento dei migranti da parte della "Fortezza Europa", invece, corrispondono a nuove strategie, più prossime alla necessità di riconfigurare i confini, laddove questi appaiono sempre più erosi dai processi di de-sovrannizzazione dei singoli Stati (Chemillier-Gendreau 1998; Sassen 1996), confini gestiti quasi esclusivamente dalle forze di polizia europee.

Tali forme di progressiva de-sovrannizzazione degli Stati ci inducono immediatamente a leggere le migrazioni contemporanee anche sotto un profilo biopolitico, poiché oggi si mettono in atto una serie di biopoteri, che regolamentano e gestiscono le popolazioni. La biopolitica e il biopotere corrispondono, infatti, a quella forma di "governo degli uomini" che sostituisce al «vecchio diritto di *far morire* o di *lasciar vivere*», il «potere di *far vivere* o di *respingere* nella morte» (Foucault 1976a). Si interviene, cioè, attraverso delle forme di gestione e di regolamentazione dei viventi intesi come popolazione-specie, attraverso dispositivi di sicurezza e tecnologie sociali, piuttosto che attraverso modalità legate ai sistemi giuridici classici, propri dell'organizzazione di qualsiasi Stato sovrano.

Nel 1979 – dopo aver tenuto il suo corso su *Sicurezza, territorio e popolazione* (Foucault 2004a) e nello stesso anno in cui teneva il suo corso sulla *Nascita della biopolitica* –, Michel Foucault rilasciava un'intervista sulle vicende vietnamite, in cui evidenziava quanto, secondo lui, i primi *boat people* carichi di profughi fossero un "presagio della grande migrazione del XXI secolo" (Foucault 1979). Al di là dell'evidente carattere profetico delle sue parole, Foucault spiegava questa sua previsione individuando nel potere di *vita* o di *morte* degli Stati e, in particolare, di quello vietnamita, una delle matrici essenziali di lettura della gestione dei fenomeni migratori (ivi). In effetti, leggere biopoliticamente le migrazioni significa individuare almeno due punti utili per il nostro ragionamento: 1) con la negazione dell'accesso al suolo europeo, attraverso l'istituzione di nuovi confini, interni ed esterni, si esercita un potere che *respinge* nella morte i corpi migranti (si pensi ai campi istituiti in Libia, attraverso gli accordi bilaterali, ai cadaveri dei migranti abbandonati nel deserto e ai naufragi delle carrette del mare); 2) con le politiche d'integrazione proposte da quel che resta dei sistemi di *welfare* nei confronti dei cosiddetti migranti "regolari" si esercita, invece, un potere di *far vivere*, che, però, modella e normalizza i corpi migranti attraverso pratiche di assoggettamento di ogni tipo, dallo sfruttamento della for-

za-lavoro all'imposizione di modelli culturali legati alla presunta e universale "buona condotta" della cultura occidentale e liberale (Ong 2003).

Tuttavia, parlare di biopoliticizzazione dei confini non significa solo individuare il potere che *respinge* nella morte. Infatti, i confini, attraverso i dispositivi di sicurezza, diventano «uno strumento privilegiato nella regolazione sistematica della popolazione, nei suoi aspetti nazionali e transnazionali – movimento, salute e sicurezza» (Walters 2004, 66). A tal proposito, è sufficiente pensare agli innumerevoli dispositivi di controllo ordinari e "speciali" (legati alle misure anti-terrorismo, anti-*sars*, anti-aviaria ecc.), che segnano la vita della popolazione migrante. Si va da un vasto ventaglio di tipologie di visti, certificati sanitari, carte d'identità, permessi di ogni tipo ecc., sino all'uso dei dati biometrici e dei *data base*. Una sorta di geografia del controllo, che regola le forme di accesso al territorio prima di esercitare il potere di *respingere* nella morte.

Sul versante integrazionista, invece, risultano assai utili ed esplicative le analisi compiute da Aihwa Ong (2003), in merito alle pratiche governamentali messe in atto negli Usa nei confronti dei migranti-rifugiati cambogiani. Al di là dei casi etnografici specifici esaminati dalla Ong, le sue analisi, compiute attraverso l'applicazione di alcuni assunti foucaultiani, risultano utili anche per l'analisi delle migrazioni europee.

Secondo l'autrice, i vari ambiti di amministrazione e di costruzione del "sociale" – come il *welfare*, la Chiesa, gli ospedali, il sistema giudiziario, la vita lavorativa ecc. –, attraverso le proprie tecnologie razionali e i propri operatori, mettono in atto delle pratiche governamentali dei migranti tese ad assoggettarli e a normalizzarli rispetto ai valori condivisi dalla maggioranza della popolazione bianca. Tale forma di assoggettamento parte, sostanzialmente, da due assunti: il primo identifica la popolazione migrante tramite quella nuova ideologia che definisce le forme di vita, attraverso la nozione di "capitale umano"; il secondo prevede che tale processo avvenga a partire dal riconoscimento della differenza "razziale" della popolazione migrante. In sintesi, si stigmatizza, s'individua la differenza, e poi si normalizza e si assimila agli standard morali ed economici del modello governamentale, lasciando, però, che la differenza stessa rimanga «funzionale alla costruzione di particolari soggetti-cittadini». I migranti, secondo il modello integrazionista, vanno plasmati e addomesticati a partire

dalla loro differenza, ma, al contempo, devono rimanere differenti rispetto all'accesso alla cittadinanza o ad altre forme di tutela, che consentirebbero loro un pieno *diritto alla soggettività* e, quindi, una capacità decisionale. In sintesi, viene negata loro la possibilità di prendere la parola persino sui propri desideri e sulle aspettative di vita.

A tal proposito, vale la pena ricordare almeno due tesi presenti nel dibattito sociologico e politico contemporaneo, sviluppatosi attorno alle migrazioni. La prima, molto utilizzata in questi ultimi anni, è quella che considera le migrazioni come "funzione specchio" (Sayad 1999) delle società occidentali e come politica di esclusione e di differenziazione tra "persone" e "non-persone" (Dal Lago 1999); la seconda tesi, invece, parte dal presupposto secondo cui vi è un'"autonomia" delle migrazioni, che si dà indipendentemente dai sistemi istituzionali e dalle loro pratiche governamentali (Mezzadra 2004).

La prima tesi, utilizzando il concetto di "non-persona", mutuato da Goffman, finisce con l'avallare l'esistenza di forme di *welfare* che includono o escludono e rivendica, sul piano globale, l'attuazione dei diritti umani o della cittadinanza. La seconda tesi, invece, mette in discussione questa letteratura che insiste sui processi di esclusione, stigmatizzazione e discriminazione, perché ritenuta, al fondo, integrazionista e, quindi, non abbastanza capace di mettere in discussione il sistema capitalistico, i meccanismi di sfruttamento della forza-lavoro migrante e le teorie sulla giustizia. Per Mezzadra, infatti, l'autonomia delle migrazioni si dà su un doppio livello: come «irriducibilità dei movimenti migratori contemporanei alle leggi dell'offerta e della domanda» (ivi, 8) e come eccedenza soggettivata o come desiderio di soggettivazione degli stessi migranti.

Riuscire a fare questo salto qualitativo rispetto all'analisi dei movimenti migratori significa, in sintesi, abbandonare quell'ipotesi interpretativa secondo cui i migranti sono e rimangono individui di serie "B", poiché, se lo sono – come lo sono stati e, in taluni casi, continuano a esserlo gli omosessuali, le donne, i folli ecc. –, è solo perché lo Stato e le dinamiche culturali di "condotta delle condotte" fanno in modo che lo siano. Negare loro la parola e la libertà di scegliere non vuol dire, però, che loro non ne possiedano una e che non possano prendersela comunque e in ogni caso. Tanto quanto possiamo prendercela noi.

Vedi: *Assoggettamento/Soggettivazione, Biometria, Biopolitica, Capitale umano, Cittadinanza, Controllo sociale, Cpt (centri di permanenza temporanea), Differenze, Difesa sociale, Governamentalità, Polizia, Popolazione, Razzismo, Salute pubblica, Sicurezza, Terrorismo, Welfare.*

MOSTRO di Maria Muble

Il mostro è in origine una creatura mitica scaturita dall'unione della specie umana con quella animale. Può essere costituito da una componente umana e da una animale o da più componenti di animali differenti: il centauro, il ciclope e il minotauro ne sono esempi classici. Il mostro è dunque un essere che ha una conformazione contronatura e una delle sue tradizionali caratteristiche è la grandezza smisurata. Si tratta di un essere naturale, ma che, nello stesso tempo, è contrario alle leggi della natura: è «la forma spontanea o primitiva (e di conseguenza naturale) della contro-natura» (Foucault 1999, 58). Tuttavia, la figura e la funzione del mostro nella nostra società sono soggette a importanti cambiamenti, legati da una parte all'evoluzione delle scienze biologiche e mediche, dall'altra alla riconfigurazione delle relazioni di potere. A partire dal Medioevo, epoca nella quale i folli vivevano in società con i soggetti sani e i mostri, sino all'emancipazione dei costumi nel XIX secolo che ha rinchiuso il folle nel manicomio e il mostro nel vaso dello specialista in embriologia, la figura del mostro e la sua – più o meno accentuata – visibilità sono lo specchio fedele dell'evoluzione delle società occidentali.

Il mostro e le numerose figure che ne derivano rappresentano lo sfondo concettuale sul quale Michel Foucault studierà «la grande famiglia indefinita e confusa degli “anormali”, motivo di ossessione e terrore intorno alla fine del secolo XIX» (ivi, 287). Tale famiglia si costituisce a partire da tre elementi: il mostro umano, l'individuo da correggere e l'onanista. Queste tre figure emergono in momenti storici leggermente differenti e la diacronia riflette i cambiamenti che intervengono al livello del potere. Secondo Foucault, la figura del mostro funziona come principio d'intelligibilità di tutte le figure dell'anomalia. «Si può dire che il mostro è il grande modello di tutte le piccole deviazioni» (ivi, 58). Nel XVIII e nel XIX secolo, il mostro si presenta dunque nei suoi aspetti biologici e politici, dando origine a una distinzione tra la semplice infermità (naturale) e la “vera” mostruosità, che è giuridico-naturale, giacché deriva inevitabilmente dall'impatto della violazione della legge naturale sul cam-

po del diritto (legge canonica, divina, dei popoli). Verso la fine del XVIII secolo, si produce un'inversione di questa figura del mostro giuridico-naturale che, diventato mostro morale e comportamentale, costituirà il punto d'avvio della cancellazione della figura tradizionale del mostro nell'ambito di un discorso politico moderno: la ricerca, nel corso del XIX secolo, di un sfondo di mostruosità dietro le piccole anomalie, le piccole devianze, le piccole irregolarità che fanno dell'anormale un mostro quotidiano, banalizzato, sbiadito, contrariamente al mostro naturale-antinaturale dei secoli precedenti.

Il mostro giuridico-naturale si scinde in due versanti la cui congiunzione paradossale mette in luce tutta l'importanza che la figura del mostro ha avuto sino al XIX secolo. Il mostro "biologico" è un essere necessariamente organico e deforme, un essere dalla natura imperfetta, un "fallimento morfologico", che ricorda all'uomo la sua radicale contingenza, la sua instabilità in quanto uomo e lo scarto minimo esistente tra uomo e mostro. «La mostruosità, dice Canguilhem, è la minaccia accidentale e condizionale di incompiutezza o di distorsione nella formazione della forma, è la limitazione dall'interno, la negazione del vivente da parte del non-vitale» (Canguilhem 1962, 172-173). Il mostro rappresenta una minaccia molto più difficile da gestire della morte, poiché evidenzia quella possibilità della deformazione e del ritardo nello sviluppo che minaccia costantemente l'uomo; rivela la mostruosità potenziale propria di ogni uomo. La natura del vivente nella definizione del mostro è ciò che, nello stesso tempo, lo avvicina e lo allontana dall'uomo inteso come essere vivente. L'apparente ossimoro foucaultiano del "mostro umano" è dunque fondamentale per comprendere il meccanismo eminentemente politico che attraversa questa figura. L'antropomorfismo del mostro sottolinea la deformazione fisica dell'essere umano dovuta a una perversione della specie.

Se da una parte il mostro umano è l'incarnazione immaginaria di ciò che minaccia l'uomo dall'interno, dall'altra è il fatto di essere catturato in un quadro di riferimento rilevante nelle strutture di potere classiche – la legge nel senso più ampio, ossia tanto le leggi della società quanto le leggi della natura – che conferisce alla figura del mostro la sua importanza politica. Contraddicendo la legge naturale, infatti, il mostro contraddice la legge nel senso giuridico. Pertanto il vero paradosso risiede altrove: nel fatto cioè che la legge non risponde a questa infra-

zione o meglio vi risponde in un modo diverso. «In fondo, ciò che il mostro suscita, nel momento stesso in cui con la sua esistenza viola la legge, non è la risposta della legge, ma la violenza, la volontà di soppressione pura e semplice; oppure cure mediche e pietà» (Foucault 1999, 58).

Il fondamentale problema del legame stabilito per via negativa, attraverso la figura del mostro giuridico-naturale, tra la natura e la legge, è declinato nell'ambito delle opposizioni tipiche della modernità politica, come l'opposizione tra stato di natura e contratto sociale. Si tratta della questione fondamentale della biopolitica foucaultiana, che analizza i modi in cui il potere (la legge) investe la vita, disponendo di essa in maniera tale da farla vivere o da farla morire.

In seguito si verifica un'inversione fondamentale: la figura del mostro giuridico-biologico scompare per dare luogo a un'altra figura del mostro, resa possibile dal singolare meccanismo della legge che risponde alla presenza del mostro attraverso meccanismi diversi da quelli giuridici. Il mostro morale che si costituisce a partire dalla fine del XVIII secolo non è più caratterizzato dalla confusione di regni, sessi, specie e forme, ma dal disordine comportamentale: la *perversione*. Il mostro non è tale né per essenza né per natura. La domanda alla quale Foucault cerca di rispondere si ricollega al suo tentativo di riformulare la vecchia domanda dell'umanesimo – che cos'è l'uomo, in che modo è fatto uomo, prodotto in quanto uomo? – articolandola nel modo seguente: in che modo il mostro è prodotto e percepito come mostro? Quale comportamento fa dell'uomo un mostro? «Credo si possa dire che, fino al XVII-XVIII secolo, la mostruosità come manifestazione naturale della contro-natura porti con sé un indizio di criminalità. [...] Poi, a partire dal XIX secolo, [...] si avrà ciò che potremmo definire il sospetto sistematico di mostruosità al fondo di ogni criminalità» (ivi, 79).

Avvalendoci di un altro vocabolario, potremmo intendere questa figura del mostro come la personificazione di un evento iperviolento, un evento fondatore della politica alla maniera di Carl Schmitt, il quale interpreta la decisione sovrana come fondatrice dello spazio politico. Questa figura del mostro è per essenza tagliata fuori dalla comunità degli uomini. Alain Brossat scrive: «L'iperviolenza [...] è solitaria, fa il vuoto – e lo fa distruggendo qualsiasi figura del legame» (Brossat 1998, 167). Il tiranno, incarnazione del mostro, del bruto, figura bestiale dal

volto umano, è tagliato fuori dalla comunità dai suoi stessi atti iperviolenti. Non fa più parte della comunità degli uomini e della specie umana, poiché ha trasgredito barbaramente le loro leggi. Già Aristotele (*Politica*, I, 2, 1253 a, 30-35) insiste sulla possibilità di salire o di scendere sulla scala dell'umanità dell'animale: «come, quando è perfetto, l'uomo è la migliore delle creature, così pure, quando si stacca dalla legge e dalla giustizia, è la peggiore di tutte».

La figura del mostro è dunque posta o si pone essa stessa al di fuori della comunità umana: dal basso – il criminale – o dall'alto – il re o il tiranno. Da questo punto di vista, l'esecuzione del regicida Damien e quella di Luigi XVI rappresentano due momenti della realizzazione di questa retorica del mostro. Nessuno dei due è recuperabile alla comunità degli uomini, giacché entrambi hanno commesso un atto mostruoso: hanno attentato alla vita del re e tradito il popolo. Entrambi devono essere soppressi senza poter ritornare nella sfera della legge che regola la comunità umana. La legge risponde dunque alla mostruosità con mezzi che sorprendono: la violenza esagerata dei supplizi esemplari e la negazione di un processo al re. Il doppio gioco tra leggi biologiche e leggi giuridiche ravvisato da Foucault imbocca qui la direzione opposta: violentando le leggi giuridiche, l'uomo si animalizza (violenta cioè le leggi della natura) e si esclude dalla comunità degli uomini in senso biologico. Egli non fa più parte della loro specie e per questo può essere soppresso, sterminato, ovvero preso in carico mediante misure medico-igienistiche o disciplinari che investono la vita in quanto tale.

Si delinea dunque il passaggio da questa figura del mostro – radicalmente escluso dalla comunità, *homo sacer* che è nello stesso tempo vita nuda ed eccezione sovrana – a un'altra figura del mostro, normalizzata, inclusa nella comunità e pacificata dall'implacabile logica dell'inclusione democratica, da una logica dell'inclusione “malgrado tutto”: «Non è più il regime dello stesso [...] e dell'altro [...] che regola il rapporto degli abitanti della Città con l'iperviolenza, ma quello dello stesso e dello stesso “malgrado tutto”» (Brossat 1998, 175). Questo perché la politica democratica moderna, che ha avuto origine dal crollo dei sistemi assolutisti, non può accettare la figura del mostro e tenta a ogni costo di rimuovere i momenti iperviolenti della sua storia recente attraverso un'inclusione forzata, eppure possibile, della figura del mostro iperviolento: «Ciò che bisogna pensare, non è

più la distanza estrema che separa un “noi” familiare da svariati inconcepibili (cannibali, selvaggi irti di piume dai costumi scandalosi), ma l'intimo rapporto che l'umano ordinario intrattiene con la propria alterità mostruosa» (ivi, 175).

Il pensiero foucaultiano della biopolitica si situa a metà strada tra le due figure del mostro – quella giuridico-biologica e quella morale. Perché certamente la normalizzazione e il disciplinamento che trasformano il brillante sfavillio simbolico del regicida in piccole anomalie, in esistenze nascoste di “uomini infami” sottomessi non più al furore del sovrano, ma a meccanismi di rad-drizzamento e correzione, sono tratti caratteristici del regime biopolitico; d'altronde è pur vero però che la retorica dello “stesso malgrado tutto” deve continuare a fronteggiare una specie di “altro” difficilmente integrabile nella comunità degli uomini. Questo “altro” si definisce ancora e sempre attraverso criteri biologici che frantumano i meccanismi della legge: criteri che funzionano come indicatori di una vita più facilmente riducibile a nuda vita, suscettibile di pendere più facilmente dal lato dell'animalità. La formula foucaultiana secondo la quale il mostro umano cessa di essere biologico per diventare un mostro morale, puramente comportamentale, acquista qui tutto il suo significato: la “vita” di un soggetto “debole” è animalizzata, anche se il mostro si trova piuttosto dal lato del potere, del vincitore che violenta le leggi etiche universali. Foucault definisce il razzismo come un nuovo meccanismo che permette di tracciare una linea di divisione tra l'umano e il non umano: l'apparizione, nel corso del XIX secolo, del razzismo inteso come meccanismo di protezione della razza rappresenta un punto di flessione della modernità politica, poiché permette di ricollegare la tanatopolitica, il diritto di morte, alla pacificata politica occidentale: «Il razzismo, infatti, permetterà di stabilire tra la mia vita e la morte dell'altro una relazione che non è una relazione militare o guerriera di scontro, ma è piuttosto una relazione di tipo biologico. [...] In altri termini: la messa a morte, l'imperativo di morte, nel sistema del biopotere è ammissibile solo se tende non alla vittoria sugli avversari politici, ma alla eliminazione del pericolo biologico e al rafforzamento, direttamente collegato a questa eliminazione, della specie stessa o della razza» (Foucault 1997, 221). La morte dell'altro perde il suo bagliore mostruoso, ma conserva la sua funzione in seno al regime biopolitico: l'esclusione dell'altro, che ha ossessionato il XX secolo nella forma di tutti i tipi di razzismo, è

la prova che il potere, moltiplicando i suoi effetti, scopre dei meccanismi che funzionano senza falle sul principio dello “stesso malgrado tutto”. Mentre la figura del mostro giuridico-biologico viene riattivata a volontà: certamente l’esclusione attuale dell’altro si spiega con meccanismi economici e sociali, con la povertà del Terzo mondo o con l’ermetismo dell’Islam. Insomma, con il comportamento bizzarro di un certo gruppo di uomini. Ma, in maniera altrettanto strana, sono sempre gli indicatori biologici a permettere di individuare la linea di divisione tra l’uomo e l’animale, tra la nuda vita e la mostruosità umana – la teratologia politica moderna è una questione ancora aperta.

(Traduzione dal francese di Alessandro Manna)

Vedi: *Campi, Difesa sociale, Degenerazione, Differenze, Genocidio, Medicalizzazione, Migrazioni, Normale/patologico, Postumano, Psichiatria, Razzismo, Reality show, Sicurezza, Singolarità, Terrorismo.*

NORMALE/PATOLOGICO

di Antonella Cutro

Il concetto di normale, riferito all’uomo come vivente, indica la regolarità delle sue funzioni vitali. L’idea di normalità funzionale di un organismo vivente è un prodotto della pratica medica. La normalità è, in realtà, un valore dedotto dal suo opposto, il patologico. Non esiste, perciò, una normalità in sé e per sé, ma la normale funzionalità di un organismo è rivelata dalla sua disfunzione (Canguilhem 1966). Il patologico è dunque primario rispetto al normale. L’inversione del primato logico del normale sul patologico contiene in sé una critica all’attitudine teorico/pratica della medicina moderna. Quest’ultima considera il vivente come una materia alla quale delle norme anonime, cioè stabilite in base a criteri statistici e di probabilità, possono essere imposte. La “norma media”, cioè per esempio la risposta più comune di un organismo a un farmaco o a una determinata situazione, è una pura finzione e non corrisponde alla realtà del vivente. Tuttavia questa finzione è proprio ciò da cui la medicina fa discendere la sua idea di terapeutica. Alla norma oggettiva, cioè quantitativa, si può opporre il concetto “soggettivo” e qualitativo di normalità, a partire da una valutazione non riduzionista dello stato patologico. Quest’ultimo non è «l’assenza di norma biologica, bensì una norma altra» (ivi, 114), cioè una norma ridotta nel senso che indica uno stato di non completa capacità d’esercizio delle funzioni vitali. Per contrasto il vivente nel suo stato normale è, invece, definito dalla sua stessa capacità di imporre la propria norma vitale all’ambiente e alle condizioni in cui si trova. Perciò, che il vivente reagisca a una lesione, a un’anomalia funzionale, esprime il fatto che la vita è di fatto un’attività normativa, cioè «la capacità di istituire nuove norme in nuove condizioni» (ivi, 148). Una definizione soggettiva della normalità vitale implica, da un lato, una messa in discussione della terapeutica come semplice trattamento farmacologico che prescinde dal fatto che la norma vitale non è impersonale, ma riguarda sempre la singolarità dell’individuo. Dall’altro questa concezione soggettiva della norma vitale conduce anche a mettere in discussione il ruolo della medicina come modello e tecnica di razionalizzazione sociale, non solo riguardo agli effetti, a lungo termine, delle politiche mediche sulla specie, ma anche

rispetto alla natura del rapporto norme sociali/norme vitali.

Del rapporto tra norma vitale e norma sociale, come problematica inerente alla questione biopolitica, non si può dare un'interpretazione di matrice organicista. L'analogia tra vivente e sociale, sulla quale si fonda l'ipotesi organicista, è in realtà una finzione. Distinguendo l'organizzazione sociale da quella del vivente, come base della presupposta idea di funzionamento normale della società, Canguilhem mostra che il sociale è un insieme di regole di cui occorre preoccuparsi, mentre il vivente è di fatto un insieme di regole vissute senza problemi. Per il vivente il fatto di esistere esprime esattamente l'*efficacia* degli apparati regolatori, come mostra l'omeostasi, mentre l'organizzazione sociale è il tentativo di regolare un processo in corso. Nel vivente, organo e funzione sono nella più completa aderenza, mentre nella società può esistere solo uno sforzo di normalizzazione, che coincide con la razionalizzazione dei bisogni. La società umana è, infatti, composta di elementi eterogenei, di uomini differenti per valori. Ciò che impedisce alla società umana di funzionare come una regolazione organica è l'impossibilità di ridurre a zero questo fattore differenziale. La norma vitale non può essere criterio di azione politica. Non esiste un funzionamento normale della società come c'è di fatto un funzionamento normale, cioè regolare, di un organismo vivente. Il discorso che fonda un certo "funzionamento" della società su un dato di fatto immutabile, cioè sul funzionamento organico, è altamente regolativo, autoritario e discriminatorio.

Il rapporto tra norma di vita e norma sociale è piuttosto un problema che tocca lo sviluppo di tecniche di governo dei viventi, la cui matrice risale all'epidemiologia. L'uscita della medicina dallo spazio della terapeutica medico/paziente e la sua entrata nel campo degli affari dello Stato è un fenomeno che risale alla Rivoluzione francese (Foucault 1963). La nascita dell'anatomia patologica e la formazione di istituzioni cliniche sono coeve. La medicalizzazione della società è una prima forma di razionalizzazione sociale del biologico, che trova la sua origine nell'analisi dei fenomeni patologici collettivi. Quest'ultima contribuisce, per contrasto, alla formazione di saperi che hanno per oggetto i viventi, cioè a configurare quali sono le condizioni normali e ottimali di vita, segnatamente in rapporto con l'ambiente e le risorse. In questo modo la popolazione, proprio attraverso i suoi modi di vita materiali e sociali, comincia a configurarsi come oggetto di calcoli di governo, cioè come soggetto biopolitico (Foucault 2004a).

L'igiene sociale del XIX secolo rappresenta, in questo senso, una prima forma di razionalizzazione della vita e dei modi di vita, la cui matrice e i cui modelli discendono dalla psichiatria (Foucault 2003). Quest'ultima si costituisce come scienza dell'igiene pubblica e della protezione sociale proprio perché innesta il suo funzionamento sull'asse normale/patologico. Il concetto di norma si presta infatti a una doppia interpretazione, perché è per costituzione doppio. La norma è regolarità funzionale ma anche regola di condotta. Di conseguenza la psichiatria del XIX secolo può distinguere gli individui normali da quelli anormali perché lega, senza soluzione di continuità, la regolarità funzionale alla normalità del comportamento facendo discendere, di conseguenza, dall'irregolarità fisiologica la condotta socialmente pericolosa (Foucault 1999). Questo criterio partitivo continua a essere operativo nelle forme di razzismo biologizzante fino al nazismo. Il concetto di norma vitale, quando trasferito sul piano politico, attiva criteri di selezione in base a cui si organizzano politiche razziali. In questo senso la questione della sicurezza sociale rimane legata, anche se questo non è il suo solo e principale campo di significato, a quella della difesa dagli elementi patogeni.

Che il concetto di norma di vita assuma una importanza politica segnala altresì che l'individuazione del soggetto politico non è più pensabile in termini esclusivamente giuridici. Il potere per esercitarsi sull'individuo come singolo e come specie dovrà "porci al livello della vita stessa" (Foucault 1976a). Esso deve perciò la sua possibilità di esercizio allo sviluppo di saperi che hanno per oggetto i viventi e le loro norme di vita. Le attuali pratiche biopolitiche continuano ad avere come campo di costituzione e legittimazione i saperi biomedici, ma funzionano meno sull'asse normale/patologico come discriminante antropologico-politica e più su quello identità/differenza (Haraway 1988). La normalità del vivente, con cui s'intende il suo regolare funzionamento, ma anche ciò che rende possibile tale regolarità, è diventata oggetto delle scienze e perciò oggetto politico, nella misura in cui le scoperte che riguardano le forme della vita hanno un immediato effetto sulle forme di vita (Rabinow 1999).

Vedi: *Degenerazione, Difesa sociale, Differenze, Eccezione (stato di), Medicalizzazione, Mostro, Normalizzazione, Psichiatria, Razzismo, Salute pubblica, Sicurezza.*

NORMALIZZAZIONE

di Alain Beaulieu

Nella lingua latina, il termine “norma” designa uno strumento di misura (la squadra), mentre “normalis” significa “perpendicolare” (Canguilhem 1966; Rousset 2002). Costituita da due righe (verticale e orizzontale), la norma, o squadra, permette di tracciare un angolo retto su un piano o una retta a partire da un piano orizzontale, dal quale, invece, la semplice “riga” non fuoriesce mai. Solo più tardi, la norma è stata trasposta dalla geometria alla morale e al diritto. La critica foucaultiana dell’istituzione di un ordine normativo riprende questo aspetto strumentale della norma per segnalare l’arbitrarietà. Dopo aver preso in esame la storicità dei processi di normalizzazione (comparsi nel XVIII secolo), l’ultimo Foucault giungerà ad avvalorare la messa in pratica di regole di condotta particolari e antidisciplinari (le tecniche del sé), che si sottraggono all’impresa di normalizzazione. Nelle considerazioni che seguono ci limiteremo a esaminare alcune forme del potere di normalizzazione, evidenziandone l’attualità e l’efficacia nell’ambito dei processi di medicalizzazione sociale dei pazienti psichiatrici che ritornano nella comunità.

L’era del panoptismo segna la crisi della legge sovrana e l’affermazione di procedure immanenti di normalizzazione, autogestite dalle popolazioni. «Come la sorveglianza – e insieme ad essa –, la normalizzazione diviene uno dei grandi strumenti di potere alla fine dell’età classica» (Foucault 1975, 201). In seguito, Foucault descriverà questa fase come una transizione dal “diritto di morte” al “potere sulla vita” (Foucault 1976a). Inoltre, interpreterà il potere di normalizzazione sociale nei termini di una democratizzazione del potere di sovranità (Foucault 1997). Le società moderne esercitano, dunque, un potere di autoregolazione più tollerabile del vecchio potere reale. Questa “autoproduzione” della popolazione è fondata su norme create all’interno del sistema istituzionale (ospedaliero, scolastico, carcerario, giuridico ecc.), che in seguito acquistano la capacità di circolare liberamente nello spazio sociale. L’impresa di normalizzazione del corpo sociale corregge le devianze, rendendo omogenea la popolazione. La società si difende così dall’anormalità (o da ciò che essa ha definito tale) a vantaggio di una condizione

ritenuta normalizzata. Non si tratta più di eliminare gli “anormali”, ma di farli vivere, grazie alla predisposizione di un insieme di meccanismi di standardizzazione, che ne riconducono l’esistenza a una misura comune. La biopolitica diventa, allora, una medicina sociale, che gestisce lo sviluppo della vita delle popolazioni, in nome della distinzione vitalistica tra normale e patologico. Per questo, la medicalizzazione resta paradigmatica nell’analisi foucaultiana dei processi di normalizzazione, i quali non sono nient’altro che gli effetti o la finalità dei dispositivi disciplinari e dei biopoteri (Foucault 1999).

Per illustrare questi processi, ricorriamo all’esempio di quella particolare popolazione costituita da individui classificati come malati mentali, ritornati nella comunità grazie all’attuazione di politiche di deistituzionalizzazione (o di deregolamentazione) dei servizi di assistenza psichiatrica – circostanza che si è verificata in tutti i paesi industrializzati, a partire dagli anni ottanta (Corin *et al.* 1986).

Questa nuova fase non predica né l’internamento degli “anormali”, né la loro presa in carico da parte della medicina convenzionale; piuttosto, attribuisce priorità ai fattori sociali della guarigione e cerca di favorire l’integrazione degli ex-pazienti psichiatrici nella vita, cosiddetta, “normale”. Tuttavia, le politiche di deistituzionalizzazione non sono così neutrali come si sostiene. In realtà, aprono la strada a nuove tecniche di normalizzazione *extra muros*, più subdole delle vecchie pratiche di controllo *infra muros* e più tollerabili agli occhi del pubblico, poiché s’infiltrano nel tessuto sociale, circolando a livello degli atteggiamenti, delle credenze, dei comportamenti e delle rappresentazioni. Analizzeremo brevemente tre dei numerosi meccanismi di normalizzazione scaturiti dalla deistituzionalizzazione dell’assistenza psichiatrica: la zonizzazione urbanistica, la ramificazione dell’ospedale psichiatrico e la continuità delle cure.

Certe pratiche di zonizzazione hanno l’aspetto di autentiche tecniche di controllo sociale, dal momento che obbediscono a principi di ghettizzazione di popolazioni marginalizzate. Succede, per esempio, che edifici popolari destinati a persone considerate anormali siano costruiti, a fini di “igiene pubblica”, in spazi decentrati, mentre la costituzione di organismi comunitari operanti nel campo della salute mentale è vietata in certi quartieri benestanti. Questo controllo sulla localizzazione delle popolazioni rappresenta una pratica consolidata, realizzata con

l'ausilio di strategie municipali e urbanistiche che, beneficiando di una legislazione che regola le divisioni spaziali, smistano letteralmente le popolazioni, assicurando uno spazio normalizzato e omogeneo. A titolo di esempio, i dati di un censimento indicano che, nella città di Montréal, il 45,5% dei posti letto riservati agli utenti psichiatrici è concentrato sul 5,5% del territorio (Morin 1993).

La tecnica di ramificazione degli ospedali psichiatrici nella comunità rappresenta un ulteriore meccanismo di normalizzazione scaturito da politiche di deistituzionalizzazione. In termini concreti, ciò vuol dire che gli ospedali ostacolano il trasferimento alla comunità del denaro risparmiato grazie alla soppressione dei posti letto. In questo modo, numerosi ospedali trattengono tali somme gestendo nella comunità residenze d'accoglienza, con le quali stipulano dei contratti di servizio. Per fare luce su questo fenomeno abbiamo confrontato i rapporti annuali dell'ospedale Louis-H. Lafontaine (uno dei più grandi ospedali psichiatrici del Canada) relativi al periodo 1991-2000 (HLHL 1991; 2000) e abbiamo constatato che il budget dell'ospedale è rimasto lo stesso, nonostante il numero dei pazienti si sia praticamente dimezzato! Il budget dedicato all'assistenza dei vecchi pazienti avrebbe dovuto seguire gli ex-pazienti nelle comunità. L'ospedale ha invece mantenuto il controllo finanziario, utilizzando le riserve risparmiate con la soppressione dei posti letto per amministrare risorse di alloggio destinate agli "ex-pazienti psichiatrici" che vivono nella comunità. L'organizzazione concreta della vita (attività, orari, terapie ecc.) di questa popolazione "deistituzionalizzata" resta, dunque, segretamente subordinata al modello manicomiale.

Inoltre, questa macchinazione va oltre il semplice ambito ospedaliero e invade l'intera società, così da produrre un modello razionale di continuità delle cure. È quanto nota Foucault quando dice: «i giudici di normalità sono presenti ovunque. Noi siamo nella società del professore-giudice, del medico-giudice, dell'educatore-giudice, dell'"operatore sociale"-giudice; tutti fanno regnare l'universalità del normativo e ciascuno, nel punto in cui si trova, vi sottomette il corpo, i gesti, i comportamenti, le condotte, le attitudini, le prestazioni» (Foucault 1975, 336). Il nuovo paradigma d'integrazione sociale, posto sotto il titolo generico di "intersettorialità" (White *et al.* 2002), risponde così ai nuovi imperativi della normalizzazione della vita degli indivi-

dui classificati come malati mentali. L'azione intersettoriale nel campo della salute mentale può essere definita come la predisposizione di una rete di concertazione, che riunisce gli utenti dei servizi e i professionisti di settori differenti (alloggio, lavoro, ospedale, educazione ecc.), con l'obiettivo di definire il modo migliore d'integrare socialmente individui alle prese con problemi mentali. Il fine dichiarato di questa concertazione consiste nell'evitare la logica della settorialità, avvalendosi dello sviluppo di "strategie intersettoriali", che coinvolgono differenti reti di cooperazione. Si tratta, in sostanza, di migliorare la comunicazione tra i vari settori di attività, massimizzando la qualità dell'integrazione sociale. Tuttavia, questa buona volontà manifesta un potenziale d'irrigidimento o di "burocratizzazione" che impedisce alle persone direttamente coinvolte (in questo caso gli ex-pazienti istituzionalizzati) di effettuare una vera e propria scelta. Le diverse figure coinvolte – gli psichiatri, la cui professione continua a essere sopravvalutata anche in un contesto di deistituzionalizzazione; i gestori, che conservano, senza alcun dubbio, un potere decisionale e finanziario; gli operatori sociali, che favoriscono l'integrazione in una società normalizzata, assecondando le esigenze del biopotere – finiscono con l'esercitare una sottile "dittatura del partenariato" (Damon 2002). Così, lungi dal rappresentare una forma di "realismo politico", l'intersettorialità si presenta piuttosto come un' "utopia sociale" o come un progressismo naïf fondato su un ideale consensuale (Bibeau 2002). I gesti, i comportamenti, le condotte, gli atteggiamenti e le prestazioni degli ex-pazienti psichiatrici vengono, dunque, normalizzati, obbedendo a ideali stabiliti dai "professionisti dell'integrazione sociale" riuniti attorno ai tavoli di concertazione.

Queste tre strategie di controllo costituiscono altrettante pratiche emergenti di normalizzazione razionale delle esistenze attraverso giochi di potere-sapere. Si tratta di "piccole astuzie" realizzate al di là della *governance* statale o al di qua degli apparati giuridici. Esse favoriscono la nascita e lo sviluppo di tecniche decentrate di dominazione, esercitate in maniera costante sulla vita degli individui; operano silenziosamente sotto la maschera delle politiche di falsa emancipazione, animate da un nuovo ideale di umanismo integrale. Lo stesso modello che aveva portato Pinel a liberare i folli dei manicomi parigini per rendere più omogenei i loro atteggiamenti e i loro comportamenti con l'ausilio della scienza medica.

Foucault insegna che le pratiche di normalizzazione richiedono una costante reinvenzione dei modi di esprimersi per conformarsi alla soglia di tolleranza delle popolazioni. Queste tecniche di controllo della vita delle popolazioni si situano al di fuori delle istituzioni, vale a dire, in generale, tra gli individui e i gruppi d'individui e, in particolare, tra gli ex-pazienti psichiatrici e i professionisti della continuità delle cure all'esterno delle mura ospedaliere. L'integrazione e la protezione sociale delle popolazioni sono così prese in carico da reti di forze che potremmo definire "poliziesche". Inoltre, le nuove strategie di normalizzazione della vita delle popolazioni sono tanto più coercitive e dannose quanto più restano mascherate.

(Traduzione dal francese di Alessandro Manna)

Vedi: *Biometria, Controllo sociale, Difesa sociale, Discipline, Empowerment, Governamentalità, Medicalizzazione, Mostro, Normale/patologico, Polizia, Psichiatria, Salute pubblica, Secessione, Sicurezza.*

OGM (ORGANISMI GENETICAMENTE MODIFICATI)

di Renata Brandimarte

Gli organismi geneticamente modificati a uso alimentare sono uno dei prodotti resi disponibili dalle biotecnologie avanzate. La scelta di dedicare uno spazio specifico alla questione delle biotecnologie alimentari è dovuta alla grande rilevanza assunta da questo tema nella discussione pubblica e nel dibattito scientifico, nonché nei vari movimenti di protesta che hanno accompagnato l'introduzione e la commercializzazione delle varietà geneticamente modificate.

Le biotecnologie alimentari possono essere considerate all'interno del processo di industrializzazione dell'agricoltura iniziato con la cosiddetta *rivoluzione verde* e sembrano ripresentare lo stesso tipo di problemi, soprattutto in relazione alla presenza di alcuni gruppi internazionali che detengono posizioni di quasi monopolio (Tallacchini, Terragni 2004). Il grande *business* delle piante geneticamente modificate rappresenta sicuramente uno degli aspetti più preoccupanti delle biotecnologie agricole: il mercato mondiale delle sementi è in mano a poche grandi compagnie che, negli ultimi anni, con una serie di accordi, vendite e fusioni controllano sia il mercato sia le licenze brevettuali.

La maggior parte delle piante geneticamente modificate, attualmente coltivate e commercializzate, rientra in quattro specie: soia, mais, colza e cotone. Le produzioni sono concentrate, oltre che negli Stati Uniti, in Argentina, Canada, Brasile, Cina e Sudafrica. Per quanto riguarda i caratteri modificati, essi sono fondamentalmente due: la resistenza agli erbicidi (il 75% circa nel 2002) e la resistenza agli insetti. I prodotti attualmente in commercio si presentano vantaggiosi per i coltivatori solo nei paesi caratterizzati dalla presenza di un'agricoltura di tipo estensivo e con elevato *know-how*. Secondo i dati forniti dall'ISAAA (International Service for the Acquisition of Agri-biotech Applications), nel 2003 le superfici coltivate con piante geneticamente modificate erano pari a 67,7 milioni di ettari nel mondo; inoltre, sul totale delle produzioni mondiali, in termini di ettari il 51% della soia è geneticamente modificata, così come il 20% del cotone e il 9% del mais (Buiatti 2001; Fonte 2004; Tallacchini, Terragni 2004).

I benefici e i rischi delle biotecnologie agroalimentari non sembrano essere stati del tutto chiariti. La discussione su questi temi, nella comunità scientifica, è ancora aperta, soprattutto per la difficoltà di fissare dei parametri di tossicità, poiché gli organismi presentano diverse modalità di reazione e ciascun organismo utilizzato nella sperimentazione può presentare soglie di tolleranza differenti. Inoltre, la sperimentazione sulle cavie animali non consente di somministrare alimenti interi in dosi massicce, poiché questo non sarebbe compatibile con il principio di una dieta equilibrata, rendendo difficile distinguere gli effetti tossici indipendenti dalla quantità somministrata. Si tratta di una difficoltà complessa che sembra minare la stessa possibilità di ottenere risultati certi dalla sperimentazione: «Identificare, quindi, i potenziali effetti avversi di un alimento intero e metterli in relazione con le sue diverse caratteristiche è molto difficile, se non impossibile. Da qui nasce la difficoltà di testare gli alimenti ogm, che, com'è noto, trasformano la struttura genetica dell'alimento» (Fonte 2004, 132; Fabbri 2002). Questa difficoltà sembra consentire ai ricercatori un ampio margine di interpretazione. Non a caso, sugli effetti tossici prodotti su alcune specie sono stati pubblicati numerosi articoli di grande risonanza mediatica, non supportati però da adeguate evidenze scientifiche (Meldolesi 2001).

I rischi relativi alla salute umana, sui quali insistono coloro che si oppongono all'introduzione delle agrobiotecnologie (Tamino, Pratesi 2001; Hansen 2001), presentano una serie di problemi che al momento non sono stati risolti per la mancanza di solide verifiche sperimentali che possano confermarne l'esistenza. Nelle ipotesi formulate, i rischi per la salute umana riguardano le possibili proprietà allergizzanti e l'eventuale tossicità dei nuovi prodotti; inoltre, va tenuto conto dell'imprevedibilità dei sistemi biologici che non consente di stabilire in anticipo gli esiti di un trasferimento genico, cioè dove si inserirà e quali interruttori accenderà (Fonte 2004; Tallacchini, Terragni 2004; Fabbri 2002).

I rischi con maggiori verifiche sperimentali sono quelli connessi con la perdita della biodiversità che potrebbe derivare dal flusso genico incontrollato, dall'inquinamento genetico e dalla formazione di specie più forti rispetto alle altre (Fabbri 2002; Fonte 2004; Tallacchini, Terragni 2004).

Le biotecnologie agricole sembrano eliminare i confini della sperimentazione, non più limitata alle pareti del laboratorio,

ma allargata a tutto il mondo, in una dimensione inedita di "esperimenti a scala uno" (Latour 2001). Inoltre, tutti gli organismi viventi prendono parte a questo esperimento: «Come il nucleare e l'industria chimica, l'agricoltura transgenica introduce una trasformazione radicale della pratica scientifica: non è più il mondo che gli scienziati rinchiudono nei loro laboratori, ma il mondo stesso che diventa laboratorio. *Tutto quello che vive diventa cavia*» (Berlan 2001b, 68)

I benefici dell'uso degli ogm in agricoltura potrebbero consistere nel minore uso di erbicidi e di insetticidi, sulla base del tipo di modifica introdotta. Tuttavia, poiché la tolleranza agli erbicidi è una delle modifiche più diffuse, ne risulta un'intensificazione dell'uso dei prodotti chimici. Tra i sostenitori delle biotecnologie agroalimentari prevale l'ipotesi che gli alimenti così ottenuti siano più sicuri di quelli convenzionali, perché le nuove tecnologie non solo riproducono processi che già si verificano in natura, ma, nel fare questo, consentono esiti più prevedibili e sicuri (Sala 2005; Meldolesi 2001). Inoltre, la sovraregolamentazione e i maggiori controlli a cui questi alimenti sono sottoposti, rispetto agli alimenti convenzionali, dovrebbero garantire i consumatori sulla loro sicurezza. In realtà, la sovraregolamentazione ha avuto l'*effetto perverso* di alimentare la diffidenza dei consumatori (Meldolesi 2001).

I sostenitori delle nuove tecnologie annoverano, tra i benefici degli ogm, sia la possibilità che essi rappresentino la soluzione ai problemi della produzione alimentare mondiale e dello sviluppo delle aree rurali, sia la possibilità di utilizzare "territori difficili" (per esempio, zone molto calde o con poca acqua) per l'agricoltura (Meldolesi 2001; Cascioli, Gaspari 2004; Sala 2005). Gli argomenti utilizzati a supporto di queste posizioni appaiono piuttosto controversi. Probabilmente gli ambiti di applicazione più interessanti per il futuro potrebbero essere quelli dello sviluppo della *nutriceutica*, la "scienza delle sostanze nutrienti e della loro azione *terapeutica*", a cui l'ingegneria genetica sembra fornire nuove opportunità (Tallacchini, Terragni 2004).

La regolamentazione sugli ogm ha come riferimenti anche gli accordi stipulati all'interno del WTO: *Accordo sulle misure sanitarie e fitosanitarie* (SFS) e *Accordo sulle barriere tecniche al commercio* (BTC). Le eventuali differenze di regolamentazione nazionale possono avere un impatto significativo sui costi delle produzioni e sono basate su valutazioni disomogenee del rischio

a causa dell'incertezza scientifica sulla pericolosità degli ogm. L'assunzione di alcuni parametri, piuttosto che di altri, comporta delle valutazioni sul possibile rischio molto diverse tra gli Usa e l'Unione Europea, laddove il primo paese è uno dei principali produttori e il secondo è un potenziale importatore dei prodotti (Fonte 2004).

La regolamentazione degli Usa si basa sull'assunzione del principio di sostanziale equivalenza, ovvero sulla presunzione che gli alimenti geneticamente modificati non presentino sostanziali differenze rispetto a quelli convenzionali per quanto riguarda i componenti e i valori nutritivi, a meno che non siano state introdotte delle nuove funzioni; su queste dovrebbe concentrarsi l'analisi del rischio. In questo senso, il principio di sostanziale equivalenza è, non tanto uno strumento di valutazione del rischio sanitario, quanto la premessa per l'analisi dell'alimento biotecnologico (Fonte 2004; Tallacchini, Terragni 2004). Pertanto, sulla base di questo principio, l'etichettatura negli Usa è obbligatoria soltanto quando è necessario segnalare al consumatore la possibilità di un rischio verificato per la salute o la sostanziale differenza nutrizionale del prodotto.

La regolamentazione nell'Unione Europea è ampiamente basata sull'approccio precauzionale: dal 1998 l'Europa ha stabilito un blocco al rilascio di ulteriori autorizzazioni alla coltivazione di piante geneticamente modificate. In realtà, la moratoria sembra essere il risultato dell'applicazione fallimentare dei regolamenti approvati nel 1997, anche a causa delle difficoltà di implementare i controlli dei parametri stabiliti. Nel 2003, l'Unione Europea ha approvato due nuovi regolamenti che disciplinano, riordinando e chiarendo anche la normativa precedente, la questione degli organismi geneticamente modificati a uso alimentare. Il Regolamento 1829/2003 (*Alimenti e mangimi geneticamente modificati*) e il Regolamento 1830/2003 (*Tracciabilità ed etichettatura degli organismi geneticamente modificati e tracciabilità di alimenti e mangimi prodotti da organismi geneticamente modificati*) stabiliscono, tra l'altro, che tutti gli alimenti prodotti con modificazioni genetiche debbano essere etichettati; per quanto riguarda gli alimenti convenzionali viene fissata una soglia di contaminazione accidentale che non può superare lo 0,9%, oltre la quale l'etichettatura sarà obbligatoria; inoltre, i regolamenti hanno assicurato il funzionamento del meccanismo della tracciabilità: al consumatore devono giungere tutte le infor-

mazioni sul percorso del prodotto sin dalla sua origine (Tallacchini, Terragni 2004; Fonte 2004).

Numerosi movimenti di protesta, soprattutto in Europa, hanno accompagnato i tentativi di introdurre gli ogm sul mercato alimentare. Sulle biotecnologie agroalimentari si è concentrato il rifiuto e la diffidenza del pubblico, come dimostrano le indagini svolte negli ultimi quindici anni (in particolare i sondaggi di Eurobarometro). Inoltre, non va trascurato l'impatto delle "crisi alimentari" degli ultimi anni: dalla BSE ai polli alla diossina, al vino al metanolo e all'ultima influenza aviaria. Questi eventi, amplificati dall'uso dei media nella comunicazione del rischio, hanno radicalizzato la sfiducia del pubblico nella capacità di efficaci controlli sanitari, hanno minato la credibilità della comunità scientifica nel fornire dati accurati e attendibili e dei governi a tenere sotto controllo le situazioni di emergenza (Bucchi 1999; Meldolesi 2001; Bucchi 2002; Borgna 2001; Bauer, Gaskell 2002; Tallacchini, Terragni 2004).

A questo riguardo, non andrebbero per nulla trascurati gli elementi simbolici e identitari legati al consumo alimentare. Il rifiuto degli ogm sembra sostanziarsi anche di ragioni di tipo "etico ed estetico", poiché essi appaiono come qualcosa che realizza una fondamentale violazione dell'ordine naturale, come quasi "mostri", in quanto alimenti in cui sono contenuti geni provenienti da specie diverse (Meldolesi 2001). La violazione delle barriere tra le specie suggerisce il "pericolo della contaminazione". Mary Douglas (1966) ha ampiamente argomentato come le regole di contaminazione siano attinenti ai sistemi simbolici. Il comportamento rispetto alla contaminazione rappresenta una reazione di condanna delle anomalie che confondono o contraddicono le classificazioni e gli schemi a cui siamo legati o che abbiamo interiorizzato. L'idea della contaminazione legata al cibo si carica ulteriormente di valore simbolico, vista la centralità e l'ambivalenza del cibo nella nostra cultura: esso rappresenta il legame profondo con il "regno del biologico" e, al contempo, la definizione identitaria di una comunità, con i suoi riti e le sue liturgie intimamente legate all'ambito del sacro (Marchesini 2002a).

Negli ultimi decenni, l'attenzione alla sicurezza e alla qualità alimentare si è molto accentuata nei paesi occidentali. Questo sembra non solo un problema tipico delle società che hanno superato la "fase della penuria", ma un indicatore di un più

generale mutamento complessivo riguardante i temi della salute e del benessere individuale, nel quale la *valorizzazione* del *naturale* sembra diventare luogo comune: «L'equazione “naturale=sicuro=innocuo” sembra ormai una sorta di “mantra” che sta ipnotizzando una società che, in realtà, è riuscita a progredire fino ai livelli che esperiamo quotidianamente assumendo spesso come vero esattamente il contrario» (Corbellini 2003, 114).

Il cosiddetto “cibo di Frankenstein” (espressione diffusa nella protesta contro gli ogm), supporta la tesi di Turney, il quale sostiene e argomenta che il mito di Frankenstein abbia rappresentato il mito centrale nella storia della biologia moderna e abbia contribuito a delineare molti degli atteggiamenti nei confronti della scienza contemporanea (Turney 1998).

Vedi: *Ambiente, Biodiversità, Biotecnologie, Ecologismo, Sostenibilità*

OIKONOMIA di Paolo Filippo Cillo

Il termine oikonomia (da *oikos*, “casa”, e *nomos*, “legge”) qualifica primariamente la gestione produttiva della sfera privata. L'*oikia* (sfera domestica) si connota come un organismo complesso e pluriarticolato nel quale si intersecano rapporti di natura diversa, che vanno da quelli esclusivamente parentali a quelli padrone-schiavo, oltre che inerire alla gestione delle produzioni agricole di ampie dimensioni. Il *filum* che tiene insieme la natura molteplice e pluriversa di tali relazioni è quello che si potrebbe definire paradigma *domestico-manageriale*. Ciò che in questa singolare “topologia amministrativa” viene alla luce, sembra essere dunque una procedura di governo, intendendo per “governo” un potere di affezione finalizzato a dirigere la condotta degli uomini (governo delle anime, governo di una casa, governo di un sistema produttivo), che, ben lungi dal costituire una scienza in quanto tale, chiama in causa, al contrario, dispositivi tecnico-esecutivi di volta in volta diversi per far fronte a problemi specifici. Per Aristotele l'*oikos* e la *polis*, l'economia e la politica, risultano essere distinti in modo qualitativo e decisamente sostanziale. Difatti, il carattere distintivo della sfera oikonomica è che in essa gli uomini vivono insieme perché sospinti dal bisogno e dalla necessità. La forza sottesa a tale regime non è null'altro che la vita stessa che, al fine di conservarsi individualmente e sopravvivere come vita della specie, necessita della presenza di diverse persone e della loro cooperazione produttiva. L'antropologia dell'*oikos* è, pertanto, interamente segnata dalla necessità ed è quest'ultima a dare il senso di tutte le attività che vi hanno luogo. In questa prospettiva, la necessità è innanzitutto un fenomeno pre-politico che si manifesta laddove l'uso della forza e della violenza sono pienamente giustificati, poiché rappresentano gli unici mezzi in grado di superare l'originario stato di bisogno in cui versa la vita biologico-naturale dell'*oikia*. La *polis* rappresenta invece l'ambito della libertà, nella misura in cui la libertà per i filosofi greci si esplica nella sfera pubblico-politica. In nessuna circostanza quindi la politica può, in una siffatta organizzazione assiologica, costituire solo un mezzo per tutelare la società o, vieppiù, riprodurre la semplice vita e la sua immediata sussistenza.

In riferimento a quanto detto, la mera vita naturale come vita lavorativa e riproduttiva tende dunque ad essere esclusa dalla *polis* in modo perentorio e incontrovertibile. Essere liberi all'interno della città politica significa, giustappunto, non essere assoggettati alle necessità della vita e della sua conservazione né all'arbitrio della *potestas* altrui (Arendt 1958).

L'azione politica in quanto espressione della "buona vita", intesa come ricerca intorno a ciò che deve essere il bene (Aristotele, *Etica Nicomachea*), non è, a rigore, semplicemente preferibile alla vita ordinaria, quanto differente da quest'ultima in modo assiomatico ed evidente (Arendt 1958; 1993). Risulta essere "buona" proprio perché non ha nulla a che vedere con il regime di necessità della vita naturale e dei suoi mezzi di sussistenza e di lavoro. È in quest'ottica che la coscienza politica dei Greci articola con innegabile chiarezza la separazione di specie tra la *zoé*, concernente il semplicissimo fatto di vivere che accomuna tutti gli esseri viventi, e il *bíos politicós*, come una potente dicotomia ontologica tra dimensione domestica (istituita su necessità, forza, bisogno, lavoro e ineguaglianza) e dimensione politica (eretta sulla libertà intesa come condizione strutturale per il raggiungimento della felicità e soprattutto come vita politicamente qualificata). La *polis* è "prima" in quanto condizione del conseguimento del proprio *telos* da parte del singolo; essa è, in una parola, il pieno attuarsi dell'uomo.

A partire dall'età moderna, secondo una nuova strategia economica e sociale, si assiste alla radicale affermazione ed estensione dell'amministrazione oikonomica e dei suoi strumenti organizzativi. *L'oscura interiorità* della casa e dei suoi affari irrompe nella sfera pubblica nei termini di un diretto concorrere alla possibilità di controllo e di modificazione della vita stessa. Di qui sorge il totale svuotamento della decisiva distinzione a cui fa riferimento il pensiero politico antico, ovvero la divisione tra le attività direttamente riconducibili ad un mondo pubblico-politico, libero dal giogo della necessità e del bisogno, e quelle relative alla mera conservazione-produzione della vita-specie. «L'avvento dell'amministrazione domestica [...] ha non solo confuso l'antica demarcazione tra il privato e il politico, ma ha anche modificato, fino a renderlo irricognoscibile, il significato dei due termini e la loro importanza» (Arendt 1958, 28). Lo spazio limitato della sfera domestica, regolato secondo i tempi e le modalità di necessaria sussistenza della vita individuale e del-

la continuità della specie (laddove, appunto, l'uomo esiste non tanto come essere umano quanto come *specie animale del genere umano*), diviene, nella moderna ingegneria socio-economica, l'unica forma di esistenza in grado di monopolizzare l'intero campo di partecipazione politica. È precisamente la vita naturale come "lavorare" e come "fare" ripetitivo e prevedibile (e mai come "agire") che ora occupa la posizione detenuta dal *bíos politicós* in quanto tale. «Per la prima volta probabilmente nella storia la realtà biologica si riflette in quella politica; il fatto di vivere [...] passa, almeno in parte, nel campo di controllo del sapere e di intervento del potere» (Foucault 1976a, 126).

Il potere prende la vita come oggetto del suo esercizio attraverso una nuova dinamica di forze e di relazioni che fa «dell'uomo moderno un animale nella cui politica è in questione la sua vita di essere vivente» (Foucault 1976a, 127). Arrivati a questo punto, il cuore del problema, l'evento decisivo della modernità, che conduce ad una estrema trasformazione delle categorie politiche del pensiero classico, sembra essere dunque l'ingresso dell'*oikos* (e della *zoé*) fin dentro la sfera della *polis*. Da questa impossibilità di distinzione tra *zoé* e *bíos* prende forma l'immagine bidimensionale dell'uomo come *simple vivant* e come *sujet politique*. Nascono così una tecnica di governo ed una *strategia economica* definite nei termini di un'amministrazione razionale dei fenomeni propri di un insieme di esseri viventi costituiti in popolazione (Foucault 1976a; 1997).

La scaturigine prima delle nuove tecniche di potere e della flessione dello spazio politico nella forma oikonomica si mostra dal momento in cui l'economia (il governo dell'*oikos*) e la politica (il governo della *polis*) si integrano e si confondono continuamente. I nuovi dispositivi di potere nascono nel momento in cui si presenta il problema di regolamentare le attività degli individui e della collettività politica nello stesso modo e con la stessa meticolosità con la quale il capofamiglia gestisce l'economia interna dell'*oikos*. La relazione di inclusione dell'*oikìa* nella *polis* porta alla costituzione di un potere-sapere che pone al centro della sua attenzione il problema della popolazione e dei mezzi necessari per regolamentarne i fenomeni. Ben lungi dall'essere una semplice *collezione di soggetti di diritto*, essa appare ora come un complesso di fattori legato al *regime degli esseri viventi*. Ed è proprio la consustanzialità del rapporto tra popolazione e ricchezza che crea le condizioni per la

nascita dell'economia politica in senso proprio. Così configurata, questa non si presenta come semplice sapere economico, ma implica tutto un complesso pratico-politico di relazioni, forze e strategie di intervento coestensive allo stesso corpo sociale. In quest'ambito l'economia politica finirà per assumere come criteri di efficienza e di razionalità il mercato e la crescita produttiva, trovandovi il proprio precipuo luogo di veridizione. Di qui il rilievo assunto dal liberalismo, non tanto o non solo come ideologia, bensì come pratica di razionalizzazione del governo legata a doppio filo ai processi di massimizzazione economica. Con l'in-distinzione tra *oikos* e *polis* l'attività lavorativa coincide con la crescita biologica del corpo umano, il cui metabolismo è connesso alla necessità sviluppata nel processo vitale dalla stessa attività lavorativa. Il corpo vivente diviene l'oggetto da governare in quanto forza-lavoro, potenza di produrre in quanto tale, «l'insieme delle attitudini *fisiche* e intellettuali che esistono nella corporeità» (Marx 1867-1894, I, 200). In questa condizione la vita come mera natura passa attraverso l'adattamento dei processi biologici alle dinamiche dell'economia e della produzione. Il nodo politico fondamentale della modernità oikonomica non è più quello di un potere unico e sovrano, bensì quello di una pluralità di funzioni governative concentrate sulla vita di *un insieme di esseri viventi che presentano tratti biologici e patologici particolari*, e che, in conseguenza di ciò, dipendono da procedure e saperi specifici. Si tratta di un nuovo potere che individualizza e totalizza allo stesso tempo, per mezzo di un dispiegamento in-condizionato dell'oikonomia nei termini di una presa in carico della vita biologico-produttiva come compito politico-impolitico per eccellenza. Siamo di fronte ad una nuova pratica di governo da interpretare come un dispositivo di saperi e di tecniche che si incaricano di guidare la condotta degli individui attraverso la sovrapposizione indefinita della comunità economico-domestica ad ogni altro aspetto della vita collettiva. L'oikonomia, intesa come sistema di gestione biopolitica della vita-specie, tende a determinare il sociale dall'interno, inglobandolo e unificandolo. Il processo sotteso a tale funzione occupa tutta la superficie che si estende dall'organico al biologico, dal corpo alla popolazione, dall'individualizzazione alla totalizzazione, attraverso il duplice funzionamento di strategie di controllo sinottico e meccanismi di regolazione politico-economica.

Riconoscere le modalità più proprie della “produzione” dell'*homo oeconomicus* significa, a ben vedere, risalire fino al punto di irriducibile congiunzione tra l'individuo e la specie, la pura potenza del lavoro e i processi di vita. Ed è proprio la vita come in-determinata capacità di produrre, e per questo *indifferente alla sua forma particolare* (forza-lavoro), a dirigere l'attenzione del moderno paradigma gestionale e normativo che contraddistingue la particolarissima costruzione oikonomica.

Vedi: *Biopolitica, Capitale umano, Empowerment, Governamentalità, Lavoro/non lavoro, Normalizzazione, Polizia, Sviluppo, Zoé-bíos*.

La nozione di polizia risulta di difficile definizione perché con tale termine si fa riferimento a fenomeni organizzativi plurali ed eterogenei. Tradizionalmente, il termine *polizia*, usato senza ulteriori specificazioni (polizia amministrativa, di sicurezza, di prevenzione ecc.), ha spesso indicato l'insieme generico delle attività amministrative e degli apparati serventi le funzioni del governo, fino a identificare con la polizia il complesso delle prestazioni amministrative dello Stato. Nella definizione dell'oggetto in esame va, pertanto, considerato che le forme organizzative della *polizia* seguono le trasformazioni storiche del governo stesso e dei suoi apparati amministrativi.

Tuttavia, la prima e più chiara definizione della *polizia* si ricava proprio da tale riferimento generale all'amministrazione e al governo in quanto funzioni presenti in ogni società.

Polizia, infatti, come dimostra l'etimologia del termine, rinvia al termine greco *polis*, e più specificamente, alla nozione classica di *politeia*. Il concetto di polizia, cioè, è legato alla città con le sue peculiari esigenze amministrative e trova le sue origini nella nozione classica di *politeia* come fine generale di buon governo dello Stato, come *dover essere* della *polis*.

Il concetto di *politeia*, così come è stato richiamato, deriva naturalmente da Aristotele (*Politica*, *Etica nicomachea*, *Costituzione degli Ateniesi*), sebbene nel pensiero aristotelico esista una relativa differenziazione fra il buon funzionamento degli organi politici (*politeia*) e la buona amministrazione (*buon governo*), concetto quest'ultimo che individua una finalità pubblica derivata dall'ambito privato. Nel concetto di buon governo, infatti, Aristotele vede l'estensione all'ambito pubblico di valori e obiettivi propri dell'economia (*oikonomia*), intesa, in generale, come buon governo della famiglia e non immediatamente come un'attività politica (Foucault 1984b; Marzocca 2001).

Nel concetto di *polizia*, pertanto, si possono ravvisare già due caratteristiche peculiari: 1) il significato ideale e non meramente descrittivo di *politeia* intesa come *dover essere* dello Stato, non come una branca dell'amministrazione; 2) la relativa distanza dell'ambito individuato con il termine *polizia* dalla vita pro-

priamente politica dello Stato.

È sicuramente possibile riscontrare tali caratteristiche della polizia all'interno dell'evoluzione storica dello Stato. È possibile, cioè, ravvisare come la polizia si sia allontanata *dal* o avvicinata *al* potere politico (*sovranità*), aumentando o diminuendo la sua presenza (o ingerenza) nella vita delle società. In particolare, è possibile applicare tale criterio al rapporto fra la polizia e lo Stato moderno, in quanto è nella storia di quest'ultimo che tale tradizione è stata esplicitamente richiamata.

In ogni caso, la polizia è un'organizzazione e qualsivoglia analisi che la riguardi non può trovare una risposta solo semantica e concettuale, ma deve anche riguardare le forme storico-concrete del fenomeno organizzativo indicato con tale termine.

Prima di richiamare brevemente le linee essenziali della storia della polizia, va precisato che, pur in forme diverse e secondo rapporti reciproci mutevoli, alla polizia sono state attribuite tradizionalmente tre attività fondamentali: una di *vigilanza* e osservazione volta all'accertamento della condotta dei cittadini rispetto all'osservanza dei limiti imposti dalle leggi e dagli atti amministrativi (*polizia amministrativa*); una di *prevenzione*, che mira a prevenire i pericoli che minacciano specificamente la sicurezza pubblica e a eliminare le turbative dell'ordine pubblico (*polizia di sicurezza*); una di *repressione*, diretta ad accertare violazioni delle norme penali già verificatesi ed, eventualmente, a impedirne gli effetti ulteriori (*polizia giudiziaria*).

Durante il Medioevo, lo sviluppo delle funzioni e delle organizzazioni di polizia si è svolto nel quadro di due condizioni fondamentali: 1) ciò che nel Medioevo si può indicare con polizia ha seguito le vicende generali della storia della città espandendosi nelle fasi di crescita della società urbana e contraendosi nei periodi di rifeudalizzazione. In tali fasi, molti compiti di polizia come la sicurezza pubblica (ordine pubblico, controllo delle strade e dei trasporti ecc.) o anche alcune funzioni di polizia giudiziaria venivano nuovamente affidate alle organizzazioni militari; 2) nella *scienza di governo* medievale era vivo il richiamo all'ideale antico della *politeia*, in base al quale tutta l'amministrazione statale era investita del compito di perseguire il *buon funzionamento* generale dello Stato, e ciò contribuiva a una dispersione delle funzioni di polizia nei diversi settori dell'amministrazione.

In particolare, durante il Medioevo le funzioni di polizia

sono rimaste nettamente separate dalle prerogative del sovrano. Il carattere discriminatorio del potere sovrano, che richiede obbedienza ai sudditi in cambio di protezione (soprattutto dai nemici esterni), non comprende affatto compiti di governo (*cura*) in senso generale della popolazione. È con l'assolutismo, vale a dire con la nascita dello Stato moderno, che tali funzioni diventano obbiettivi determinati della vita statale. I processi contemporanei di accentramento del potere politico (fine delle guerre di religione) e di sviluppo dell'economia capitalistica moderna (Weber 1922; 1904-1905; Foucault 2004a) hanno prodotto pratiche e saperi adeguati alle trasformazioni della vita sociale. La metamorfosi delle città in seguito all'esplosione demografica del XVI secolo (Braudel 1981; 1949), il nuovo rapporto fra città e campagna, il nuovo regime dell'economia agricola legato a tali trasformazioni, nonché il più generale e impalpabile processo di secolarizzazione della vita culturale hanno caricato il potere politico e i suoi organi amministrativi di compiti e funzioni assenti nel Medioevo.

Così, alle tradizionali attribuzioni sovrane si sono affiancate una serie di mansioni di *governo materiale della società* e l'esigenza di una nuova legittimazione autonoma dell'autorità politica al di là dell'investitura religiosa. Il ruolo decisivo di mantenimento della coesione sociale svolto dalla *pastorale cristiana* negli evi tardo-antico e medio, ora deve essere assicurata dal potere laico (Foucault 2004a), nel quadro di un'affermazione stabile del potere politico dei re.

Con la definizione dei nuovi equilibri geopolitici infraeuropei sanciti dal Trattato di Westfalia nel 1648, e con il *mercantilismo* inteso come grande patto fra i monarchi e l'élite economica per assicurare al tempo stesso un regime economico interno e un supporto solido in vista della competizione coloniale a livello mondiale, nasce un insieme di pratiche e funzioni di governo della società che ha configurato un vero e proprio modello politico, che prende il nome di *Polizeistaat* (Stolleis 1988-1992) dalla formalizzazione, peraltro del tutto peculiare, che tale processo ha assunto in area tedesca. La peculiarità tedesca consiste, infatti, nell'assenza di uno degli aspetti fondamentali di tale fenomeno: la formazione di uno Stato nazionale accentrato nelle mani di un sovrano assoluto.

Se in area tedesca è stata esattamente l'assenza di un sovrano moderno a far sviluppare le funzioni di governo della società

in vista del benessere fisico e morale della popolazione, in Francia e in Inghilterra l'ideale di *polizia* come governo complessivo della società si è associato alla formazione di un forte Stato sovrano capace di una politica coloniale di respiro mondiale. Le *Poor Laws* inglesi, dall'epoca elisabettiana in avanti, ma soprattutto la codificazione francese dei compiti della polizia a opera del celebre Delamare (1722; Foucault 2004a) rappresentano la più organica manifestazione della polizia moderna come parte integrante della sovranità. Figura emblematica delle funzioni biopolitiche della polizia nel XVIII e XIX secolo è la polizia medica. Sistemizzata nella monumentale opera di J.P. Frank (1779-1819), medico e responsabile in varie città tedesche e italiane della sanità pubblica, la polizia medica rappresentava, probabilmente, il momento più alto del progetto di buon governo del dispotismo illuminato, in quanto era rivolta esplicitamente alla prevenzione e cura delle cause ambientali e sociali delle malattie. Con la polizia medica, lo stesso progetto del *Polizeistaat* si integra con un capitolo fra i più importanti della sanità come problema pubblico e di governo nello Stato moderno.

Il modello del *Polizeistaat* ha attraversato l'età dell'assolutismo e del dispotismo illuminato, contribuendo all'edificazione degli apparati di governo propri dello Stato moderno. La sua vicenda si interrompe di fronte agli imperativi dell'economia di mercato: aveva creato le condizioni strutturali di esistenza di quest'ultima, rispetto alle quali era però costitutivamente in contrasto. Il principio liberale del *laissez faire* indica una regola di governo esattamente contraria al *Polizeistaat*: *governare il meno possibile*, contro il *governare tutto* tipico del XVII-XVIII secolo.

Il liberalismo impone forme di autogoverno dell'economia e introduce fra i criteri della buona amministrazione la creazione di *regimi di controllo* piuttosto che la gestione della società in vista dello splendore dello Stato (Foucault 2004a; Marzocca 2001). Allo stesso modo, il principio liberale della separazione dei poteri impone non solo una rigida separazione giuridica e organizzativa fra forze militari e forze di polizia, ma anche una chiara distinzione delle attività di polizia: polizia amministrativa, polizia di sicurezza e polizia di prevenzione. In particolare, nello Stato di diritto moderno (derivato dallo Stato liberale) sono state separate le funzioni di polizia giudiziaria dalle funzioni più propriamente legate all'esecutivo (ordine pubblico e prevenzione), funzioni che durante l'assolutismo erano direttamente con-

trollate dal sovrano titolare dei tre poteri dello Stato.

Tuttavia, l'affermarsi dello Stato di diritto e dei contemporanei Stati democratici, dopo la stagione dei totalitarismi e nell'attuale ambigua contesa con le dittature, non solo non ha segnato la scomparsa di tutti gli aspetti del potere di polizia più strettamente legati alla sovranità assoluta, ma ha visto anche l'integrazione dei saperi prodotti dal *Polizeistaat* (*Polizeiwissenschaft*) all'interno delle scienze amministrative e di governo moderne.

In particolare, vanno richiamati tre fenomeni che hanno caratterizzato la storia della polizia contemporanea: 1) l'attività più o meno formale delle polizie e dei servizi di sicurezza militari e civili nella difesa attiva dell'ordine politico interno delle società contemporanee, che può essere genericamente ricondotta alla categoria di *bonapartismo* ispirata alla lezione marxiana (Marx 1852; 1871), ma per la verità non adeguatamente approfondita dalla teoria politica contemporanea; 2) la sistematica estensione dei regimi di controllo e sicurezza in ogni aspetto della vita sociale, dall'ambiente all'urbanistica, dalla salute pubblica al controllo delle comunicazioni e dei flussi migratori (polizia di frontiera, postale e informatica); 3) infine, con le recenti trasformazioni della guerra si registra un potenziamento delle attività di sicurezza preventiva e di *intelligence* da parte delle polizie di tutto il mondo, che nell'attuale rarefazione delle frontiere statali si traduce in una progressiva e reciproca riconversione delle funzioni poliziesche in funzioni militari (Palidda 2000) mettendo a rischio, in alcuni casi, gli standard di garanzia dei diritti.

Vedi: *Biopolitica, Controllo sociale, Difesa sociale, Discipline, Eccezione (stato di), Governamentalità, Guantanamo, Guerra, Medicalizzazione, Migrazioni, Normalizzazione, Oikonomia, Salute pubblica, Sicurezza, Terrorismo.*

POPOLAZIONE di Dario Padovan

La categoria di popolazione ebbe un'iniziale diffusione nei discorsi politici ed economici relativi al processo di formazione della società capitalistica occidentale a cavallo del XVII e XVIII secolo, grazie essenzialmente all'opera di filosofi quali Thomas Hobbes, David Hume e di economisti come Adam Smith. Per Hobbes la popolazione era semplicemente la materia grezza, la moltitudine disorganizzata e in guerra perenne, che solo un'autorità poteva trasformare in società, autorità alla quale gli individui avevano ceduto parte dei loro diritti naturali per potersi assicurare sicurezza e stabilità. In Hume, il termine popolazione si riferiva tecnicamente al numero di abitanti in un luogo e tempo bene definiti. Per Smith la popolazione assumeva un significato economico, una merce composta da braccia e forza-lavoro sottoposta alle leggi della domanda e dell'offerta. Quando i salari crescono, la popolazione aumenta, ma se decrescono la crescita demografica si arresta (Smith 1776).

Il punto di vista di Smith influenzò esplicitamente la riflessione di Thomas Malthus. Nel suo celebre saggio, Malthus sosteneva che il potere di riproduzione della popolazione è indefinitamente più grande del potere del pianeta di produrre le risorse necessarie alla sussistenza della specie umana, proprio perché la popolazione, se lasciata crescere senza freno, aumenta in modo geometrico mentre le risorse aumentano in modo aritmetico (Malthus 1798 e 1826). È risaputo che la prognosi suggerita da Malthus per evitare il progressivo aumento dei poveri in una società prevedeva uno stretto controllo delle nascite, soprattutto su quelle classi sociali prive di controllo morale e razionale sulla loro potenza e desiderio riproduttivi. L'aspetto che tuttavia qui più ci interessa riguarda la concettualizzazione della popolazione, ritenuta un corpo biologico regolato da leggi di crescita prevedibili, regole inferite sulla base di una valutazione della (im)moralità delle classi più popolose e riproduttive. La selezione sociale suggerita da Malthus si preoccupava principalmente dell'eccesso quantitativo della popolazione in rapporto alle sussistenze, ma non mancavano espliciti consigli di confinare le politiche di controllo positivo delle nascite agli strati più bassi

della società. Già appariva, in questo frangente, il noto impulso a trasformare le politiche di controllo demografico della quantità della massa della popolazione, in politiche eugenetiche di selezione della sua qualità biologica, genetica e razzologica. Non a caso Marx definì il libro di Malthus come “una calunnia sulla razza umana”.

Adolphe Quételet non si discostava molto dalla definizione malthusiana. Egli considerava la popolazione come un corpo governato da immutabili leggi biologiche. «Il gran corpo sociale», sosteneva Quételet, «ha la sua fisiologia come l'ultimo degli esseri organizzati; noi troviamo delle leggi fisse, altrettanto immutabili che quelle che regolano i corpi celesti; anche i fenomeni umani rientrano nei fenomeni della fisica dove il libero arbitrio dell'uomo scompare per lasciare predominare l'opera del Creatore» (in Livi 1934, 18). L'insieme di queste leggi, indipendenti dal tempo e dalla volontà degli uomini, costituiva una scienza speciale, alla quale Quételet diede il nome di *fisica sociale*.

Quételet applicò il determinismo matematico utilizzato nello studio dei fenomeni astronomici alla misurazione fisica e morale degli esseri umani, per prevederne le regolarità di sviluppo e mutamento. Il suo colpo di genio fu d'inventare un'entità statistica in grado di spiegare gli errori nelle misurazioni individuali: l'*uomo medio*. L'uomo medio, secondo Quételet, è un essere nuovo, ma molto reale, individuabile nell'insieme di individui tra loro completamente differenti. L'uomo medio costituisce la “causa costante” della distribuzione delle caratteristiche dei singoli, ossia è quell'essere dotato dei caratteri “più probabili” della popolazione, che corrispondono alla media di tutti i caratteri osservati. L'esibizione delle regolarità permetteva di fare delle previsioni, dando così una risposta alle richieste di conoscenza provenienti dai governi amministrativi. Lo studio delle regolarità sociali venne reso possibile proprio dalla pubblicazione, a partire dal 1830, delle prime statistiche amministrative, all'epoca chiamate “statistiche morali”, che prendevano in considerazione eventi quali le nascite, i matrimoni, i suicidi, i delitti, le malattie. Gli uffici di statistica apparvero a Quételet come qualcosa di simile agli osservatori astronomici, capaci di registrare gli eventi stabili e perciò prevedibili.

Lo sviluppo della statistica applicata alla misurazione dei fenomeni delle popolazioni permise nei decenni successivi di collegare in termini causali benessere economico di una nazione

e qualità biologica del corpo sociale o popolazione (Foucault 2004a). Nuovi metodi matematici e statistici vennero messi a punto per lo studio delle variazioni e delle regolarità dei caratteri della popolazione. Verso la fine del XIX secolo un noto sociologo, Guillaume de Greef, poteva affermare che era possibile con «il metodo delle variazioni concomitanti, della differenza e dei residui utilizzare i materiali forniti dalla statistica per creare degli esperimenti ideali o artificiali in grado di fornire, in modo abbastanza certo, delle previsioni sociali, ossia di sostenere che certe condizioni determinate danno luogo a un fenomeno sociale ugualmente determinato» (De Greef 1893, 30).

Tale zelo nella comprensione dei fenomeni sociali aggregati, dei comportamenti e delle caratteristiche medie della massa della popolazione, si accentuò nel tempo. Lo studio delle popolazioni raggiunse una certa competenza tale da dar vita a dei saperi specializzati in grado di aiutare le politiche pubbliche relative alla popolazione. La politica del *bíos*, o bio-politica, divenne possibile proprio grazie allo sviluppo delle capacità di analisi statistica di grandi masse di popolazione. Dagli inizi del XX secolo, il concetto di popolazione designò una variabile indipendente dalla quale dipendevano quasi tutte le trasformazioni sociali. La ridefinizione della categoria di popolazione nel linguaggio scientifico e pubblico agì in una duplice direzione. Da un lato spostava il fondamento dell'ordine sociale dal contratto tra individuo e società alla sorveglianza della regolarità biologica, economica e politica dell'evoluzione dei fenomeni sociali a livello della massa. Dall'altro neutralizzava il potenziale sovversivo della struttura sociale offerto dalla “folla”, imbrigliando nel determinismo biologico l'energia dissolvente delle norme sociali manifestata dagli individui radunati e resi eguali nella massa (Canetti 1960). La separazione teorica dei concetti di “popolo” e di “popolazione” segnava quindi l'abbandono sia del contrattualismo sia del volontarismo antipositivista, per approdare a una visione organicista e sistemica della società e del “sociale”. Era ora possibile prevedere i comportamenti individuali e collettivi sulla base di indicatori macrosociali relativi ai cambiamenti interni ed esterni all'organismo sociale. Controllare la densità e le qualità fisiche, psicologiche e morali del corpo sociale, prevedere e guidare la normalità di sviluppo dell'organismo, inferita sulla base di stime statistiche e misure globali, significava rinforzare l'equilibrio omeostatico della società in generale.

La sociologia contribuì apertamente alla separazione dei significati di popolo e popolazione, agendo sia in una direzione soggettivista sia in una direzione organicista. Max Weber aveva definito il popolo come una comunità politica dotata di propri funzionari, con proprie finanze e con una propria costituzione militare, vale a dire uno Stato nello Stato. Il popolo era il primo gruppo politico “consapevolmente illegittimo e rivoluzionario” (Weber 1922). In un’ottica storicista ed evolucionista, Francesco Cosentini aveva sottolineato il ruolo della sociologia nel capovolgere il fine dell’investigazione storica che poneva finalmente al centro dei suoi interessi il popolo: «L’indirizzo sociologico ha reso piena giustizia al popolo, ha eliminato ogni privilegio delle spiccate personalità, ha fatto vedere l’opera di molti in ciò che si credeva l’opera di pochi, ha mostrato che anche ciò che si considera come un supremo portato dell’individualità superiore è invece un’elaborazione lenta dell’ambiente sociale e di parecchie generazioni, la conseguenza logica di un dato periodo storico» (Cosentini 1912, 2).

Prevalse tuttavia, dal primo dopoguerra, una declinazione bio-organicista e razzologica del concetto di popolo, tale da fonderlo e confonderlo con quello di popolazione. Durante il fascismo, la nozione di popolo rimandava ancora a qualcosa di intenzionale, di soggettivo, a un’entità dotata di volontà politica e di diritti, a «un’unità politica costituita per ragioni di intelligenza e volontà che obbedisce all’ordinamento giuridico» (Bortolotto 1933, 43). Quella definizione di popolo riposava tuttavia sulla presenza di un sociale già ordinato in un sistema biologicamente e psichicamente definito e fuso nella nazione. L’insieme delle forze destinate a costruire un popolo acquisiva una peculiarità nazionale, etnica, antropologica già messa in luce da Max Weber.

Quest’ultimo aveva notato come fosse l’agire della comunità politica a produrre l’idea della parentela di sangue. Le nozioni di popolazione, stirpe e popolo, intese come comunità di sangue costituenti livelli differenti di suddivisione e delimitazione di un corpo politico, alimentavano una semantica in larga parte creata artificialmente dalla comunità politica (Weber 1922). La nascita di uno specifico sentimento comune, che reagiva nel senso della comunità di sangue, corrispose a quel fenomeno, particolarmente chiaro durante il fascismo, della “produzione del popolo”, popolo che replicava i caratteri compositi e indistinti della comunità di stirpe e della comunità razziale.

Giuseppe Sergi fu tra i primi a identificare il popolo con la razza (Squillace 1905). Alla visione degli antropologi si associano anche saperi e discipline quali l’igiene, la medicina, la biologia, che abbandonarono l’approccio individualista alle patologie per trattare la malattia come un fatto collettivo di natura sociologica (Ilvento 1923). Per l’igienista e neuropatologo Ettore Levi non era più il corpo individuale l’oggetto dell’azione terapeutica, ma intere popolazioni di individui comprensive della loro intima costituzione ereditaria (Levi 1923). L’accento cadeva sulla massa, sulla popolazione, sull’intera collettività, la cui qualità doveva essere costantemente vagliata e vigilata. Guido Bortolotto era convinto che l’omogeneità della massa sociale fosse una condizione della sua vitalità. Quanto più omogenei erano gli elementi che la costituivano, tanto più elevato era il grado di equilibrio e coesione che la massa-popolo raggiungeva. L’omogeneità sociale e psichica della massa, che era ben diversa dall’eguaglianza, era l’ambiente dove si costituiva la gerarchia dei valori (Bortolotto 1933). Formulata in una prospettiva psicosociologica, si adombrava in questo frangente l’ipotesi di una selezione qualitativa dei membri della società a uso e consumo della stabilità del sistema. Il concetto di “massa dei governati”, così come era spesso usato dai sociologi corporativisti, era quindi analogo a quello di popolazione usato dai demografi e dagli altri scienziati sociali. Si trattasse della massa o della popolazione, esse fornivano la piattaforma biopsichica sulla quale erigere una società corporativa e uno Stato totalitario.

Lo slittamento del significato di popolo verso una concezione bio-psico-sociologica fu possibile in virtù della preminenza del paradigma sociologico organicista che assimilava l’organismo sociale all’organismo vivente. Qui i confini tra demografia e sociologia si facevano ancora più incerti e inavvertibili: la popolazione era il *primum movens* delle dinamiche sociali, il fondo biologico di quel corpo sociale retto da leggi comuni a tutti gli esseri viventi (Livi 1934). Agli inizi era l’economia politica che, in un’ottica malthusiana, doveva occuparsi della popolazione e del suo rapporto con le sussistenze, come abbiamo visto prima. Alla fine dell’Ottocento la sociologia ne aveva già usurpato la responsabilità, costruendo attorno al concetto intere teorie sociologiche che eccedevano con facilità gli scopi esplicativi dell’economia politica. Non a caso Niceforo poteva parlare, più che di teorie demografiche, di “teorie generali della popolazione”

distinte tra quelle di tipo sociologico, demografico e puramente economico (Niceforo 1924-1925).

A lungo il termine popolazione aveva designato, in una prospettiva hobbesiana, gli abitanti di un luogo tenuti insieme da un ordinamento politico. La sociologia organicista e la demografia diedero al termine popolazione un senso generico che identificava la massa degli individui o delle collettività, separandolo dai consentanei significati di popolo. Per Angelo Messedaglia, la popolazione era «l'uomo in massa», ossia «un organismo, o sistema organico [...] dove ogni singola parte è in corrispondenza con tutte le altre» (Messedaglia 1887, 127-128). Più articolata era la definizione di Alfredo Niceforo: «Per popolazione, la demografia intende, piuttosto che questo o quel dato insieme di abitanti, [...] la collettività degli uomini che può pensarsi indipendentemente da ogni suo riferimento a territorio od a particolare ordinamento; la grande unità, dunque, degli individui, la quale è formata da elementi che si trovano tutti retti da generale sistema di rapporti e da coordinato sistema di leggi biologiche e sociologiche» (Niceforo 1924-1925, 14).

La definizione di Niceforo implicava alcune rilevanti questioni sociologiche. Da un lato emergeva il fatto che la popolazione potesse essere pensata come un oggetto indipendente da qualunque riferimento spaziale e giuridico, un campo di studio sociologicamente autonomo e adatto alla riflessione scientifica; dall'altro si tendeva a costruire un sistema di rapporti e di leggi determinato e deterministico, che fondeva gli individui in una grande unità biosociale di natura diversa da quella dei singoli componenti.

Fu, tuttavia, Corrado Gini, il sociologo a influire maggiormente sulla definizione sociobiologica di popolazione, sostituendola a quella di popolo e di nazione. Per Gini le nazioni sono «un gruppo di persone che ha un'individualità propria, non solo dal punto di vista politico e culturale, ma anche dal punto di vista biologico», personalità collettive obbedienti a leggi biogenetiche (Gini 1930, 17; Padovan 1998).

La popolazione costituiva quindi un oggetto, un corpo senza testa, un organismo regolato da leggi biologiche e sociali prevedibili. La categoria di popolazione indicava la moltitudine, la massa organica, sociologica e biologica, la totalità degli individui privi di una particolare qualificazione (Bortolotto 1933, 25), la prioritaria rinnovabile risorsa dello Stato e dell'economia, un

“capitale umano” privo di cure e abbandonato a se stesso. Essa connetteva funzionalmente fenomeni demografici e sviluppo economico, la cui interdipendenza fu segnalata da demografi, economisti e sociologi, individuando nella diminuzione della popolazione e nella conseguente contrazione dei consumi le cause della crisi occupazionale. Essa era «uno dei fattori della produzione, ed i suoi consumi [...] lo scopo della produzione stessa. [...] Chi muore prima dell'inizio del periodo produttivo non lascia alcun risparmio, ma costituisce per la collettività una perdita rappresentata dal suo costo di allevamento» (Vergottini 1930, 171 e 173; Tagliacarne 1934; Vinci 1934).

Combinando utilitarismo e atavismo, la demografia poteva quindi assumere un aperto carattere sociologico, evolvendo in «scienza dell'ordine sociale dei fatti biologici della popolazione, intendendo per ordine sociale quei nessi che esistono e che sono stati fatti da forze che si trovano nell'uomo, dallo spirito di tor-naconto e dalle forze di conservazione» (Coletti 1928, 156).

Gli scienziati sociali del fascismo proposero di ricomporre le forze sociali e produttive, la “massa dei governati”, in un nuovo ordinamento, suscitando «un processo biologico nel quale tutti gli elementi, pur essendo separati, individuati e distinti, concorrono alla giusta e proporzionata formazione del tutto, che deve presentare, contenere, ed allo stesso tempo superare, le caratteristiche dei singoli elementi» (Bortolotto 1931, 383).

In questo modo essi adombravano molte delle attuali teorie funzionaliste e sistemiche che vedono nella metafora chimica del “tutto”, in quanto entità completamente differente dalla semplice somma delle singole parti che lo compongono, uno dei nuclei centrali della loro riflessione. Soprattutto, il fascismo fornì al concetto di popolazione un'identità biologica essenzialista, simile a quella della razza (Padovan 1999a, 1999b, 2003) che si è in parte mantenuta fino ad oggi. Secondo il demografo Hervé Le Bras, in molte società nazionali esiste un'“ideologia demografica” che si cristallizza in una “coscienza della popolazione” in grado di sviluppare sentimenti di pregiudizio e rifiuto nei confronti degli stranieri immigrati. Tale coscienza della popolazione ricorda in parte la coscienza di classe, ma «al contrario di questa non poggia su condizioni oggettive di sfruttamento, ma si nutre di una storia, di una genealogia e di una narrazione delle origini del tutto immaginaria e fantasiosa» (Le Bras 1998, 10). In altre parole, si tratta della convinzione dell'esistenza di popolazioni

nazionali dotate di caratteri biologici, genetici, psicologici e culturali immutati nel tempo, come se tali popolazioni incarnassero un quasi spento corpo della nazione, un corpo biologico la cui omogeneità etno-razziale viene messa in pericolo dall'arrivo di stranieri e migranti.

Tra le numerose sfaccettature che compongono il complesso mosaico della biopolitica, le politiche populazioniste ricoprono ancor oggi un ruolo rilevante, prima fra tutte la cosiddetta "regolazione" dei flussi migratori e le politiche di "sostegno alle famiglie", chiaramente tese ad aumentare i tassi di natalità degli autoctoni.

Vedi: *Biopolitica, capitale umano, Controllo sociale, Degenerazione, Difesa sociale, Empowerment, Eugenetica, Genocidio, Governamentalità, Medicalizzazione, Migrazioni, Normalizzazione, Psichiatria, Razzismo, Salute pubblica, Sicurezza, Totalitarismo.*

POSTUMANO di Paola Borgna

Il Postumanesimo succede all'Umanesimo quando si elidono le tradizionali distinzioni tra uomo e macchina, organico e inorganico, naturale e artificiale, e, per effetto del loro dissolversi, si trasforma la concezione di essere umano che il grande movimento culturale del XIV-XV secolo aveva posto al proprio centro. Se l'intento di meccanizzare l'uomo e quello di vitalizzare la macchina attraversano l'intera storia della scienza e della tecnologia, alla fine del XX secolo sono quantità e qualità di filosofie e di progetti da tali intenti orientati a suggerire la necessità di una riconcettualizzazione della relazione tra umani e macchine fondata sul superamento della loro distinzione. In proposito, s'è parlato di superamento della quarta discontinuità, dopo quelle tra esseri umani e cosmo, esseri umani e altre forme di vita, esseri umani e il loro inconscio, cadute rispettivamente per mano di Copernico, Darwin e Freud (Gray *et al.* 1995).

Estensivamente, il termine postumano può essere considerato sinonimo di una serie di altri – per esempio *cyborg, postorganico, sistema bionico, vital machine* – cui una letteratura ogni giorno più vasta ricorre per riferirsi alla crescente convergenza, commistione e indistinguibilità tra uomo e macchina. Così inteso, il termine ha trovato impiego in campi diversissimi, da quello artistico – dove è utilizzato per indicare le esperienze cosiddette tecnomutative delle performance, pratica limite della body art – a quello della speculazione economica e filosofica sulle conseguenze della rivoluzione biotecnologica, alla futurologia. L'ingresso nel linguaggio comune dei termini sopra richiamati per riferirsi a varie forme di ibridazione di organico e inorganico è comunque da ricondursi al successo della letteratura fantascientifica cyberpunk e delle sue trasposizioni filmiche dei primi anni ottanta.

Prima di passare a considerare alcuni dei sensi specialistici in cui il termine postumano è utilizzato, è necessaria una notazione valida per *ogni* uso del medesimo, anche lato. Che a essere descritti come postumani siano le tecnomadri o i cyborg fetali delle tecnologie della riproduzione assistita, i postcorpi del cyberpunk, i teleoperatori dell'ingegneria aerospaziale e della chirurgia telerobotica, o i corpi virtuali del cyberspazio, ogni occorrenza del ter-

mine postumano rinvia a corpi variamente potenziati, riparati, riprogrammati dalla tecnologia: della realtà virtuale e della comunicazione; della robotica e della protesica; delle reti neurali e della vita artificiale; delle nanotecnologie; delle tecnologie biomediche (molecolari e non). Ciascuna di esse è luogo della sistematica erosione dei confini tra uomo e macchina. Avviene per esempio nei sistemi di realtà virtuale: si pensi ai sistemi corpo-inclusivi (tra gli altri, i simulatori di volo utilizzati per l'addestramento dei piloti), ai sistemi di telepresenza che consentono di compiere in tempo reale azioni in un luogo distante da quello in cui fisicamente ci si trova (come esplorare un fondo marino) o ai sistemi di realtà ampliata che creano per l'utente, a mezzo di videocaschi, una visione composita in cui elementi virtuali, generati dal computer, si sovrappongono a elementi reali. (Val qui la pena ricordare che si deve agli studi militari per l'esplorazione spaziale degli anni sessanta la formulazione originale della definizione di cyborg come "self-regulating man-machine system", per riferirsi a un uomo potenziato – letteralmente: aumentato, *enhanced* – in grado di sopravvivere in ambienti extraterrestri.) Analoga sistematica erosione dei confini tra uomo e macchina è operata inoltre dalle tecnologie biomediche dei trapianti d'organo, dell'impianto di protesi elettroniche, della riproduzione assistita, dell'ingegneria genetica.

Per il numero e la varietà dei livelli ai quali tecnologia e organico si compenetrano e si adattano a vicenda, è stato osservato che alla fine del XX secolo «siamo tutti chimere, ibridi teorizzati e fabbricati di macchina e organismo: in breve, siamo tutti dei cyborg» (Haraway 1991, 41).

In senso stretto, tuttavia, postumani non siamo: esserlo significherebbe aver superato i limiti biologici, neurologici e psicologici che il processo evolutivo ci ha assegnato. Chi aspira a divenire postumano è piuttosto un *transumano*, cioè un umano in transizione. È questa la prospettiva degli attivisti del cosiddetto *transumanesimo*, un movimento culturale fondato sul presupposto che la specie umana nella sua forma attuale rappresenti una fase relativamente primitiva, che è possibile, oltre che desiderabile, superare mediante un uso creativo di scienza e tecnologia. A consentire tale superamento dovrebbe essere, in un futuro che i transumanisti stimano non lontano, la convergenza di nano-bio-info-neurotecnologie nelle applicazioni dell'Intelligenza Artificiale, delle nanotecnologie molecolari e del cosiddetto *uploading* (la mappatura su computer delle reti neurali delle menti individuali). Allo stato presente,

a trasformare profondamente la condizione umana concorrono secondo i transumanisti diagnosi genetiche preimpianto, farmaci e droghe che ampliano funzioni e prestazioni, farmaci anti-età, chirurgia estetica, modificazione chirurgica dei caratteri sessuali, interfacce uomo-macchina – oltre alle già ricordate realtà virtuale, ingegneria genetica e protesica.

Se l'utilizzo del termine transumano per indicare l'"uomo transizionale", anello evolutivo verso il postumano, risale agli anni sessanta (per primo in tale senso lo usò il futurologo Fereidoun M. Esfandiary, poi divenuto FM 2030), è solo dagli anni novanta che al transumanesimo ci si riferisce come classe di filosofie: «filosofie di vita [...] che aspirano alla continuazione e all'accelerazione dell'evoluzione della vita intelligente al di là della sua attuale forma umana e degli attuali limiti umani attraverso scienza e tecnologia, guidate da principi e valori di promozione della vita» (More 2003). La combinazione di tecnologia e responsabilità personale distingue il transumanesimo moderno da ogni precedente descrizione del trascendimento dei limiti dell'umana natura, come sin dai tempi di Dante Alighieri è definito il transumanare (o trasumanare).

Le due più note organizzazioni transumaniste internazionali sono l'Extropy Institute (ExI) e la World Transhumanist Association (WTA), fondate rispettivamente, nel 1992, da Max More e Tom Morrow e, nel 1998, da Nick Bostrom e David Pearce. La prima delle due richiama nella denominazione un principio – quello di *estropia*: collezione di forze che si oppongono all'entropia, da non confondersi con la neghentropia – sul quale fonda la sua specifica filosofia. Più di recente, all'attività dell'ExI e della WTA si è affiancata quella di un numeroso gruppo di organizzazioni (dai nomi spesso eloquenti: Alcor Life Extension Foundation, Foresight Institute, Immortality Institute, Singularity Institute for Artificial Intelligence, per esempio) che vantano migliaia di affiliati in tutto il mondo.

Su forme e capacità del postuomo, i transumanisti ragionano per contrasto con forme e capacità umane. Alcuni ritengono plausibile che i postumani saranno pure, in tutto o in parte, postbiologici, per effetto della graduale sostituzione di corpo e cervello con hardware più durevoli, modificabili, veloci e potenti; in quanto tali, i postumani sono talvolta descritti anche come potenzialmente immortali.

Nell'uso specialistico (ed esoterico) del termine postumano da parte delle filosofie transumaniste, dunque, la commistione di

organico e artificiale – che il termine richiama sempre – è l'esito di azioni intenzionalmente intraprese al fine di superare i limiti imposti dalla nostra natura biologica. L'idea di fondo è che i nostri corpi e i nostri cervelli limitino le nostre capacità; in una parola, che siano obsoleti. Le modificazioni tecnologiche più radicali prospettate dai transumanisti per superare detti limiti renderebbero addirittura superfluo il corpo, come promette per esempio il già citato *uploading*: «la procedura si concluderebbe con il trasferimento della mente originale, con memoria e personalità intatte, su computer, dove esisterebbe allora come software; ed essa potrebbe abitare poi il corpo di un robot, o vivere in una realtà virtuale» (Bostrom 2005). In quest'intento di miglioramento (*improvement*) della specie umana, il tecno-ottimismo transumanista andrebbe oltre la sua stessa esplicita matrice umanistica e illuministica.

La distanza delle definizioni di postumanesimo e di postumano elaborate dal transumanesimo da quelle dei medesimi termini analizzate in apertura – che gran parte degli attivisti transumanisti criticerebbe – è chiara.

Occorre infine richiamare un ulteriore uso dei termini postumanesimo e postumano. Lo distinguiamo da quelli sopra descritti – che ovviamente interseca – per segnalare l'esistenza di una letteratura sul postumano che dalla constatazione della crescente convergenza tra umano e macchina muove a un ripensamento radicale del soggetto liberale della tradizione umanistica occidentale su presupposti in buona parte diversi da quelli delle prospettive analizzate sinora.

Senza necessariamente decretare obsoleto l'umano. «Il postumano non significa davvero la fine dell'umanità. Esso segna piuttosto la fine di una certa concezione dell'umano, una concezione che poteva essere applicata al meglio alla frazione di umanità che aveva la ricchezza, il potere e il piacere di concettualizzare se stessa come costituita da esseri autonomi esercitanti la propria volontà attraverso scelte ed azioni individuali. A essere letale non è il postumano in quanto tale, ma il suo innestarsi su una concezione umanistica liberale del sé» (Hayles 1999, 286 ss.). Il postumano in quest'ottica spinge sì a ripensare i modi dell'articolazione tra uomo e macchine intelligenti, ma non autorizza alle previsioni apocalittiche formulate trascurando quella fondamentale e irriducibile differenza che corre tra uomo e macchine, consistente nel fatto che gli uomini hanno un corpo, e una «storia sedimentata, incarnata nel corpo» (ivi, 284).

Da tale punto di vista, il corpo postumano – cyborg, *queer* o virtuale che sia – è epicentro e sismografo di una serie di cambiamenti epistemici, in forza dei quali sono la filosofia umanistica e le sue tassonomie a essere messe in crisi (Halberstam, Livingston 1995).

Tra i richiami più frequenti della letteratura alla quale ci riferiamo, Friedrich Nietzsche, considerato il primo radicale pensatore non-umanistico della nostra epoca; Michel Foucault, per la sua intuizione dell'uomo come costruito storico, «invenzione di cui l'archeologia del nostro pensiero mostra agevolmente la data recente. E forse la fine prossima» (Foucault 1966, 414); i modelli destrutturanti di Gilles Deleuze e Félix Guattari.

È stato osservato che è al tipo di riflessione che abbiamo descritto da ultimo, per il ruolo di emendazione dell'antropocentrismo che assegna alla tecnologia, che andrebbe riservato il nome di *postumanesimo*, in antitesi alla riflessione tecno-ottimista à *la transhuman*, che dovrebbe meglio essere definita *iperumanesimo* (Marchesini 2002b).

Nelle letterature (come a questo punto possiamo chiamarle, avendone distinte alcune nei loro tratti fondamentali) sul postumano ha generalmente trovato scarsa formalizzazione, sino ad oggi, il tema del biopotere. Fa eccezione in questo senso parte del pensiero femminista, al cui interno si è sviluppata un'articolata riflessione sulla commistione di corporeità naturale e corporeità artificiale in termini di "biopolitica". Per il suo essere intermedio, ibrido, ambivalente – mostro che incarna la differenza dalla norma dell'umano-base – il postumano è posto dalle correnti postmoderniste del femminismo a fondamento della riflessione sullo statuto della differenza all'interno del pensiero occidentale. Secondo una delle posizioni più note in merito, quella del cosiddetto cyberfemminismo, ci sono «grandi vantaggi per le femministe che abbracciano le possibilità intrinseche al crollo della netta distinzione tra macchina e organismo e di altre simili differenze che strutturano il sé occidentale: la simultaneità dei crolli incrina le matrici della dominazione e apre geometriche possibilità» (Haraway 1991, 74). «I corpi» si ammonisce da tale prospettiva «sono mappe del potere e dell'identità. I cyborg non fanno eccezione» (ivi, 82).

Vedi: *Bioetica, Biometria, Biotecnologie, Body-building, Capitale umano, Corpi, Differenze, Mostro, Umanesimo scientifico*.

In linea generale la locuzione “potere pastorale” o “pastorato” viene usata da Foucault per designare un complesso di tecniche improntate alla cura, all’assistenza e alla difesa, attraverso le quali un singolo uomo o un’istituzione “governa” e “guida”, tanto nella sua totalità quanto singolarmente, un insieme di altri uomini, determinandone la condotta. Per “potere pastorale”, dunque, l’autore intende innanzitutto una forma storica di relazione tra gli uomini, per cui un singolo, che si senta e/o sia riconosciuto da altri divinamente investito d’autorità, si prende cura, come un pastore con le pecore del suo gregge, di una molteplicità di uomini riuniti in “popolo” (Foucault 1981, 2004a). Il potere pastorale non sarebbe altro che il modo in cui alcuni re o guide del popolo in genere, a partire dalle antiche società orientali, egizia ed ebraica in testa, avrebbero “interpretato” e, non necessariamente, “esercitato” il loro potere politico o religioso su una molteplicità di uomini. Solo con l’affermazione del cristianesimo si giunse, invece, alla precisa volontà di configurare il potere effettivamente in senso pastorale (Bellentani 1997; Bosetti 1990, 1992; Jeremias 1959; Lizzi 1987, 1989; Manacorda 2003; Mor, Schmidinger 1979; Pollastri 1985; Rumianek 1979; Runciman 1977; Scipioni 1977; Soggin 1976).

I tratti fondamentali del potere pastorale sarebbero i seguenti (Foucault 1981, 2004a).

1) Determinazione esogena della legittimità del pastorato: il capo o la guida non trovano in sé o nel popolo la legittimazione suprema dell’esercizio del loro potere, ma nella volontà di Dio. Perché un uomo possa essere riconosciuto come “capo-pastore” deve ammettere la sua dipendenza e la sua subalternità nei confronti di Dio.

2) Orientamento essenzialmente “assistenziale/oblativo” del potere pastorale: un capo-pastore non si pone il problema, classico per la sovranità, della dimostrazione della propria forza esercitata anche sul proprio popolo, ma al contrario “si prende cura” del popolo che Dio gli ha affidato “in custodia”, assicurandone la “vita”, nutrendolo adeguatamente e preservandolo da ogni pericolo. Il pastore, di conseguenza, non sente come

prioritari i suoi interessi, ma antepone quelli del popolo-gregge, primo fra tutti la sopravvivenza. Il capo-pastore, se vuole assicurare la vita del popolo-gregge nella sua “totalità”, deve contestualmente trovare la forma di nutrimento e di protezione idonei per *ciascun* individuo-pecora, cosa che richiede una conoscenza dettagliata delle specificità dei singoli. Di qui la paradossalità di un potere esercitato attraverso la cura di “tutti” e di “ciascuno”, con il conseguente rischio che il capo-pastore, per essere sollecitato nei confronti di un singolo, possa mettere a repentaglio la vita della totalità. Di qui anche l’idea foucaultiana di una capacità del pastorato di produrre un effetto “individualizzante”, realizzato in forza della particolare dedizione e cura nei confronti di ciascun componente del popolo-gregge.

3) Attenzione del potere pastorale verso un gruppo di uomini (= popolo) più che verso il territorio: il capo-pastore esercita il suo potere di salva-guardia dell’esistenza del suo popolo indipendentemente dal fatto che quest’ultimo sia vincolato a un territorio, ossia a uno spazio inteso quale principio di unità del popolo stesso e quale condizione di contenimento del potere del capo-pastore. Proprio perché esercitato su “un gruppo che si sposta”, il potere pastorale vede nel “movimento” stesso la condizione di possibilità della sua esistenza e la peculiarità della propria espressione. Esso è mobile come ciò su cui si esercita, pur restando “fermo” il rapporto tra i due termini della relazione di potere. Perciò, a buon diritto, si può asserire che il potere pastorale sia “oltre-tellurico”, “sovraterritoriale”.

4) Individuazione nel capo-pastore della garanzia dell’unità del popolo-gregge: è prerogativa del capo-pastore *radunare* singoli individui in un’aggregazione omogenea, nella quale, però, essi mantengano inalterata la loro “idiocità”, anzi si individualizzino ulteriormente in stretta relazione con la volontà del capo-pastore di prendersi cura di ciascuno. Proprio a causa della permanenza di tale singolarità, gli individui-pecore percepiscono tra loro un vincolo di unità solo “in presenza” del garante di quest’ultima e della sua concreta volontà di “tenerli-insieme”. In altri termini, tra i singoli soggetti del popolo-gregge si può dare un’unità superiore solo se “è presente” un altro individuo che detenga il potere – pastorale appunto – di “unificare”, “chiamare all’unità”, riunire individui disseminati.

In ambito greco classico, il tema del pastorato assume un profilo ermeneutico del tutto differente, eppure determinante

per la comprensione piena del rapporto tra potere politico, orientato ai soggetti giuridici, e potere pastorale, destinato a intervenire sulla vita dei singoli individui. Nonostante sia assente dalla letteratura politica più importante, la questione dell'interpretabilità del potere del re in chiave pastorale diventa centrale nel *Politico* di Platone. Il filosofo greco si pone il problema di verificare quanto il compito del re possa corrispondere a quello di pastore di uomini. E dopo aver indagato sulla specificità delle attività pastorali (il nutrimento, la cura e l'allevamento dei singoli membri del gregge) afferma che esistono delle figure che, in ambito sociale, possono assolvere a tali compiti e che, a maggior ragione, possono essere definite pastorali. Il re, invece, che pure è solo alla testa del suo popolo come un pastore, per il resto non si comporta alla stregua di quest'ultimo, ossia non si occupa provvidenzialmente di ogni singolo cittadino, ma è impegnato nella armonizzazione/associazione delle diverse attività e degli svariati temperamenti e virtù dei cittadini. Il compito del re consiste nella formazione e nel mantenimento dell'unità della città, non nella cura della vita dei singoli. Perciò, almeno in Platone, il potere politico non è esprimibile attraverso la metafora pastorale (Foucault 1981, 2004a).

Secondo Foucault è il cristianesimo a produrre le più significative trasformazioni del pastorato, nel senso di una complessificazione del rapporto tra pastore e pecora, ormai, almeno apparentemente, emancipato da qualsiasi implicazione di ordine politico e, perciò, sempre più definito da una certa intimità personale e da una privatezza mai sperimentate prima, oltre che da un notevole perfezionamento delle tecniche di esercizio del potere di un uomo su un altro. Leggendo alcuni testi di letteratura cristiana antica, il filosofo indica le mutazioni che il potere pastorale ha subito nel momento in cui è stato tematizzato dai Padri della Chiesa.

1) Moralizzazione della relazione tra il pastore e la pecora: affermandosi in un campo prettamente spirituale-privato, nei primi secoli del cristianesimo il potere pastorale viene concepito come responsabilità personale del pastore non tanto nei confronti del gregge-popolo cristiano in generale, quanto nei confronti delle singole pecore-fedeli e, in special modo, di ciascuna loro azione. In sostanza il pastore risponde a Dio dei meriti e, soprattutto, dei peccati del fedele al fine non solo di guadagnare a quest'ultimo la salvezza, ma anche a sé, la qual cosa dimostra

fino a quale grado il destino del pastore e quello delle singole pecore siano vincolati l'uno all'altro.

2) Interesse del pastore, certo per la vita terrena "totale" di ciascuna sua pecora, ma non con l'obiettivo di salvare quest'ultima in quanto tale, bensì di assicurare al singolo cristiano, con la "purificazione", appunto, della sua vita mondana, l'eternità della vita ultraterrena. Dal che si ricava che il potere pastorale sia una forma di "bio-potere" non direttamente "politico", in relazione al quale l'attenzione per il mantenimento e la salvaguardia della vita biologica degli individui-pecore si inquadra all'interno della cura della loro "vita morale", come attenzione alle inclinazioni e alle abitudini corporali, con il fine supremo di garantire l'accesso alla vita beata eterna, del quale, però, è giudice e artefice solo Dio. In proposito, Foucault caratterizza la specificità del pastorato come economia di meriti e demeriti, avente una propria tecnologia.

3) Interesse del pastore a "stanare" con ogni mezzo il peccato dal cuore dei fedeli, con il conseguente affinamento delle tecniche di "estrazione" della verità dai fedeli stessi. La qual cosa comporta: a) che il rapporto tra il pastore e il fedele sia posto in termini di obbedienza del secondo al primo, ossia di sotto-posizione a-critica determinata dall'accettazione passiva della "naturale" cogenza della volontà del pastore; b) che il pastore posseda una conoscenza dettagliata e precisa del suo *suddito*, sia sul versante delle esigenze materiali sia su quello dei bisogni spirituali, affinché, in ultima istanza, il soggetto a lui sottoposto risulti del tutto "trasparente", privo di segreti, tanto a lui, pastore e guida terrena, quanto a Dio. Perciò, preoccupato di conoscere in ogni istante lo stato della purezza dell'anima della sua pecorella e di misurarne il progresso morale, il pastore cristiano si affida a due particolari tecniche: l'*esame di coscienza* e la *direzione di coscienza*, facce di una medesima medaglia che è la sottomissione assoluta di un uomo "pio" al proprio pastore. Infatti, l'esame di coscienza non è altro che l'affidamento temporaneo al fedele stesso del controllo sul suo stato interiore quale solitamente è esercitato dal pastore attraverso la confessione, con la quale quest'ultimo esercita la direzione della coscienza del suo sottoposto. Per cui il fedele si trova soggetto a una cura spirituale continua, capillare e permanente, tale da produrre in lui una forte dipendenza nei confronti della sua guida; c) che il soggetto, oramai conscio che la sua salvezza dipenda dal tasso di trasparenza veri-

tativa che è capace di dimostrare, sviluppi una relazione con sé tale da istituire un'identità "mortificata", basata sulla rinuncia al mondano e all'auto-determinazione, e che in definitiva accetti un riferimento fondativo esterno, in Dio e nel pastore, come condizione di possibilità della propria singolare identità (Foucault 1981, 1988a, 2004a; Rusconi 2002; Società internazionale di Studi francescani 1996).

Stando alla tesi foucaultiana, alquanto discutibile (Brambilla 2000; de Boer 2001; Delumeau 1983; Kellenbenz, Prodi 1989; Lavenia 2004; Le Goff 1981; Lucà Trombetta 2005; Muzzarelli 2001; Polieri 2005; Prodi 1994; Prospero 1996; Turchini 1996; Turrini 1991), mentre tra Medioevo ed età moderna si sarebbe verificata una crisi del pastorato, a partire dal XVII secolo comincerebbe a configurarsi una vera e propria scienza laico-politica della cura del singolo cittadino e di ciascuna delle sue attività con ricaduta sociale. Il filosofo francese, a tale proposito, distingue opportunamente la specifica razionalità dello Stato dall'insieme delle tecniche che esso appronta e impiega per garantire la conservazione della sua propria esistenza. Egli rileva che lo Stato non mutua la sua razionalità da altre esperienze di governo, come quella divina, familiare o monastico-comunitaria, ma ne elabora una propria, che si configura come un sistema autonomo di regole di governo. Lunghi dall'essere una tautologia, tale discorso ha una sua logica stringente e, proprio nella misura in cui appare come una tautologia, ha il potere di scardinare un'intera e inveterata tradizione di scienza della politica. Infatti, con l'affermazione della centralità dello Stato in quanto tale nella configurazione e modulazione delle regole che servono a governarlo, si ottiene per la prima volta, a partire da alcune opere della fine del Cinquecento e del Seicento, un rovesciamento delle teorie del governo, sino ad allora fondate sul modello cristiano di guida e gestione divine del mondo, con tutto ciò che comportavano in termini di etero-fondazione, di conformazione della prassi di governo a un ordine non propriamente politico e, infine, di accettazione di una "finalistica" ultra-mondana, il più delle volte in conflitto con quella dello Stato. Grazie, dunque, a un processo di de-teologizzazione e di auto-referenzializzazione, la ragione politica trova nel suo specifico oggetto interno, lo Stato, il suo fondamento e il suo principio di organizzazione e articolazione. Di conseguenza, essa stabilisce che è suo precipuo interesse elaborare strategie tese ad assicurare la vita, più duratura possibile, dello

Stato. Invece di aumentare il potere del Principe e difendere dai nemici il suo territorio – secondo l'invalsa tradizione machiavellica –, la nuova dottrina laica del governo si premura di rafforzare il potere dello Stato in sé, di accrescere la sua forza intrinseca. E questo, in primo luogo, comporta una spersonalizzazione del potere dello Stato e una contemporanea affermazione della sua centralità. Il potere si *ac-centra* nelle mani dello Stato, piuttosto che in quelle del re, e questo, paradossalmente, nella misura in cui diventa *de-localizzato* e *il-localizzabile*; in secondo luogo, proprio in quanto *Ragione di Stato* finalizzata alla sua sopravvivenza, la nuova razionalità non può prescindere da una conoscenza esaustiva, diretta e concreta della potenza di quest'ultimo, il cui governo essa stessa fonda e legittima (Foucault 1981, 1988a, 2004a; Chittolini, Molho, Schiera 1994; De Maddalena, Kellenbenz 1984).

In merito al complesso di pratiche tese a salvaguardare e potenziare la vita dei singoli sudditi per meglio conservare e accrescere quella dello Stato, Foucault mostra come, a partire dal XVII secolo, in alcuni paesi europei fiorisca una letteratura che pone sotto il nome di *polizia* un insieme di "tecniche" di governo degli uomini. Ciascuno degli autori dei trattati di polizia evidenzia vari aspetti peculiari a questo nuovo settore dell'amministrazione statale, sottolineandone le diverse funzioni di controllo e di accrescimento delle forze: 1) promozione della moralità della vita dei cittadini, della loro occupazione e delle loro relazioni di lavoro, di commercio e di mutua assistenza, al fine di produrre un sovrappiù di vita per i cittadini e di forza per lo Stato; 2) cura delle fasce sociali più svantaggiate; 3) interesse per la religione, la cultura, la sicurezza, l'edilizia, per le grandi opere e le infrastrutture urbane.

Secondo Foucault, la polizia, inizialmente concepita come strumento di vigilanza e promozione, integrativo della giustizia, dell'esercito e dello "scacchiere" (della gestione delle entrate e delle uscite dello Stato), tende a sconfinare in questi ultimi. Ciò determina il carattere onnicomprensivo della polizia, intesa sempre più come strumento di vigilanza su tutte le attività degli uomini. Perciò si può dire che lo Stato sia proteso alla cura, al controllo e alla gestione totale e puntuale della "vita" dell'uomo, nei suoi aspetti biologici, materiali e spirituali. Ma non della vita di un qualsiasi uomo, bensì di quello che vive fianco a fianco con gli altri uomini in un preciso spazio. Ed è, per l'appunto, con l'e-

mergenza della relazione fra *popolazione* e *territorio* che si definisce compiutamente il raggio di azione e d'intervento della polizia, intesa come scienza e apparato amministrativo: la polizia è il complesso di conoscenze e, al contempo, la tecnologia di cui lo Stato si serve per vigilare sulla popolazione che vive sul suo territorio, ossia per controllare e determinare la condotta di vita di tutti e di ciascuno (Foucault 1981, 1988a, 2004a).

Non è impresa difficile, a questo punto, riconoscere che la polizia dello Stato laico/ateo moderno, nonostante la volontà del potere statale di tenere separati gli ambiti del politico e dell'ecclesiastico, si sia articolata sul modello del potere pastorale esercitato dalla Chiesa. Addirittura si può sostenere che la polizia sia proprio il risultato, a livello politico, della "secolarizzazione" del pastorato cristiano, ossia di quel potere pastorale della Chiesa cattolica, ormai oltremodo collaudato ed efficiente, in grado di raggiungere gli individui e di controllare non solo la loro vita spirituale e materiale, ma anche il territorio su cui essi vivono. Eppure il passaggio dalla dimensione religiosa a quella politica del potere pastorale (senza che questo significhi che la Chiesa non ne abbia conservato gelosamente uno proprio) comporta una trasformazione radicale. Infatti, nella forma della "polizia", il potere pastorale tende a radicalizzare la tendenza, già manifestatasi nel cristianesimo, alla de-sostanzializzazione e alla "disseminazione", in forza delle quali non si verifica tanto un affievolimento del "centralismo", bensì un'estensione e una moltiplicazione della presenza del "centro" in ogni punto di applicazione del potere. In altri termini, ogni incrocio tra le direttrici del potere dello Stato diventa "uno" dei molteplici "centri" del medesimo potere. Con la formazione dello Stato moderno, dunque, l'idea di una "centralizzazione" del potere su individui e territorio non si riferisce alla sua "concentrazione" in un solo punto, ma all'"estensione intensiva" del suo esercizio e della sua applicazione.

La polizia, intesa come recupero, imitazione e trasformazione in chiave laica e politica del potere pastorale individualizzante della Chiesa, proprio in virtù di tale processo di secolarizzazione e de-teologizzazione, si presenta come la tecnologia operativa più appropriata al tipo di razionalità attraverso la quale si regola e funziona, e alla quale sola risponde.

Vedi: *Assoggettamento/soggettivazione, Biopolitica, Controllo sociale, Corpi, Discipline, Empowerment, Governamentalità, Medicalizzazione, Normalizzazione, Oikonomia, Polizia, Pratiche di resistenza, Salute pubblica, Sessualità, Sviluppo, Welfare.*

PRATICHE DI RESISTENZA

di *Andrea Russo*

In generale, secondo Michel Foucault, esistono tre tipi di lotte: quelle che si oppongono alle forme di dominazione (etnica, sociale e religiosa); quelle che denunciano le forme di sfruttamento che separano gli individui da ciò che producono; quelle che resistono contro il potere di normalizzazione che vincola l'individuo alla sua identità in modo forzato. Ciascuna di queste lotte ha in qualche modo egemonizzato un determinato periodo storico: quella contro la dominazione il medioevo, quella contro lo sfruttamento il XIX secolo, quella contro il potere di normalizzazione il nostro presente (Foucault 1983a).

Nei trascorsi anni sessanta e settanta, si sono sviluppati dei movimenti di contestazione della *norma* (donne, omosessuali, studenti, carcerati, immigrati, malati mentali), che sono riusciti a politicizzare una serie di temi (medicina, sessualità, delinquenza, funzionamento delle istituzioni, diritti di cittadinanza), per lo più ignorati dalla tradizione marxista e dai partiti comunisti. Quando Foucault ha sottolineato che questi movimenti hanno egemonizzato il nostro presente, non era affatto sua intenzione affermare che alla loro emergenza ha corrisposto una totale eclissi delle lotte contro le forme di dominio e di sfruttamento. Per il filosofo francese, in sostanza, non si è trattato di attribuire a questi movimenti un valore assoluto, nondimeno però egli ha creduto che fosse possibile, sul piano strategico, logico e politico, recuperare le tematiche e le forme di lotta, dal momento che avevano fatto emergere qualcosa di decisivo per comprendere il funzionamento generale degli ingranaggi di potere nella nostra società attuale (Di Vittorio 1999; Russo A. 2004).

La nuova acquisizione che i movimenti delle minoranze hanno introdotto rispetto alla teoria del potere di stampo marxista può così essere riassunta: la nostra società non risulta dominata e gerarchizzata solo ed esclusivamente da un determinato ordine economico, quanto piuttosto dall'intreccio di discorsi scientifici e apparati istituzionali che produce specifici "regimi di verità" (la sessualità, la malattia mentale, la delinquenza). Questi regimi il cui obiettivo è l'assoggettamento – cioè, fissare l'individuo, tramite un sistema di obbligazione e di divieti, alla sua

identità – non sono semplicemente ideologici o sovrastrutturali; al contrario, sono una condizione di formazione e di sviluppo dell'economia occidentale, tanto nella sua versione capitalista quanto in quella socialista. Nell'ambito dei movimenti delle minoranze, lo schema del funzionamento del potere basato sulla classica dicotomia tra struttura economica e sovrastruttura ideologica, è apparso come un automatismo smentito dalla storia. L'esempio dell'Unione Sovietica a tale riguardo è decisivo. In questo paese, è indubbio che dopo la rivoluzione i rapporti di produzione sono cambiati. Tuttavia, è altrettanto vero che i rapporti microfisici di potere all'interno della famiglia, della sessualità, in fabbrica, tra i lavoratori, in Unione Sovietica sono rimasti gli stessi che si ritrovano nei paesi occidentali. In fondo, la soggettività non cambia perché la lotta di classe ha trasformato complessivamente i processi economici; semmai è vero proprio il contrario: senza pratiche diffuse di resistenza, senza produzione dal basso di forme di soggettività meno assoggettate, non è probabilmente possibile incidere nemmeno sul piano morale, cioè non è strategicamente possibile mettere in moto una trasformazione, economica e politica, della società e di noi stessi (Foucault 1978a).

I movimenti contro l'internamento psichiatrico, le istituzioni disciplinari, la discriminazione sessuale di gay e lesbiche, hanno messo al centro del discorso e della lotta politica la soggettività dei cosiddetti "anormali". In questo contesto, soggettività significa capacità di resistenza agli effetti di normalizzazione e di controllo sociale inevitabilmente presenti in tutte le forme di sapere scientifico. Il problema che accomuna questi movimenti è il modo in cui circolano e funzionano il sapere e i suoi rapporti con il potere. È la verità scientifica nella sua funzione di potere normalizzante, di regola di comportamento, di principio di conformità e d'identità, a costituire il bersaglio della critica. L'obiettivo principale di queste lotte consiste nel mettere in discussione la condizione dell'individuo. Da una parte esse affermano il diritto a essere diversi; dall'altra attaccano tutto ciò che rinchioda l'individuo in se stesso e lo vincola alla propria identità in modo forzato. Queste lotte, rifiutando il tipo di individualità che ci è stato imposto per secoli, cercano di promuovere l'apertura di spazi sociali non normativi in cui sperimentare la produzione di identità differenti, l'elaborazione di nuove modalità di relazione tra gli individui, lo sviluppo di forme culturali inedite (Butler 1990).

Il principio fondamentale della tattica dei movimenti delle minoranze consiste in un rovesciamento delle posizioni di soggetto e oggetto della conoscenza assegnati dai dispositivi di potere-sapere ai dominanti e ai dominati. Coloro che sono stati classificati come pazzi, delinquenti o perversi sessuali attraverso forme specifiche di conoscenza, come la psichiatria o la criminologia, hanno subito una squalificazione e una inferiorizzazione delle loro esperienze soggettive. Sulla base di questa inferiorizzazione fisico-epistemologica, il potere ha operato incessantemente una separazione tra il pazzo e l'uomo normale, il delinquente e il buon cittadino, l'eterosessuale e l'omosessuale. Queste pratiche di divisione dell'umano hanno prodotto, durante il corso della modernità, una verticalizzazione della relazione sociale: in alto l'uomo normale, il buon cittadino, l'eterosessuale; in basso il malato mentale, il delinquente, il perverso. All'interno di questa relazione gerarchica, l'anormale è stato privato del suo diritto di parola, ridotto al silenzio, relegato allo statuto d'oggetto senza voce del discorso scientifico. La storia delle lotte delle minoranze è consistita in una lunga battaglia per rovesciare la tirannia del discorso scientifico e i suoi effetti di esclusione, discriminazione, assoggettamento. Ciò ha significato far passare la normalità, la razionalità, l'eterosessualità dalla posizione di soggetto universale del discorso a una posizione d'oggetto d'interrogazione e di critica. Colui che è stato classificato come "omosessuale", "criminale" o "pazzo", riuscendo a confiscare il potere della parola all'esperto scientifico di turno, è riuscito a dimostrare alla società che la sua "forma di vita" non è una dataità riconducibile al nome di una specie naturale, ma il prodotto di una costruzione discorsiva che acquista realtà come oggetto solo all'interno del quadro di una epistemologia particolare. I discorsi scientifici servono innanzitutto, e per lo più, a fissare in termini assoluti gli oggetti di loro competenza, facendoli diventare accidenti naturali contro cui la società può quel poco che può la scienza; così come le istituzioni hanno il compito di confermare concretamente l'irreversibilità di questi fenomeni naturali. Se pazzia, delinquenza, omosessualità sono solo fenomeni naturali (delinquenti e omosessuali si nasce, la pazzia è il prodotto di una alterazione biologica) e non anche prodotti storico-sociali, il contenimento, l'internamento sono l'unica risposta possibile; la sospensione dei diritti, l'istituzione repressiva, la segregazione, l'unica alternativa di fronte a un fenomeno da cui la società deve

solo tutelarsi. L'individuo diventa tutto matto, tutto perverso o tutto delinquente e se anche questa totalità negativa è costruita artificialmente dall'assolutizzazione dell'uno o dell'altro degli elementi in cui l'uomo è stato artificialmente scomposto dalla medicina clinica, dalla psichiatria, dalla criminologia, sarà poi su questa totalità negativa – fatta passare per anomalia naturale – che si attuerà e si confermerà l'esclusione sociale. La riduzione a natura di qualunque stile di vita poco incline al conformismo sociale, è un *escamotage* della razionalità scientifica per difendere i confini normativi definiti dall'organizzazione politico-sociale. Grazie alle naturalizzazioni scientifiche – all'equiparazione artificiale tra la violenza di certi fenomeni naturali e alcune condotte, pratiche, posture abnormi – il diritto è legittimato a revocare, parzialmente o totalmente, le libertà dei cosiddetti anormali. Se la razionalità scientifica costituisce una risorsa strategica fondamentale per il mantenimento dell'ordine sociale, ciò è riconducibile al fatto che essa presiede alla produzione del dispositivo più efficace nel neutralizzare lo sviluppo delle libertà, vale a dire la produzione di "soggetti speciali" pericolosi per natura, che costituiscono le legittime eccezioni allo stato di diritto. Riappropriandosi del diritto a esprimere un sapere sulla propria condizione, i gay, le lesbiche, i delinquenti, i pazzi, hanno fatto emergere le strategie attraverso cui i discorsi medici, giuridici, scientifici, religiosi, delegittimano e squalificano le loro condotte. A partire dalla denaturalizzazione delle proprie forme di vita, le minoranze hanno avviato una lotta politica contro il sistema sociale che crea esclusione e stigma. Tra denaturalizzazione e politicizzazione dei regimi di verità, per questi movimenti, si gioca la possibilità di una resistenza al potere (Halperin 1995).

Foucault ha scoperto, rielaborando i contenuti dei movimenti delle minoranze, che la verità può essere usata politicamente, seguendo due diverse modalità. Secondo la prima, la verità scientifica contribuisce a istituire gerarchie e dissimmetrie insormontabili, a operare una verticalizzazione e una chiusura dello spazio politico, articolando enunciati del tipo: la verità è un "fuori discorso", se pertanto c'è qualcosa che non può essere politicamente messo in discussione, questo qualcosa è la verità. Per un gay, una lesbica, un delinquente, un malato mentale, la verità è ciò che toglie la possibilità di dire al potere: "d'accordo, vuoi che la mia esperienza sia patologica e pericolosa per la società, discutiamone". In questo contesto la verità immunizza il

potere da ogni forma di simmetria, di reciprocità, di negoziabilità. Nella seconda modalità, la verità funziona come apertura di uno spazio politico, a condizione che la sua produzione implichi una rottura delle dissimmetrie, una messa in discussione delle gerarchie stabilite da un dato regime di verità. In tal senso, l'apertura di uno spazio politico, è l'effetto di un contro-discorso che viene enunciato dal "basso" ed è diretto verso "l'alto": poiché la verità scientifica blocca la possibilità di far scorrere i rapporti di potere in maniera simmetrica – in quanto è un sistema di opposizioni binarie, organizzate da una violenta gerarchia, in cui il termine che sta in alto controlla il termine che sta in basso secondo la logica della squalificazione, dell'inferiorizzazione, della patologizzazione – allora, per riequilibrare la relazione sociale, bisogna "orizzontalizzare" la verità e costringerla a diventare essa stessa un campo di discussione e di confronto.

Ogni società si dota di un suo regime di verità appropriato, che consiste nella produzione di discorsi veri, di regole di formazione di tali discorsi e di istituzioni e soggetti qualificati per dire e gestire tali discorsi. Questo fitto diagramma di "discorsi veri" e "istituzioni legittime" presiede alla normalizzazione dell'esistenza dell'uomo moderno, assoggettandone il corpo, dirigendone i gesti, determinandone il comportamento: normale è chi è capace di conformarsi a un certo modello di norma, anormale chi non ci riesce. Con una formula sintetica, è possibile affermare che il tratto distintivo del dispositivo potere-sapere consiste nel fatto che certi uomini possono determinare la condotta di altri uomini, sebbene mai in una forma completamente esaustiva e coercitiva. Foucault, nel tracciare l'analitica delle relazioni di potere, ha tenuto conto del dato – generalmente ignorato – che, a parte la tortura, l'esecuzione capitale e il lager, che rendono impossibile ogni forma di resistenza (se non il suicidio), qualunque sia il grado di inferiorizzazione, squalificazione, patologizzazione provocato da un dato sistema, ci sono sempre delle possibilità di resistenza, di disobbedienza e di creazione di gruppi di opposizione. Nella misura in cui ci troviamo di fronte a poteri di normalizzazione che non esercitano la dominazione, non sfruttano, ma "conducono" appellandosi ai regimi di verità della sessualità, della delinquenza, della malattia mentale, correlativamente sorgeranno dei movimenti specifici di rivolta della condotta, in cui si affermerà: non vogliamo essere presi in questo sistema di verità; non vogliamo essere presi in tut-

to questo sistema di controllo perpetuo che ci obbliga a una regola di comportamento, e che ci giudica, dicendoci ciò che siamo nel profondo, sani o malati, eterosessuali o omosessuali ecc. Si tratta di movimenti che si danno come obiettivo un'altra condotta, nel senso che vogliono condursi o essere condotti in altro modo, da altri conduttori, con altre procedure e altri metodi. Ciò che va sottolineato con vigore è che le pratiche di resistenza alla norma non sono delle "controcondotte" reattive e negative, ma positive e creative (Foucault 2004a). Coloro che le praticano affermano, tramite la lotta, il diritto a non sottostare più a dei codici stabiliti di condotta, per fabbricarne altri a cui sottomettersi volontariamente. Le pratiche di resistenza sono controcondotte creatrici di nuovi comportamenti e forme di vita, di nuovi modi di fare e di essere.

Foucault ha ripetuto spesso che, in generale, laddove c'è potere c'è resistenza e che, proprio per questo, essa non è mai in posizione di esteriorità rispetto al potere. Questo nuovo funzionamento della meccanica del potere considera il suo espandersi a partire dalle diverse forme di resistenza disseminate nella sua trama. In sostanza, le pratiche di resistenza sono il limite delle relazioni di potere; sono ciò che risponde a ogni avanzata del potere attraverso un movimento per svincolarsene; sono ciò che motiva ogni sviluppo della rete di potere. Se la resistenza è il limite e l'inverso delle relazioni di potere o, quantomeno, ciò che ne limita l'esercizio, essa è anche l'elemento necessario alla vita stessa del potere, la forza che ne permette possibili ulteriori sviluppi, favorendo l'apertura di nuove relazioni di potere. Non c'è potere senza rifiuto o rivolta in potenza (Foucault 1976a).

Vedi: *Assoggettamento/soggettivazione, Corpi, Differenze, Discipline, Mostro, Normale/patologico, Normalizzazione, Potere pastorale, Psichiatria, Secessione, Sessualità (dispositivo di), Singolarità, Terrorismo.*

Il razzismo contro gli anormali, specifico del XX secolo, è nato dalla psichiatria (Foucault 1999). Affermazione importante per varie ragioni. In primo luogo, perché la psichiatria non è considerata solo dal punto di vista delle tecnologie “disciplinari” (Foucault 2003), ma anche da quello dei dispositivi di “sicurezza” e in particolare “biopolitici”, dal momento che, come la medicina sociale e l’igiene pubblica, investe i fenomeni propriamente biologici delle popolazioni (Foucault 2004a). Tuttavia, l’importanza della psichiatria come *dispositivo biosicuritario* non dipende solo dall’aver incubato una nuova forma di razzismo, ma dalla funzione che il razzismo stesso riveste nelle “società di normalizzazione”. Se la razionalità politica che le sottende è d’includere gli individui in una massa di popolazione, i cui fenomeni devono essere governati per la tutela e il miglioramento della vita della specie, si pone il problema di come lo Stato possa conservare i tradizionali requisiti della *sovranità politica*. Con quale “diritto” un sistema politico che si fonda sul potere di “far vivere” può per esempio colonizzare, sterminando intere popolazioni? Oppure fare la guerra, uccidendo i propri nemici ed esponendo alla morte milioni di cittadini? Come può decidere di mandare a morte o di eliminare oppositori politici, criminali, folli, anormali? Con l’emergenza del biopotere, il razzismo viene iscritto nei meccanismi dello Stato ed esplose nei punti critici in cui il diritto di “far morire” è tanto necessario quanto ingiustificato. Il razzismo stabilisce una cesura immanente al continuum biologico della specie umana e traduce in termini biologici la relazione guerriera *mors tua vita mea*: nella misura in cui scompariranno le razze inferiori, saranno eliminati gli anormali e ci saranno meno degenerati, la specie umana diventerà in generale più sana e più pura (Foucault 1997).

È dunque in nome della biologia che si può esercitare la funzione di morte nelle società di sicurezza, più precisamente in nome di quella forma di *sovranità biologica* che il razzismo introduce e che permette di “decidere” quali siano le vite degne di essere vissute e quali invece possano essere uccise, esposte alla morte, eliminate, sequestrate, messe in condizione di non nuoce-

re e di non riprodursi. Un potere che si pone come garante della vita, della salute e della sicurezza può esercitare il potere di uccidere, di fare la guerra o di negare i diritti fondamentali solo faccendolo funzionare la sovranità su un altro registro, non giuridico, ma naturale. In base a questo statuto “scientifico”, la sovranità politica non funziona più come un requisito dell’autorità o della legge, ma come una sorta di politica immanente alla natura biologica della specie. È la natura che decide, basta lasciarla fare, e uccidere è un *suo* diritto. Il problema è che, naturalizzandosi, la sovranità si depolitizza in modo radicale e inarrestabile. Si pone a un altro livello rispetto al gioco politico e giuridico, che erode e svuota funzionando sempre “altrove”. La verità scientifica fa eccezione e fa funzionare l’eccezione nel diritto. Ciò non significa che la sovranità sia destinata a dissolversi, al contrario essa intensifica il suo potere di morte come “arte di governo”. Quest’ultima usa tecnologie di potere extragiuridiche, che tendono però a essere trascritte nelle forme del diritto (Foucault 1976a). Il razzismo permette appunto questo “gioco” tra la *naturalizzazione* del potere di sovranità e la *legalizzazione* dei poteri di normalizzazione. Sebbene la tecnologia politica oggi dominante sia il governo biosicuritario delle popolazioni, le nostre società non hanno rinunciato all’esercizio del potere di sovranità: basti pensare all’escalation di guerre, arbitrî amministrativi, deroghe ai principi costituzionali, provvedimenti d’eccezione, pratiche diffuse di esclusione e di rigetto dell’altro (Di Giovine 2005).

Abbiamo dunque bisogno del razzismo? O meglio, il razzismo funziona ancora? Qual è il destino della “funzione-razzismo” nelle nostre società? Le metamorfosi storiche della psichiatria possono aiutarci a rispondere a queste domande. La prima metamorfosi, che in realtà coincide con la sua nascita, è la riforma del *grand renfermement*. Nel XVII secolo erano state create le grandi case d’internamento come l’Hôpital général di Parigi. Imprigionati anche nelle prigioni di Stato, i folli erano confusi con i criminali, i mendicanti, i vagabondi e non erano considerati come dei malati (Foucault 1961 e 1972). Inoltre la follia era soprattutto un “affare di famiglia”, dal momento che il potere giudiziario e quello amministrativo erano chiamati in causa o su sua domanda o in sua assenza. Il sequestro dei folli era regolato dagli *ordres de justice* e dagli *ordres du roi*, le famigerate *lettres de cachet*. Il potere assoluto del sovrano interveniva nella vita di tutti i giorni su domanda dell’autorità di polizia per

ragioni di ordine pubblico, più spesso su richiesta delle stesse famiglie (Castel 1976). Nel sistema *lettres de cachet*-internamento, il potere del re funzionava da cinghia di trasmissione del potere punitivo delle famiglie, che però trascendeva se stesso fino a decidere del destino di una vita (Foucault 1977d; Farge, Foucault 1982).

Con la Rivoluzione e l'avvento di un nuovo ordine sociale fondato sul "contratto", si pose il problema di come giustificare, dal punto di vista del diritto borghese e liberale, il sequestro dei folli. A differenza del criminale, il folle non poteva essere considerato "responsabile" e, quindi, punito. Irresponsabile, ma pericoloso. Che fare? La follia poneva una sfida decisiva alla nascente società liberale. Come legalizzare il sequestro dei folli, cioè la loro "eccezione" rispetto al formalismo giuridico? Come continuare a internarli evitando gli arbitri del potere sovrano? Insomma, come esercitare la sovranità politica nel quadro della legalità liberale? Problema che può sembrare oggi anacronistico, ma solo perché l'affermazione di altre modalità di controllo e di assoggettamento ha reso inutile il ricorso al codice per l'esercizio della sovranità politica (Castel 1976). Il principio-guida della medicina mentale è formulato da Esquirol: «Una casa per alienati è uno strumento di guarigione; tra le mani di un medico abile, è il fattore terapeutico più potente contro le malattie mentali». La teoria dell'*isolamento terapeutico* supera l'impasse giuridica e spiana la strada alla legge del 1838 sugli alienati. Dopo un lungo e controverso iter parlamentare sarà, infatti, sancito il salvataggio medico dell'"istituzione totale" (Goffman 1961). Attraverso i medici, il potere amministrativo può garantire l'ordine pubblico al riparo da ogni accusa di arbitrarietà. Il diritto di sequestrare i folli comincia a funzionare attraverso una sovranità di altro tipo: esso appare «come una misura quasi naturale, umana in ogni caso, perché la necessità dell'isolamento è fondata sulla natura della malattia» (Castel 1976, 69).

Il passaggio all'assistenza medicalizzata dei folli si realizza, quindi, come una naturalizzazione *medica* della sovranità politica. La legge del 1838 segna la vittoria del movimento alienista: i folli devono essere curati in istituti speciali, da medici speciali che sono anche i direttori di questi istituti. Tutti i fili portano al medico e da lui s'irradiano come sapienti articolazioni del suo programma terapeutico. Ma ciò in realtà significa che, entrando in manicomio, il malato diventa un "alienato", una persona defi-

nita dalla rete inestricabile delle sue dipendenze. La medicalizzazione della follia non è altro che una «messa sotto tutela unilaterale a tutti i livelli» (ivi, 166). Tuttavia, la soluzione apportata dalla legge del 1838 avrà un prezzo. Colonizzata da un potere di normalizzazione che fa riferimento alla "natura umana" e che funziona come un "contro-diritto" (Foucault 1975), la legge comincia a dipendere dalla verità scientifica e sempre più spesso i giudici invocano l'aiuto degli esperti. È però importante cogliere il "gioco" tra la norma naturale e la norma giuridica: «La legge del 1838 in favore degli alienati è senza alcun dubbio una legge d'eccezione, ma resta pur sempre una legge e per di più votata rispettando le procedure più democratiche dell'epoca» (Castel 2003, 15; Foucault 1978b). Medicalizzandosi l'eccezione si legalizza e ciò determina un rafforzamento reciproco e paradossale tra il potere di normalizzazione e il potere di sovranità. In ogni caso, per funzionare sovranamente il diritto liberale ha bisogno di fondarsi altrove: è questo il senso della "legislazione speciale" che la sfida della follia ha reso per la prima volta possibile. Ma più la sovranità della legge sopravvive attraverso la sua naturalizzazione, più erode i fondamenti della sovranità stessa. Da qui la spirale dei mandati di potere a una "funzione-esperta" che, banalizzandosi, finirà per rivestire il corpo sociale come una seconda pelle (medici, psicologi, lavoratori sociali, educatori, associazioni del privato sociale, agenzie umanitarie, organizzazioni non governative ecc.).

Un prezzo sarà pagato anche dagli psichiatri. La legge che assegnava loro un enorme capitale di potere li obbligava a ridurre lo spettro del loro intervento sino a concentrarlo in un unico punto: l'internamento. Il sapere e la tecnica degli alienisti sono rimasti incatenati alla logica degli istituti speciali, dal cui interno essi facevano lievitare il loro peso sociale e politico, e in questo modo la medicina mentale ha accresciuto il suo ritardo rispetto agli standard di una medicina che aveva ormai imboccato la strada dell'organicismo. Il paradigma terapeutico del *trattamento morale* si è sviluppato in esplicito isolamento rispetto alla medicina scientifica dell'epoca. Anche nei manicomi si aprivano i cadaveri, ma il sapere che se ne distillava non stabiliva alcuna connessione con la pratica alienista, che funzionava autarchicamente come una tecnologia disciplinare: regolamentazione meticolosa di tutti gli aspetti della vita quotidiana, insieme di manovre e di tattiche finalizzate a soggiogare il delirio e a

imporre il potere pedagogico della realtà sulla follia (Foucault 2003; Castel 1976).

Ben presto gli psichiatri dovettero rendersi conto che il loro potere era tanto più grande, quanto più frustrante dal punto di vista della sua espansione sociale. L'alienismo fu uno dei primi esperimenti di medicina sociale e di Stato, dal momento che offriva una "copertura" medica sia alle politiche di assistenza promosse in Francia dai riformatori filantropi, sia alle esigenze di polizia dell'amministrazione. Nel contesto delle politiche di salute pubblica, gli alienisti s'imposero come grandi consiglieri-esperti del governo. Tra i principali promotori dell'igienismo, nel 1829 fondarono la prima rivista specialistica di psichiatria in Francia: *Annales d'hygiène publique et de médecine légale*. Sembra, in effetti, che la psichiatria si sia istituzionalizzata soprattutto come una branca specializzata dell'igiene pubblica (Foucault 1978b, 1999; Castel 1976). Il problema è che l'alienismo era fondato su un dispositivo – il binomio internamento-trattamento morale – che entrava immediatamente in contraddizione con le ambizioni di una medicina sociale. Dal punto di vista di una prevenzione efficace e generalizzata delle malattie che minacciavano la società, l'intervento degli psichiatri risultava molto limitato.

La "riforma" del dispositivo psichiatrico seguirà allora due strade: una scientifica, con l'affermazione del modello organici-sta, dagli studi sulla paralisi generale alla neurologia; l'altra sociale, con l'affermazione della psichiatria come dispositivo biosicuritario, realizzata attraverso una profonda riorganizzazione del rapporto tra la sua vocazione terapeutico-disciplinare e la sua ambizione socio-politica. La psichiatria sposta il suo baricentro dall'ospedale all'ambiente di vita, guadagna la dimensione somatica e biologica dei fenomeni patologici e sviluppa una tecnologia finalizzata alla prevenzione e alla profilassi, piuttosto che alla cura e alla guarigione. Ancorata nella medicina attraverso la neurologia, svincolata dal delirio come sintomo specifico della malattia mentale, essa diventa una vera scienza medica, ma che può occuparsi di tutte le condotte possibili, di tutte le deviazioni da una *norma* intesa al tempo stesso come comportamento "sociale" conforme e come funzionamento "organico" normale (Foucault 1999).

A cavallo tra l'organicismo e l'igienismo, la medicalizzazione della psichiatria converge, infine, nella *teoria della degenera-*

zione, che può essere considerata come il momento di svolta nel processo di naturalizzazione *biologica* della sovranità politica. Portabandiera della protezione biologica della specie, la scienza psichiatrica cova il razzismo di Stato contro gli anormali. Con la "caccia ai degenerati" gli ospedali psichiatrici si gonfiano, ma è subito evidente che l'internamento non è il mezzo più adatto a rispondere a una missione che non è curare la malattia, ma prevenire i pericoli iscritti aleatoriamente in ogni stato di anormalità. Per questa via si giunge alle politiche eugenetiche dell'inizio del XX secolo. Anche in paesi liberali come gli Stati Uniti, la sterilizzazione si presenterà come una forma di profilassi più efficace ed economica, in grado di coprire un campo più esteso di quello della malattia mentale, e sarà ampiamente legalizzata (Castel 1976, 1981, 1983; Rifkin 1998). Innestando il razzismo contro gli anormali su quello etnico e in particolare antisemita, il nazismo produrrà una vasta legislazione di stampo biopolitico, con un'escalation delle politiche eugenetiche che sfoceranno in programmi di eutanasia selvaggia (Foucault 1999; Chiantera-Stutte 2003). La psichiatria nuota come un pesce nelle acque del nazismo e migliaia saranno i malati mentali a condividere la sorte degli ebrei e di altre vite considerate indegne o pericolose per la razza (Platen 1948; Lallo, Toresini 2001; Fontanari, Toresini 2001).

Al di là del razzismo biologico, la psichiatria paga il prezzo del suo successo biopolitico con la crisi dell'alienismo e l'avvio di un processo di *depsichiatrizzazione* che si può distinguere in due tronconi: da un lato la psichiatria chirurgica, farmacologica e la psicoanalisi; dall'altro i movimenti della cosiddetta "antipsichiatria" (Szasz, Cooper, Basaglia) che denunciano il rapporto di forza su cui riposa la psichiatria e mettono in discussione la neutralità politica del suo intervento (Foucault 2003; Basaglia 1968, 1981-82). Si può situare qui la seconda metamorfosi del sistema psichiatrico, un processo complesso che Castel è riuscito ad analizzare (Castel 1981). Venuta meno la sintesi alienista, la psichiatria si scompone in diversi movimenti di modernizzazione, tra loro contraddittoriamente intrecciati, che hanno prodotto le grandi riforme istituzionali e legislative del secolo scorso sino alla legge italiana 180 del 1978 (Pirella 1999; Tranchina, Teodori 2003). In questo processo, la psichiatria si trasfigura radicalmente, ma sopravvive nelle spinte centrifughe che hanno cancellato il suo volto familiare. Malgrado importanti esperienze di nuova psichiatria e di salute mentale radicate in diversi contesti nazionali,

oggi lo scenario internazionale sembra dominato da teorie biochimiche e neuroscienze, sistemi di diagnosi statistica, Evidence-Based Medicine, terapie farmacologiche e comportamentiste, consumo di tecniche psicologiche per lo sviluppo del potenziale umano, gestione differenziale delle popolazioni problematiche, elaborazione informatica dei fattori di rischio per la programmazione dell'efficienza sociale (Gabriele 2005; Castel 1981).

Non si comprende però l'estrema metamorfosi della psichiatria se non la si inserisce nel contesto della biopolitica e della governamentalità "neoliberale". La naturalizzazione prodotta dai dispositivi di sicurezza non riguarda, infatti, solo i fenomeni biologici, ma anche quelli economici. Il liberalismo è un naturalismo che usa la naturalità del mercato come costante verifica dell'azione di governo. Naturalizzazione *economica* della sovranità politica, che riesce persino a eludere la necessità di legalizzare le sue eccezioni. Non solo, con la teoria del *capitale umano* il neoliberalismo colonizza le scienze umane, imponendo il paradigma economico ai campi più diversi della vita sociale e individuale (Foucault 2004b; Marzocca 2000a). La dottrina del capitale umano non è altro che una economicizzazione politica della vita umana. Bio-economia-politica. Chi decide per esempio come selezionare e distribuire le popolazioni (Morin 2005), quelle da far vivere e prosperare e quelle da esporre alla morte, da sorvegliare o da "smaltire"? Chi ha il diritto di dire: tu dentro, tu fuori? Nessuno, è un diritto della natura. Decide il mercato, l'economia.

Si tratta certamente di un "razzismo economico", ma è anche una temibile economia del razzismo, una razionalizzazione del razzismo. Soprattutto perché fa leva, non tanto sull'autorità e sulla coercizione, ma su pratiche di "sogettivazione". Siamo noi a selezionare i comportamenti, le inclinazioni, i desideri, le relazioni, ossia, in generale, la vita quotidiana: da un lato la quotidianità di "razza buona", che ci fa aumentare le performance nel quadro della naturalità biologica ed economica; dall'altro la quotidianità di "razza cattiva", che ci fa deviare da uno schema di condotta razionale producendo un insensato spreco di vita e di denaro (Ehrenberg 1991, 1995, 1998). Le nuove campagne sanitarie per la riduzione dei "comportamenti a rischio" funzionano così, e non è un caso che i saperi psicologici e psicosociologici, a partire dal behaviorismo, vi abbiano giocato un ruolo importante (Berlivet 2004).

La biopolitica neoliberale ha una base etica, riposa cioè su

un progetto di libertà e su una tecnologia del sé. Che cosa vuol dire essere imprenditori di se stessi, manager della propria vita? Significa essere liberi di rispondere sistematicamente sì agli stimoli positivi, no a quelli negativi. Liberi, quindi, di essere governati da una razionalità bioeconomica che s'identifica con la natura stessa e che, psicologizzandosi, diventa risorsa e tecnologia soggettiva. L'etica neoliberale è un fai da te comportamentista di massa. Per questo le nostre società somigliano a degli zoo di normalità e le vere tribune politiche sono i reality show. Il primo attore e la prima vittima del razzismo bioeconomico è il sé: la *funzione-psi* (Foucault 2003) si è installata nel cuore dell'individuo come una sorta di genio-esperto che decide sovranamente la raccolta differenziata della vita quotidiana.

Elastico punto di saldatura tra l'uomo biologico e l'uomo economico, il soggetto psicologico è il nuovo manager di una selezione razionale votata alla salvaguardia e al miglioramento del proprio capitale umano: tenere e incrementare ciò che è buono, scartare, eliminare, debellare ciò che è cattivo. Se è vero che la sovranità politica sopravvive dislocandosi nella naturalità biologica ed economica, questa si ottimizza diventando schema di condotta e pratica di sogettivazione. Il massimo della "sovranità naturale" si ottiene con la *psicologizzazione*: il sé come nucleo di verità del governo bioeconomico di se stessi. Il razzismo è ormai anche una linea di razionalizzazione psicologica, che taglia in due la vita tutti i giorni e lungo la quale ci costituiamo come soggetti veri, liberi e intraprendenti.

Vedi: *Capitale umano, Cpt, Degenerazione, Empowerment, Eugenetica, Governamentalità, Medicalizzazione, Normale/patologico, Normalizzazione, Popolazione, Pratiche di resistenza, Razzismo, Reality show, Salute pubblica.*

Il concetto di razzismo, che nelle forme della «guerra delle razze» e del «razzismo di Stato» (Foucault 1997) acquisisce un significato fondamentale nella definizione del potere biopolitico, risulta difficilmente delimitabile, sia per le sue varie connotazioni, sia per la valenza insieme politica, scientifica e “mitologica” che esso ha assunto nella storia. Eppure, l'apparizione della parola “razzismo” è recente, risale cioè all'inizio del XX secolo.

Le analisi delle idee di razzismo si sono svolte a partire dalla riflessione sulle forme più estreme del razzismo di Stato del XX secolo: quelle del nazismo, dell'America delle leggi di segregazione razziale e del Sudafrica. Eppure il razzismo di Stato non esaurisce l'ampiezza di un fenomeno che, secondo Pierre-André Taguieff, è comprensibile solo in maniera più ampia come «un'ideologia, incorporata in certe pratiche o incarnata in certi comportamenti, implicita in certi “pregiudizi” o esplicita in certi atti di discorso» (Taguieff 1987, 402). I nodi fondamentali di tale ideologia, descrivibili come “atti mentali”, risiedono: «1) nel rifiuto dell'universale; 2) nella categorizzazione fissa degli individui; 3) nell'assolutizzazione delle differenze collettive; 4) nella naturalizzazione delle differenze, o mediante biologizzazione scienziata o mediante etnicizzazione o irrigidimento “culturalista”; 5) nell'interpretazione inegalitaria delle differenze, proiettate su una scala universale di valori» (ivi).

Solo a partire da una descrizione ampia si possono comprendere e classificare le diverse forme del razzismo, e anche i due modi principali in cui ha funzionato il razzismo di Stato: il “razzismo di sfruttamento” o razzismo dell'inclusione, tipico del rapporto fra le potenze coloniali e i soggetti colonizzati, e il “razzismo di sterminio”, messo in atto in maniera più evidente dal regime nazista. Mentre il primo permette l'incorporazione dell'Altro (il “razzizzato”) tramite il riferimento a una gerarchia, cioè a un'ideale scala su cui si dispongono le razze, il secondo mira alla completa eliminazione dell'altra razza, per garantire il mantenimento della purezza di un'identità. Se al primo tipo di razzismo corrispondono le leggi segregazioniste dell'America del Nord, emanate dalla fine del 1800 fino agli anni sessanta del

Novecento – le cosiddette leggi di Jim Crow –, al secondo modello corrisponde l'antisemitismo nazionalsocialista.

Studi complessi delle teorie e delle pratiche razziste, che considerano il ruolo delle istituzioni, l'humus ideologico e culturale, le elaborazioni scientifiche della superiorità razziale e il percorso storico che conduce alle teorizzazioni del razzismo, vengono intrapresi durante e dopo la seconda guerra mondiale, iniziando con le opere di Hirschfeld (1937) e poi di Barzun (1937), che, tuttavia, si incentrano sull'antisemitismo. Solo con lo studio di Myrdal (1944) la politica discriminatoria contro i neri e contro i paesi colonizzati viene denunciata pienamente e analizzata, a pari grado della politica antisemita. Lo studio del razzismo come prodotto e condizione della colonizzazione e dello sviluppo del capitalismo avanzato viene attualmente sviluppato, in particolare, da Balibar e Wallerstein (1988).

Studi recenti (Poliakov 1955-1977; Mosse 1978; Fredrickson 2002) individuano le discriminazioni che precorrono il vero e proprio razzismo nella creazione degli stereotipi negativi utilizzati in campo religioso contro gli Ebrei. L'antisemitismo cattolico, però, non è ancora razzismo, soprattutto in considerazione dell'assunto fondamentale della monogenesi dell'umanità e dell'accettazione da parte della Chiesa dei convertiti: la chiesa infatti non ammette una differente origine delle varie razze umane e tende a considerarle tutte uguali dinanzi a Dio.

L'inizio di un processo di impiego della categoria della razza nel discorso politico viene collocata diversamente dai vari studiosi: secondo Poliakov (1955-1977) esso si radica nell'antisemitismo degli spagnoli verso i *conversos* dei secoli XV e XVI; per Foucault (1997) la “guerra delle razze” emerge come discorso storico-politico in Inghilterra e in Francia nel XVII secolo; per Mosse (1978) e per Fredrickson (2002) il razzismo è un fenomeno moderno, successivo alla Rivoluzione francese e rinvenibile inizialmente negli scritti di Gobineau e di Vacher de Lapouge del XIX secolo; secondo Bauman (1989) il razzismo si può dispiegare nella sua forma più completa solo a uno stadio abbastanza avanzato del capitalismo, avvalendosi delle forme sviluppate di tecnologia e della mentalità burocratica, che allenta il senso di responsabilità individuale. Al di là delle differenze, tutti gli studiosi sono concordi nell'indicare nel regime nazionalsocialista, nell'America segregazionista e nel Sudafrica alcuni degli esempi più completi del razzismo di Stato.

Il razzismo dello Stato hitleriano sorge alla confluenza di diversi filoni di pensiero: l'interpretazione in chiave aggressiva ed esclusivista del nazionalismo herderiano; la scienza della razza; le tradizioni esoteriche rappresentate da Langbehn, Guido von List e Liebenfels e, infine, l'antisemitismo cattolico (Burleigh e Wippermann 1991; Mosse 1978). Il razzismo del regime hitleriano culmina con numerose leggi e provvedimenti. Tra di esse sono da annoverare le leggi di Norimberga del 1935, tra cui la *Reichbürgergesetz*, la quale divide i Tedeschi in sudditi con pieni diritti di cittadinanza (*Reichsbürger*) e soggetti sottoposti alle leggi dello Stato senza diritti (*Staatsbürger*). Di questa categoria fanno parte gli Ebrei, le razze non ariane e le donne non sposate. Le leggi del 1938 completano l'esclusione degli Ebrei da tutte le professioni; nel 1939 si porta a termine la cosiddetta arianizzazione dell'economia, e cioè l'alienazione delle proprietà degli Ebrei. La conferenza di Wannsee del 1942 sancisce lo sterminio della razza ebraica e ratifica così una pratica iniziata già nel 1941, con l'uccisione massiccia di Ebrei a Minsk, Riga e Chelmo. Tutti questi provvedimenti sono da inquadrare nella cura della purezza della razza e in un'ampia diffusione delle idee eugenetiche nell'ambito dei discorsi scientifici, giornalistici e propagandistici. In confronto alla radicalità del razzismo tedesco, le misure fasciste italiane riguardo alla razza ebbero una minore virulenza: esse non furono orientate all'applicazione di principi eugenetici, ma si inserirono sulla precedente legislazione razziale coloniale (Maiocchi 1999).

Al contrario che nella Germania nazionalsocialista, nell'America segregazionista le leggi approvate dai vari Stati del Sud non miravano a una vera e propria eliminazione dei neri, ma alla completa separazione: le leggi in questione andavano dal divieto dei matrimoni interrazziali, alla proibizione della frequentazione comune di luoghi culturali, istituzionali e ricreativi. Allo stesso principio di separazione, pur se con un'elaborazione culturalista e differenzialista dell'ideologia razzista, si ispira il regime sudafricano dopo la seconda guerra mondiale: dal 1948 viene istituzionalizzato il principio dello sviluppo differenziale e separato delle culture delle etnie, elaborato, peraltro, in Europa, anche da interpreti della cosiddetta *Nouvelle droite*, il cui esponente principale è Alain de Benoist, rappresentante di spicco di una concezione differenzialista del razzismo. Questa utilizza, rovesciandolo e radicalizzandolo, l'argomento antiraz-

zista dell'esaltazione dello sviluppo delle differenze etniche e culturali, facendone il caposaldo del nuovo razzismo culturalista (Taguieff 1987).

L'analisi storica e sociologica della nascita dei regimi razzisti, per quanto permetta una descrizione delle condizioni di possibilità del razzismo, non mira a inquadralo all'interno dei processi di cambiamento delle strutture di potere e dei meccanismi di controllo sull'individuo esercitati dallo Stato. È proprio questo lo scopo dell'analisi foucaultiana (Foucault 1997), che ripercorre la genealogia del razzismo a partire dalla nascita del discorso storico-politico sulla guerra delle razze in Inghilterra e in Francia nel XVII secolo. In tale epoca, soprattutto tramite le opere di Boulainvilliers, la guerra entra nella costituzione del potere politico come motore principale che istituisce l'ordine e lo Stato – e la verità su di essi.

La trascrizione biologica di tale argomento viene operata all'inizio del XIX secolo, dando luogo a una biforcazione essenziale nel pensiero politico, storico e scientifico: tra il modello dialettico, che recupera la forma della lotta fra le razze, e la teoria dell'evoluzione e della lotta per la vita. Solo questa seconda opzione dà luogo al razzismo biologico-sociale. Insieme alla biologizzazione dello scontro fra le razze, si produce un'incorporazione della razza estranea e nemica, presente nella teoria del Seicento, all'interno della "sotto-razza". All'origine dell'ordine politico non è più la lotta fra due razze diverse per il predominio, come per Boulainvilliers, ma è invece la protezione, da parte dello Stato centralizzato e centralizzatore, dello sviluppo della razza sana contro gli elementi degenerati che la minacciano al suo interno e contro le sottorazze che ne violano la purezza. In tal modo la teoria della sovranità dello Stato si appropria della lotta delle razze, dando una torsione biologica alla norma giuridica statale.

In tale trasformazione Foucault vede un mutamento essenziale che riguarda le tecnologie del potere: dal potere di vita e di morte, proprio del sovrano medievale, al potere di far vivere e lasciar morire. Il controllo sull'individuo esercitato dagli apparati disciplinari, che alla fine del XVII secolo si era aggiunto al diritto sovrano di vita e di morte, modificandolo, viene a sua volta, nella seconda metà del XVIII secolo, penetrato e integrato da un nuovo potere non disciplinare: il potere biopolitico. Questo mira all'uomo-specie, non all'individuo; ha come suo oggetto la

popolazione e i suoi fenomeni, non il corpo, producendo la massificazione dell'essere vivente. Come aveva già rimarcato Hannah Arendt nelle sue considerazioni sul totalitarismo nazionalsocialista, il nuovo potere de-individualizza e spersonalizza, riconducendo l'uomo allo stato di rappresentante di una specie (Arendt 1951). Il razzismo diventa, secondo Foucault, il modo attraverso cui il diritto sovrano di vita e di morte si reintroduce nei meccanismi di funzionamento dello Stato moderno: esso permette d'istituire una cesura, all'interno del corpo biologico e politico – la popolazione –, fra ciò che deve vivere e ciò che deve morire, due categorie strettamente dipendenti l'una dall'altra. In altre parole, ciò che deve essere potenziato – la razza sana – è dipendente nella sua crescita dall'eliminazione del negativo, della sotto-razza.

È utile riconsiderare queste riflessioni di Foucault, il quale lasciò solo notazioni frammentarie e non sviluppate sul nazionalsocialismo, per rilevare – come hanno fatto fra gli altri Proctor (1988), Burleigh e Wippmann (1991), Weingart (1996) – che il razzismo implica sempre un valore da incrementare e da proteggere, e non solo un pericolo da annientare: la politica salutista nazista, gli incentivi per la crescita demografica della razza «sana», l'educazione e la valorizzazione di elementi razziali «puri», la cura della salute della popolazione sono l'altra faccia dell'annientamento e della segregazione. Tale considerazione potrebbe fornire una prospettiva per affrontare l'interrogativo che si apre alle analisi attuali e che riguarda le forme di razzismo che si sviluppano in un'epoca post-coloniale e post-industriale. Si intende, qui, la possibile apparizione di un "razzismo senza razze", per il quale la categoria di cultura e quella di etnia svolga una funzione discriminatoria e, d'altro canto, la ripresa di argomenti e di modelli eugenetici, non imposti dallo Stato, ma autoimposti dagli stessi cittadini attraverso la suggestione di modelli culturali e scientifici.

Vedi: *Campi, Cpt, Difesa sociale, Differenze, Degenerazione, Eccezione (stato di), Eugenetica, Genocidio, Migrazioni, Mostro, Normale/patologico, Popolazione, Psichiatria, Salute pubblica, Sicurezza, Terrorismo, Totalitarismo, Umanesimo scientifico.*

REALITY SHOW

di Olivier Razac

Negli ultimi vent'anni, la televisione è progressivamente diventata un grande spettacolo della realtà. Trasmissioni come il *Big brother* riprendono integralmente le vicende banali di gente qualunque. I talk show intervistano "persone vere", mostrando in modo goffo e genuino chi sono e come vivono. I reportage televisivi ci propongono di seguire situazioni reali: la vita quotidiana in un quartiere difficile, un interrogatorio in un commissariato, la villeggiatura di un turista del sesso in Asia. I telegiornali non dedicano spazio a notizie che non diano la parola a persone qualunque – siano essi vittime, utenti o professionisti. Il successo di questo fenomeno di massa si spiega con il fatto che esso segna una rottura con i meccanismi classici dello spettacolo. La vita degli individui anonimi, messa in scena, è tanto più spettacolare quanto più appare reale. Tuttavia, quella di mettere in scena la realtà non è affatto un'idea recente. Si tratta, infatti, di una pratica che si è sviluppata nell'ambito di almeno tre dispositivi caratteristici del XIX secolo: il circo, la fiera dei mostri e il giardino zoologico. Se lo sport o i giochi televisivi sembrano talvolta rievocare il circo – così come certi reportage i *freak shows* –, quello che si suole definire *reality show* fa certamente pensare allo zoo. Infatti, questi dispositivi mettono in scena la realtà in maniera profondamente diversa. Il circo mostra un reale "straordinario": un vero orso che va in bicicletta come se fosse un eroe sportivo è un essere ordinario che fa qualcosa di straordinario. Il *freak show* mostra un reale "anormale" – anche quando è manipolato. Al telegiornale, il nano o il ciclope di *Barnum* diventano altrettanto mostruosi di un *serial-killer* e di un dittatore. Tuttavia, lo zoo e il reality show, propriamente detto, mettono in mostra il reale "ordinario": ed è proprio questo reale a fare spettacolo! Karl Hagenbeck, promotore di quello che fu forse il primo autentico zoo umano (o "esposizione etnografica"), fu anche commerciante di animali e futuro "re degli zoo". Nel 1874, decise di aggiungere una famiglia di lapponi a un gregge di renne che voleva importare. Dopo che li ebbe installati nel suo giardino, centinaia di persone gli chiesero – del tutto spontaneamente – di vedere questi strani esemplari che ripetevano gesti banali: mangiare,

lavarsi, parlare, fabbricare oggetti e talvolta catturare una renna con il lazo. «Questa esposizione fu un trionfo, forse proprio perché tutta la faccenda era stata ideata con una certa ingenuità, quasi fosse una verità assoluta, e presentata come tale. Si può, dunque, dire che non ci fu una vera e propria rappresentazione» (Hagenbeck 1951, 62). Questa formula è più o meno quella di centinaia di esposizioni analoghe che viaggiano per l'Europa alla fine del XIX secolo, in seguito rapidamente sostituite da spettacoli di più grande portata, direttamente legati alla politica coloniale dei grandi Stati europei. Nell'esposizione coloniale internazionale del 1931 – che resta il modello di queste feste coloniali –, c'era un immenso sito in cui furono costruiti degli sfondi destinati a rappresentare gli habitat tipici delle differenti colonie, ciascuno popolato dai suoi esemplari rappresentativi: un villaggio *negro* con i suoi rematori che cantano, la strada di un *souk* con i suoi eccitati venditori, un tempio *khmer* con i suoi disciplinati lavoratori. Questi individui sono spesso salariati volontari. E hanno ben capito ciò che si chiede loro: interpretare con intensità quei ruoli che l'abitante della metropoli usa attribuirgli in maniera stereotipata. Si tratta di una costante dello zoo: dalle esibizioni etnografiche sino al Grande fratello, degli individui interpretano i loro ruoli visti attraverso la lente delle rappresentazioni stereotipate del pubblico.

Tuttavia, se gli zoo umani non facessero altro che fabbricare rappresentazioni, nulla in fin dei conti li distinguerebbe dai libri, dai film, dalle canzoni e dalle foto che hanno preso il posto dell'ideologia coloniale. Orbene, lo zoo è una forma di spettacolo del tutto speciale, che produce un impatto specifico sullo spettatore. Un impatto allo stesso tempo più potente e più discreto, che funziona secondo un principio che potremmo definire del “vedere *ed* essere visti”. Diversamente dal teatro, nel quale invece «si segue ciò che succede sulla scena come se ci si trovasse al di là di un sipario, di una quarta parete che permette di vedere, senza essere visti, lo svolgimento di storie intime e private» (Fo 1990, 111). Nello zoo, l'esemplare esposto e lo spettatore sono immersi nella stessa luce, si trovano sullo stesso piano di realtà. Al teatro, così come in ogni spettacolo “classico”, lo spettatore può identificarsi con i personaggi e con i protagonisti secondo un modello spettacolare. Il suo corpo, immerso nell'oscurità, è messo fuori gioco; solo i suoi occhi, attraversati dalla luce, sono in rapporto diretto con lo spettacolo. Egli ne è tocca-

to solo dal punto di vista psicologico. Allo zoo, invece, è l'intera persona dello spettatore a essere coinvolta nello spettacolo. In un certo senso, lo spettatore è spinto a interpretare un ruolo funzionale alla messa in scena spettacolare di cui fa realmente parte. L'imitazione suscitata da uno spettacolo zoologico è tanto immediata e corporea quanto è mediata e psicologica quella convogliata dal teatro. Eppure il reality show non è uno zoo! Non si può assolutamente dire che con la televisione si è visti quando si vede. Stando alle dichiarazioni degli stessi promotori, il reality show è a buon diritto un'impresa spettacolare che cerca di fare della televisione un “immediato”, uno spettacolo interattivo fatto da “persone autentiche” per “persone autentiche”. Possiamo dire allora che una trasmissione è tanto più un reality show quanto più produce un “vedere *ed* essere visti”. Come ha spiegato Pascale Breugnot, tra i maggiori promotori del reality show in Francia, «la televisione-specchio appartiene al passato [...]». Oggi non si tratta più di comprendere e analizzare i comportamenti, ma di modificarli». (Charaudeau, Ghiglione 1997, 20). Di fronte a un poliziotto, a un sindacalista, a un razzista, a una casalinga, a un playboy surfista, a un operaio disoccupato, a un'anoressica, a un alcolizzato, a un giovane immigrato dei “quartieri sensibili” – la lista degli esemplari è praticamente infinita – non smettiamo di plasmare il nostro ruolo nel grande zoo spettacolare e reale. «Le imitazioni – scriveva Platone nella *Repubblica* – se compiute continuamente sin dalla giovinezza, si trasformano in modi d'essere, in una seconda natura, sia nel corpo, nelle intonazioni della voce, sia nella disposizione dello spirito». Non si finisce mai di essere esortati a imitare o a distinguersi da individui che non sono che esemplari di una specie, e così facendo noi stessi diventiamo degli esemplari.

Ma di quale specie si tratta? Non di una specie biologica, né di un statuto sociale, né di un ruolo di finzione, ma di tutti questi elementi contemporaneamente. Ritroviamo per intero questa tipologia ibrida nel reality show, dove gli esemplari sono scelti in funzione della loro capacità di seguire le regole dello spettacolo, di essere inclusi senza troppe difficoltà in una categoria e di divertire lo spettatore. Se lo zoo animale e l'esposizione coloniale mostrano rispettivamente degli esemplari della vita “selvaggia” e degli esemplari razziali, cosa mostra invece l'attuale reality show? Nient'altro, sembra, che le rappresentazioni stereotipate del senso comune. L'esemplare del reality show dimostra, attraverso la

sua semplice presenza sullo schermo, che lo stereotipo esiste davvero. Egli rappresenta in carne e ossa una costruzione tipologica che consiste, in ultima analisi, nel fissare le relazioni tra i comportamenti, il carattere e il nome generico di un individuo. Ecco le specie create dallo spettacolo della realtà. “Se è un X, allora ha questi tratti caratteriali, queste abitudini, dunque ci si può aspettare che farà questa e quest’altra cosa”. Viceversa: “Se un individuo si comporta in questo modo, se ne può dedurre che ha questo carattere e dunque che è un Y”. Poco importano il nome, il carattere o i comportamenti. Questi ultimi sono elementi estremamente mobili, destinati a trasformarsi praticamente all’infinito. L’essenziale risiede nel legame che tiene uniti questi tre livelli e che imprigiona l’individuo-esemplare in una personalità quasi-biologica. Lo stereotipo costituisce una programmazione riassuntiva del comportamento degli individui e l’esemplare è la prova che questa disposizione è naturale. Il reality show cerca di dimostrare che la personalità degli individui e la struttura delle loro relazioni, che sottende l’ordine sociale vigente, corrispondono a un ordine naturale e non politico.

Umano o no, lo zoo è un dispositivo biopolitico, come il circo o il *freak show*. Secondo Foucault, la biopolitica è una modalità del potere che si sviluppa in maniera inedita alla fine del XVIII secolo. Essa consiste nel fare della vita, intesa come insieme di fenomeni biologici, il centro dell’azione politica del governo. Se il potere sovrano consiste nel “fare morire e lasciar vivere”, il moderno potere sulla vita consiste innanzitutto nel “far vivere e lasciar morire”. Lo Stato si attribuisce allora il compito di gestire la vita delle popolazioni, al fine di migliorarne le caratteristiche vitali: fertilità, salute, efficacia ecc. Non bisogna pertanto credere che le altre funzioni del potere statale – la sovranità e la disciplina – scompaiano, giacché si sono combinate con la biopolitica. Da qui, il problema seguente: in che modo lo Stato può assumere la sua funzione sovrana, che consiste in un diritto di morte sulla popolazione, in un regime biopolitico? Foucault risponde: «la razza e il razzismo sono la condizione di accettabilità della messa a morte in una società di normalizzazione [...]. Nel momento in cui lo stato funziona secondo la modalità del biopotere, la sua funzione omicida non può che essere assicurata dal razzismo» (Foucault 1997, 221). Nella misura in cui la funzione principale dello Stato è quella di proteggere la popolazione che lo compone, gli individui da eliminare

devono essere esclusi da questa “comunità biologica”. Occorre, allora, ridefinire le popolazioni come razze, più o meno compatibili tra loro, che delineano la mappa dell’applicazione relativa della biopolitica – dalla massima protezione allo sterminio senza pietà. Ritroviamo questo principio nel legame che unisce l’evoluzione politica coloniale e gli esemplari fabbricati dagli zoo umani. Nel 1891, nel corso della guerra coloniale in Dahomey, dei guerrieri dahomeyani vennero esposti nel Giardino zoologico. Eseguirono danze selvagge e simularono combattimenti, anche se in realtà si trattava di rappresentanti dei popoli vicini, ai quali erano stati insegnati gli esercizi tipici dei dahomeyani e calzati i costumi tipici del Dahomey. Si cercava, dunque, di barbarizzare quel nemico al quale la Francia faceva una guerra senza pietà. Più tardi, a impero costituito, si sarebbe trattato di gestire i territori conquistati: non occorre più mostrare cannibali o barbari, ma “bambinoni” da educare e a volte, se necessario, punire.

Ma quale rapporto plausibile possiamo stabilire tra il razzismo coloniale e gli stereotipi della *real tv*? E ancora, come tenere assieme l’ultraviolenza del razzismo di Stato e la banalità del gioco televisivo? In primo luogo, in che senso è possibile parlare in questo caso di razzismo? Nelle rappresentazioni televisive non si tratta di razzismo, ma della capacità specifica del reality show di produrre qualcosa che è dell’ordine di una “razzializzazione”. Ora, abbiamo già detto che, nella misura in cui si accetta che il reality show funzioni secondo un modello zoologico, bisogna considerare che ciascun “attore” e ciascun “spettatore” di questo spettacolo divengano, in un certo senso, un esemplare, un rappresentante di una specie mista, allo stesso tempo culturale, sociale, psicologica e spettacolare. Ciò che qui resta della razza, è che le differenze che mi contraddistinguono, così come quelle del gruppo a cui appartengo, non sono relative, superficiali, mobili, psicologiche, ma assolute, ancorate, fisse, “come se” fossero corporee. In secondo luogo, in che cosa questa biologizzazione dell’individuo costituisce il fermento di una violenza estrema? La prima fonte di violenza sembra abbastanza evidente, poiché caratterizza la maggior parte di queste trasmissioni: bisogna sempre eliminarsi a vicenda. Si chiede agli spettatori di scegliere l’esemplare difettoso tra le specie rappresentate. Difettoso perché annoiante, irritante, urtante, incompatibile, minoritario ecc. La selezione e l’eliminazione spettacolari vanno

ricondotte alla selezione e all'eliminazione sociali, in un contesto d'intensa competizione. La seconda forma di violenza estrema in atto nel reality show è l'intolleranza nei confronti delle altre specie. La definizione dell'altro come specie, la visione del mondo come montaggio di stereotipi quasi-razziali non può che accentuare le tensioni tra individui e gruppi. Da una parte, l'altro è automaticamente riconosciuto – inconsciamente – come altro in funzione dei tratti tipologici condivisi da tutti. Secondo la nota espressione razzista: “sono fatti così”. D'altra parte, le differenze che lo caratterizzano sono ancorate nel profondo del suo corpo. “Sono così e nulla cambierà mai”. Ci sarebbe poi un altro focolaio di violenza nell'incontro tra la biopolitica, intesa come protezione della vita, e il divenire specie di ciascuno. Nella società biopolitica e spettacolare, ognuno finalmente può urlare: “sono una specie in via di estinzione!”. “Ho un *diritto alla vita* incondizionato!”. “Fatemi vivere a ogni costo!”. Ebbene, Elias Canetti lo sottolinea: voler vivere significa sempre voler sopravvivere agli altri. S'inizia col dire: “che muoiano prima di me!”. Si continua con un: “muoiano loro, non io!”. E si finisce dicendo: “muoiano loro affinché io viva!”. Il sopravvissuto è un potenziale assassino. «L'istante del *sopravvivere* è l'istante della potenza. Il terrore suscitato dalla vista di un morto si risolve poi in soddisfazione, poiché chi guarda non è lui stesso il morto. Il morto giace, il sopravvissuto gli sta ritto dinanzi, quasi si fosse combattuta una battaglia e il morto fosse stato ucciso dal sopravvissuto. Nell'atto di sopravvivere, l'uno è nemico dell'altro» (Canetti 1960, 273). La “comunità biologica” si costruisce contro ogni altra forma di comunità. Ma è evidente che non si tratta di una comunità! Lo spettacolo della realtà scorre attingendo a una realtà spettacolare, la quale mostra delle isolette biologiche che desiderano solo sopravvivere alle altre. Addio alla politica.

(Traduzione dal francese di Alessandro Manna)

Vedi: *Body-building, Campi, Mostro, Psichiatria, Razzismo, Salute pubblica, Secessione.*

RISCHIO di Renata Brandimarte

La nozione di *rischio*, sin dalla sua prima apparizione, rivela chiaramente i suoi legami con la *società moderna*, e rimarca significative differenze con il mondo *premoderno*: il rischio prende il posto del fato o della divinazione per evitare l'ira degli dei (Giddens 1990; Luhmann 1991).

Numerosi autori hanno collocato la nascita della nozione di rischio in relazione ai viaggi marittimi e al commercio, alle spedizioni navali dei primi esploratori occidentali (Luhmann 1991; Giddens 1999; Ewald 1991). La nozione di rischio ha a che fare con qualcosa che riguarda l'incertezza rispetto al futuro. All'inizio, ha un riferimento prevalentemente *spaziale*, designando “la navigazione in acque ignote, non segnate sulle carte”. Solo successivamente tale nozione assumerà un riferimento *temporale*, il cui oggetto saranno gli investimenti economici (dare e prendere denaro in prestito) (Giddens 1999).

La nascita del concetto di rischio è intimamente legata a quella della società moderna, ne rappresenta l'indispensabile premessa: «Il rischio presuppone una società attivamente impegnata a rompere con il suo passato: caratteristica fondamentale, infatti, della civiltà industriale moderna» (ivi, 37). “Una positiva assunzione di rischio” (per esempio, il rischio dell'imprenditore di Schumpeter) è alla base della creazione di ricchezza del capitalismo, ne costituisce l'elemento dinamico.

Al concetto di rischio si affianca la nozione di assicurazione che nasce anch'essa in relazione alle spedizioni marittime: l'assicurazione «è la base di sicurezza dalla quale il destino viene spodestato a favore di un impegno attivo verso il futuro» (ivi, 39). Tuttavia, all'inizio l'assicurazione è il risultato delle valutazioni basate sull'esperienza dei viaggi precedenti: “contratto sulla fortuna”, così furono definite le assicurazioni dai primi critici, una sfida al caso. Solo successivamente il calcolo matematico e statistico serviranno a quantificare l'eventuale risarcimento: «Per effetto della sua monetizzazione, il rischio è diventato una specie di merce di scambio: denaro in cambio di sicurezza» (Sofsky 2005, 39). Secondo Ewald (1991), l'assicurazione può essere definita, all'inizio, come una “tecnologia del rischio”, una forma di razionalità

basata sul calcolo delle probabilità. Nel mondo contemporaneo, invece, l'assicurazione "produce rischi" attraverso la definizione di alcuni eventi come rischi, che pertanto si trasformano da "ostacoli" in "possibilità". In questo senso, qualsiasi evento potrebbe diventare un rischio purché il tipo di minaccia sia compatibile con la tecnologia assicurativa, ovvero sia un rischio calcolabile, collettivo (riferito a una popolazione) e capitalizzabile, cioè quantificabile in denaro.

Nelle scienze sociali il concetto di rischio viene declinato attraverso vari approcci teorici. Punto di partenza può essere la classica distinzione tra rischio e incertezza di Frank Knight (1921): il rischio è riferito a una forma di indeterminazione calcolabile, l'incertezza a una forma di indeterminazione incalcolabile. Se nelle scienze economiche la distinzione di Knight si è "cristallizzata in una sorta di dogma" (Luhmann 1991), altre discipline come l'ingegneria, la statistica, la matematica, la psicologia, l'epidemiologia definiscono il rischio all'interno di precisi modelli di calcolo di probabilità, di parametri di gravità dei possibili effetti, di stime, di misure e di modelli predittivi (Lupton 1999). Tuttavia, secondo Reddy (1996), la distinzione operata da Knight tra rischio e incertezza è potenzialmente radicale poiché Knight postula l'esistenza di un "surplus di instabilità" (*volatility*) che, per la sua stessa natura, non può essere ricondotto sotto alcuna forma di controllo razionale. Reddy ritiene che l'esistenza di questa *volatility* destabilizzi le rivendicazioni di conoscenza degli esperti che "anticipano, regolano e controllano il futuro", trasformando quest'ultimo in un "campo politico aperto".

Nella *Sociologia del rischio*, Luhmann propone di concettualizzare il rischio assumendolo nella forma della distinzione tra rischio e pericolo piuttosto che in quella della distinzione tra rischio e sicurezza. Quest'ultima distinzione è collocabile all'interno del modello della calcolabilità: tutte le decisioni, "in linea di principio", possono essere calcolate "dal punto di vista del loro rischio". La distinzione tra rischio e sicurezza, secondo Luhmann, ha avuto il merito di universalizzare la consapevolezza del rischio: «Non è allora un caso che a partire dal XVII secolo le tematiche della sicurezza interagiscano con quelle del rischio» (Luhmann 1991, 30); ma nel mondo contemporaneo questa distinzione non sembra la più idonea a spiegare la pervasività del concetto di rischio. La distinzione tra rischio e sicurezza presuppone la possibilità che si possa scegliere tra alternative rischiose e alternative

sicure, ma si tratta di un'alternativa "illusoria", laddove «se si prendono in considerazione dei rischi, ogni variante del repertorio decisionale (cioè tutte le alternative) è rischiosa, anche solo per il rischio di non percepire delle opportunità riconoscibili che si mostreranno probabilmente vantaggiose» (ivi, 31). Invece, la distinzione tra rischio e pericolo parte dalla premessa dell'incertezza rispetto a dei danni futuri: il rischio è la conseguenza di una decisione, il pericolo è l'esposizione ai "fattori esterni" (l'ambiente). Il rischio implica una decisione, mentre ai pericoli "si è esposti". Questa distinzione è funzionale a quella tra "decisori" e "coinvolti": un decisore corre dei rischi che diventano pericoli per coloro che sono coinvolti dalla decisione. Inoltre, riconsiderando le due distinzioni (rischio e sicurezza, rischio e pericolo), Luhmann afferma: «per entrambe le distinzioni vale la considerazione che *non esiste alcun comportamento esente da rischi*. Per la prima forma ciò significa che non c'è alcuna sicurezza assoluta. Per l'altra significa che se si prendono delle decisioni non si possono evitare i rischi» (ivi, 38).

Luhmann sostiene che nonostante la calcolabilità possa produrre risultati inequivocabili ed essere di ausilio alla decisione, questo non si traduce in una possibilità di evitare i rischi connessi a una decisione e «nel mondo moderno, naturalmente, anche una non-decisione è una decisione» (ivi, 39). In questa direzione, la ricerca e la conoscenza non rappresentano mezzi per incrementare la sicurezza, al contrario l'esperienza dimostra che la maggiore conoscenza aumenta la consapevolezza di quello che non si conosce e quindi del rischio. I modelli di calcolo quantitativo del rischio sono, secondo Luhmann, orientati a una "aspettativa soggettiva di utilità" che non tiene conto di quella che egli definisce la *soglia di catastrofe*. Accettare la calcolabilità del rischio è possibile fino a quando non viene superata questa soglia, ovvero un danno non viene percepito come catastrofe. Tuttavia, Luhmann sostiene che un'ulteriore distinzione sia fissata dall'essere decisori o coinvolti: questo colloca la soglia di catastrofe in modo piuttosto differente per i due gruppi, rendendo difficili le possibilità di un accordo consensuale sul valore da attribuire al calcolo sui rischi (ivi).

Lo studio del rischio è oggetto anche dell'approccio simbolico-culturale che ha come riferimento fondamentale il lavoro dell'antropologa Mary Douglas (1985; 1992). Secondo l'autrice la definizione, la selezione e l'accettabilità sociale dei rischi sono diversi a seconda delle culture e all'interno di una stessa cultura

possono variare nei diversi gruppi. Questi meccanismi costituiscono una risorsa politica per l'attribuzione di colpe e di responsabilità, soprattutto da parte dei gruppi che si sentono minacciati dai pericoli (Douglas 1992). Secondo l'antropologa, l'accento che la società contemporanea pone sul concetto di rischio è in parte collegato alla formazione di una "società globale" che incorpora le comunità locali in più ampi sistemi di relazioni e al contempo crea maggiore vulnerabilità che impone altri sistemi di protezione. In questo senso, secondo Mary Douglas, il concetto di rischio, per il suo linguaggio universale, astratto, sintetico e scientifico, potrebbe essere considerato una creazione *ad hoc*: «Soprattutto, i suoi usi forensi ne fanno lo strumento adatto al compito di costruire una cultura capace di integrare una società industriale moderna» (Douglas 1992, 33).

Un altro filone di studi fa riferimento al concetto di governamentalità di Michel Foucault. Si tratta di un concetto composito, di cui uno dei tratti fondamentali è riferito all'insieme delle tecnologie di governo della popolazione e dell'individuo che si affermano a partire dalla fine del XVI secolo (Foucault 2004a; Gordon 1991). Nei suoi studi, Foucault non ha mai tematizzato esplicitamente il tema del rischio ma, negli anni più recenti, un gruppo di studiosi che si richiamano al suo pensiero ha dato inizio ai *Governamentality Studies* (Burchell, Gordon, Miller 1991) e ha sviluppato il tema del rischio in relazione al concetto di governamentalità. Tra gli altri, Robert Castel (1991) ha sottolineato il passaggio dall'uso del concetto di "pericolosità" all'uso del concetto di "rischio", laddove il primo denota una potenzialità in grado di esprimersi o di non esprimersi; il secondo è il risultato della presenza di alcuni "fattori di rischio" che possono essere monitorati e calcolati. Il passaggio dalla pericolosità al rischio implica nuove forme di controllo e sorveglianza, e dà inizio al nuovo corso della "gestione preventiva amministrativa della popolazione a rischio" (Rabinow 1996).

La società contemporanea sembra essere assillata dall'idea del rischio, anche se nel linguaggio quotidiano il termine viene utilizzato in un'accezione piuttosto generica, come sinonimo di pericolo, danno o minaccia. Secondo Deborah Lupton, «l'ossessione contemporanea per il concetto di rischio affonda le sue radici nei mutamenti legati alla trasformazione della società da premoderne a moderne, poi tardomoderne» (Lupton 1999, 16).

La *Risikogesellschaft* di Ulrich Beck, pubblicato nel 1986,

inaugura una nuova stagione di riflessione con l'obiettivo di rendere conto dei mutamenti intervenuti nel passaggio dalla società moderna a quella tardomoderna. Secondo Beck (1986 e 1999), i rischi e i pericoli del mondo contemporaneo si distinguono da quelli del mondo moderno per la loro natura globale e per essere il risultato dello stesso processo di modernizzazione. Il passaggio alla società tardomoderna è segnato dal passaggio da una società in cui predomina il problema della distribuzione della ricchezza a una in cui predomina il problema della distribuzione dei rischi. Le cosiddette "società della penuria" sono caratterizzate dal conflitto di classe generato dalla distribuzione della ricchezza, mentre nella società del rischio a questi conflitti si sovrappongono le nuove disuguaglianze generate dalla distribuzione dei rischi. I rischi sono contenuti nel sapere, sono rischi prodotti dalla conoscenza scientifica e dalla tecnica. Da questo punto di vista Beck argomenta la perfetta sovrapposibilità tra rischi e percezione dei rischi: «Non è mai chiaro se sono i rischi ad essersi acuitizzati, o se è il nostro *sguardo* su di essi ad essersi fatto più attento. I due aspetti convergono, si condizionano e si rafforzano a vicenda; e poiché i rischi sono rischi *nel sapere*, la percezione dei rischi e i rischi stessi coincidono, sono un'unica e medesima cosa» (ivi, 73).

Se nel primo stadio della modernità i rischi e la percezione dei rischi sono "conseguenze non volute" della logica di controllo della stessa modernità, quella stessa logica, nella seconda fase della modernità, fallisce il suo obiettivo poiché la capacità di calcolo e di controllo da parte degli esperti si rivela una modalità di amplificazione dei pericoli e delle incertezze. Pertanto, la società del rischio può diventare una società autocritica, può tematizzare come problematica la stessa modernizzazione diventando in tal modo *riflessiva*. Il concetto di modernizzazione riflessiva (Beck, Giddens, Lash 1994 e 1996) diventa complementare a quello della società del rischio.

Il concetto di *riflessività* è centrale nell'opera di Anthony Giddens, pur con un significato differente, di tipo più cognitivo, rispetto a quello proposto da Beck. Secondo Giddens (1990), la riflessività della modernità consente a tutti gli attori sociali, individuali e istituzionali, di rivedere costantemente e di modificare i corsi di azione, le pratiche sociali stabilite, alla luce delle nuove conoscenze che di volta in volta si rendono disponibili. Il mondo contemporaneo è interamente strutturato secondo questo meccanismo riflessivo: nessuna forma di sapere può esserne esclusa.

Secondo Giddens, «nelle condizioni della modernità nessun sapere è *sapere* nel “vecchio” senso del termine, per cui il “sapere” doveva essere certo» (ivi, 47).

Il “profilo di rischio della modernità” si compone di rischi sempre più globali che sono il risultato della natura socializzata (dell’ambiente creato dall’intervento umano), la cui quantità e intensità mette in evidenza i limiti del “sapere esperto”. Quest’ultimo non potrà mai esercitare una forma di controllo totale sugli effetti causati dai suoi stessi principi. Giddens introduce, in tal modo, il ruolo della fiducia come meccanismo fondamentale nel funzionamento delle *istituzioni moderne*. La *riflessività del sapere* rende il futuro sempre aperto e questo è possibile sulla base della fiducia attribuita al sapere esperto che genera un senso di sicurezza, ma non solo. Secondo Giddens, «è una questione di calcolo dei vantaggi e dei rischi in circostanze in cui il sapere esperto non solo rende questo calcolo possibile, ma effettivamente *crea* (o riproduce) l’universo degli eventi come risultato di una continua applicazione riflessiva di questo stesso sapere» (ivi, 89). Pertanto, il rapporto tra fiducia e sapere esperto, tra fiducia e competenza diventa sempre più problematico e carico di ambivalenza. In questa direzione, Giddens rielabora alcune distinzioni, riprendendo alcuni temi di Luhmann, il quale aveva sottolineato il ruolo della fiducia come dispositivo per ridurre la complessità indeterminata del futuro, la cui mancanza può minare le basi dell’azione in condizioni di rischio e incertezza (Luhmann 1968 e 2001; Luhmann 1988).

Sicurezza e pericolo, fiducia e rischio: Giddens propone di definire la *sicurezza* come una condizione nella quale la presenza dei pericoli è “neutralizzata” o “minimizzata”. Se esiste una relazione tra rischio e pericolo questa non va rintracciata nell’attribuzione di una decisione, ma nel fatto che il rischio presuppone l’esistenza di un pericolo (più o meno consapevole). Il pericolo è un “fattore che minaccia i risultati voluti”, chiunque decida di assumersi un rischio “sfida il pericolo”. Rischio e fiducia “si compenetrano”, afferma Giddens, laddove il problema della fiducia si pone in condizioni di mancanza di informazioni complete, essa “serve a ridurre o minimizzare i pericoli” (Giddens 1990).

Secondo Giddens, il rischio nella tarda modernità non è più parte del calcolo per controllare il futuro, così come è stato possibile per la prima parte della modernità: «Nel momento in cui la natura viene invasa, e, anzi, persino *svuotata* dalla socializzazione

umana, e la tradizione viene dissolta, allora si assiste all’emergere di nuove specie di incalcolabilità» (Beck, Giddens, Lash 1994 e 1996, 104). Giddens utilizza, come esempio, la questione del riscaldamento del pianeta: si tratta di un’ipotesi condivisa da alcuni scienziati e contestata da altri. Questo consente solo una “conclusione al condizionale” e l’impossibilità di calcolare con esattezza il rischio; secondo Giddens, rimane una possibilità: «la descrizione di una serie di scenari, la cui plausibilità verrà influenzata, tra le altre cose, dal numero di persone che si convinceranno che la temperatura globale della terra stia aumentando e che si comporteranno di conseguenza. Nel mondo sociale, dove la riflessività istituzionale è divenuta un elemento centrale, la complessità degli scenari è ancora più marcata» (ibidem).

Parlare di scenari significa, in qualche modo, liberare i decisori dal vincolo che il regime della calcolabilità imponeva loro, ma amplifica il potenziale di rischio di ogni decisione poiché li costringe a decidere a quale autorità affidarsi, quale forma di sapere è più credibile di altre. In questa direzione, le forme di dipendenza dalla conoscenza (e dai saperi) diventano, oltre che più riflessive, anche più subdole: non più dipendenza dal calcolo razionale, statistico, matematico, ma dipendenza da forme di saperi diversificate, in cui i regimi di verità sembrano assumere altre sembianze imprevedibili a loro volta. In questo mutato contesto, anche le strategie retoriche della tecnoscienza sembrano diventare decisive, attraverso gli attori che riesce a mobilitare a supporto della propria posizione, attraverso la capacità di convincere il pubblico e di creare verità intorno alle proprie ipotesi (Latour 1987).

I nuovi scenari di rischio della tarda modernità (per esempio le conseguenze dell’ingegneria genetica e la questione ambientale), sembrano ormai proiettati in una dimensione di *radicale incalcolabilità*. Nonostante ciò, in essi si insinua il “pericolo della sicurezza”, ovvero la possibilità di concepire i nuovi scenari di rischio in termini di calcolabilità. Quest’ultimo concetto risulta ormai inadeguato a cogliere la dimensione pervasiva del rischio e i nuovi e molteplici statuti della conoscenza.

Vedi: Ambiente, Biopolitica, Biotecnologie, Degenerazione, Governamentalità, Salute pubblica, Sicurezza

«In una società totalmente sana, l'unica libertà è la follia», si legge nei romanzi di J.G. Ballard *Running Wild* e *Super-Cannes* (1988, 86; 2000, 253). Asserzione cupa e a prima vista enigmatica, ma che potrebbe essere letta come una sintesi folgorante del rapporto tra le politiche di salute e le pratiche di libertà nella storia moderna. La storia della salute pubblica è attraversata da una polarità. Da un lato c'è una tendenza totalizzante, l'idea di un controllo perfetto della società finalizzato al massimo sviluppo delle sue potenzialità vitali (Foucault 1977b). La medicina sociale è apparsa sin dall'inizio come un dispositivo prodigo d'interventi autoritari: quarantene, cordoni sanitari per proteggere le popolazioni privilegiate, politiche di assistenza pubblica finalizzate al controllo e alla normalizzazione delle classi sfavorite. La sua istituzionalizzazione è parallela all'emergere di nuove forme di resistenza popolare. A questo proposito, è rilevante che le lotte dei gruppi dissidenti protestanti contro l'ingerenza dello Stato in materia religiosa abbiano successivamente assunto la forma di "insurrezioni antimediche" e si siano focalizzate su questioni concernenti la vita e la morte, il diritto di ammalarsi ed eventualmente di curarsi secondo la propria volontà (Foucault 1977c). Se è vero che il progetto politico di una medicalizzazione della salute incarna una sorta di "religione secolare" del mondo moderno (La Berge 1992), non dovrebbe stupire che le lotte antipastorali del Medioevo, secolarizzandosi a loro volta, abbiano lasciato il posto a forme di lotta politica contro gli eccessi della governamentalità medica (Foucault 2004a). La storia della salute pubblica non può, dunque, essere separata da quella dei movimenti anti-igienisti, i quali hanno intrecciato con il liberalismo rapporti complessi e diversi a seconda dei contesti nazionali e regionali (Ramsey 2001).

Anche la centralità del liberalismo non dovrebbe stupire, nonostante o forse a causa dei paradossi che lo hanno caratterizzato tanto nella promozione, quanto nel rifiuto della salute pubblica e della governamentalizzazione della medicina. Non fu infatti la Francia, ma l'Inghilterra, paese dello Stato debole e della libertà individuale, a stabilire l'obbligo del vaccino nel 1853, a legalizzare attraverso le *poor laws* i dispositivi medico-igienisti, a

completare infine la legislazione sanitaria attraverso l'istituzione di "Health Offices" – servizi pubblici incaricati di far applicare i regolamenti di salubrità e di sorvegliare lo stato di salute della popolazione –, successivamente centralizzati in un "Central Board of Health" (Foucault 1977c; Ramsey 2001; Berlivet 2001). Più in generale, risulta abbastanza evidente che oggi un settore importante della critica alla sanità pubblica è di marca anglosassone. Si tratta di un vasto universo che abbraccia posizioni eterogenee. Il libro dello storico della scienza statunitense Robert N. Proctor, *The Nazi War on Cancer* (1999), analizza con precisione documentaria la scoperta da parte dei ricercatori tedeschi degli effetti cancerogeni del tabagismo, attivo e passivo, e il ruolo da essi svolto nel promuovere la crociata antitabacco del III Reich, la quale s'inscrive nel più ampio contesto delle misure salutistiche ed ecologiche del nazismo, complemento prosaico delle sue mostruose politiche eugenetiche. Nonostante le cautele di Proctor, la sua opera porta acqua al mulino di coloro che contestano radicalmente le misure di sanità pubblica. Jacob Sullum, esponente dei "libertarians" raccolti intorno alla Reason Foundation, ha pubblicato un libro di successo, intitolato *For Your Own Good: The Anti-Smoking Crusade and the Tyranny of Public Health* (1998), nel quale sostiene che un governo dotato di pieni poteri per massimizzare la salute dei cittadini è un governo "totalitario" (Ramsey 2001).

La ribellione contro gli effetti totalitari delle politiche di salute pubblica ha dunque una lunga storia, nella quale le pratiche di resistenza alla conduzione medico-politica degli uomini si è espressa secondo ragioni e in forme diverse. Non è certo necessario abbracciare le posizioni dei libertari nordamericani per rendersi conto di come la medicina sia andata ben oltre i limiti che avrebbero dovuto definire il suo intervento: le malattie e le domande dei malati. L'estensione del suo raggio d'azione, sempre più esorbitante rispetto a una funzione puramente terapeutica, riconfigura l'orizzonte della sovranità nel passaggio da una società della legge, teologica e politica, a una società della normalizzazione (Foucault 1976c, 2004a). Sarebbe tuttavia una lettura parziale considerare le odierne politiche di salute pubblica come il punto d'arrivo dello sconfinamento autoritario della medicina, fedele strumento di uno Stato che intende spingere la colonizzazione del sociale oltre la soglia dei comportamenti individuali e degli stili di vita. L'espansione sociale della salute pubblica potreb-

be essere invece interpretata anche come l'effetto di un'esplosione della governamentalità medica: non solo, quindi, una medicalizzazione del sociale e dell'individuale, ma anche una socializzazione e un'individualizzazione della medicina, la quale in questo modo eccede se stessa e si trasfigura in modo radicale. Il "governo dei corpi" sfugge e non può essere ingabbiato nei contorni della sanità e della professione medica (Fassin, Memmi 2004b, 10). Le politiche di salute pubblica fanno ormai parte di una nebulosa che dissolvendone i contorni familiari ne abbraccia i frammenti mutevoli e dispersi. Stigmatizzare il dispotismo della medicina di Stato o il "fascismo della salute" rappresenta la critica più datata alle politiche di salute pubblica e anche la più insidiosa, proprio perché proviene dal mondo liberale.

Il liberalismo è, infatti, l'arte di governo che ha saputo più efficacemente reinterpretare in chiave politica il potere pastorale, la cui massima è *omnes et singulatim*: la salvezza del gregge presuppone un'attenzione per ogni singola pecora. Il potere pastorale è una tecnica orientata verso gli individui che si esercita sulla vita stessa, ossia sugli individui considerati, non come soggetti giuridici, ma come esseri viventi. Il liberalismo non rinuncia affatto al progetto di governare la totalità degli individui, ma piuttosto che consegnarlo al potere centralizzatore e tendenzialmente totalitario dello Stato, lo collega a un progetto di libertà individuale, a una tecnologia etica del sé, a una pratica di soggettivazione (Foucault 1981, 1988b, 2004a, 2004b). Lo stadio ottimale dell'arte di governo è che ciascuno si governi da sé. Il liberalismo tende a realizzare tale condizione, dal momento che è una tecnologia dell'autogoverno, più precisamente della governamentalizzazione di sé attraverso se stessi: amministrarsi come individui viventi attraverso schemi di condotta massificati e normalizzanti, la cui razionalità è al tempo stesso biologica ed economica. Essendo una delle principali trasfigurazioni del potere pastorale nel contesto politico moderno (Pascual 2005), nonché uno dei principali vettori del passaggio dalle società di legge a quelle di normalizzazione, la medicina, il management medico-politico degli uomini è fortemente implicato in tale processo. Ma invece di considerarne unicamente l'autoritarismo e le derive totalitarie – che continuano a esserci, accanto alle varie forme di esclusione e di sanzione –, bisogna oggi soffermarsi soprattutto sugli aspetti individualizzanti e sulle pratiche di soggettivazione che l'attraversano. La salute è uno

dei campi e degli schemi generali di condotta del management di se stessi.

La tendenza individualizzante è dunque il secondo e fondamentale aspetto della salute pubblica, la cui storia risulta segnata dalla tensione paradossale che caratterizza la tecnologia politica degli individui e può essere in definitiva racchiusa tra la nascita della "biopolizia" e l'apparizione della "biogittimità". A partire dal XVIII secolo, i medici si professionalizzano nel quadro di una politica sanitaria che si forma nel punto di convergenza tra una nuova economia dell'assistenza e una gestione globale del corpo sociale. Quest'ultima, teorizzata nei termini di una "scienza di polizia", è una tecnologia che si prende cura della "materialità" della popolazione, tenendo conto dei suoi fenomeni biologici, e che trova un'applicazione concreta nelle politiche del Cameralismo e del Mercantilismo. Come il potere pastorale, la polizia vigila sul vivente, è un intervento razionale volto a estrarre un sovrappiù di vita dagli individui e, così, ad accrescere la forza complessiva dello Stato. In questo quadro, la medicina comincia a funzionare come prevenzione e igiene pubblica: interviene autoritariamente a livello dell'alimentazione, dell'ambiente di vita, della pedagogia familiare, svolge per conto dell'amministrazione indagini per determinare le variabili caratteristiche di una popolazione. In questo modo, si radica nelle principali istanze di governo e diventa un ingranaggio fondamentale del sistema amministrativo il cui fine è il benessere e la salute della popolazione.

La medicina di Stato si sviluppa in Germania, all'inizio del XVIII secolo, attecchendo sul terreno della *Staatwissenschaft*, la statistica come conoscenza della forza dei diversi Stati, e della *Polizeiwissenschaft*, teorizzata da J.H.G. von Justi nel 1756, mentre in Francia e in Inghilterra la medicina sociale si sviluppa rispettivamente come medicina urbana e come medicina della forza lavoro. L'imponente trattato in 6 volumi e 3 supplementi di J.P. Frank, *Sistema di una polizia medica completa* (1779-1819), può essere considerato come il primo tentativo di fornire allo Stato moderno un programma sistematico di sanità pubblica (Foucault 1976b, 1977c, 1981, 1988b, 2004a). Partendo dal presupposto di una salute naturale distrutta dal processo di socializzazione del genere umano, Frank affida il progetto di ristabilire le leggi della natura alla fusione della medicina e della politica attraverso l'istituzione di una polizia medica. Dal momento che la scienza non possiede gli strumenti politici per difendere la società dai propri vizi, è

necessario che le leggi dello Stato, informate dai precetti della medicina, provvedano con la forza alla difesa della salute naturale e al miglioramento della specie umana (Hick 2001).

Incentivato dalla paura delle epidemie, dopo la terribile diffusione del colera nel 1830-32, l'igienismo, che fu un movimento internazionale, si sviluppò nel punto di convergenza tra l'invenzione di una tecnologia d'intervento sulle popolazioni e la spinta riformatrice indotta dal pauperismo, effetto dei processi di urbanizzazione e d'industrializzazione (Bourdelaïs 2001b; Rasmussen 2001; Vigilante 2001; Fassin 2001). In Francia, la medicina urbana, perfezionando lo schema della quarantena, si era specializzata nello studio dei luoghi malsani, nel controllo della circolazione dell'aria e dell'acqua, nell'organizzazione degli elementi necessari alla vita collettiva come le fonti di acqua potabile e le fognature, la cui distribuzione era considerata come una delle principali cause di epidemie. L'oggetto di questa polizia medica urbana era l'ambiente di vita delle persone, più che le persone stesse: con l'apparizione del concetto di "salubrità" – base materiale e sociale in grado di assicurare lo stato di salute ottimale della popolazione – l'igiene pubblica diventa un dispositivo di controllo politico-scientifico di questo *milieu*. Fu, tuttavia, in Inghilterra che la demografia e la statistica matematica trovarono il terreno propizio per essere applicati a una tecnologia di gestione della salute pubblica, parallelamente al progredire di programmi di riforma sociale che miravano all'assistenza e al controllo delle popolazioni povere e operaie (Foucault 1977c).

Per quanto riguarda i rapporti tra igiene pubblica e riforme sociali, merita un richiamo l'opera di E.G. Toulouse, psichiatra marsigliese che, ispirandosi all'esempio statunitense della lotta alla tubercolosi, promosse in Francia la profilassi mentale e diede vita alla prima esperienza di ospedale aperto e di psichiatria territoriale. La sua figura è rivelatrice della crisi dell'alienismo ottocentesco, in quanto dispositivo terapeutico-disciplinare, e dell'affermarsi anche sul piano istituzionale di una psichiatria delle popolazioni, ossia di un dispositivo biosicuritario di profilassi e d'igiene pubblica. Giornalista, fondatore della Lega francese d'igiene mentale, consigliere tecnico di successivi governi di sinistra, Toulouse coltivò il suo impegno sociale nel segno di una "scienza del governo dei popoli e della condotta individuale" denominata *biocrazia* (Huteau 2002; Wojciechowski 1997; Castel 1981).

Tornando all'epidemiologia, anche se l'esperienza britannica

ne estese il campo di studio dalle malattie epidemiche a quelle endemiche (vaiolo, tifo, tubercolosi), essa rimase sostanzialmente legata a un'eziologia "ambientalista" e, sul finire del XIX secolo, fu messa in discussione dal successo della microbiologia, che individuava nel contagio batterico la vera causa delle malattie infettive. L'epidemiologia conobbe un periodo di offuscamento per poi rinascere, dopo la Seconda guerra mondiale, come analisi matematica delle eziologie complesse. Nel contesto della "transizione epidemiologica" – relativizzazione delle malattie infettive riconducibile in parte al miglioramento delle condizioni di vita e all'apparizione degli antibiotici –, la cosiddetta "epidemiologia moderna" si è imposta nello spazio della sanità pubblica come analisi delle patologie, non infettive e trasmissibili, ma di tipo cronico-degenerativo come il cancro e le malattie cardiovascolari. La nuova epidemiologia produce una rappresentazione probabilistica della malattia, articolata intorno alla categoria di rischio sanitario, e consente di focalizzare l'attenzione sugli "stili di vita" considerati particolarmente "rischiosi" per la salute: tabagismo, eccesso d'alcool, regime alimentare caratterizzato da un alto consumo di grassi animali ecc. (Berlivet 2001; Gaudillière 2001). La rinascita dell'igienismo nel XX secolo, più che dipendere dalla paura di nuove malattie infettive, che d'altronde vengono costantemente segnalate per evocare lo scenario di una "crisi epidemiologica" (virus Ebola, AIDS, encefalite spongiforme, epatiti, fino alla SARS e all'influenza aviaria), può essere interpretato come la riconfigurazione del rapporto tra la sanità pubblica e la questione sociale: convergenza tra una nuova statistica sociale – l'epidemiologia del rischio sanitario – e una nuova consapevolezza delle disuguaglianze sociali prodotte dall'aumento della precarietà e dallo smantellamento del *welfare* (Fassin 2001; Castel 1995). Dopo il colera e la tubercolosi, il paradigma della nuova sanità pubblica è la riduzione dei rischi nel campo della tossicodipendenza (Fassin 2001).

In conclusione, si può rilevare che oggi la sanità pubblica, tecnologia scientifico-politica in perenne tensione tra una meccanica totalizzante e una meccanica individualizzante, è caratterizzata da un movimento che la ridefinisce profondamente e che può essere espresso in questi termini: più essa diventa una pratica di conduzione di se stessi attraverso se stessi e una tecnologia di soggettivazione, più la sua dimensione politica tende a coincidere con il dato biologico sul quale insiste. In altri termini, la "sanità" pubblica si dissolve nella "salute" degli individui viventi (Blais 2005a, 2005b).

L'esempio delle nuove campagne di prevenzione degli effetti dannosi del tabacco o dell'alcool mostra in maniera abbastanza evidente il passaggio da un'educazione *sanitaria* a un'educazione alla *salute*: non si tratta più d'incutere il timore della malattia usando gli strumenti della coercizione paternalistica o del *victim blaming*, bensì di stimolare una soggettivazione fondata su un'immagine positiva della salute, di motivare gli individui a diventare i manager di se stessi adottando uno stile di vita che faccia l'economia dei comportamenti a rischio. Di qui il ruolo delle analisi sulle "motivazioni umane" e l'importanza crescente, a partire dal behaviorismo, dei saperi psicologici e psicosociologici nella definizione delle nuove campagne educative di sanità pubblica (Berlivet 2004).

Tutto questo determina una serie di contraccolpi di cui non si è ancora misurata la portata. Alla deresponsabilizzazione politica dello Stato in materia di assistenza sanitaria, effetto massiccio delle politiche neoliberiste, corrisponde infatti una progressiva responsabilizzazione etica degli individui nella gestione del loro patrimonio biologico e della loro salute (Lemke 2006). D'altra parte, l'incremento di questi obblighi biologici individuali è andato di pari passo con l'assegnazione di una *bioresponsabilità* allo Stato, come accadde, a partire dalla seconda metà del XIX secolo, con le denunce per l'insalubrità degli alloggi a Parigi (Bourdelaix 2001b; Kalf 2001) e come, in generale, accade oggi con le crisi sanitarie, la diffusione di sangue infetto, le intossicazioni da piombo, amianto, alimentari ecc. Facce contraddittorie e complementari di un nuovo "diritto alla salute". Sembra comunque che le ingiustizie sociali possano essere riconosciute solo attraverso la loro codificazione in termini biopolitici. Si pensi per esempio all'epidemia di saturnismo infantile scoppiata in Francia negli anni ottanta. Le condizioni abitative delle popolazioni immigrate sono diventate un problema solo nel momento in cui, con la morte o le complicazioni neurologiche dei bambini colpiti, il problema stesso è stato brutalmente trasposto nel linguaggio della salute. Grazie al ruolo giocato dalla "medicina umanitaria" nel sensibilizzare le autorità pubbliche e con l'iscrizione delle misure sanitarie in una legislazione sull'esclusione, il saturnismo è entrato finalmente a far parte, in quanto problema di sanità pubblica, del ragionamento politico e del diritto. Anche se, effetto o circostanza non trascurabili, l'intervento dell'amministrazione non ha affrontato la questione dell'habitat insalubre degli immigrati, ma si è per lo più limitato a approfondire consigli "igienici" ai genitori (Fassin 2001).

L'altro aspetto del "diritto alla salute", che questo caso mette in evidenza, è che per ottenere o far valere certi diritti bisogna cessare di presentarsi come soggetti politici e offrirsi invece come corpi sofferenti, carne, nuda vita o abbozzi di vita ed entrare così in una fitta rete di obbligazioni squalificanti, in un sistema di "messa sotto tutela" radicale. È quanto avviene, più in generale, rispetto al "diritto alla vita" di cui si è lungamente discettato in Italia in occasione del referendum sulla procreazione medicalmente assistita. C'è chi sostiene la necessità di riconoscere tale diritto all'embrione, ma si tralascia di considerare che oggi bisogna somigliare il più possibile a degli embrioni per avere accesso ai diritti. Alcuni studi condotti alla fine degli anni novanta su popolazioni indigenti e immigrate a Seine-Saint-Denis, nella banlieue parigina, mostrano, da un lato come il corpo venga usato politicamente per ottenere diritti altrimenti inaccessibili, dall'altro come questa *bioleggittimità* – fondata sul diritto "superiore" alla vita e alla salute – finisca inevitabilmente per depolitizzare gli individui, producendo schemi di condotta e pratiche di soggettivazione fortemente schiacciati sul dato medico-biologico e, perciò, degradati. Tanto le suppliche di disoccupati e precari indirizzate alla direzione dipartimentale degli Affari sanitari e sociali, quanto le domande di permesso di soggiorno presentate al Prefetto sono basate sull'esposizione del corpo sofferente attraverso un "racconto di sé" che sfrutta tutta la retorica dell'infelicità: bisogni vitali, compassione, merito, mentre la giustizia è solo raramente menzionata. In base a una legge francese del 1997, la necessità di cure mediche urgenti, rubricata sotto la voce "ragioni umanitarie", consente di derogare all'ordine di espulsione degli immigrati irregolari e dà diritto, non solo a un permesso di soggiorno, ma anche a un lavoro (Fassin 2004).

Il corpo fa legge, nella misura in cui però la sua medicalizzazione tende a mantenerlo al di sotto della soglia di una possibile qualificazione politica e giuridica: "Soffri, vegeta e avrai dei diritti". Anche in questo caso, non importa tanto ciò che si dice per ottenere dei diritti, né che l'embrionizzazione dell'esistenza risulti o meno efficace per ottenerli. L'aspetto che va sottolineato è che tale processo funziona come schema di condotta e tecnologia di sé: in una società totalmente sana, essere corpi malati è l'unica libertà rimasta. Ma forse siamo tutti implicati in questo processo di secessione individualistica, che offre alla libertà unicamente il destino di un purgatorio biologico.

Vedi: *Biopolitica, Biotecnologie, Capitale umano, Degenerazione, Empowerment, Eugenetica, Governamentalità, Guerra, Lavoro/non lavoro, Medicalizzazione, Normalizzazione, Polizia, Popolazione, Potere pastorale, Pratiche di resistenza, Psichiatria, Reality show, Rischio, Secessione, Sicurezza, Sociobiologia, Terrorismo.*

SECESSIONE di Onofrio Romano

Il concetto di secessione si apparenta a quello, più diffuso nelle scienze politico-sociali, riferito alla minaccia di frantumazione degli Stati in beneficio di circoscrizioni territoriali intra o trans-statali, la cui autonomia è reclamata da movimenti etno-nazionalistici, produttori di retoriche istitutive di tradizioni identitarie (De Fiores *et al.* 1996, Petrosino 1997). Esso, tuttavia, è qui evocato in relazione a un processo più specifico emerso allo stadio virale in epoca di globalizzazione post-muro: la reclusione volontaria all'interno di micrototalità biopolitiche artificiali e potenzialmente autosufficienti, ovverosia di bunker comunitari che secedono – realmente, virtualmente o in via tendenziale – dalla totalità sociopolitica in cui risiedono, istituendo un'esistenza orbitale a-territoriata. L'esperimento di *Biosfera II* – una cupola di vetro nel deserto dell'Arizona, dentro la quale è museificata in scala infinitesima la vita del pianeta e dei suoi abitanti – ne rappresenta la perfezione fantasmatica (Baudrillard 1992). Doppia più recentemente dall'avvento del *reality show* televisivo.

Per una genealogia della secessione occorre risalire, in prima istanza, alla crisi dei dispositivi universalisti di unificazione politica, che si profila in coincidenza col crollo dei regimi di socialismo reale e, nell'Occidente liberale, con la destrutturazione del modello fordista e del *welfare state*. A livello intellettuale, la vicenda è accompagnata dall'euforia per la disparizione immaginaria d'ogni forma di sovranità politica, che lascia campo libero al trionfo planetario del mercato, ossia a un sistema di *universalizzazione senza universalismo*. A tutto dispetto di quanto sostenuto da Hardt-Negri (2000), la nuova condizione determina il riemergere prepotente di soggettività presociali, di alterità radicali, incoercibili a qualsivoglia ordine biopolitico valevole per la generalità della specie (Žižek 1999; Baudrillard 2001). Quand'anche simulacrali, queste alterità restano comunque irrepresentabili, per via del venir meno di un'arena politica universalista, nella quale mettere in scena il confronto/confitto. È in queste condizioni che prende sopravvento il dispositivo di secessione. La finalità implicita è ribaltare il silenzio e l'assenza di volto del mercato-sistema, nonché la violenza dell'im-media-

tezza dell'Altro, sbrigliata dall'impossibilità del Politico. I prodotti spontanei dell'effervescenza della natura e dell'interdipendenza tra individui formalmente liberi vengono, dapprima riadomesticati in fattezze simulacrali sotto anestesia e, poi rimessi a senso grazie all'elezione di un codice sincretico.

Nel dispositivo di secessione rientrano pratiche molteplici e d'ampio ventaglio, istituite negli ambiti sociali più disparati, spesso incompatibili all'apparenza. È, tuttavia, possibile riconoscere uno schema operativo comune, il cui prototipo abita le "cattedrali del consumo" (Ritzer 1999). Il presupposto primo è la *recinzione*: si tratta di mondi introvertiti, a chiusura stagna, nei quali è immaginariamente bandita la permeabilità del confine, l'osmosi con il "mondo" fuori.

Nei centri commerciali sono riproiettati i luoghi della socialità ordinaria – vie, piazze, ritrovi pubblici –, depotenziati tuttavia del negativo. La varietà delle stagioni, per esempio, è sintetizzata nella climatizzazione perpetua a temperatura costante (Baudrillard 1970; Romano 2005b). A Disneyland, il dispositivo si sublima con la produzione di una nuova soggettività ibrida, lontana sia dalla disciplina razional-funzionale, tipica dell'individuo moderno, sia dal decreto di libero corso delle pulsioni istintuali e aggressive. Il parco istituisce percorsi programmati per l'articolazione di pulsioni simulacrali da inoculare *ex-post* ai visitatori di turno: la comunità-macchina s'insinua nei corpi attraverso l'occupazione senza resti di tutti i ricettori sensoriali (olfatto, udito, tatto, vista, gusto). Per questa via, il *guest* agisce "come se" fosse in perfetta armonia con i propri residui pulsionali, in un clima di pacificazione (che, miracolosamente, non richiede esercizi di temperanza) e di riconciliazione con la natura e con il collettivo (Romano 2005a). Nel "villaggio turistico" il motore del senso comunitario è, invece, assicurato dall'équipe degli animatori. Una strategia di etero-direzione che si ritrova, in grado e con declinazioni differenti, in tutte le pratiche di secessione: il movente fondamentale è la ricerca di un'*ambiance* alla quale abbandonarsi, istituyente un movimento automatico garantito dalla omogeneità comunitaria, emendata dalla complessità del reale, dalla necessità della mediazione politica, dall'intellettualismo auto-controllante. Che ci si convochi tra simili o che si deleghi alla macchina l'opera di assimilazione, l'importante è che sia azzerata la minaccia dell'alterità.

Perseverando nei medesimi contesti, il "disco-club" si pone

come eterotopia parallela, che sovverte e riunifica le separazioni funzionali vigenti nel mondo diurno (Torti 1997). I rituali di selezione degli ospiti (il PR-gancio, l'attesa, il filtro, l'ingresso) costituiscono una prima procedura di omogeneizzazione, raffinata grazie ai cicli immediatamente successivi della *trance* (la sovrastimolazione dei sensi, attraverso il flusso musicale ininterrotto, l'esposizione erotica dei corpi danzanti, la stroboscopia e gli stupefacenti empatogeni) e dell'*estasi* (la fuoruscita da se stessi, la liofilizzazione del singolo nel corpo comunitario), in ossequio all'imperativo del *loose yourself* (Thornton 1997).

Pur temporanee, le forme di secessione evocate vengono esperite con frequenza galoppante. L'invasione in quantità prelude a un mutamento di statuto, generato dal progressivo abbandono della funzione meramente ricreativa: questi luoghi si candidano a incorniciare la vita stessa, sia per irradiazione sia per perduranza. Restando al caso Disney, è possibile citare la bonifica urbana dell'area di Times square a New York (procedura di irradiazione), nonché la fondazione della città-modello di *Celebration* (procedura di perduranza), tardiva e parziale realizzazione del grande sogno del padre di Topolino, identificato nel progetto *Epcot* (*Experimental prototype community of tomorrow*). *Celebration* è il parco a tema che diventa comunità reale per ventimila reclusi volontari, obbedienti a un ferreo ordine di condotta (Codeluppi 2000).

Il modello è riprodotto oggi in forma pressoché virale nell'esperienza dei CID (*Common-interest developments*): si tratta di comunità residenziali cintate di ampia taglia, condotte da governi privati, la cui sovranità spesso confligge con l'ordinamento pubblico (Rifkin 2000). Gli ospiti non acquistano semplicemente un'unità abitativa, ma una forma di vita, garantita dalla selezione dei condomini per censo, collocazione sociale, età, interessi ecc. La cabina di regia dei CID (cui partecipano gli estesi regolamenti interni, i consigli dei proprietari, le imprese costruttrici) allestisce nei dettagli la vita collettiva, definendo non solo le modalità d'uso degli spazi comuni, ma anche quelle delle porzioni abitative private (dal colore delle pareti allo stile dei giardini, fino alle modalità di accoglienza degli ospiti: le norme per i visitatori esterni sono, infatti, quelle oggetto di maggiore cura). Il CID è ridispiagato in scala più ampia nell'esperienza delle *new towns*, vere e proprie cittadelle private, nelle quali il livello dei servizi offerti agli ospiti giunge a coprire pres-

siché tutte le esigenze di vita (scuole, ambulatori, uffici, centri commerciali, strutture ricreative ecc.).

Il taglio puro dell'esperienza di secessione si ritrova nelle navi da crociera permanente. Nel maggio del 2002, ha preso il largo il lussuoso condominio-transatlantico *The World*: oltre all'acquisto in proprietà di un appartamento a bordo, i pensionati d'oro che l'hanno scelto come ultima residenza corrispondono esose "spese condominiali" a fronte dei numerosi e costosi servizi dei quali usufruiscono. È il prezzo per fuggire definitivamente dalla barbarie della terraferma e abbandonarsi in un ambiente sotto controllo totale, aderente ai dettami panottici benthamiani.

Fin qui la secessione trasparente, esplicita e impolitica. Vi è tuttavia una vasta galassia di pratiche, la cui sostanza secessionista – insieme alla contemporanea ricerca d'eteronomia – si mescola a valori umanisti di autodeterminazione e giustizia sociale. L' "azione politica" non è più mirata a determinare mutamenti nei meccanismi sistemici, ma a sganciarsi dall'arena in cui dimora la generalità, in vista della manifatturazione di mondi paralleli, progettati tra omogami sociali. Tracce di questa traiettoria sono rinvenibili in alcune esperienze prodotte dal cosiddetto "terzo settore" e dal, cosiddetto, "movimento dei movimenti" (Mance 2000). Ne citiamo solo alcune a titolo di esempio. I DES (*Distretti di economia solidale*) rappresentano un caso paradigmatico: piccole nebulose di produttori e consumatori, all'interno di un territorio circoscritto, si danno alla ricerca comune di un'autosufficienza bioalimentare guidata da protocolli salutisti, naturisti, solidaristi. All'origine del DES vi è il GAS (*Gruppo d'acquisto solidale*), vale a dire un consorzio di consumatori che catalizza la domanda di determinati beni e ne commissiona la soddisfazione a produttori dotati, di norma, di certificazione biologica e organizzati in forma cooperativa. GAS e DES si articolano all'interno di una RES – *Rete di economia solidale* –, che, obbedendo alla logica sistemica di rete, agglomera i diversi nodi esperienziali sul territorio dentro configurazioni solidaristiche più ampie (Saroldi 2003). A supportare finanziariamente i nuovi circuiti socio-economici intervengono spesso le MAG (*Mutua auto gestione*), cooperative di credito attente alla valutazione del contenuto etico e solidale dei progetti d'impresa o d'altro genere loro sottoposti (Prette 2001). Spesso le *enclaves* eco-solidali si dotano di una propria valuta, la cosiddetta moneta complementare, sociale o locale (un fenomeno la cui ver-

sione impolitica e prosaica si ritrova, non a caso, nei villaggi turistici) e/o di una *banca del tempo*, nella quale i partecipanti si scambiano reciprocamente servizi contabilizzati in ore-uomo, senza mediazioni monetarie (Coluccia 2001 e 2002). Declinazioni diverse del medesimo schema secessionista sono emerse in molte parti del mondo. Solo per citarne alcune: i LETS (*Local exchange trading system*) in UK, i SEL (*Système d'échange local*) in Francia, i *Tauschring* (anelli o cerchi di scambio) in Germania ecc. Esperienze che si diffondono anche nel Sud del mondo (per esempio, i SEC in Senegal e i RGT in Argentina), dove, tuttavia, si configurano come reazioni ai fallimenti delle politiche di sviluppo.

L'approccio autogestionario si estende anche alle pratiche abitative. Significativa in tal senso è l'iniziativa statunitense dei CLT (*Community land trusts*), versione alternativa dei CID sopra citati, la cui finalità è sottrarre la casa al gioco della domanda e dell'offerta, attraverso un complesso meccanismo che riconosce alla CLT la proprietà del terreno e ai residenti quella della casa, imponendo forti vincoli alla compravendita, per assicurare prezzi calmierati al di fuori di quelli che si formano sul mercato libero. Nella stessa *vague* s'innesta il progetto italiano del *Nuovo municipio*, pensato come cellula originaria che si sottrae allo strangolamento del globale, al fine di acquisire sovranità autogestionaria esclusiva, espressamente ispirata agli statuti comunali medievali (Magnaghi 2004). Nel nuovo spazio, le stratificazioni e il conflitto sociale vengono riarticolati in forme corporative tenute assieme dall'*organismo* comunale.

Vedi: *Campi, Ecologismo, Governamentalità, Pratiche di resistenza, Psichiatria, Reality-show, Salute pubblica, Sicurezza, Sostenibilità, Welfare.*

SESSUALITÀ (DISPOSITIVO DI) di Andrea Russo

In *La volontà di sapere*, Foucault, elaborando la nozione di dispositivo di sessualità, ha confutato l' "ipotesi repressiva", riconducibile a Freud, Reich e Marcuse, secondo cui, nella società moderna, il potere avrebbe governato il sesso sempre e soltanto nella forma negativa del divieto, della censura e della repressione. Il filosofo francese non intende dimostrare che il divieto del sesso sia un'illusione, bensì rilevare, tramite l'analisi storica, la presenza di una vera e propria "tecnologia del sesso" molto più complessa e soprattutto molto più positiva del semplice effetto di un divieto. Il potere "produce reale", prima di reprimere. La forma generale del veto pertanto non spiega nulla, ma presuppone sempre un concatenamento o un dispositivo, in cui essa opera.

Il termine dispositivo emerge, nel vocabolario concettuale foucaultiano, per delineare il fitto intreccio che si stabilisce tra sapere e potere. Il potere diventa effettivo, ossia produce nuovi livelli di realtà, solo se si collega con la razionalità dei discorsi scientifici, con le verità astratte e globali, con tutto un regime teorico, speculativo. In questa prospettiva, il sesso non è rintracciabile nella dimensione prepolitica ed extrastorica dello stato di natura, per la semplice ragione che è il discorso scientifico che lo situa nella natura e nel corpo. In sostanza, il potere produce il sapere sul sesso, in senso stretto la *scientia sexualis*, ma anche il sesso stesso. Non bisogna dunque farsi ingannare da una rappresentazione del sesso come realtà esterna, naturale e oggettiva; al contrario, il sesso non è che il "punto più ideale", "più speculativo", reso necessario, ossia prodotto, dal dispositivo di sessualità e dal suo funzionamento. In fondo, la sessualità è come la follia: ovvero sia lo strumento necessario e l'effetto particolare di un insieme di strategie discorsive e politiche.

Dalla fine del XVI secolo, intorno e a proposito del sesso c'è stata una vera e propria "esplosione discorsiva", che smonta l'evidenza storica di una sua repressione. I primi grandi operatori di "trasposizione in discorso del sesso" sono stati i manuali che hanno codificato la pratica della confessione, come esame e direzione di coscienza, dopo il Concilio di Trento. Se nel catto-

licesimo pretridentino la confessione del peccato di lussuria era organizzata sulla base di un esame che era principalmente centrato sul "filtraggio" delle infrazioni riguardanti "la legge dell'unione legittima" – come per esempio l'adulterio, la sodomia, l'incesto, la bestialità –, a partire dal XVI secolo, l'esame nella pratica della confessione verterà invece sui gesti, i desideri e i piaceri del corpo del penitente (Foucault 1999). In questi manuali, per ogni buon cristiano è stabilito un nuovo imperativo: non solo confessare gli atti contrari alla legge, ma cercare di trasformare ogni piccolo turbamento del proprio desiderio in discorso. La nuova pratica di confessione, spostando l'asse dell'esame dall'infrazione della condotta sessuale alla "voluttà del corpo", ha obbligato il sesso a un'esistenza discorsiva. Ora, è ben possibile che, in questo passaggio, ci sia stata un'epurazione molto rigorosa del vocabolario autorizzato, e che sia stata codificata tutta una retorica dell'allusione e della metafora; ma quel che è certo, secondo Foucault, è che l'instaurarsi di questa economia restrittiva non è altro che un effetto secondario dell'ingiunzione a *dire tutto* sul sesso e non la causa di una sua storica esclusione dal discorso.

La confessione, sperimentando metodi d'interrogazione e d'inchiesta, è diventata, nelle società occidentali, una delle tecniche più importanti per produrre "la verità del sesso". Attraverso questa pratica, gli individui sono stati costretti a decifrarsi, riconoscersi e dichiararsi "soggetti di desiderio", facendo così di questo la pietra di paragone, ossia la verità, del loro stesso essere naturali o viziati, buoni o cattivi. La forza di questa tecnica, teorizzata nel quadro della pastorale cristiana, è consistita nel riuscire a penetrare, in maniera sempre più minuziosa, nei corpi degli individui per governarne la condotta. Ed è proprio per questa sua efficacia funzionale che, tra il XVII e XIX secolo, si assiste a una sua inesorabile estensione a territori diversi da quello della spiritualità religiosa. I suoi effetti sono reperibili nella giustizia, nella psichiatria, nella pedagogia, nelle relazioni amorose, nei rapporti familiari. A partire da questo momento, secondo Foucault, siamo diventati una società particolarmente "confessante".

Ma è soprattutto nel XVIII secolo con l'entrata sulla scena politica ed economica della popolazione e delle sue variabili, che la messa in discorso del sesso comincia a interessare lo Stato oltre che l'istituzione ecclesiastica: il sesso è qualcosa che non

bisogna soltanto condannare moralmente, ma è soprattutto una potenzialità che si deve “amministrare” e “regolare” per il bene di tutti. In questo momento nasce una biopolitica della popolazione, ossia un’economia politica che si propone di razionalizzare, attraverso le pratiche di governo, tutti i fenomeni concernenti la popolazione: la nascita, la mortalità, la fecondità, lo stato di salute, l’habitat (Foucault 1976a). Ed è proprio per risolvere questa serie di problemi che la medicina comincia a svolgere una funzione d’“igiene sociale” (Foucault 1976b). Si sviluppa tutto un sapere che, più che interdire, regola il sesso sotto forma di discorsi pubblici utili, discorsi sulla salute, la pulizia e le malattie. Il sesso, in questo periodo, diventa una questione di *police*, nel senso pieno e forte che i teorici assolutisti davano a questa parola, vale a dire: non repressione del disordine, ma sviluppo fortemente regolamentato delle forze individuali e collettive. Da questa angolazione, si potrebbe affermare che il sesso diventa una questione di *polizia medica* (Foucault 1981).

Nel momento in cui diventa centrale l’elaborazione del problema popolazione-ricchezza per l’accrescimento della potenza dello Stato e la spesa per una politica della salute diventa un capitolo consistente del bilancio pubblico, si apre l’era del biopotere. Per l’affermazione di questo moderno regime, che Foucault definisce nei termini di una “amministrazione dei corpi” e di una “gestione calcolatrice della vita”, la sessualità ha costituito un campo d’applicazione di estrema rilevanza strategica: da un lato, infatti, in quanto comportamento specificatamente corporeo, ha suscitato l’invenzione di tecnologie disciplinari, deputate alla sua sorveglianza permanente, dall’altro, attraverso i suoi effetti di procreazione, rilevanti dal punto di vista del controllo biologico della popolazione o della razza, è stata il tramite per lo sviluppo di tecnologie di regolazione (statistica, demografia, eugenetica, sterilizzazione). La sessualità, collocandosi proprio nel punto in cui si intersecano il corpo e la popolazione, ha consentito al potere, attraverso l’affinamento delle tecnologie delle discipline e delle tecnologie di regolazione, di prendere possesso della vita, controllando tutta la superficie che si estende dall’organico al biologico (Foucault 1997).

Ciò che è importante sottolineare è che la base di legittimazione, per lo sviluppo delle tecnologie disciplinari e di regolazione, è stata fornita dal paradigma organico-biologico della “perversione-ereditarietà-degenerazione” elaborato dal pensiero

medico-psichiatrico tra XVIII e XIX secolo. In breve, si trattava di questo. La sessualità, quando è indisciplinata e irregolare, ha sempre due ordini di effetti. Il primo sul corpo individuale, sul corpo indisciplinato, il quale viene immediatamente colpito da tutte le malattie che il pervertito sessuale attira su di sé. L’esempio classico è quello del bambino che si masturba troppo diventando malato per tutta la vita. Il secondo sul corpo della specie, in quanto si presume che chi risulti travolto sessualmente, possa trasmettere delle malattie alle generazioni future. In sostanza, questa teoria spiega come una pesante ereditarietà di malattie produca un perverso sessuale, ma spiega pure come una perversione sessuale produca un esaurimento della discendenza generazionale. Nella misura in cui la sessualità si trova all’origine delle malattie individuali e, allo stesso tempo, in posizione di “responsabilità biologica” nei confronti della collettività, essa è definita dalla razionalità medico-psichiatrica come un territorio che è “per natura” aperto a processi patologici. Date queste condizioni, si comprende perché la sessualità sia stata percepita come un qualcosa di estremamente pericoloso per la salute pubblica, richiedendo interventi disciplinari e regolatori di normallizzazione sempre più capillari e sempre più globali.

Se la religione cristiana ha controllato la sessualità attraverso la distinzione tra bene e male, premio e castigo, il sapere medico ha sperimentato il governo della sessualità, applicando una distinzione tra il normale e il patologico. Più che come arte di guarigione, questa scienza, nel corso del XIX secolo, ha svolto la funzione di determinare i comportamenti “normali”, di definire i limiti di norma e di controllarne, attraverso terapia, contenimento e reclusione, le deviazioni.

Sulla base della norma, intesa come regola naturale di comportamento e principio di conformità, si classificano, si fissano e si dividono le identità sessuali. Per la razionalità medico-psichiatrica, il fenomeno negativo, cioè il comportamento anomalo, viene isolato in modo che l’individuo che lo incarna ne risulta “destorificato”, diventando solo quel fenomeno (Basaglia, Ongaro Basaglia, Gianiccheda 1975). In questo quadro di razionalità, per esempio, l’omosessuale, la lesbica e la donna ninfomane, a causa delle loro condotte, non sono considerati più individui come gli altri, ma creature improbabili appartenenti a un’altra specie. Essi sono allo stesso tempo: persone disadattate, mostri che infrangano le leggi della natura e della morale, per-

versi sessuali. Nei confronti di questi soggetti “speciali”, pericolosi per natura, dalle condotte incomprensibili e ingovernabili, probabilmente portatori di gravi patologie al cervello, la società deve solo garantirsi e tutelarsi, richiedendo un intervento di carattere politico-giuridico che ne revochi parzialmente o totalmente le libertà e i diritti. In fondo, gli “anormali” costituiscono le legittime eccezioni allo Stato di diritto.

A partire dal XIX secolo, intorno alla sessualità si è formato un dispositivo eterogeneo comprendente dei discorsi, delle istituzioni, delle leggi, delle misure amministrative, degli enunciati scientifici, delle tecnologie disciplinari e di regolazione, che ha a sua volta prodotto un micidiale sistema di normalizzazione delle esistenze, dei comportamenti e degli affetti.

La storia moderna della normalizzazione sociale, che ha generato esclusione e stigma, è stata comunque costellata dalle insurrezioni dei “saperi-corpi” dei cosiddetti anormali. Come lo stesso Foucault ha affermato più volte, senza l'emergere dei “saperi assoggettati” di gay e lesbiche, contro gli effetti di sapere e di potere del discorso scientifico medico-psichiatrico che li aveva inferiorizzati fino al punto di disumanizzarli, non sarebbe stato possibile tracciare la genealogia storico-critica del dispositivo di sessualità. Evidentemente, non si tratta di affermare banalmente che senza i movimenti contro la discriminazione sessuale il filosofo francese non avrebbe scritto *La volontà di sapere*, quanto piuttosto di rimarcare che, senza la ripresa di quelle forme di sapere formatesi in quei contesti, questo libro non sarebbe riuscito così bene nell'intento di rendere visibile il sostrato di norme naturalistiche (di matrice biopolitico-disciplinare) su cui ciecamente e incoerentemente poggia il sistema delle identità sessuali che gerarchizza lo spazio sociale.

I movimenti delle minoranze sessuali dagli anni sessanta a oggi hanno trovato in *La volontà di sapere* un valido strumento per “denaturalizzare” e “politicizzare” il sesso. Per molti attivisti del movimento gay e lesbico questo libro costituisce la sola riflessione teorica originale prodotta dopo il freudomarxismo, la principale risorsa intellettuale per l'apprendistato di una politica delle minoranze sessuali all'altezza dei tempi (Halperin 1995).

Vedi: *Body-building, Corpi, Degenerazione, Eugenetica, Governamentalità, Normale/patologico, Polizia, Popolazione, Potere pastorale, Pratiche di resistenza, Psichiatria, Salute pubblica.*

SICUREZZA di Antonello Petrillo

Tra la fine del XX secolo e gli albori del nuovo millennio, il termine *sicurezza* è venuto via via caricandosi di significati densi e fortemente simbolici che lo hanno progressivamente disancorato dal tradizionale alveo della protezione sociale (*sicurezza=welfare*) per consegnarlo drasticamente alla dimensione criminologico-privatistica della protezione dei beni e della persona (Castel 2003). La sicurezza, infatti, ormai divenuta un “pacchetto” da scambiarsi, investe ambiti ben più ampi di quelli della pura *policy*. Ad essere in gioco non sono soltanto gli aspetti organizzativi dell'apparato statale (funzioni di polizia), ma la natura profonda della politica come *politics*.

La forma contemporanea di tale assetto della politica è venuta delineandosi progressivamente lungo l'arco di un trentennio caratterizzato da una vasta accumulazione di saperi e tecniche di gestione emergenziale, entro la quale risultano chiaramente distinguibili almeno quattro fasi: la crisi del terrorismo “interno” negli anni settanta, la crisi delle “tossicodipendenze” negli anni ottanta, la crisi “migratoria” negli anni novanta e la crisi del terrorismo “globale” all'inizio del nuovo secolo. Ciascuna di queste fasi ha naturalmente attinto a un serbatoio specifico e ha mobilitato specifici immaginari: dalle teorie del complotto internazionale proprie della guerra fredda alle teorie epidemiologiche, dalle pratiche di inferiorizzazione dell'orientalismo di marca coloniale all'ideologia *neocoon* dello “scontro di civiltà”.

Dal punto di vista della prevenzione e della repressione dei reati, la torsione alla quale sono sottoposte attualmente le istituzioni sembra senza precedenti nella storia delle democrazie liberali, eppure le misure poste in essere dai governi occidentali, a seguito delle vicende internazionali più recenti, non sono maturate nel vuoto: le gabbie extraterritoriali ed extragiurisdizionali di Guantanamo, i *Patriot Acts* statunitensi, i decreti anti-terrorismo inglesi del dopo l'11 settembre o il nostro D.L. 374 del 2001 e la normativa post-attentati di Londra, si inseriscono in un solco di forte continuità con gli orientamenti legislativi lungamente e coerentemente perseguiti dagli stessi governi in materia di regolazione del conflitto interno. La privazione della libertà personale in

assenza di uno specifico reato, lo scivolamento dell'imputabilità dal principio di "responsabilità penale" (in quanto tale "personale" e legata al fatto) a quello di "pericolosità sociale" (fondata sull'appartenenza a un'identità collettiva, in quanto tale, necessariamente indeterminata), così come la classificazione (indifferentemente coltivata tanto nei mass-media quanto nelle aule parlamentari) di fenomeni tipici della categoria di "pubblica sicurezza" (microcriminalità ecc.) nella voce "ordine pubblico" o l'"amministrativizzazione" delle procedure di decisione (con il trasferimento a prefetti, questori, giudici amministrativi ecc. della titolarità di azioni che possono implicare provvedimenti di restrizione della libertà personale), avevano già trovato pieno accoglimento presso molte legislazioni europee, per esempio in materia di "Centri di permanenza temporanea", di "Comunità per tossicodipendenti" o di misure urbane di *zero tolerance* (Paye 2004). Le migrazioni, in particolare il regime economico-politico della loro gestione, hanno costituito un "laboratorio" cruciale per l'avvio di una fase di profonda riscrittura della cittadinanza liberale così come era venuta configurandosi nei decenni successivi al secondo conflitto mondiale, consentendo una radicale messa in discussione di autentici pilastri dell'edificio penalistico, quali il principio di legalità e quello dell'*habeas corpus* (la gestione del terrorismo degli anni settanta e delle tossicodipendenze incontrava, infatti, un drastico limite nel carattere di "cittadini interni" degli attori sociali oggetto dell'intervento, a differenza dei migranti, privati *ab origine* di uno statuto giuridico proprio e inferiorizzati da un insieme di pratiche discorsive etnoculturaliste).

Questo processo si è rivelato capace di coinvolgere non soltanto il sistema delle regole – nella forma del deperimento dello stato sociale di diritto – ma anche i luoghi propri entro cui la cittadinanza sociale, marshalliana, si era riversata lungo tutto il Novecento. Assieme allo Stato sociale classico – sotto i colpi di una paura crescente della relazione –, si disfa giorno dopo giorno il tessuto stesso delle città. I panici morali e identitari ristrutturano lo spazio secondo nuove cartografie: le agenzie immobiliari promettono – con toni direttamente mutuati dalla propaganda di guerra – sicurezza infinita all'interno di *Privatopias* e *Gated communities* che ben poco concedono all'antico "spirito pubblico" delle città.

L'insistenza di molta letteratura contemporanea sugli elementi formali di cesura rispetto al progetto novecentesco di una

partecipazione orizzontale e progressiva alla vita pubblica (Stato sociale), sostenuta dalle garanzie cardinali proprie delle democrazie liberali (Stato di diritto), non ci deve, tuttavia, sviare dalla complessa genealogia della paura.

Autori classici come Machiavelli, Bodin, Grozio, Hobbes, Locke e – in misura più problematica – Spinoza si sono incaricati di mostrare per tempo il ruolo principe della paura fra gli strumenti di governo: paura come esibizione diretta della disparità di forza del governo legittimo; paura come attività produttiva, capacità manipolatoria di suscitare indirettamente sentimenti di lealtà verso tale forza protettrice. Questo sentimento, del tutto marginale nella filosofia politica del mondo antico – dove è ricondotto per lo più alle degenerazioni della tirannide – e nel Medioevo, viene invece coltivato con successo nella lunga fase di incubazione e sviluppo dell'assolutismo monarchico. La camerale, le *Polizeiwissenschaften*, avrebbero presto impresso una cifra nuova, di chiaro sapore scientifico, alla paura politica, trasformandola in *insicurezza*: von Justi – uno dei principali teorici dello Stato di polizia – reinscriverà il concetto di *bonum commune* (messo a punto secoli prima dalla Scolastica) entro i confini di una minuziosa grammatica di governo, capace di dosare opportunamente *Sicherheitspolizei* e *Wohlfahrtspolizei*, "polizia di sicurezza" ("esterna" e "interna") e "polizia del benessere" (che deve garantire le condizioni ottimali per la produzione e la circolazione della ricchezza del paese). Il lungo percorso di affrancamento della sicurezza da una fitta tradizione – agostiniana prima, luterana poi – che aveva relegato tale sentimento fra quelli meno nobili (la sicurezza assopiva le coscienze in una paciosa beatitudine che avrebbe distolto l'uomo dalla perpetua lotta contro il male) può così risolvere – come ci ha magistralmente mostrato Delumeau (1992) – il suo significato soggettivo: sicurezza come sentimento individuale «di colui che si ritiene al riparo dal pericolo», espresso nelle varie lingue europee come *sécurité*, *security*, *seguridad*, *sicherheit*, *sicurezza*, cronologicamente antecedente al concetto di sicurezza sociale. Sicurezza, cioè, come "assenza di pericolo", ma anche come organizzazione materiale e istituzionale della società volta a creare e mantenere una tale assenza di pericolo: *sureté*, *safety*, *seguranza*, *sicherung*, *sicurtà*. Tale nesso, assieme all'altro, che lega insieme benessere e protezione dal crimine, è destinato a filtrare profondamente il pensiero illuminista, costituendo il varco attraverso il

quale la cura biopolitica della popolazione potrà perpetuarsi ben dentro la tradizione liberale e la sua pratica di governo.

Tra Sette e Ottocento la domanda politica di sicurezza è destinata, infatti, a un'impennata esponenziale: a mano a mano che l'industrializzazione decolla, il territorio delle città attira folle crescenti di individui in fuga dalle campagne. Per molti di costoro, le promesse della città si riveleranno pure illusioni e il loro scacco riempirà fatalmente lo scenario urbano di "plebi pericolose". La risposta incubata dall'Illuminismo è di tipo *produttivo e inclusivo*: la politica deve *circoscrivere* i luoghi della socialità del lavoro e predisporre gli spazi idonei alla celebrazione dei suoi rituali; soprattutto, essa deve *inscrivere* la difforme varietà dei corpi e delle formazioni sociali entro i confini di una geografia urbana a maglie fitte e sensibili, deve delimitare solidamente le aree per l'*enfermement* delle quote di popolazione urbana ancora *non disciplinate*. Ospedali, manicomi, brefotrofi, *work houses*, carceri ospiteranno, così, al proprio interno una folla di esperti e un insieme articolato di saperi, tecniche, dispositivi in grado di prendersi carico dei corpi urbanizzati (Foucault 1975). Tuttavia, se nessun "soggetto pericoloso" deve poter sfuggire allo sguardo di una società che ha ormai elevato la sorveglianza a regime politico, le istituzioni di sequestro non possono certo bastare, da sole, a scongiurare il crimine. Non casualmente sarà proprio Bentham – l'inventore del *Panopticon* – tra i primi a legare l'effettiva praticabilità della tutela dell'ordine e della proprietà alla necessità di un efficace intervento nel settore delle povertà più estreme, fonte quotidiana di minaccia per i possessori di beni e per lo Stato stesso: apposite leggi e istituzioni mirate dovranno, da allora in avanti, prendersi carico dei più poveri.

Dalla Prussia bismarckiana a Weimar, dall'Inghilterra di Lord Beveridge al modello scandinavo – attraverso vicende alterne, spinte contrastanti e aspri conflitti tra le parti sociali – i governi estenderanno così il proprio intervento nel sociale. A tenere saldamente ancorata al telaio dello Stato liberale questa spinta – così apparentemente eccentrica rispetto ai principi di non interventismo propugnati dai suoi economisti – sono le nozioni di "rischio" e "pericolo". Come ha efficacemente notato Ewald (1986), la sublimazione del pericolo nel rischio ha implicato conseguenze enormi sul piano sociale: pensare il pericolo nei termini probabilistici del rischio significava accettare

l'impossibilità che esso potesse essere scongiurato del tutto, una volta per sempre.

Nel campo delle politiche criminali, la nozione di rischio, legandosi a quella di "prevenzione", avrebbe consentito la valutazione delle condotte dei cittadini ben oltre i limiti propri del perseguimento dei reati, assumendone la "pericolosità intrinseca" e aprendo la strada al positivismo tardo-ottocentesco e all'idea di "difesa sociale".

Il rischio, così, diviene la base tecnologica della triangolazione di potere propria della governamentalità liberale. Foucault (2004a e 2004b), in tal senso, pone tra i "dispositivi di sicurezza", tutte quelle tecniche volte ad assicurare allo stato il controllo della mobilità delle popolazioni. Un controllo che non prescinde dall'esercizio di un'economia politica liberale.

La critica delle derive securitarie contemporanee si è spesso appuntata sulla loro inefficacia operativa: la sicurezza – si dice – alimenta nuova insicurezza. Una retata di irregolari in città, un quartiere militarizzato, un condominio videosorvegliato non leniscono i sentimenti d'insicurezza soggettiva, anzi li confermano. Né va meglio dal punto di vista della sicurezza cosiddetta oggettiva: spettacolari attentati sembrano additarci periodicamente la vanità di ogni sforzo per ridurre la nostra vulnerabilità.

Alla luce delle considerazioni svolte sin qui, questo scacco *apparente* si rivela uno scacco *eloquente*. Molti giuristi parlano, a proposito della legislazione securitaria, di "leggi-manifesto", una sorta d'illusoria panacea alla quale affidare il contenimento di sentimenti d'insicurezza dalle cause spesso complesse (fattori urbanistici, sociali, occupazionali ecc.), sottolineando, con ciò, un utilizzo fortemente simbolico del diritto penale che costituirebbe l'esatto contrario dell'efficacia operativa in termini di sicurezza "oggettiva". In realtà, all'interno delle "società dell'insicurezza", viene per questa via rinnovata la saldatura tra forme dell'intervento statale (in materia di funzioni di controllo e repressione, politiche criminali, politiche urbane, gestione dell'immigrazione ecc.) e opinione pubblica (allarme sociale, panici morali, panici identitari ecc.).

Una sapiente fioritura di discorsi sull'insicurezza, alimentata da una stabile *élite* di "esperti" che proliferano in appositi corsi di formazione e *master*, convegni pubblici e dibattiti televisivi, s'incarica allora di aggiornare costantemente la mappa dei nuovi

“soggetti pericolosi”, perimetrando senza sosta un campo enunciativo dotato ormai di una consistenza *sui generis*.

Vedi: *Biopolitica, Campi, Controllo sociale, Cpt, Difesa sociale, Discipline, Governamentalità, Guantanamo, Guerra, Medicalizzazione, Migrazioni, Mostro, Normale/patologico, Normalizzazione, Polizia, Razzismo, Rischio, Salute pubblica, Secessione, Terrorismo, Welfare*.

SINGOLARITÀ di Anna Simone

Il termine *singularità* può rimandare sia ad un qualcosa di unico e isolato (da *singūlus*), sia a un qualcosa che si distingue per differenza *in sé* da qualcos'altro (da *singulāre*). Il singolo, quindi, può essere tanto *l'unico e la sua proprietà* quanto l'uno in relazione ai molti, laddove per molti si intende un ventaglio ampio di concetti usati abbondantemente dalla sociologia, dall'antropologia e dalla filosofia politica per definire i vari campi della messa in relazione, più o meno organizzata, degli individui o delle soggettività: società, comunità, classe, moltitudine, popolazione, collettivo, cultura ecc. Tuttavia, è solo a partire dal 1958 e dalla pubblicazione di *The Human Condition* di Hannah Arendt che il concetto di singularità subisce una prima forma di sdoganamento, sia dalle teorie dell'individualismo liberale, sia dalle teorie stirneriane dell'unico e della sua proprietà, sia dalle teorie dell'individuo-specie inteso come naturalmente o biologicamente differente. Se attraverso la prassi il singolo crea una condizione umana insieme ad altri, attraverso la libertà d'agire che gli è propria crea una condizione per se stesso unica e irripetibile, che, in quanto tale, va al di là della necessità di lavorare per la conservazione di sé e della specie. Ciascuno è unico nel suo genere, nel senso di differente, a partire dal momento in cui nasce: «L'ambito in cui si svolgono le vicende umane consiste in un sistema di relazioni, che si forma ovunque gli esseri umani vivono insieme. Poiché gli esseri umani non vengono gettati nel mondo dal caso, ma nascono da esseri umani in un mondo umano che già esiste» (Arendt 1958, 174).

L'essere umano e la sua condizione non può essere ridotta ad una parte del tutto, al contrario – secondo Arendt –, è a partire dalla pluralità insita nel genere e nella condizione umana che si produce, come una sorta di scarto felice, una singularità, un'unicità nel suo genere. Per l'autrice, il tentativo di affermare la singularità secondo questo schema va, evidentemente, contestualizzato rispetto alla sua biografia di donna-ebrea in diaspora. Infatti, l'autrice non cerca di costruire una teoria politica sull'argomento; tenta, invece, di costruire una sorta di teoria biografica della testimonianza a partire da una storia che, per congiun-

tura temporale, non può che essere narrata da chi nasce in un disegno già tessuto ma anche in trasformazione e di cui, evidentemente, è parte attiva, agente, fino a modificare e a “dire” tutte le trame con cui viene a contatto: «Se questi fili sono filati fino alla fine, ne risultano nuovi disegni chiaramente riconoscibili, diventano cioè narrabili come storie di vita» (*ibidem*; Moscati 2004). La *vita* narrata, quindi, secondo Arendt è sempre una forma di vita irriducibile all’essenzialismo della differenza biologica e ha come unica posta in gioco politica la sua stessa narrazione.

Se Hannah Arendt si interroga sul concetto di singolarità per ridare senso e per testimoniare le vite offese dal nazional-socialismo, Gilles Deleuze – attraverso la figura femminile di *Alice*, inventata da Carroll, che riesce ad andare sempre e contemporaneamente nei due sensi a loro volta suddivisi del Paese delle Meraviglie, che perde l’identità sua e del mondo, che decostruisce qualsiasi senso comune proprio perché non ha più buon senso – elabora una teoria della singolarità totalmente al di fuori del rapporto duale Uno/Molti e dell’idea stessa di «storia di vita» intesa come processo di costituzione della soggettività singolare.

La singolarità, per Deleuze, è individuante ma non individuale, è una variazione, un movimento che si produce come differenza eccedente. Non è attribuibile né ad un’identità storicamente e biograficamente definita, né tantomeno ad un soggetto. La singolarità è solo ciò che consente lo scardinamento e l’apertura di qualsivoglia ordine dato, è ciò che riesce a combinare sempre nuovi incontri: «Lungi dall’essere individuali o personali, le singolarità presiedono alle genesi degli individui e delle persone; si ripartiscono in un *potenziale* che in sé non comporta né io (*moi*), né Io (*Je*), ma che li produce attualizzandosi, effettuandosi, e le figure di tale attualizzazione non somigliano affatto al potenziale effettuato. Soltanto una teoria dei punti singolari è in grado di superare la sintesi della persona e l’analisi dell’individuo, quali esse sono (o si fanno) nella coscienza» (Deleuze 1969, 96). La singolarità è, quindi, *un’energia potenziale* che, una volta incarnata, può produrre processi di soggettivazione impersonali o pre-individuali, indeterminati perché immessi su un piano di immanenza costituito solo da tanti punti singolari e rizomatici. La metafisica e le filosofie trascendentali invece – secondo Deleuze – «si accordano per non concepire singolarità determinabili se non già prigioniere in un Io supremo o in un Io supe-

riore» (ivi, 99). È evidente che Deleuze in questo testo fa leva sul concetto di singolarità espresso dalle gesta di Alice, più che da Alice in quanto personaggio-individuo, per cominciare a rompere la logica strutturalista di cui sino a quel momento si era servito per elaborare parte del suo pensiero. Tuttavia, il concetto di singolarità diventerà assai utile anche più tardi, dopo l’incontro con Guattari e l’elaborazione del concetto di *divenire* che, declinato per decostruire l’identità dominante nel sistema capitalistico del lavoratore maschio, trentacinquenne, bianco, padre di famiglia, assumerà, via via, le sembianze di un femminile senza femminismo, di un’animalità senza animalismi, in altre parole di una comunanza, di un comune senza comunitarismi o comunismi, nel senso attribuito al termine dal socialismo reale dell’ex Unione Sovietica. La singolarità, per Deleuze, è data dal confluire delle differenze nel movimento, che così diventa un grande «corpo senz’organi», ovvero un grande corpo costituente che sfugge al costituito dei partiti, dei sindacati e di tutte le corporazioni, che ne mortificano il potenziale energetico e rivoluzionario (Deleuze, Guattari 1980) o tentano di sussumerlo per farlo divenire semplice parte di un tutto già dato e prestabilito. È solo il concatenamento molteplice *in sé* delle singolarità che può riuscire a schivare i buchi neri, è solo questa messa in variazione continua che può produrre una grammatica minore in grado di decostruire e di aprire molteplici linee di fuga dalle grammatiche maggiori o dall’ordine del discorso costituito (linguistico, statuale, edipico-patriarcale ecc.).

Anche Gilbert Simondon si interroga sulla singolarità intesa come qualcosa di pre-individuale, ma a partire da un’analisi più complessa che innesta la teoria materialista di Marx nell’ontogenesi e nel doppio spazio della natura/ambiente (ambiente biotico-sociale, ambiente psichico-cognitivo individuale). La specie-specifica dell’animale umano, una volta immessa nella società e nel suo complesso reticolo fatto di divenire, non sviluppa semplicemente un rapporto tra ciò che è individuo e ciò che è società, gruppo o collettivo. Ogni essere individuato e non individuale è situato su una linea di confine tra *l’in-group* e *l’out-group* (Simondon 1989), tra un ambiente di partecipazione e un ambiente di non partecipazione, tra un gruppo di interiorità e un gruppo di interiorità. Simondon non sostanzializza né l’individuale/singolare, né il sociale, ma propone piuttosto l’idea di un “vitale” che includerebbe l’uomo *a priori*. Questo elemento vita-

le è una sorta di potenziale che comprende le emozioni, le tendenze, le tensioni di qualsiasi realtà strutturabile, ma non ancora strutturata, che si produce attraverso le relazioni. Senza questo potenziale psichico, esisterebbero società e relazioni costituite da monadi, da individui singolari, capaci solo di mettere in piedi forme contrattuali del vivere insieme. Monadi, cioè, incapaci di costruire relazioni o gruppi. La relazione o il gruppo si fondano, quindi, non tra l'individuo/monade e la società, ma su un processo di "individuazione simultanea degli esseri individuali e del gruppo" (ivi). È il gruppo, la relazione stessa a mettere in atto un processo di individuazione ulteriore sull'individuo/singolo. Il processo di individuazione, tuttavia – così come lo intende Simondon –, non passa solo attraverso il filtro della cultura o della costituzione di potenziali energetici disposti su un piano di immanenza squisitamente sociale e politico. Il processo di individuazione è qualcosa di non ancora individuale (Virno 2001b), è un insieme di pre-individuali: innanzitutto, la percezione sensoriale, la motilità, il fondo biologico della specie; in secondo luogo, la "lingua storico-naturale" della propria comunità d'appartenenza; infine, il rapporto di produzione dominante o una sorta di pre-individuale storicamente qualificato che – secondo Virno – proprio perché oggi più che mai coinvolge i requisiti della specie animale-uomo, come le percezioni, il linguaggio, la memoria, gli affetti, produce una sorta di pensiero collettivo definibile come *general intellect* (ivi). È a partire da questo presupposto che Virno, traduttore di Simondon, traccia le linee del rapporto che intercorre tra singolarità e moltitudine, un rapporto che fa del collettivo della moltitudine un processo di individuazione del *general intellect* e del "fondo biologico della specie". Questa tesi, per quanto suggestiva e complessa, non tiene tuttavia conto degli studi e delle indicazioni dateci da Michel Foucault in merito al funzionamento delle tecniche e delle tattiche di dominazione messe in atto dai biopoteri e dalle pratiche governamentali esercitate sulla popolazione e sugli individui per assoggettarli e per normalizzarli. Né ci dice nulla in merito a possibili pratiche di resistenza o di contro-condotta.

Secondo il filosofo francese, è attraverso i processi di *individualizzazione* voluti dalla "ragion di Stato" e dal potere pastorale che si assoggettano le soggettività. Nel primo caso, attraverso l'esercizio della sovranità statale e, nel secondo caso, attraverso una "direzione di coscienza" imposta dal pastore cristiano

al suo "gregge" (Foucault 1981). Questo tipo di analisi dei dispositivi socio-politici e socio-culturali è invece assai utilizzata da Hardt e Negri (2004) per definire sia il rapporto che intercorre tra ciò che è singolare e ciò che è comune, sia l'ordine dettato oggi dai biopoteri. Senza ricorrere a qualsivoglia forma d'invariante biologica, i due autori utilizzano direttamente il concetto di "forma di vita", nel senso di *bios* o di vita qualificata, per leggere le nuove forme del lavoro immateriale e utilizzano il concetto di singolarità solo per indicare ciò che sta al di là di qualsiasi dinamica duale (si pensi alla famosa coppia identità/alterità). La singolarità, in questo caso, se messa in comune può mettere in moto una macchina biopolitica multitudinaria e affermativa in grado di resistere ai biopoteri o di rovesciare lo stato di cose presente. Il suo non è solo un potenziale energetico bensì una potenza sempre costituente. La singolarità, in questo caso, si incarna nella figura del lavoratore precario prodotto dal postfordismo e la sua stessa vita continuamente corteggiata o sussunta dal sistema capitalistico contemporaneo può altresì essere in grado di rovesciare la propria condizione di sfruttamento in un processo di affermazione del sé singolare e collettivo.

Per concludere, potremmo dire che la singolarità, al di là di tutte le tesi costruite attorno al suo potenziale di libertà e di liberazione, può assumere una significazione prossima a forme di apertura e di vitalità solo se non si traduce in monadismo, solo se rifiuta di mettersi in relazione attivando meccanismi propriari nei confronti del proprio sé.

Vedi: *Assoggettamento/soggettivazione, Corpi, Differenze, Pratiche di resistenza, Zoé/bíos*.

La sociobiologia è classicamente definita come lo studio delle basi biologiche del comportamento sociale. Il riferimento esplicito è il neodarwinismo (la “sintesi moderna”), in cui i fenomeni sono valutati per il loro significato adattativo e relazionati ai principi della genetica delle popolazioni (Wilson 1975). Il neodarwinismo fa slittare la selezione naturale dalla dimensione individuale alla dimensione del gruppo enfatizzando il ruolo del genotipo rispetto al fenotipo (Salvati 2004), ovvero postula l'esistenza di una relazione tra l'evoluzione per selezione naturale e l'influenza prevalente del genotipo sul fenotipo: secondo la teoria neodarwiniana la selezione naturale si è svolta attraverso i geni selezionati positivamente dall'evoluzione e questi geni guidano i comportamenti degli organismi (Gallino 1980).

Il genotipo è definito come la costituzione genetica (ereditata) di un organismo e il fenotipo come lo stato fisico e/o l'aspetto esterno, risultato del suo sviluppo in un certo ambiente (Boncinelli 2001). Per quanto riguarda la specie umana, la coppia genotipo/fenotipo è più comunemente intesa come riferita ai fattori ereditari (genetici) e ai fattori derivati dall'apprendimento ambientale, sintetizzati nelle due coppie: eredità/ambiente o natura/educazione.

La sociobiologia considera i comportamenti degli organismi viventi come espressione del genotipo e pertanto la relazione genotipo/fenotipo si configura come relazione gene/comportamento, di diverso grado in funzione del tipo di specie esaminato (da un massimo negli insetti a un minimo negli uomini).

In generale, la sociobiologia mette in campo una visione della natura umana in base alla quale i caratteri del comportamento umano si sono evoluti per selezione naturale, gruppi di geni vincolano alcuni comportamenti, così come le prove a supporto delle variazioni presenti nel comportamento umano sono derivate dalle differenze genetiche presenti tra gli individui (Wilson 1978). Pertanto, gli organismi viventi cercano con diverse strategie e sulla base della loro dotazione ereditaria (risultato della selezione naturale) di massimizzare la loro ido-

neità (*fitness*) complessiva (Gallino 1980; Dawkins 1976). Infine, secondo Wilson, una delle funzioni della sociobiologia è consentire l'ingresso delle scienze sociali nella “sintesi moderna” riformulando (biologizzandoli) i fondamenti di queste discipline (Wilson 1975).

La sociobiologia ha avuto un impatto controverso all'interno delle scienze sociali dando luogo a una serie di incomprensioni e critiche generate dalla mancanza di chiarezza sulla questione cruciale del rapporto tra gene e comportamento (Gallino 1980). Gli sviluppi successivi sono andati nella direzione della psicologia evoluzionista, disciplina che considera centrali i meccanismi psicologici che producono i comportamenti umani, meccanismi intesi come “unità di adattamento”, risultato di una vicenda selettiva specifica (Pievani 2005).

Tuttavia, negli ultimi decenni l'ingegneria genetica e gli sviluppi delle neuroscienze, nonché la produzione di nuove generazioni di neurofarmaci dal significativo impatto sociale hanno, di fatto, reso più complessa la definizione della sociobiologia, poiché essa si espande e al tempo stesso si dispiega in una serie di territori inesplorati per le scienze sociali. Nello spazio di intersezione tra scienze biologiche e scienze sociali, la questione della biopolitica sembra declinarsi in modalità inedite.

Secondo Rifkin (1998), la sociobiologia (o sociologia del gene) è uscita dai corridoi di Harvard e sta diventando una delle “matrici” del *secolo biotech*, in quanto contribuirebbe alla creazione di un clima intellettuale favorevole all'accettazione delle nuove biotecnologie e delle conseguenti politiche sociali ed educative. A questa visione della sociobiologia che, da disciplina che intende rifondare le scienze sociali, si trasforma in un più generico stile di pensiero, si affianca un'espansione del territorio della sociobiologia che si propone di studiare la base genetica del comportamento umano, di proporre delle conseguenti politiche sociali e di confluire in un *mainstream* di modelli culturali performativi.

Tuttavia, va precisato che il riduzionismo genetico, implicato in questa corrente di pensiero, rappresenta una *vulgata* supplementare del determinismo biologico così come è transitato nelle scienze sociali. La biologia non è una disciplina monolitica: affermare che gli organismi umani sono determinati dalle informazioni codificate nel loro Dna (e con essi, la povertà e la ricchezza, la malattia e la salute, nonché la struttura della socie-

tà nella quale vivono) rappresenta l'espressione più compiuta dell'ideologia della biologia moderna (Lewontin 1991). Gli organismi viventi presentano diversi livelli di complessità, sia per quanto riguarda le dinamiche evolutive sia per quanto riguarda le interazioni tra organismi, geni e ambienti, rendendo difficile determinare aprioristicamente gli esiti di un determinato genotipo (Lewontin 1998; Marcus 2005). In generale, il fenotipo può essere considerato come uno dei percorsi possibili di un organismo, derivante dagli "strumenti genetici" in suo possesso, ovvero dall'interazione tra questi ultimi e l'ambiente inteso in senso lato (Buiatti 2004). La controversia "natura *versus* educazione" si trasforma nell'affermazione *nature via nurture*: molti geni possono funzionare da interruttori, azionare/non azionare altri geni, consentire alcune forme di apprendimento piuttosto che altre, in un rapporto cooperativo e non antagonistico tra eredità e ambiente (Ridley 2003; Marcus 2005).

Il successo del riduzionismo genetico, sia all'interno della comunità scientifica sia nella comunicazione pubblica della scienza, deve molto alle conoscenze sempre più approfondite ottenute dalla ricerca scientifica negli ultimi decenni. Dalla disponibilità di test sempre più affidabili per la diagnosi precoce di varie patologie ai numerosi studi, pubblicati da prestigiose riviste internazionali, sulla presunta origine genetica di una serie di comportamenti e/o attitudini: dal gene dell'omosessualità a quello della timidezza, dal gene che predispone ai comportamenti criminali a quello che predispone alla depressione o all'ansia. Tuttavia, il riduzionismo genetico è stato ampiamente alimentato dalle inquietanti e spettacolari dichiarazioni di molti scienziati, soprattutto in relazione al Progetto Genoma, che hanno presentato la vita degli organismi come un "insieme di informazioni", come un progetto da poter costruire a partire da poche informazioni di base, come "informazione" da poter manipolare liberamente (Rifkin 1998; Fukuyama 2002). Inoltre, il riduzionismo genetico produce un "programma di verità" attraverso alcune strategie discorsive (per esempio, la costruzione-definizione di uno stato di "normalità genetica" e degli scarti, o insufficienze, rispetto a tale condizione) che necessitano di un'indagine adeguata (Lemke 2004).

La "rivoluzione dei neurotrasmettitori", ovvero la maggiore conoscenza della natura biochimica del cervello e dei suoi

processi ha consentito al Prozac e al Ritalin di diventare, negli Usa, dei veri fenomeni culturali (Fukuyama 2002); contemporaneamente al crescente interesse nei confronti della depressione da parte della psichiatria e alla sottolineatura di un mutamento significativo di accento: la riduzione del ruolo della disciplina come forma regolativa del rapporto individuo/società ha lasciato spazio ad altre forme regolative, l'iniziativa individuale e la decisione, la depressione diventa una "patologia dell'insufficienza", il depresso è "l'uomo in panne", colui che non è in grado di assumersi la responsabilità della propria esistenza (Ehrenberg 1998).

Il Prozac (*selective serotonin reuptake inhibitor*, inibitore selettivo della ricaptazione della serotonina) agisce sul riassorbimento della serotonina da parte delle sinapsi nervose, aumentando il livello di questo neurotrasmettitore nel cervello. Un basso livello di serotonina è associato alla depressione, all'aggressività e al suicidio. Il Ritalin è un farmaco utilizzato per il deficit di attenzione associato a iperattività (*attention deficit-hyperactivity disorder*, ADHD), disturbo diagnosticato a giovani studenti incapaci di mantenere un comportamento disciplinato nelle aule scolastiche e pertanto considerato un vero e proprio strumento di controllo sociale (Fukuyama 2002; Rifkin 1998). Secondo Fukuyama (2002, 72): «Esiste una simmetria sconcertante tra Prozac e Ritalin: il primo viene spesso prescritto a donne depresse con un deficit di autostima e dà loro le sensazioni provate dai maschi dominanti dovute a un alto livello di serotonina; il Ritalin, invece, viene somministrato ai giovanissimi che non sono in grado di stare fermi e seduti in classe, in quanto la natura non li ha progettati per comportarsi così»

I rischi impliciti ed espliciti (ovvero già operativi per la messa in atto di decisioni da parte di datori di lavoro, assicurazioni, responsabili delle politiche sociali ed educative, come da numerose ricerche svolte negli Usa) di questo tipo di approccio sono rappresentati dalla discriminazione genetica (datori di lavoro, assicurazioni) derivante dall'uso di test diagnostici per individuare la presenza (o la possibilità di sviluppare) di alcune patologie (malattie genetiche, tumori); dall'adozione di politiche sociali ed educative largamente basate sull'uso dei neurofarmaci per il controllo dei comportamenti; dalla medicalizzazione della devianza; dalla possibilità di intervenire sul patri-

monio genetico per eliminare i “geni indesiderati” (aprendo la porta al fantasma dell’eugenetica); alla ridefinizione del concetto di salute (Marchesini 2002a; Rifkin 1998). Quest’ultima questione presenta una dimensione di rischio inedita, collocata tra i dominanti modelli culturali performativi e il determinismo genetico: le biotecnologie potrebbero consentire di migliorare le *performance* di un organismo (soprattutto in relazione alle patologie degenerative) ma non andrebbe trascurata l’importanza della diversità genetica delle popolazioni; la riflessione bioetica dovrebbe considerare che il prevalere dell’interesse individuale potrebbe minacciare la sopravvivenza della specie, impoverendo la variabilità genetica della popolazione umana (Marchesini 2002a). Habermas ha invece sostenuto, a proposito della diagnosi preimpianto e della ricerca sulle cellule staminali, che il genere umano ha intrapreso la strada dell’ “autotrasformazione di genere”, sulla base dell’autostrumentalizzazione e dell’auto-ottimizzazione dei fondamenti biologici dell’esistenza (Habermas 2001). In pratica, il significato dell’espressione “genetico” muta: non è più sinonimo di “ineluttabile” (Boncinelli 2001), non è più percepito come destino immodificabile, ma al contrario inteso come possibilità di autopotenziamento del soggetto-consumatore di test genetici con l’obiettivo di ottenere migliori prestazioni (Lemke 2004).

In senso più generale, la ridefinizione del concetto di salute (non più definita come assenza di patologie di varia natura) comporta l’ottimizzazione delle prestazioni del corpo-macchina, attraverso l’adozione di tutte le tecniche (alimentazione, ginnastica, controllo dell’emotività, uso di farmaci psicotropi, test genetici, chirurgia estetica ecc.) che consentano il pieno raggiungimento del benessere fisico e psichico. Tecniche che fanno del corpo (ovvero, del fenotipo) un territorio sul quale l’individuo esercita una forma di controllo che sembra proporre una versione autodiretta, secondo gli imperativi dei modelli culturali performativi, della *docilità dei corpi*: «È docile un corpo che può essere sottomesso, che può essere utilizzato, che può essere trasformato e perfezionato» (Foucault 1975, 148). Se «la misura dell’individuo ideale non è più data dalla docilità ma dall’iniziativa» (Ehrenberg 1998, 9), quella stessa *docilità* sembra trasformarsi in strumento dell’iniziativa individuale. Una *docilità* strumentale all’ottenimento di *performance* più competitive a tutti i livelli identitari dell’individuo: professio-

nale, affettivo, estetico ecc. Un’inedita declinazione contemporanea della massimizzazione della *fitness* adattiva dell’organismo umano, una versione di un nuovo darwinismo sociale.

Vedi: *Body-building, Bioetica, Biotecnologie, Eugenetica, Psichiatria, Rischio, Salute pubblica, Zoé/bíos*.

SOSTENIBILITÀ di Sarah Delucia

Il concetto di sostenibilità è abitualmente posto in relazione con quello di sviluppo sostenibile che si afferma con la constatazione di una crisi globale dell'ambiente e compare, quasi certamente per la prima volta, nel famoso *Rapporto Brundtland*, in cui viene definito come «uno sviluppo che risponde ai bisogni del presente senza compromettere la possibilità per le generazioni future di rispondere ai propri bisogni» (Commissione mondiale per l'ambiente e lo sviluppo 1987).

La strategia dello sviluppo sostenibile consiste in un aggiustamento dell'attuale modello economico-finanziario affinché quest'ultimo possa continuare a progredire. La durezza dello sviluppo nel tempo è perseguita attraverso un insieme di mezzi – tecnologici, economici, politici – e di strategie, fra le quali rientra una certa salvaguardia della natura, intesa come serbatoio di risorse da utilizzare in modo più razionale al fine di incrementare la stessa efficienza economica. Lo sviluppo sostenibile potrebbe essere inteso, perciò, come una prospettiva che accoglie i suggerimenti dell'ecologismo scientifico e il suo eco-efficientismo, utilizzando una “quota” di progresso tecnico per arginare i danni dello sviluppo e realizzare tecnologie “dolci” (per esempio macchinari che riducano l'immissione di gas tossici o supporti informatici che limitino lo spreco di carta), per poter sostanzialmente perpetuare gli stili di vita attuali senza deteriorare l'ambiente.

Questa visione sembra condivisa da più forze politiche ed economiche sia a livello internazionale che nazionale: Conferenza mondiale per l'Ambiente Umano di Stoccolma (1972); Commissione Mondiale su Ambiente e Sviluppo (1987); Conferenza Mondiale su Ambiente e Sviluppo di Rio de Janeiro (1992); Vertice Mondiale sullo Sviluppo Sostenibile di Johannesburg (2002); partiti dei Verdi; management etico ed ecologico, secondo il quale la difesa dell'ambiente è punto di forza aziendale e stimolo per gli affari (Marra 2002).

L'impostazione teorica ufficiale dello sviluppo sostenibile viene criticata per le sue ambiguità da chi contrappone a questo concetto quello di sostenibilità *tout court*. Da questo punto di

vista, la limitatezza delle risorse rende impensabile la riproduzione indefinita degli standard di vita occidentali, basati comunque sull'uso di grandi quantità di materia ed energia. Quindi, affinché lo sviluppo possa perpetuarsi nel tempo è più o meno implicitamente necessario limitarlo a livello spaziale, geografico o sociale, escludendo da esso alcuni popoli e privilegiandone altri. Nei documenti ufficiali lo sviluppo è definito sostenibile solo se rispetta parametri di *crescita economica*, di *giustizia sociale* e di *difesa ambientale* (World Bank 1992). Ma, secondo i critici, ben presto ci si rende conto della difficoltà di soddisfare pienamente e contemporaneamente i tre parametri, per cui si finisce inevitabilmente per sacrificare sostanzialmente il secondo e il terzo e per rispettare soltanto il primo, tutelando in modo parziale le risorse naturali, promuovendo lo sviluppo solo per alcune società e trascurandone altre le cui risorse verranno comunque depredate. Un esempio addotto dai critici è quello relativo alla fabbricazione di strumenti eco-efficienti che richiede l'utilizzo di minerali, spesso estratti in paesi poverissimi che, pur fornendo queste materie prime, restano quasi sempre esclusi non solo dallo sviluppo, ma anche dalla salvaguardia ambientale e dall'uso stesso dei prodotti finali. Per esempio, la produzione di strumenti ad alta tecnologia (pc, microchip) richiede l'utilizzo di metalli spesso tossici (cadmio, piombo, mercurio, cromo) e di combustibili fossili (petrolio, gas naturali) per lo più estratti/lavorati in paesi del Sud e dell'Est, i quali, pur non usufruendo o usufruendo solo in minima misura di tali prodotti sofisticati, subiscono danni ambientali (inquinamento, malattie) nonché sociali (impoverimento, soffocamento dei movimenti di liberazione da parte di multinazionali che finanziano governi fantoccio, corrotti e compiacenti).

Da questo punto di vista, dunque, lo sviluppo sostenibile comporta il rischio che si crei un biopotere ecologista ed efficientista capace in realtà di difendere con tecnologie eco-efficienti solo alcune società. Pertanto, più che un aggiustamento dell'attuale modello economico-finanziario e dei suoi alti standard di vita, i promotori della sostenibilità tendono a elaborare una prospettiva etico-politica in cui sia possibile misurare la ricchezza e la felicità in relazione al numero di cose che si è capaci di lasciar perdere. Essi propongono di «resistere allo sviluppo» e di auto-limitarsi per garantire un accesso più equo ed esteso ai beni necessari alla sopravvivenza e maggiori spazi di autonomia

sociale. Rispetto a questa idea di sostenibilità svolge un ruolo fondamentale la preoccupazione di dare alle comunità locali la possibilità di disporre delle proprie risorse e di conservare le proprie culture, difendendo la diversità e la ricchezza dei loro ecosistemi e dei loro saperi, elaborando e rafforzando forme autonome di democrazia, di auto-organizzazione e di cooperazione (Sachs 1999; Shiva 1990, 1993, 2002).

Secondo un'ulteriore elaborazione del concetto di sostenibilità, questa coinciderebbe con uno «stato stazionario» che sostituisce la «crescita senza sviluppo», ovvero la crescita – demografica, economica, tecnologica, finanziaria – quantitativa e illimitata, propria della ri-produzione economicistica della società, con uno «sviluppo senza crescita», cioè uno sviluppo – umano, morale, tecnico-ecologico – qualitativo (Daly 1996). Le strategie da adottare in tal senso consisterebbero nel porre dei limiti alla produzione e ai consumi (eco-sufficienza), alla distribuzione iniqua della ricchezza e alla sovrappopolazione, a vantaggio di un'economia eco-coerente, frugale e solidale. Si tratterebbe di un'economia il cui andamento non sarebbe misurato in base al Prodotto Interno Lordo (Pil) – indice astratto che ignorerebbe la concreta situazione del pianeta, dei popoli e delle persone – ma in base all'effettiva capacità della terra di sostenere la produzione e di assorbire i rifiuti, utilizzando risorse rinnovabili e considerando l'effettiva possibilità di soddisfare i bisogni umani, senza compromettere gli equilibri ecosistemici e le prospettive delle generazioni attuali e future (Latouche 1989, 1991).

Secondo alcuni autori, la sostenibilità richiede una “nuova alleanza” tra saperi tecnico-scientifici, conoscenze umanistiche e realtà socio-economica. In tal senso, una contaminazione fra ambiti diversi di fondamentale rilevanza per l'idea di sostenibilità è rappresentata dall'estensione del concetto termodinamico di entropia alla sfera della produzione e del consumo. La termodinamica dimostra che ogni processo trasformativo provoca entropia, ovvero un passaggio irreversibile da uno stato di relativo ordine a uno di disordine e una dispersione di energia che tuttavia resta presente nel sistema in forma di degrado. Quanto più una società è complessa e attua processi produttivi, non lasciando all'ecosistema la possibilità di riassorbire questo surplus di scarto, tanto più l'entropia si alza. Alcuni studiosi hanno ripreso il concetto di entropia e le leggi della termodinamica utilizzandoli come monito nei confronti di un'economia sfrena-

ta e di una produzione eccessiva. Essi hanno criticato l'ottimismo tecnologico ed economico di chi ritiene che il benessere presente e futuro possa aumentare nonostante o addirittura attraverso gli elevati livelli di entropia (Georgescu-Roegen 1976; Daly 1996; Rifkin 1980).

Secondo altri autori, la fede nella tecnologia umana sarebbe vittima della confusione tra tempi storici e tempi biologici: il tempo storico-tecnologico, in cui l'uomo perfeziona le sue condizioni di esistenza, avanza a un ritmo più elevato di quello che esige il ciclo biologico dell'ecosistema per evolversi restando in equilibrio dinamico. Se la trasformazione di energia e materia supera la capacità di rigenerazione e assorbimento del pianeta, si va incontro ad una crisi irreparabile sul piano ambientale e sociale, poiché i vantaggi immediati, in termini di benessere e soddisfazione di bisogni, si pagheranno a lungo termine con un incremento di sfruttamento e di ingiustizia (Tiezzi, Marchettini 1999; Tiezzi 2001).

L'aumento della complessità della condizione della specie umana o di alcune sue componenti, in definitiva, si traduce nel rischio biopolitico di sacrificare o limitare altre specie, di accrescere l'instabilità dell'intero ecosistema e della realtà socio-politica, di moltiplicare i conflitti causati dal costante tentativo individuale e collettivo di accaparrarsi risorse sempre meno disponibili.

Vedi: *Ambiente, Biodiversità, Ecologismo, Empowerment, Rischio, Secessione, Sviluppo.*

Se l'ideologia dello sviluppo è di genesi incerta, poiché incerte sono le origini dell'economia politica cui essa è consustanziale, lo *sviluppo*, in quanto dispositivo biopolitico di controllo delle popolazioni, ha una data di nascita pressoché unanimemente riconosciuta: il 20 gennaio 1949. Fu in quel giorno che il presidente Truman, durante il discorso d'insediamento al Congresso degli Stati Uniti, individuò nel "sottosviluppo" la piaga principe del suo tempo e promise al mondo intero che la missione suprema sarebbe stata d'allora in poi la deportazione dei popoli *ritardatari* sulla via dello sviluppo, dunque la diffusione su scala planetaria dello stile di vita americano, nobilitato dal progresso tecnologico e dall'industrializzazione.

Il dispositivo di sviluppo seleziona nella complessità dell'essere una sostanza vivente – riducibile alla sfera biologica – votata alla crescita per fisiologia, senza che mano intenzionata vi assista. Favorirne l'illimitata coltivazione significa assecondare un processo validato dal suo essere iscritto nell'ordine naturale, per questo universalizzabile ed equivalente a una progressione infinita nella traiettoria di disvelamento dell'autenticità dell'umano – d'ora in poi misurabile sulla scala del PIL (Romano 2003).

La "pretesa di naturalità" implicita in questa opzione (bio)politica si manifesta nel postulato d'autodinamismo dei sistemi economici, rintracciabile sia nell'economia classica (vieppù, neoclassica), sia in Marx e nel marxismo (Latouche 1986). Archiviata la base epistemologica condivisa, il problema intorno al quale ruotano tutte le teorie dello sviluppo è come slatentizzare l'innata propensione dei popoli a svilupparsi, come permettere al flusso autodinamico di sgorgare, individuando i fattori di *déclenchement* insieme ai vincoli sistemici, ai freni politici, alle incrostazioni socio-simboliche che ne impediscono l'epifania. In questo quadro, emergono cinque principali declinazioni: il *big-push*, il paradigma della *modernizzazione*, le teorie della *dipendenza*, gli *approcci pragmatici*, la *critica del modello occidentale*.

Secondo la teoria del *big-push* (Rosenstein-Rodan 1964), una dose massiccia d'investimenti infrastrutturali guidati dalla mano pubblica è in sé sufficiente a innescare l'esplosione svilup-

pista, avvenuta la quale la macchina economica procede per autodinamismo, semplicemente vegliando a che il tasso di risparmio tenga il passo col bisogno di capitali (Harrod, 1948). Rostow (1960) porta il modello alla sua sublimazione teorica, proponendo una visione evuzionista adagiata su un sostanziale determinismo tecnologico: in questa chiave, tutte le società umane possono essere riordinate entro una traiettoria unica scandita da cinque stadi di sviluppo (la società tradizionale, il *pre-take off*, il *take off*, il passaggio alla modernità, il consumo di massa).

Se gli esiti della ricostruzione europea daranno smalto a questa prima famiglia di teorie, i flagranti insuccessi delle politiche di sviluppo nei paesi extraoccidentali stimoleranno profondi ripensamenti. Il paradigma della modernizzazione – di marca liberale – riduce lo sviluppo a questione endogena. La centralità è assegnata alla lotta culturale contro le istanze socio-simboliche della tradizione, elette a principali responsabili del mancato rigo-glio sviluppatista. Il gioco teorico si risolve, dunque, nell'individuazione: 1) dei caratteri della tradizione che impediscono alla sostanza bioeconomica di proliferare liberamente; 2) dell'architettura immaginaria (*anti*-)culturale idonea a tollerare felicemente i processi di crescita e le asperità della messa in valore illimitata; 3) dei fattori che contribuiscono più efficacemente a diffondere e a radicare simile architettura. S'impone un modello dicotomico che, con differenti accentuazioni, va ad adagiarsi sullo schema parsonsiano delle variabili strutturali: *universalismo*, *specificità*, *neutralità*, *acquisitività*, connotanti l'anti-cultura moderna, si contrappongono agli atteggiamenti di *particolarismo*, *diffusione*, *affettività*, *ascrittività* propri del regime tradizionale (Hoselitz 1961, Germani 1971).

I sociologi della modernizzazione fanno da battistrada sul campo ai dipartimenti governativi per la cooperazione internazionale attraverso forme di "ricerca-azione" *ante litteram*. Si adoperano alla costruzione di termometri psico-sociali con i quali individuare i fattori istituzionali epidemici che più efficacemente contribuiscono a diffondere presso la popolazione la *sindrome di modernità*. Tra gli esempi più noti: la scala di *empatia* (Lerner 1958), il *need for achievement* (McClelland 1961) e la *OM – overall modernity – scale* (Inkeles, Smith 1974).

Bendix (1964), Moore (1967), Eisenstadt (1963-73), per citarne solo alcuni, contribuiscono a depurare il paradigma della modernizzazione dalle sue eccessive rigidità dicotomiche,

mostrando, attraverso un approccio storico-comparato, che i processi di sviluppo possono essere assecondati anche da forme virtuose di ibridazione tra modernità e culture tradizionali: fondamentale rilievo assume dunque il decisore politico (Hirschman 1958).

In polemica con la sociologia della modernizzazione, i teorici della dipendenza – di scuola tardo-marxista – ristabiliscono la primazia dell'economico e delle variabili esogene nei processi di sviluppo. Le sorti di un territorio sono determinate dalla collocazione di questo nel sistema internazionale di divisione del lavoro. Non si dà quindi autonomia di popolo: il suo carattere e la sua azione diventano ininfluenti. La dimensione del conflitto è così traslata dal rapporto tra classi interno a un paese, al rapporto tra differenti territori del pianeta. Una grande metafora dei vasi comunicanti abita le teorie della dipendenza: la ricchezza vi figura come *sostanza* circolante all'interno di percorsi ritagliati politicamente al livello del sistema-mondo. Wallerstein (1974) dà buon saggio dell'impostazione, rivelando la strutturazione gerarchica (*centro, semi-periferia, periferia*) dell'economia-mondo; Emmanuel (1972) denuncia la truffa dello "scambio ineguale", derivante dalla diseguale remunerazione dei fattori produttivi (lavoro in testa); Frank (1969) punta l'indice contro la trappola della dipendenza tecnica.

Le terapie proposte a fronte di questo tipo di diagnosi vanno dalla ricerca di forme d'interdipendenza non gerarchica (Brandt 1979) a più radicali ipotesi di *sganciamento* (Amin 1985) dal sistema-mondo, che preludono alla costruzione di società basate sulla *self-reliance* (ci riferiamo, in particolare, all'idea di *progressive society* sviluppata da Galtung *et al.* 1980), vale a dire su uno sviluppo autonomo, popolare e con tecnologie "appropriate", che reintegra creativamente gli apporti delle comunità locali verso un orizzonte autogestionario.

Sotto l'aura del contenuto progressista, critico e conflittuale, le teorie della dipendenza riportano a nuovo splendore i postulati economicisti, razionalisti ed evolucionisti dello sviluppo, parzialmente rimessi in questione nelle teorie della modernizzazione.

Con la fine dei *trent'anni gloriosi* in Occidente, constatato l'esito disastroso delle politiche di sviluppo nei paesi terzi (rivoluzioni socialiste comprese) si assiste, a cavallo tra gli anni settanta e ottanta del secolo scorso, a un'implosione dei grandi

paradigmi dello sviluppo, dalle cui macerie emerge l'*approccio pragmatico*, composto di strategie di bricolage teorico-politico dal *low profile* e anestetizzate ideologicamente, che attingono al grande patrimonio di riflessione accumulato negli anni precedenti. Tra le proposte più significative si annovera la *import-substitution* (Leela 1984), nella quale lo Stato crea le condizioni per un forte aumento della produzione industriale di beni strategici, che pesano in entrata sulle bilance commerciali, e il mercato interno provvede a ridistribuirne i benefici presso la popolazione grazie al *trickle down effect* (effetto "sgocciolamento"). Nella famigerata *rivoluzione verde* (Randhawa 1973), invece, la piazza d'onore è occupata dalla questione alimentare, cui si cerca di dare soluzione attraverso interventi di spregiudicata innovazione tecnologica in campo agricolo, sotto la guida dello Stato, minando pesantemente i rapporti di equilibrio socio-ambientale (Shiva 1991). L'*outward looking* è la strategia adottata con successo nei paesi del Sud-est asiatico (Tomasì 1991): si basa su un liberismo sfrenato (con annesso *dumping* sociale e autoritarismo politico) nel mercato interno e su forme di protezionismo nei rapporti con l'estero. Lo Stato, inoltre, promuove le esportazioni grazie ad accordi politico-commerciali con altri paesi. Ne viene fuori un fenomeno di "crescita senza sviluppo", vale a dire un mero incremento della quantità di beni prodotti a scapito dell'avanzamento civile e della giustizia sociale. La rinuncia alle originarie ambizioni dello sviluppo è particolarmente flagrante nella strategia dei *basic needs*: la fede nelle magnifiche sorti e progressive cede il passo a ben più miti tentativi di assicurare a ciascun individuo un corredo minimo di cibo, vestiario, abitazione ecc. L'accanimento biopolitico si manifesta al massimo grado nel reclutamento dei nutrizionisti, al fine di stabilire la quantità di calorie necessaria per la sopravvivenza umana nei diversi contesti ambientali. La strategia si autonobilita prospettando un livello successivo di intervento sugli *entitlements*, vale a dire i diritti di accesso ai servizi pubblici, l'inserimento nei processi decisionali democratici. È ricollocabile in questa cornice la proliferazione delle formule di sviluppo *aggettivate* (Latouche 2004): *sostenibile* (fa riferimento, in prima versione, alla salvaguardia del benessere delle generazioni future – *Commissione mondiale per l'ambiente e lo sviluppo* 1988), *umano* (tiene conto di nuove dimensioni, quali sanità, educazione, alimentazione, sintetizzate dall'UNDP nello *Human development index*), *ecologico* (ulte-

riormente declinato nella formula dello “sviluppo senza crescita”, Daly 1996) e ancora *sociale, solidale, locale, autonomo* ecc.

In contrapposizione ai ripieghi pragmatici si muovono i filoni di critica radicale al modello di sviluppo occidentale. Per paradosso, sono soprattutto gli economisti a inaugurare la tematica. Hirsch (1976) ne denuncia la vocazione all'autodistruttività: la centralità dell'etica del successo espone il modello a paradossi insuperabili. La promessa di vittoria per tutti non può essere esaudita a causa di quella che egli chiama *scarsità sociale*. Quand'anche fosse risolto il problema della scarsità economica, infatti, sarà impossibile garantire a tutti l'accesso ai *beni posizionali*, che, soli, attribuiscono prestigio sociale. Il Nobel Amartya Sen (1997) si concentra sull'insufficienza dell'ideologia utilitarista nell'acquisizione dei beni collettivi. L'agire razionale egoistico non permette di conseguire e salvaguardare i beni pubblici. Egli suggerisce un tipo di altruismo funzionale, non normativo, che implica un ritorno a forme limitate e volontarie di obbligazione. Più radicale, su questo fronte, è la critica antiutilitarista proposta dal gruppo del MAUSS – *Mouvement anti-utilitariste dans le sciences sociales* – (Romano 2005c), incarnata, circa il tema specifico dello sviluppo, da Serge Latouche (1986; 1989). Egli mette l'accento sul concetto di *deculturazione*, il processo mediante il quale le società extra-occidentali sono private del proprio *habitus* culturale, scoprendosi incapaci di gestire autonomamente il rapporto con la natura e refrattarie a qualsiasi forma di dinamismo. Più di recente, lo stesso autore ha promosso la strategia di *décroissance* (Latouche 2004), che mira a una radicale reversione del processo di crescita economica, mediante la creazione di cellule di semplicità volontaria fondate sul principio di convivialità (Illich 1973).

Vedi: *Biopolitica, Capitale umano, Discipline, Empowerment, Governamentalità, Normalizzazione, Oikonomia, Popolazione, Potere pastorale, Sostenibilità*.

TERRORISMO di Roberto Ciccarelli

All'origine, l'azione terrorista si basava sull'atto individuale isolato che aveva per scopo l'omicidio mirato di una personalità rappresentante la sovranità dello Stato o del gruppo sociale egemone. Questa attività si sviluppò in particolar modo nella Russia zarista del XIX secolo, a opera di anarchici, populistici e nichilisti. Il primo teorico dell'azione armata fu Nikolaj Morozov (*Narodnaja Volja* – “Volontà del popolo”) che formulò la definizione di “guerra neopartigiana”, un'azione individuale adottata, però, per difendere un interesse generale, con evidente rimando alla lotta patriottica contro l'invasione napoleonica nel 1812 (Schmitt 1963).

Gli anarchici adottarono, invece, la definizione di “propaganda con i fatti” o di “azione diretta” (Townshend 2002). Il principale teorico dell'azione diretta fu Sergej Nečev che nel 1869 elaborò *Il programma di azione rivoluzionaria* finalizzato alla costruzione di un'organizzazione rivoluzionaria clandestina rigidamente centralizzata, ramificata in nuclei relativamente autonomi e diretti da un “comitato” che avrebbe dovuto dirigere l'azione su scala europea. Nečev indicava in questo comitato il centro della futura “rivoluzione sociale”. Nasceva così la *Narodnaja Raspra* (la giustizia del popolo) i cui principi e metodi venivano esposti nel *Catechismo rivoluzionario* scritto sempre nel 1869, un'organizzazione che Nečev concepì insieme a Bakunin, rifacendosi ai principi più spregiudicati dell'amoralismo politico di tradizione machiavellica, gesuitica, giacobina e blanquista, per combattere i regimi autoritari dell'Europa bismarkiana, bonapartista, zarista e la repressione autoritaria della rivoluzione sociale. Questa tradizione ebbe un seguito negli anni venti del XX secolo, in Germania con Johannes Most, Karl Plättner e Karl Peuckert (De Feo 1992).

Bakunin rimproverò a Nečev l'im maturità della sua prospettiva in una fase in cui il popolo versava in condizioni sociali ed economiche arretrate, ma anche perché prospettava una rivoluzione sociale improntata a forme di comunismo di tipo autoritario e violento non meno dello stesso “Stato borghese” che intendeva attaccare. Inoltre la militarizzazione dello scontro

sociale vedeva nel popolo il proprio esercito e nell'avanguardia che praticava l'azione terrorista lo strumento amorale dell'applicazione dei principi rivoluzionari (Bakunin 1875; Confino 1976). Anche Marx, da cui Nečaev aveva tratto la dialettica tra "rivoluzione sociale" e "rivoluzione politica" (dalla *Questione ebraica* e poi dal *Manifesto del partito comunista*) criticò duramente Nečaev e utilizzò per la sua idea di "avanguardia" la nozione spregiativa e pittoresca di *Lumpen-proletariat*. Lenin, invece, considerava l'azione terrorista *solo* come uno dei mezzi per sferrare l'"assalto decisivo" al potere e diffidava dal considerare il terrorismo come una lotta rivoluzionaria e "di massa" (Lenin 1901). Le critiche di Bakunin, di Marx e poi di Lenin all'azione terrorista individuale o di avanguardia intendevano conservare la dialettica tra rivoluzione sociale e rivoluzione politica, trasformandola in un'azione sociale di massa riformatrice dei rapporti dominanti di potere contro l'idea "sovranista" di Nečaev, secondo il quale sarebbe stata sufficiente la decapitazione della classe dominante per conquistare il potere.

La problematica della dialettica tra rivoluzione sociale e rivoluzione politica caratterizza l'intero dibattito politico sulla lotta armata nel XX secolo, soprattutto in ambito marxista. In questo dibattito, la causa rivoluzionaria assumeva la lotta armata per radicalizzare il conflitto di classe e per cercare di portarlo alle sue estreme conseguenze. L'uso del terrore politico rimaneva, almeno nelle intenzioni, uno "strumento" e non lo scopo della lotta politica. Si provava, con risultati problematici, a mediare il potere militare di piccole unità combattenti con il potere delle masse attraverso la mediazione politica del partito (armato).

Negli anni cinquanta del XX secolo la lotta armata venne teorizzata da Ernesto Guevara in *La guerra di guerriglia* (Guevara 1959). Nello stesso periodo, le azioni di guerriglia si svolgevano in contesti urbani (Marighella 2000) e vennero usate inizialmente soprattutto nelle lotte anti-coloniali (in Algeria e in Francia, per esempio, dall'FLN ma anche dall'OAS). Tali azioni tendevano a mantenere sempre una dialettica con la "guerra di popolo", ossia ad ottenere una legittimazione politica in nome di un obiettivo universale (la costituzione di uno Stato anti-coloniale), pur utilizzando mezzi armati che talvolta colpivano sia militari che civili. La guerriglia era dunque un preciso concetto militare che veniva impiegato in un teatro di guerra, in cui forte era la sproporzione tra le unità combattenti, e adottava stru-

menti asimmetrici contro le istituzioni statali che a loro volta rispondevano con gli strumenti militari classici e anche con la *guerra irregolare* (esecuzioni sommarie, guerra di *intelligence*, leggi speciali ecc.).

La dialettica classica tra rivoluzione sociale e rivoluzione politica si trasformava in quella tra guerra di guerriglia e guerra di popolo. La conquista del potere veniva definita *telluricamente*, variava, cioè, da territorio a territorio, da nazione a nazione, ma era unificata *universalmente* dalla necessità di conquistare/liberare il potere per metterlo a disposizione del popolo (o delle masse).

Chi praticava la guerra di guerriglia sapeva che non era possibile conquistare il potere se non in un secondo momento e sceglieva, quindi, una *strategia indiretta* che andava, azione dopo azione, a sfiancare (a "terrorizzare") la *resistenza* degli apparati dello Stato in attesa dell'estensione del conflitto a livello generale. Negli anni sessanta, l'obiettivo finale della conquista del potere iniziò a vacillare a favore di una destabilizzazione interna, provocata da un conflitto che non sembrava più avere sbocchi. Nella gabbia d'acciaio della guerra fredda e della politica dei blocchi, l'azione politica armata giungeva in quegli anni a una *crisi di legittimazione*, anche per l'aperta ostilità dei partiti comunisti e socialdemocratici. A rompersi era la dialettica tra rivoluzione sociale e politica, tra guerra di guerriglia e di popolo. A esaurirsi era il presunto legame di rappresentanza con il "popolo" o, meglio, con il "movimento".

Un'analogia parabola fu vissuta sia in America Latina che in Medio Oriente. Se nel primo caso i gruppi armati, quando non sono stati sconfitti e dissolti dalla reazione internazionale e da quella dello Stato, sono diventati dei veri e propri eserciti clandestini, spesso coinvolti nelle economie informali della droga, delle armi ecc., nel secondo caso la crisi di legittimazione assume dei risvolti tragici. Infatti, la dialettica tra guerra di guerriglia e guerra di popolo era ancora riconoscibile nella lotta di liberazione nazionale condotta dai gruppi armati palestinesi tra gli anni settanta e ottanta, mentre, a partire dagli anni novanta, la crisi si manifesta in tutto il suo devastante potenziale con il ritorno a un'azione individuale, quella del kamikaze.

L'azione del kamikaze è un'azione sociale autoreferenziale basata sul sacrificio individuale compiuto in nome della propria comunità. Quest'azione sociale ha un valore tragicamente antinomico: il suicidio politico, il potere di portare la morte fuori

dalla propria comunità di appartenenza sacrificando la propria vita, ha un valore altruistico. Intende, cioè, rafforzare il legame sociale del gruppo attraverso un danno militare inferto all'avversario, oltre che ai singoli terroristi suicidi.

Nell'ambito di una lettura fondamentalista del Corano, il kamikaze gode del culto sociale dei martiri, trae un guadagno simbolico dall'atto di autodistruzione sacrificale e lo trasforma in atto di propaganda. La vita del suicida viene così trasformata in una potenza distruttiva totale che spinge la guerra a diventare totale e senza limiti. L'atto del suicidio non è più inteso come un atto privato e individuale, sintomo di un malessere sociale (Durkheim 1897), ma come morte sacrificale che ha un duplice obiettivo: da una parte l'annichilimento dell'Altro, del suo futuro (quando colpisce donne e bambini), dall'altra la conquista della vita eterna da parte del suicida.

Quello del kamikaze è il potere di dare la morte, un potere che si esercita in maniera indiscriminata, potenzialmente su un'intera popolazione. Il martire sacrificale prende dalla sovranità statale il diritto premoderno di far morire o di lasciar vivere e acquista un'oggettiva superiorità strategica sul militare-combattente tradizionale: considerarsi un *corpo unico* con il nemico che vuole annichilire, un'unità antinomica che si raggiunge solo con il proprio suicidio e con la morte dell'altro (Cenci, Pozzi 2005).

La morte sacrificale obbedisce anche a una logica economica: il kamikaze deve portare benefici alla comunità sacrificante, attraverso il calcolo del rapporto costi-benefici che deriva dal numero delle vittime. Il caos che ne deriva rispecchia l'idea di una *guerra asimmetrica* che contrappone la vita di un'intera popolazione alla potenza della tecnica militare e politica dei dominanti. Un'asimmetria fondata anche sul diverso *valore della vita*: per i dominanti è sacra la sua conservazione, per i kamikaze, invece, il sacro sta nel suo estremo sacrificio.

Il terrorismo praticato dalla rete Al Qaeda non si può considerare come attacco a uno Stato preciso; ha perso, cioè, il suo elemento *tellurico*, non fa più differenza tra l'interno e l'esterno di uno Stato; non è nemmeno configurabile come un atto di ostilità, perché è un atto di distruzione pura e semplice. Non ha più il progetto di prendere il potere o di liberare il "popolo" da un'oppressione, visto che dall'11 settembre 2001 lo scontro si svolge su scala globale (Burke 2003; Roy 2004).

Il terrorismo globale è una sintesi di fondamentalismo religioso e di etno-nazionalismo che estende la faida locale ad uno "scontro di civiltà" a livello globale (Barber 1992; Kepel, 2004). C'è grande confusione, tuttavia, sulla natura del terrorismo globale o internazionale (ONU 1999). Dalle dodici convenzioni internazionali, oltre che dai *Patriot Act* americani che hanno tentato di dettare norme sull'argomento si desume che "terrorista" è il membro di un'organizzazione "privata" non identificabile con l'apparato militare di uno Stato. Il terrorista viene visto come un criminale puro e semplice, un nemico "assoluto" a cui non si possono garantire i diritti previsti dalle costituzioni moderne. Infatti, le sue azioni vengono punite attraverso l'uso arbitrario di dispositivi votati alla difesa e alla sicurezza dello Stato.

I kamikaze ceceni, palestinesi e wahabiti di Al Qaeda sanno con certezza che dalle loro azioni atroci non discenderà una vittoria politica (Bonanate 2004). La loro guerra terrorista presuppone un conflitto senza fine, anche perché non hanno i mezzi (militari, politici ed economici) per abbattere gli Stati. Ciò non significa tuttavia che non abbiano alcun disegno politico razionale che guida le loro azioni militari: esso consiste nel ri-nazionalizzare i regimi autoritari mediorientali e boicottare la presenza statunitense nella stessa area. La peculiarità di questo progetto, che da una parte rievoca la retorica delle lotte di liberazione nazionale contro il colonialismo europeo e, dall'altra, quella della lotta contro l'invasione sovietica dell'Afghanistan, è duplice: organizzare una guerra non a livello territoriale, ma *transnazionale* e ricorrere, per farlo, agli strumenti finanziari delle economie illegali (Napoleoni 2004).

Vedi: *Degenerazione, Difesa sociale, Genocidio, Guerra, Mostro, Polizia, Pratiche di resistenza, Sicurezza, Totalitarismo.*

TOTALITARISMO di Carlo Altini

Con riferimento al fascismo, il concetto di totalitarismo nasce in Italia tra il 1923 e il 1925 in ambiente antifascista (Giovanni Amendola, Lelio Basso, Antonio Gramsci), per poi essere utilizzato, con connotazione evidentemente positiva, da Benito Mussolini e Giovanni Gentile. Successivamente, nella voce “Stato” dell’*Encyclopaedia of the Social Sciences* (1934), George H. Sabine utilizza il concetto per indicare tutte le dittature monopartitiche del Novecento, sia fasciste che comuniste, mentre Carlton H. Hayes e Sigmund Neumann, negli anni quaranta, iniziano a studiare i caratteri radicalmente innovativi del fenomeno totalitario, identificati in una tendenza specifica del potere politico a dominare incondizionatamente, in modo onnipervasivo e monopolistico, la società e gli individui. Importanti contributi alla definizione del totalitarismo novecentesco (netamente distinto dalle tradizionali categorie di autoritarismo, dittatura, dispotismo e tirannide) vengono inoltre forniti, tra gli anni trenta e quaranta, da pensatori non politologi quali Ernst Jünger, Carl Schmitt, Georges Bataille, Emmanuel Mounier, Simone Weil e Raymond Aron. Saranno però Hannah Arendt (1951) e Carl J. Friedrich e Zbigniew K. Brzezinski (1956) a formulare le prime compiute teorie sul totalitarismo, dando origine a due grandi correnti di ricerca che, seppur attestate su posizioni diverse, avranno in comune il riconoscimento del valore scientifico e operativo del concetto, che illustra una forma politica del tutto nuova nell’intera tradizione occidentale. Attraverso una riflessione radicale sulla genesi del totalitarismo, la prima corrente (di derivazione arendtiana) sarà interessata soprattutto alla comprensione dell’aspetto ideologico e della dimensione filosofico-teleologica del fenomeno totalitario, mentre la seconda (che si riferirà al lavoro di Friedrich e Brzezinski) sarà maggiormente interessata a sviluppare la tipologia politica dei totalitarismi attraverso l’analisi del loro concreto funzionamento e la descrizione della “sindrome totalitaria”. Naturalmente esistono anche interpretazioni critiche del concetto di totalitarismo. In particolare è stato Ernst Nolte (1987) a sottolineare l’inutilità del concetto inteso come modello interpretativo delle trasformazioni

delle società europee tra le due guerre mondiali e come modello euristico per comprendere gli specifici caratteri del nazionalsocialismo. Ma, al di là della posizione di Nolte, altre obiezioni critiche sono state sollevate nei confronti della dimensione scientifica del concetto, soprattutto in tre direzioni: in primo luogo, sulla pretesa novità storica del totalitarismo (Neumann 1957; Wittfogel 1957); in secondo luogo, sulla “similitudine totalitaria” tra fascismo, nazismo e comunismo; infine, sull’estensione del concetto di totalitarismo a tutti i regimi comunisti da un lato e a tutti i regimi fascisti dall’altro. Inoltre, intorno ai caratteri dei regimi totalitari, ulteriori dibattiti tra gli studiosi si sono verificati in merito al ruolo del leader; al rapporto tra partito unico e organizzazione statale; alla definizione dello Stato totalitario come organizzazione gerarchico-monolitica o in termini di moltiplicazione di competenze; al carattere rivoluzionario o conservatore del totalitarismo; alla pretesa essenzialità del suo carattere organicistico.

Riferendosi sia al nazismo che allo stalinismo, Hannah Arendt sottolinea l’assoluta novità dei regimi totalitari rispetto a tutte le forme politiche del passato: la “totalità” non coincide infatti con l’“unità” dello Stato (dell’assolutismo, per esempio), ma con la società di massa rappresentata ideologicamente e coercitivamente, “senza classi” e senza il pluralismo delle istituzioni che formano il tessuto delle relazioni umane. Lo Stato diventa lo strumento di una politica “rivoluzionaria” promossa dal partito unico di massa che, non riconoscendo alcuna articolazione tra i diversi ambiti della vita individuale e associata (individui, gruppi intermedi quali partiti, chiese e sindacati, organi dello Stato quali parlamenti e corti costituzionali), utilizza coattivamente l’ideologia e il terrore per consentire ai detentori del potere – e in particolare al leader dittatoriale – di creare un meccanismo istituzionale che permetta l’assoluta discrezionalità dell’agire in un quadro formale di legalità procedurale (se non addirittura di legittimità). Il totalitarismo inoltre, secondo la Arendt, è caratterizzato da una “volontà di potenza” tipicamente moderna, cioè costruttivista e razionalistica, secondo cui un’ideologia politica fondatrice di una prassi concreta è in grado di trasformare persino la natura umana. Di qui l’immagine del campo di sterminio quale simbolo del fenomeno totalitario che non mira semplicemente all’assoluta sottomissione degli individui, ma intende espellere, “eliminare”, “cancellare” dalla realtà intere categorie

di persone (i nemici “oggettivi” dello Stato, che devono confessare le loro “colpe”) che sono in contraddizione con il progetto ideologico di trasformazione totale della storia e di rigenerazione morale della società teso a produrre un ordine completamente nuovo sotto il profilo politico, sociale e antropologico.

Allo scopo di definire il fenomeno totalitario su basi empiriche e quantitative, alcuni politologi anglosassoni del secondo dopoguerra mirano a distinguere i sistemi autoritari (con un governo monopartitico e una struttura pluralistica “residuale”) da quelli totalitari (dominati da un assoluto “monismo” ideologico e istituzionale). Friedrich e Brzezinski, in particolare, individuano sei tratti caratteristici, la cui contemporanea presenza determina il totalitarismo: (a) l’ideologia ufficiale organica e totalizzante; (b) il partito unico di massa, strutturato gerarchicamente con la figura del capo carismatico che controlla interamente lo Stato; (c) il monopolio dei mezzi di comunicazione e della propaganda; (d) il monopolio degli apparati e degli strumenti di coercizione; (e) il terrore poliziesco assoluto, arbitrario ed esercitato segretamente; (f) la direzione centralizzata dell’economia. In questo modo il totalitarismo novecentesco combina sviluppo tecnologico e legittimazione di massa allo scopo di istituzionalizzare non lo *status quo* (come avveniva nelle dittature del passato), ma un “movimento rivoluzionario” che cresce in intensità e in ampiezza proprio mentre il regime stabilizza il suo potere con una forza di penetrazione qualitativamente nuova rispetto a qualsiasi regime autoritario. L’unione di queste caratteristiche permette a Friedrich e Brzezinski di identificare tra i regimi totalitari non solo la Germania nazista e l’Unione Sovietica di Stalin (come avveniva nel lavoro di Hannah Arendt), ma anche l’Italia di Mussolini, i paesi comunisti dell’Est europeo del secondo dopoguerra e la Cina di Mao Zedong.

Al di là delle dispute di scuola e di prospettiva, il totalitarismo può essere definito una tendenza-limite dell’azione politica non democratica, caratterizzata da un grado massimo di penetrazione monopolistica, di mobilitazione “rivoluzionaria” e di controllo terroristico della società di massa, disciplinata e organizzata (ma non pensata olisticamente). Malgrado la relativa uniformità strutturale dei regimi totalitari, il fenomeno totalitario può tuttavia prendere corpo in presenza di diversi elementi costitutivi (per esempio, la netta differenza tra ideologia comunista e ideologia fascista, che origina differenti scopi sociali, eco-

nomici, politici) e per questo generare sistemi politici in reciproca competizione e con diversi contenuti, ancorché strutturalmente fondati su comuni elementi (l’ideologia, il partito unico di massa, il leader dittatoriale, il terrore, la penetrazione e la mobilitazione del corpo sociale, l’assenza di distinzione tra Stato e società). Il concetto di totalitarismo contribuisce comunque a mettere in evidenza le trasformazioni delle società europee tra le due guerre mondiali; trasformazioni causate dalla progressiva perdita delle distinzioni tra vita individuale, esistenza sociale e progresso tecnico. Il regime totalitario mira infatti a impedire la moderna distinzione tra Stato e società attraverso la politicizzazione di tutte le “cellule” del tessuto sociale compiuta attraverso un alto grado di penetrazione ideologica e coercitiva. L’irrompere dei fenomeni di massificazione, reificazione, atomizzazione e razionalizzazione della vita individuale e sociale è strettamente correlato agli effetti prodotti dalla rivoluzione tecnica, industriale e burocratica a cavallo tra Ottocento e Novecento. Ed è proprio a partire da questi fenomeni di estraneazione, di “perdita”, di “corrosione” della struttura sociale tradizionale che i regimi totalitari forniscono le loro risposte, le quali non mirano solo all’annullamento di ogni pluralismo e di tutti i diritti politici, ma anche alla presentazione in chiave messianica e millenaristica della missione ideologica di salvezza della società politica. Determinando una lotta tra bene e male, tra amico e nemico, tra interno ed esterno, la prospettiva della “redenzione politica” tende a giustificare ogni tipo di oppressione e di azione coercitiva in nome di uno scopo superiore cui il regime totalitario intende condurre la società politica, intesa come massa uniforme, attraverso forme di “rivoluzione permanente” e di “mobilitazione totale” che istituzionalizzano il disordine. Non a caso, il terrore totalitario non ha esclusivamente lo scopo della repressione, ma anche quello di porsi come strumento psicologico di coercizione preventiva e di canalizzazione razionale dell’agire individuale e sociale. Da questo punto di vista i regimi totalitari promuovono una concezione antropologica “dogmatico-attivista”: essi infatti non si accontentano dell’obbedienza passiva degli individui, perché pretendono un’adesione incondizionata e volontaristica al progetto di trasformazione radicale dell’intero ordine delle cose (per esempio, la pressione psicologico-coercitiva a commettere atti atroci e sadici, tuttavia non punibili penalmente perché non qualificati come reati

dal regime totalitario). Questa adesione viene indotta anche attraverso l'instaurazione di sistemi di pratiche apparentemente "comunitarie" (intese a ripristinare un'antica, immaginaria, unità originaria del gruppo), ma in realtà del tutto "societarie" di massa in quanto direttamente correlate all'atomizzazione moderna: il riferimento è qui a pratiche esoteriche esercitate soprattutto dal nazionalsocialismo, quali riti di gruppo, iniziazioni a sfondo sessuale, "mute di caccia", culti misterici il cui scopo ("riscattare" l'anonimità dell'individuo moderno) è destinata non solo al fallimento, ma anzi al suo tragico rovesciamento nell'impotenza distruttiva che conduce alla "produzione" di individui profondamente dissociati. Infine, il totalitarismo rovescia il progetto razionalistico dell'illuminismo nel suo contrario: il razionalismo non è più al servizio della libertà, della dignità umana e della tolleranza, ma diviene strumento di calcolo che rende possibile l'organizzazione strategica di qualunque fine, anche quello più abietto di genocidio (e qui torna di nuovo l'immagine del campo di sterminio che funziona "meccanicamente"). Sulla base di queste caratteristiche, risulta evidente che il totalitarismo – al di là delle singole specificità dei diversi regimi – è un fenomeno nuovo, un'esperienza estrema, tipicamente novecentesca, di formazione di un ordine politico nichilistico fondato su una ricollettivizzazione forzata e sul controllo totale della "vita" materiale e psichica, individuale e sociale, intesa allo stesso tempo come soggetto e come oggetto centrale dell'agire politico.

Vedi: *Campi, Eccezione (stato di), Ecologismo, Eugenetica, Genocidio, Governamentalità, Polizia, Razzismo, Sicurezza, Terrorismo, Umanesimo scientifico.*

UMANESIMO SCIENTIFICO

di Vincenzo Pavone

L'umanesimo scientifico è una versione del pensiero umanista le cui origini sono coeve alla nascita della scienza stessa. In generale, l'umanesimo crede nell'esistenza di caratteristiche universali della natura umana, indipendentemente dalle circostanze del tempo e dello spazio. Ritenendo possibile individuare queste caratteristiche attraverso le proprie capacità intellettuali, gli umanisti cercano di elaborare una visione universale della vita, dell'uomo, della morale e della politica che trovi i suoi presupposti in questa comune natura.

Tutti gli esempi storici d'umanesimo concordano su questo postulato iniziale, ma diverse sono state le forme di conoscenza con cui gli umanisti hanno cercato di comprendere la natura umana. Nella storia del pensiero occidentale si possono distinguere tre diverse tradizioni di umanesimo: l'umanesimo cristiano, l'umanesimo classico e, infine, l'umanesimo scientifico. Il primo ricerca le caratteristiche della natura umana attraverso uno studio antropologico delle Sacre Scritture e degli scritti dei Padri della Chiesa. L'umanesimo classico, più noto semplicemente come umanesimo, ha origine nel movimento di riscoperta dei classici della letteratura e della saggistica romana e greca, avvenuto tra la fine del Quattrocento e la prima metà del Cinquecento. Tra i suoi autori più noti si possono annoverare Erasmo da Rotterdam, Niccolò Machiavelli, Francesco Guicciardini.

L'umanesimo scientifico, sviluppatosi nel periodo immediatamente successivo a quello in cui l'umanesimo classico aveva raggiunto il suo apice, si distacca dalle altre due tradizioni umaniste nel considerare la scienza come la forma di conoscenza più adatta a individuare le caratteristiche universali della natura umana. Anticipando le prime espressioni di umanesimo scientifico, alcuni "magi" del Rinascimento, ispirati dalla riscoperta di un gruppo di scritti esoterici, il *Corpus Hermeticum*, tentarono di dimostrare la fondamentale concordanza tra mondo naturale e verità rivelate nella Scrittura attraverso la sperimentazione magica e alchemica. Essendo entrambi opera di Dio, Natura e Scritture non avrebbero dovuto essere discordi: pertanto essi

ritennero che in caso di discordanza la causa andasse attribuita a un'errata interpretazione delle Scritture piuttosto che a un errore dell'osservazione empirica.

Questo rinnovato interesse per la filosofia naturale non tardò a incoraggiare magia, alchimia e speculazioni cabalistiche, come nel caso di Bruno, Campanella e Dee. Successivamente gli scritti rosacrociari rielaborarono questi temi, proponendo, *in nuce*, gli elementi essenziali di quello che di lì a poco sarebbe diventato il primo esempio compiuto di umanesimo scientifico. Secondo i Rosacroce, il mondo, che aveva raggiunto il limite estremo di caos e disordine, era alle soglie di una nuova epoca. La nuova era sarebbe stata caratterizzata da una nuova religione e da una nuova filosofia, basata sull'alchimia e sulla magia. La confraternita segreta dei Rosacroce aveva, dunque, lo scopo di promuovere un grande avanzamento della conoscenza, il quale, a sua volta, avrebbe condotto l'umanità verso l'era della perfezione spirituale, fisica e cognitiva (Yates 1972).

In un simile contesto si muoveva contemporaneamente Francis Bacon, il quale, tuttavia, rifiutò le speculazioni ermetiche e gli esperimenti alchemici in favore di quella che lui stesso definì filosofia sperimentale (Rossi 1978). Non a caso, l'umanesimo scientifico ebbe inizio proprio in Inghilterra, ma da filosofi formati in università tedesche protestanti. Samuel Hartlib, John Dury ed Johannes Amos Comenius si erano, infatti, formati in Germania tra Heidelberg ed Erburg negli anni precedenti alla battaglia della Montagna Bianca (Webster 1975). Essi avevano partecipato ai nuovi movimenti che rifiutavano la filosofia scolastica e, attraverso la scienza cercavano di individuare la via per riportare l'armonia tra l'uomo (microcosmo) e la natura (macrocosmo). Nel 1642, Hartlib, riunitosi con Dury e Comenius, fondò a Londra un Collegio Universale il cui scopo fondamentale era di facilitare il raggiungimento dell'Età dell'Oro attraverso il progresso della scienza e della filosofia. Gli scienziati che vi parteciparono, generalmente di confessione puritana, ritenevano che la scienza fosse lo strumento concesso dalla grazia di Dio per riappropriarsi delle conoscenze della natura possedute in origine da Adamo. Con queste conoscenze, i Puritani credevano fosse possibile migliorare la salute dell'uomo sino a restituirgli l'eternità. Allo stesso modo, attraverso la scienza credevano fosse possibile riorganizzare la società in una forma perfetta, diffondere un modello educativo e filosofico universale e, infine, ricon-

durre tutte le nazioni sotto la medesima guida politica e spirituale (Webster 1975). Se tutti gli uomini, sosteneva infatti Comenius, avessero avuto l'opportunità di sperimentare questa rigenerazione essi avrebbero spontaneamente abbracciato la nuova spiritualità, superando ogni ostacolo religioso e ideologico. A questa perfezione spirituale, sarebbe seguita una perfezione sociale e politica in cui i governi di tutti il mondo si sarebbero uniti per formare un governo mondiale. Agli scienziati spettava, infine, il compito di assistere l'opera dei governanti attraverso un "collegio della luce" in cui essi avrebbero definito le scelte politiche di fondo sulla base di argomenti scientifici.

Nei secoli successivi, l'umanesimo scientifico dimostrò la sua importanza e la sua vitalità riproponendosi anche in un contesto filosofico immanente, come per esempio nel caso della Religione dell'Umanità di Comte e del Catechismo Industriale di Saint-Simon. Tuttavia, la versione di umanesimo scientifico più completa, moderna e radicale è quella proposta tra gli anni trenta e settanta del secolo scorso dal biologo inglese Julian Huxley. Quest'ultimo può essere considerato tanto l'ideologo dell'umanesimo scientifico contemporaneo, quanto uno dei padri dell'eugenetica moderna. Huxley è stato al tempo stesso primo Direttore Generale dell'UNESCO, membro fondatore dell'International Humanist Ethical Union e distinto membro della Società mondiale dell'eugenetica.

Nel tentativo di conciliare i principi della scienza, dell'evoluzione e dell'umanesimo, Huxley propose un umanesimo evolutivista. All'interno di questo progetto, all'eugenetica spettava la realizzazione della perfezione fisica della specie umana. Ritenendo che l'Europa stesse attraversando un periodo di "degenerazione razziale", Huxley propose il ricorso all'eugenetica per ristabilire e accelerare il corso dell'evoluzione umana (Huxley 1939). Elaborò per primo la distinzione tra eugenetica *positiva* e *negativa*, ma distinse anche tra eugenetica *a breve termine*, destinata ad aumentare la proporzione di individui dotati, ed eugenetica *a lungo termine*, destinata a produrre una nuova forma di umanità, capace di raggiungere progressivamente la perfezione (Huxley 1947). L'umanesimo di Huxley proponeva, per esempio, la sterilizzazione obbligatoria, non solo di coloro che presentavano difetti fisici e mentali, ma anche di coloro che non sembravano possedere spiccate doti intellettuali, come i membri delle classi operaie. In seguito, le politiche eugenetiche

avrebbero selezionato i migliori individui per la riproduzione, modificandone ulteriormente le caratteristiche genetiche. Infine, la scienza avrebbe avuto la possibilità di selezionare quantità appropriate di individui per compiere i diversi compiti che la società richiedeva. In altre parole, la scienza avrebbe fornito alla società il numero appropriato di poeti, pittori, operai, intellettuali e così via. In questo senso, l'eugenetica si presentava come l'avanguardia di tutte le scienze, capace di aiutare il genere umano a realizzare l'antico sogno di dominio totale sul destino dell'uomo e del pianeta.

Oltre all'eugenetica, secondo Huxley, era necessaria la riforma della società per permettere ai nuovi individui di sviluppare al massimo le loro potenzialità. In un ambiente socio-culturale favorevole, gli individui più dotati avrebbero messo in ombra quelli meno dotati, così da facilitarne l'individuazione e impedirne la riproduzione. Allo stesso modo, era necessario sia abolire il *welfare state*, perché l'assistenza sanitaria gratuita frenava la riproduzione e la diffusione di individui dotati, sia il capitalismo puro, perché non sarebbe stato in grado di assorbire efficacemente il crescente numero di individui geneticamente superiori. Nel lungo periodo, questa doppia azione, genetica e sociale, avrebbe aumentato sensibilmente la velocità del processo evolutivo. Queste riforme socio-culturali presupponevano l'eliminazione di ogni nazionalismo e l'istituzione di un'autorità internazionale, che avrebbe dovuto contribuire a innalzare la soglia delle capacità fisiche e intellettuali dei singoli individui più dotati. Huxley riformulò in senso eugenetico anche il rapporto tra democrazia e uguaglianza. Poiché la democrazia poneva eccessiva enfasi sull'aspetto numerico dei voti, il principio di uguaglianza democratica sarebbe dovuto essere controbilanciato da una maggiore attenzione alle qualità dei singoli individui dotati di eccellenza. Infine, Huxley incoraggiò la comunità internazionale a scegliere i propri parametri etici in relazione alla direzione prevedibile dell'evoluzione umana, armonizzando così moralità pubblica e conoscenza scientifica. In realtà, considerando che la scienza genetica moderna era agli inizi quando Huxley scriveva, si potrebbe persino affermare che egli abbia ispirato lo sviluppo della scienza genetica. Huxley, inoltre, mostra chiaramente come l'eugenetica non si associ esclusivamente al nazismo. Il suo progetto era infatti destinato alla comunità mondiale e si prefiggeva, attraverso l'uso della propaganda,

la conversione dell'opinione pubblica mondiale.

In conclusione, l'umanesimo scientifico può essere definito come un pensiero utopico che crede nella possibilità di costruire una società perfetta universale basata su una comune filosofia di derivazione scientifica. Esso mira, attraverso il proprio modello di educazione universale e l'avanzamento della scienza e della tecnologia, al raggiungimento della perfezione fisica, spirituale e politica. La perfezione fisica implica il miglioramento delle condizioni fisiche della specie umana, la graduale riduzione delle malattie e il corrispettivo aumento delle aspettative di vita. Di conseguenza, l'umanesimo scientifico ha sempre sostenuto la necessità di adottare misure eugenetiche. La perfezione spirituale implica la conversione mondiale dell'umanità a quell'unico pensiero religioso che, riconciliando scienza e umanesimo, sarebbe capace di soddisfare i bisogni spirituali dell'uomo e di risolvere il dualismo tra anima e corpo. La perfezione politica, infine, implica la creazione di una comunità umana governata da un unico governo mondiale coadiuvato dall'opera degli scienziati in cui i conflitti sociali, politici e ideologici saranno risolti da una comune educazione umanista.

Vedi: *Capitale umano, Degenerazione, Eugenetica, Genocidio, Medicalizzazione, Normalizzazione, Postumano, Razzismo, Salute pubblica, Totalitarismo.*

WELFARE
di Andrea Fumagalli

Il termine “welfare state”, stato del benessere, viene utilizzato a partire dalla seconda guerra mondiale per designare un sistema socio-politico-economico in cui la promozione della sicurezza e del benessere sociale ed economico dei cittadini è assunta dallo Stato, nelle sue articolazioni istituzionali e territoriali, come propria prerogativa e responsabilità (Beveridge 1942). Il *welfare state*, detto anche “Stato sociale”, si contraddistingue per una rilevante presenza pubblica in importanti settori quali la previdenza e l’assistenza sociale, l’assistenza sanitaria, l’istruzione e l’edilizia popolare; e tale presenza si accompagna generalmente a un atteggiamento interventistico nella vita economica, sia a livello legislativo, sia attraverso la pianificazione e la programmazione, sia attraverso imprese pubbliche. Il *welfare state* ha rappresentato per tutto il secondo dopoguerra, con intensità diverse, la modalità di gestione dello Stato contemporaneo nei paesi capitalisti a regime democratico.

Esso è il risultato finale di un processo che si avvia storicamente con l’emergere delle contraddizioni dell’economia capitalistica, la distruzione della civiltà contadina, della solidarietà familiare e di villaggio, la trasformazione del proletariato in classe operaia salariata, l’urbanizzazione, l’emigrazione, l’estensione del diritto di voto e il passaggio dal sistema di produzione del secolo XIX al paradigma di produzione denominato “fordismo”.

Negli anni 1883-1892, in Germania, Otto von Bismarck (1815-1898) crea un sistema di sicurezza sociale per i lavoratori basato sull’istituzione di una prima previdenza sociale, comunque fondato sull’etica del lavoro: «solo chi prima dà, poi riceve».

È possibile ravvisare una filosofia più o meno simile nelle *poor law*, “leggi per i poveri”, – varate in Inghilterra nel 1601 e soppresse nel 1834 – ma solo dagli anni venti del Novecento tali misure raggiungono un’estensione e un’organicità tali da consentire di parlare di vere e proprie politiche sociali. Una pietra miliare nell’edificazione dello Stato sociale è il *Social Security Act*, “Atto per la Sicurezza Sociale”, promulgato negli Stati Uniti d’America nel 1935 durante la presidenza Roosevelt. In Europa va ricordata la politica sociale inglese successiva al Rapporto

Beveridge del 1942, che diviene il manifesto teorico-programmatico del *welfare state* (Conti, Silei 2005) e che già dal titolo induce alla protezione sociale fondata su una forte etica del lavoro (Beveridge 1942).

Tra i teorici del *welfare state*, un ruolo di primo piano è occupato dall’economista Keynes (1936), secondo il quale era necessario intervenire nella distribuzione del reddito, regolando il rapporto tra salari e profitti e tra salari e produttività. A tal fine era possibile intervenire in due modi: in modo indiretto, tramite una regolazione del rapporto contrattuale tra le parti sociali grazie al ruolo dello Stato come agente *super partes* in grado di garantire adeguati aumenti salariali né troppo elevati rispetto ai guadagni di produttività (che avrebbero incrementato eccessivamente i costi di produzione), né troppo bassi (che avrebbero creato una crisi da sottoconsumo); in modo diretto, tramite una *politica di redistribuzione del reddito* e di *sostegno alla domanda*. È in quest’ultimo caso che si può parlare effettivamente di politiche keynesiane. La “politica d’intervento redistributivo” comprende tutte le misure ritenute necessarie ad agevolare la domanda di consumo delle famiglie (incentivi economici, tassazione, politiche sociali di sostegno al reddito, previdenza sociale, assistenza alle malattie, in una parola le politiche di welfare ecc.) o per incrementare la produttività del sistema produttivo (politiche industriali, costruzione di infrastrutture, incremento dell’istruzione media, regolazione dei flussi migratori ecc.). Con la locuzione “politiche di sostegno alla domanda” ci si riferisce agli investimenti tramite *deficit-spending* o all’intervento diretto dello Stato nella gestione di imprese e di settori ritenuti di interesse nazionale o nei quali si presenti il rischio che si sviluppino monopoli privati.

Le politiche keynesiane sono state tanto più efficaci quanto più vi è stata coesione nazionale e quanto più lo Stato ha goduto di autonomia politica, economica e militare. La possibilità di decidere autonomamente il tipo di politica monetaria, fiscale, industriale e tecnologica è stata la condizione fondamentale per attuare politiche d’intervento di stampo keynesiano. Il grado di autonomia era tanto più elevato quanto più lo Stato-nazione riusciva a collocarsi ai vertici degli assetti gerarchici mondiali, all’interno di vincoli comunque posti dalla necessità di sviluppare politiche di coordinamento all’interno delle aree con maggiore integrazione politica ed economica.

L'attuale crisi degli Stati-nazione o, meglio, la loro minor capacità di incidere a livello internazionale, dipende proprio dalla riduzione della loro autonomia in un contesto di crescente integrazione mondiale, con minore crescita economica e maggiore concorrenzialità tra aree sovranazionali. L'esigenza del coordinamento sulla base degli assetti di potere esistenti ha il sopravvento sulla capacità decisionale dei singoli Stati, rendendo difficile l'attuazione di politiche economiche nazionali.

La nascita e lo sviluppo, a partire dagli anni ottanta, di accordi di libero scambio commerciale (NAFTA nel Nord America, MERCOSUR in America Latina, ASEAN nel Pacifico) o di processi di unificazione monetaria (Europa) non consentono più ai singoli Stati nazionali, ciascuno nel proprio territorio, di definire il proprio processo di regolazione sociale, redistributiva, di sostegno al compromesso keynesiano-fordista.

Ma, più che al superamento degli Stati-nazione (che è uno degli effetti), la crisi del *welfare state* va ascritta alla crisi del paradigma fordista di produzione, che del compromesso sociale tra capitale e lavoro, nel distribuire gli elevati guadagni di produttività, aveva fatto la sua base di esistenza.

Con il passaggio dalle tecnologie tayloristiche a quelle linguistico-comunicative vengono meno i capisaldi che stanno alla base dell'esistenza stessa del *welfare state*. Da un lato, le nuove tecnologie favoriscono lo sviluppo dei mercati finanziari e dell'internazionalizzazione della produzione che riducono lo spazio dell'autonomia politica nazionale, dall'altro la rottura della centralità della grande impresa-fabbrica alimenta una diffusione della produzione territoriale di tipo reticolare che favorisce la precarizzazione del lavoro e il venir meno della centralità del lavoratore dipendente a tempo indeterminato, che aveva rappresentato il perno dell'intervento sociale dello Stato (Ferrera 1984).

Ne consegue che la base fiscale del *welfare state* (O'Connor 1973), ovvero i contributi sociali versati da imprese e lavoratori caratterizzati da stabilità contrattuale e spaziale, tende a ridursi e, di conseguenza, la crisi fiscale dello Stato favorisce il sorgere di strumenti di assicurazione sociale privata (fondi pensione, assicurazioni di varia natura) all'interno dei mercati finanziari con un poderoso processo di riconversione del risparmio privato a favore degli stessi mercati finanziari. Nel frattempo, in seguito alla crisi del paradigma fordista e alla diffusione di un'ideologia individualistica, si generalizza il perseguimento di politiche

di privatizzazione del *welfare state*, in nome di una supposta maggior efficienza allocativa del libero mercato.

Se nel periodo fordista-taylorista, lo Stato-nazione si faceva carico dei rischi e dei servizi sociali (dalla disoccupazione al sostegno sanitario, educativo e previdenziale), oggi sono i mercati finanziari ad accogliere le istanze di sicurezza, ma in modo privatistico e quindi solo per coloro che dispongono della liquidità necessaria.

Se vogliamo discutere oggi di rilancio del *welfare state* è necessario partire dai fattori di crisi. Abbiamo detto che essi sono essenzialmente riducibili a due, come effetto delle trasformazioni del paradigma tecno-produttivo: il venir meno dei confini nazionali su base statale e il superamento del compromesso sociale keynesiano-fordista tra capitale e lavoro in seguito alla crisi di crescita della produttività. A questi fattori economici e sociali, si è aggiunto il venir meno delle tensioni solidaristiche nella società. Infatti, come spesso avviene nei momenti di trasformazione, le gerarchie socio-politiche assumono una forza dirompente.

Il *welfare state* keynesiano è stato sia il risultato di necessità capitalistiche finalizzate a garantire una stabilità lavorativa e di consumo per la valorizzazione della produzione di massa, sia l'esito di conflitti sociali volti a garantire condizioni di vita più dignitose e umane. Le necessità che si pongono oggi devono essere all'altezza delle nuove sfide economiche e sociali, così come richiede il passaggio al capitalismo cognitivo. Laddove il processo produttivo è caratterizzato sempre più da elementi immateriali legati alla capacità cerebrale e cognitiva (soprattutto nel terziario per le imprese, nei settori ad alta tecnologia con forti processi di apprendimento e nel nuovo tipo di economie di scala postfordiste), non v'è alcuna differenza sostanziale tra occupazione e disoccupazione, esiste solo il lavoro intermittente, più o meno precarizzato o specializzato. Si può sostenere, provocatoriamente, che la disoccupazione è lavoro non remunerato e che il lavoro è, a sua volta, disoccupazione remunerata. Si può sostenere, con buone ragioni, sia che non si smette mai di lavorare (il tempo di lavoro si allunga), sia che si lavora sempre meno o che il lavoro necessario mediamente si riduce.

L'antica distinzione tra "lavoro" e "non lavoro" si risolve in quella tra "vita retribuita" e "vita non retribuita". Il confine tra l'una e l'altra è arbitrario, mutevole, soggetto a decisione politi-

ca. È su questo elemento che è necessario confrontarsi per una ridefinizione attuale del *welfare state*. Esso non è più dipendente e, nello stesso tempo, finalizzato a creare le condizioni per entrare nel mercato del lavoro e sancire il dettame costituzionale del “diritto al lavoro”. Il nuovo *welfare* deve creare le condizioni perché ogni individuo residente in un territorio abbia la garanzia, in modo incondizionato, di un reddito stabile e continuativo in grado di consentire da un lato lo sviluppo delle sue capacità cognitive-creative, dall’altro il diritto di scelta della prestazione lavorativa che più gli aggrada. Il diritto alla scelta del lavoro, infatti, è qualcosa di ben diverso dal diritto al lavoro.

In secondo luogo, occorre prendere atto che il luogo della produzione e dell’attività lavorativa non è più circoscrivibile all’interno di uno spazio unico (fabbrica, ufficio, casa), ma è disseminato in un territorio, che è allo stesso tempo fisico e virtuale. Attività produttiva e spazio tendono a coincidere e l’attività lavorativa è sempre più attività di relazione e interconnessione comunicativa reticolare, che si sviluppa su basi rizomatiche più o meno nomadi. Ciò significa che l’attività di lavoro coincide con la vita stessa: oltre alla distinzione tra lavoro e non lavoro, sfuma anche la separazione tra produzione e consumo, produzione e riproduzione. L’esistenza degli individui, in quanto interna ad un processo di connessione sociale sempre più indotto (e di cui si è sempre meno coscienti), è sussunta nell’attività di lavoro che si svolge in un ambito sempre più cooperativo.

È, dunque, il territorio definito dalla cooperazione sociale l’ambito che definisce lo spazio del nuovo *welfare state*. Tale spazio può essere rappresentato da realtà locali come da realtà sovranazionali. Ciò significa che il nuovo *welfare*, nel porre come perno centrale della sua azione la garanzia di un reddito dignitoso e incondizionato, deve assumere come referente un duplice livello spaziale: quello sovranazionale (nel nostro caso, esso è rappresentato dall’Europa) e quello locale. Lo sviluppo di *welfare* municipali, o a livello regionale, è condizione necessaria perché le realtà produttive interessate, che variano in funzione delle peculiarità, della storia e dell’antropologia del territorio di appartenenza, beneficino di interventi adeguati alle proprie caratteristiche, all’interno di un quadro normativo e sociale generale quanto comune.

Occorre, infine, considerare che lo sviluppo del paradigma cognitivo di accumulazione tende sempre più a basarsi sullo

sfruttamento di beni “comuni” (Illuminati 2003; Hardt, Negri 2004), ovvero quei beni e quelle risorse che sono il frutto dell’agire sociale umano: non si fa riferimento solo ai beni primari della terra, come l’acqua o l’energia, ma soprattutto a quei beni, quali la conoscenza (*knowledge*), le comunicazioni, le informazioni che sono il risultato delle interconnessioni sociali che stanno alla base della cooperazione sociale produttiva e sulla cui espropriazione da parte dei poteri privati dell’economia si basa il principale veicolo di creazione di ricchezza. Si tratta di beni che sono, allo stesso tempo, individuali e sociali. In un simile contesto, la dicotomia privato/pubblico appare superata a vantaggio del concetto di *proprietà comune*. La preservazione di tali beni comuni e la distribuzione sociale dei guadagni che il loro sfruttamento comporta sono il nuovo obiettivo di un possibile *welfare* adeguato all’attuale struttura produttiva.

E poiché questi beni sono inalienabili dalle persone, anzi sono il frutto stesso della loro capacità esistenziale, il nuovo *welfare* non può che porsi sul piano della critica alla biopolitica dell’esistente.

Vedi: *Cittadinanza, Controllo sociale, Discipline, Empowerment, Lavoro/non lavoro, Oikonomia, Sicurezza.*

È stato Giorgio Agamben (1995, 1998) a introdurre all'interno della letteratura e del vocabolario "biopolitico" la coppia terminologica con cui i Greci indicavano la "vita", ma già prima di lui la polisemia racchiusa nel termine "vita" era stata oggetto di attenzione, anche se al margine di una possibile lettura biopolitica, da parte di Michel Foucault e di Hannah Arendt.

Evidentemente questa ripresa e rilettura della differenza fra i due modi d'intendere la "vita" non poteva avvenire, se non trasformando almeno in parte il significato che essa aveva nel mondo greco e, nell'insieme, le letture recenti tendono ad accentuare l'opposizione fra i due termini che originariamente era più sfumata. Va subito detto, infatti, che l'etimologia di *zoé* e di *bíos* è comune e che entrambi derivano da un'unica radice indoeuropea, la stessa da cui deriva il latino "vita" (Chatraine, Robert). La differenza sembra essere inizialmente soprattutto una differenza d'uso: come verbo, *zên* è molto più frequente di *bioûn*, mentre, come sostantivo, *bíos* è molto più frequente di *zoé* (*tôn bion zên* significa per esempio "vivere la vita"). Tuttavia, se i due verbi, *zên* e *bioûn*, sono quasi sinonimi, tanto che le forme di un verbo possono rimpiazzare le forme difettive dell'altro, i due sostantivi presentano una differenza ben più marcata. Il sostantivo *zoé*, a differenza di *bíos*, non si usa al plurale e già questa differenziazione ci mette sulla strada di quella che sarà la distinzione semantica in vigore soprattutto in epoca classica: il verbo *zên* e il sostantivo *zoé* indicano il fatto di vivere, di essere animati, opposto all'essere morti; *bíos* indica invece la vita e il vivere come arco di tempo che sta tra la nascita e la morte e il modo in cui ci si comporta durante quell'arco di tempo. In questo senso, *zoé* è la vita indeterminata e generica, vita della specie umana, ma anche degli dei e degli animali, mentre il *bíos* è la vita umana e di qualcuno, del filosofo, come del politico o dell'uomo dedito al piacere, ma anche di Socrate o di Catone, come nel caso delle *Vite parallele* (*Bioi paralleloi*) di Plutarco o delle *Vite e delle dottrine dei filosofi* di Diogene Laerzio.

Sia nei tragici che in Platone, il verbo *zên* viene attribuito anche agli esseri inanimati con il significato di essere vigoroso o

in vigore: nell'*Agamennone* si dice di tempeste (v. 819), nell'*Antigone* (v. 457) di editti e nel *Fedro* si parla del «discorso di chi sa, vivente e animato» (276 a). In Aristotele, invece, tutto il lessico legato allo *zên* e alla *zoé* si riferisce agli animali, agli uomini e agli dèi, ed è spesso in rapporto con la veglia, la percezione e la sensazione, addirittura con la saggezza (*phrónesis*) (Brague 1988). In un passo della *Metafisica* (1072 b), si parla della «vita (*zoé*) ottima ed eterna» dell'atto dell'intelletto e di dio, mentre nel *De anima* (415 b) viene affermata, nel caso dei viventi, l'equivalenza fra vivere ed essere. In maniera non dissimile, già nel *Sofista* Platone diceva che l'essere ha «intelletto (*noûn*), vita (*zoén*) e anima (*psychén*)» (249 a). Ed è probabilmente da questo ambito semantico che deriva l'uso cristiano che privilegia decisamente la *zoé* e lo *zên* rispetto al *bíos*. *Zoé* è la vita eterna ottenuta mediante Cristo, la vita che si oppone alla morte del peccato, nonché la vita di Cristo stesso (per esempio Paolo, *Rm* 5, 6). *Zoé* è anche la vita del Logos nel Vangelo di Giovanni.

È nel vocabolario dell'etica e della politica che i due termini si distinguono più nettamente: nel *Filebo* (21 e, 22 b) il *bíos* è quello che può essere scelto e si distingue fra la vita di piacere (*bíos edonés*) e la vita d'intelligenza e di saggezza (*bíos noû kai phronéseos*), nell'*Etica Nicomachea* di Aristotele troviamo la famosa distinzione fra i tre *bíoi*, la vita dedita al piacere (*bíos apolaustikòs*), la vita politica (*bíos politikòs*), e la vita contemplativa (*bíos theoretikòs*). Sempre nell'*Etica Nicomachea*, tuttavia, il vivere, *zên*, è definito «di per sé un bene e una cosa piacevole», mentre la vita, *zoé*, è «un bene per natura» (1170 a-b). Nella *Politica* ritorna con forza la *zoé*: essa non indica soltanto la sfera della necessità della vita che coincide con la sfera privata della casa (*oikía*), ma tocca l'organizzazione stessa della polis. Poiché l'uomo è per natura «vivente socievole (*zòon politikòn*)», la polis nasce dal desiderio di «vivere insieme (*suzên*)» e come «comunanza di vita (*koinonía tés zoés*)». Ed è qui che Aristotele distingue fra la finalità più alta della politica che consiste in un vivere modalizzato, il vivere felice o bene (*eu o kalòs zên*), e una finalità iniziale e di ordine inferiore che è il vivere semplicemente. Così la polis «nata per vivere, esiste per vivere bene» (1253 b) e gli esseri umani, che pure si riuniscono in vista «della loro parte di vita felice», si riuniscono anche «per il semplice scopo di vivere» (1278 b).

Nel pensiero di Hannah Arendt, la dicotomia contenuta nel

termine “vita” assume un’importanza decisiva: con un esplicito riferimento alla coppia greca, essa si trasforma nella disgiunzione fra la vita stessa (*Life itself* o *Leben selbst*), come vita naturale e sovraindividuale della specie e la vita umana singolare che nasce e muore nel mondo. La vita stessa è la condizione della prima delle attività fondamentali che caratterizzano la vita attiva, il lavoro (*labor/Arbeit*). Attività che «corrisponde al processo biologico del corpo umano», il *lavoro* è volto a produrre oggetti di consumo immediato che soddisfano alle necessità della vita biologica e va distinto quindi dalla produzione (artigianale e manuale) di oggetti durevoli che caratterizza invece la seconda delle attività umane, l’attività poetica, il produrre/fabbricare (*work/Herstellen*). La vita stessa – rivisitata, fra l’altro, alla luce del modello dell’eterno ritorno nietzscheano – si muove secondo un movimento circolare che non conosce la morte perché riesce a reinserirla nel ciclo vitale. Ad essa si contrappone la vita singolare e della singolarità che nasce e muore una volta per tutte, cioè appare e scompare dal mondo umano secondo un andamento lineare. Questa vita, «per natura spaesata nella natura», si trova a casa e a suo agio nel mondo (Arendt 1960, 14.). È in questo secondo senso che la vita è la vita di qualcuno o di un “chi” e, inserita in quello spazio politico che è lo spazio dell’apparire, può diventare l’oggetto di una narrazione o di una biografia, intessendosi con i fili di altre vite.

In tempi recenti si è molto discusso sul rapporto fra le categorie biopolitiche e il pensiero di Hannah Arendt. Se infatti molte delle sue intuizioni possono senz’altro rientrare all’interno di un “orizzonte biopolitico”, il modello positivo di politica sembra a molti (Heller, Esposito e lo stesso Agamben) ancora troppo legato a quello della polis greca che recludeva, nella sfera privata della casa, la vita nella sua componente biologica. Ora, se è vero che lo sviluppo e l’ipertrofia della società e del sociale, che caratterizzano la modernità segnando l’uscita dalla sfera privata della vita biologica e della sua necessità, sono considerati con una certa diffidenza da Arendt, che vi oppone invece l’idea di una politica fondata sulla libertà e sulla spontaneità, è anche vero che nel suo pensiero assumono dignità politica vari concetti che hanno una chiara provenienza biopolitica. Uno di questi è quello di “nascita” che, non senza un riferimento polemico nei confronti di Heidegger e del suo essere-per-la-morte, diventa il paradigma della spontaneità e della capacità sorgiva che ogni agire,

in quanto agire politico, deve portare con sé. «Con ogni nuova nascita, un nuovo inizio viene introdotto nel mondo, un nuovo mondo viene potenzialmente in vita» (Arendt 1951, 637). Un altro esempio è dato dal concetto di “condizione umana” che viene contrapposto a quello di natura umana. La condizione umana – si potrebbe dire – è proprio il fatto che ogni *bíos*, cioè ogni vita singolare umana cui, attraverso la nascita, spetta la facoltà di agire, si radica nella *zoé*, nella vita biologica della specie. Tuttavia può distaccarsene, fino al punto di mettere completamente in discussione la provenienza naturale della vita (attraverso le nuove tecniche di fecondazione o l’abbandono del pianeta terra) e, soprattutto, di mettere a rischio l’esistenza dell’intera specie umana. Come si deduce soprattutto dai frammenti del libro mai scritto sulla politica (Arendt 1993), la possibilità della distruzione di *tutta* la vita umana sulla terra, possibilità che l’invenzione e l’uso della bomba atomica hanno reso praticabile, pone problemi nuovi e inauditi alla politica contemporanea, introducendovi l’alternativa – impensabile in un modello come quello della polis greca – fra il tutto e il niente.

Tuttavia, già prima del progetto del libro sulla politica e della stesura di *Vita attiva*, la disgiunzione fra *bíos* e *zoé*, fra vita singolare e vita della specie, si era profilata nel libro sulle *Origini del totalitarismo*. I campi di concentramento sono, infatti, il luogo e lo strumento nel quale e con il quale il potere totalitario riesce a distruggere ogni forma di singolarità e di spontaneità, riducendo gli individui a meri esponenti della specie, dalle reazioni automatiche e tutti ugualmente superflui perché perfettamente sostituibili l’uno con l’altro (Arendt 1951). Questa riduzione va però ben oltre la riduzione alla mera vita biologica, perché non è possibile eliminare ogni traccia di spontaneità dalla vita biologica. Essa si compie perfettamente solo nella produzione di massa di cadaveri o di quegli «uomini inanimati» che vivono o, meglio, non vivono in quella zona di indistinzione fra la vita e la morte che «rimane al di fuori della vita e della morte» (ivi, 607). Cadaveri viventi o morti ambulanti.

Foucault accenna alla distinzione fra *zoé* e *bíos* in un contesto che ha solo indirettamente a che fare con la biopolitica, quello relativo alle tecniche della vita, ai modi e alle forme con cui la vita può essere condotta, diretta. In questo caso, a essere decisivo è il *bíos*, cioè la vita umana come correlativo di una tecnica e come oggetto di tecniche possibili, e non la *zoé*, la sempli-

ce qualità di essere vivente. Il passaggio dal *bíos*, come correlato di un'arte o delle arti del vivere (*téchnai perì bíon*,) al *bíos* come esercizio, esperienza e prova di sé, è un punto cruciale nel processo di soggettivazione nella filosofia moderna, che si accompagna peraltro a un'analoga e inversa trasformazione nel concetto di mondo (Foucault 2001a).

La possibilità di separare, nell'essere umano, un elemento puramente biologico naturale (*zoé*) dalla forma di vita specifica che gli esseri umani possono condurre (*bíos*) è in Agamben il presupposto perché la vita diventi, nella sua nudità, ciò nei cui confronti si esercita il potere. La politicizzazione della vita o, meglio, della "nuda vita", termine che Agamben riprende da Benjamin, «costituisce l'evento decisivo della modernità» e «segna una trasformazione radicale delle categorie del pensiero classico» (Agamben 1995, 7). Rispetto a Foucault, però, Agamben amplia il concetto di biopolitica e retrocede l'ingresso della vita nella politica, fino a farne il correlato del potere politico della modernità. Si sfuma, così, la distinzione fra potere sovrano e biopolitica, fra modello giuridico-istituzionale e modello biopolitico del potere. «L'implicazione della nuda vita nella sfera politica costituisce il nucleo originario – anche se occulto – del potere sovrano. *Si può dire che la produzione di un corpo biopolitico sia la prestazione originale del potere sovrano*» (ivi, 9). È tuttavia nel nazismo e soprattutto nel campo di concentramento che la nuda vita si mostra nella sua qualità di vita al bando e di vita uccidibile senza che questo costituisca reato da parte dell'uccisore. Essa trova la sua espressione più estrema nel "musulmano", in quella figura, al limite tra la vita e la morte, nella quale la stessa *zoé* viene meno perché, interamente implicata nella politica, non ha più niente di "naturale". Il musulmano, che non è più in grado di distinguere fra «i morsi del freddo e la ferocia delle SS», indica quella vita/non vita, nella quale «fatto e diritto, vita e norma, natura e politica» risultano inseparabili (ivi, 207). Paradigma di un superamento della distinzione fra *bíos* e *zoé*, la figura del musulmano ha come suo rovescio l'utopia di un *bíos* che sia solo la sua *zoé* o di un *bíos* (forma o essenza) che giaccia o stia solo nella sua *zoé* (esistenza).

Nel suo *Bíos*, che cerca di ricostruire lo sviluppo, ma anche le questioni ancora aperte e le aporie della nozione di biopolitica, Roberto Esposito mostra come il termine *bíos* si sia "naturalizzato", perdendo il suo significato originario di "forma di vita"

o di "vita qualificata". Se c'è ancora un riferimento alla terminologia greca, è piuttosto con la *zoé* che ormai il *bíos* si identifica, ma con una *zoé* che oggi, o forse da sempre, risulta intimamente modificata dalla tecnica. «La politica penetra direttamente nella vita, ma nel frattempo la vita è diventata altro da sé» (Esposito 2004, 5). *Bíos* significa oggi vita generica, correlato e sostrato di una politica/tecnica nella quale alcune questioni "biologiche" diventano immediatamente politiche e viceversa. Ma *bíos* significa anche e soprattutto vita che non è più attribuibile ad alcun soggetto, "vita del mondo" che non si esprime più nel paradigma del corpo, ancora troppo legato a concetti come nazione o popolo, ma in quello della *carne* e dell'incarnazione, come contagio e possibilità del due-in-uno o come «possibilità biopolitica della trasmutazione, ontologica e tecnologica, del corpo umano» (ivi, 184).

Vedi: *Biopolitica, Capitale umano, Differenze, Genocidio, Governamentalità, Oikonomia, Mostro, Singolarità, Sociobiologia*.

BIBLIOGRAFIA GENERALE

Di ogni testo elencato in questa bibliografia, generalmente, dopo l'indicazione dell'autore, generalmente vengono riportate: la data dell'edizione originale fra parentesi e, nei casi in cui si è potuto reperire l'edizione italiana, solo le informazioni relative ad essa. Nelle voci del *Lessico* i riferimenti bibliografici consistono nell'indicazione fra parentesi del cognome dell'autore e della data dell'edizione originale del testo richiamato. In caso di citazione testuale, vengono indicati i numeri di pagina corrispondenti all'edizione italiana qualora questa sia presente in bibliografia.

A.A. VV. (1970), *Quaderni rossi*, Sapere edizioni, Milano.

AA. VV. (1978), *Sociobiologia e natura umana*, Einaudi, Torino 1980.

AA. VV. (1997), *Totalitarismo, Filosofia politica*, XI/1.

AA. VV. (2005), *Potere psichiatrico e biopolitica. Atti del convegno "Il soggetto che non c'è / Le sujet qui n'est pas". Michel Foucault 1984-2004, Trieste 5-6 novembre 2004, Rivista Sperimentale di Freniatria*, 3.

Acocella G. (2000), *Elementi di bioetica sociale. Verso quale "mondo nuovo"?*, ESI, Napoli.

Agamben G. (1987), «Bataille e il paradosso della sovranità», in Risset J. (a cura di), *Georges Bataille, il politico e il sacro*, Liguori, Napoli.

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

Agamben G. (1998), *Quel che resta di Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino.

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

Aggeri F. (2005), «Les régimes de gouvernementalité dans le domaine de l'environnement» in Hatchuel A., Pezet E., Starkey K., Lenau O. (dir.), *Gouvernement, organisation et gestion: l'héritage de Michel Foucault*, Les Presses de l'Université Laval, Saint-Nicolas/Québec.

Althusser L. (1995), *Sur la reproduction*, PUF, Paris.

Aly G., Heim S. (1993), *Vordenker der Vernichtung. Auschwitz und die deutschen Pläne für eine neue europäische Ordnung*, Fischer, Frankfurt.

Amato P. (a cura di) (2004), *La biopolitica. Il potere sulla vita e la costituzione della soggettività*, Mimesis, Milano.

Amin S. (1985), *La teoria dello sganciamento: per uscire dalla crisi mondiale*, Diffusioni '84, Milano 1987.

Ancarani V. (1996), *La scienza decostruita. Teorie sociologiche della conoscenza scientifica*, Franco Angeli, Milano.

Applebaum A. (2003), *Gulag. Storia dei campi di concentramento sovietici*, Mondadori, Milano 2004.

Arendt H. (1951), *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1999.

Arendt H. (1958), *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1989.

Arendt H. (1960), *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Piper, München 1981.

Arendt H. (1993), *Che cos'è la politica*, Edizioni di Comunità, Milano 1995.

Armiero M., Barca S. (2004), *Storia dell'ambiente. Una introduzione*, Carocci, Roma.

Aron R. (1962), *Pace e guerra tra le nazioni*, Edizioni di Comunità, Milano 1970.

Aron R. (1965) *Teoria dei regimi politici*, Edizioni di Comunità, Milano 1973.

Article 29 Data Protection Working Party, *Opinion 4/2004 on the Processing of Personal Data by means of Video Surveillance*, 1175/02/EN WP 89, 11/1/2004.

Artières Ph., Quérou L., Zancarini-Fournel M. (dir.) (2003), *Le Groupe d'information sur les prisons. Archives d'une lutte (1970-1972)*, Imec, Paris.

Ashbourn J. (2005), *The Social Implications of the Wide Scale Implementation of Biometric and Related Technologies*, Background paper for the Institute of Prospective Technological Studies, DG JRC Sevilla, European Commission.

Associazione Italiana Transumanisti, <http://www.transumanisti.it/>

Bakunin M. (1875), *Stato e anarchia*, Feltrinelli, Milano 1999.

Balibar E. (1997), *La paura delle masse: politica e filosofia prima e dopo Marx*, Mimesis, Milano 2001.

Balibar E. (2001), *Noi cittadini d'Europa? Lo Stato, le frontiere, il popolo*, a cura di A. Simone e B. Foglio, manifestolibri, Roma 2004.

Balibar E., Wallerstein I. (1988), *Razza, nazione e classe: le identità ambigue*, Edizioni Associate, Roma 1991.

Ballard J.G. (1988), *Un gioco da bambini*, Anabasi, Milano 1992.

Ballard J.G. (2000), *Super-Cannes*, Feltrinelli, Milano 2000.

Barbalet J., (1988) *Cittadinanza. Diritti, conflitto e disuguaglianza sociale*, a cura di D. Zolo, Liviana, Padova 1992.

Barber B. (1992), *Guerra santa contro McMondo*, Pratiche, Milano 1998.

Barry A., Osborne T., Rose N. (eds) (1996), *Foucault and Political Reason. Liberalism, Neoliberalism and Rationalities of Government*, UCL Press, London.

Barzanti R. (2001), «La direttiva europea in materia di biotecnologia», in Volpi M. (a cura di), *Le biotecnologie: certezze e interrogativi*, il Mulino, Bologna.

Basaglia F. (a cura di) (1968), *L'istituzione negata. Rapporto da un ospedale psichiatrico*, Baldini&Castoldi, Milano 1998.

Basaglia F. (1981-82), *Scritti*, 2 voll., a cura di F. Ongaro Basaglia, Einaudi, Torino.

Basaglia F., Ongaro Basaglia F., Gianichedda M.G. (1975), «Il concetto di salute e malattia» in Basaglia F., *Scritti*, cit., vol. I.

Basaglia F. (2000), *Conferenze brasiliane*, Raffaello Cortina, Milano.

Bascetta M. (2004), «La fabbrica del vivente», in Id., *La libertà dei postmoderni*, manifestolibri, Roma.

Bataille G. (1967), *La parte maledetta*, Boringhieri, Torino 1992.

Bataille G. (1976), *La sovranità*, il Mulino, Bologna 1990.

Bateson G. (1972), *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1976.

- Bateson G. (1979), *Mente e natura*, Adelphi, Milano 1984.
- Bateson G., Bateson M.C. (1987), *Dove gli angeli esitano*, Adelphi, Milano 1989.
- Baudrillard J. (1970), *La società dei consumi*, il Mulino, Bologna 1976.
- Baudrillard J. (1976), *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, Milano 1979.
- Baudrillard J. (1992), «La Biosphère II», in Eyssartel A. M., Rochette B. (dir.), *Des mondes inventés. Les parcs à thème*, Les éditions de la Villette, Paris.
- Baudrillard J. (2001), *Lo spirito del terrorismo*, Raffaello Cortina, Milano 2002.
- Bauer M.W., Gaskell G. (eds) (2002), *Biotechnology. The Making of a Global Controversy*, Cambridge University Press, Cambridge UK.
- Bauman Z. (1989), *Modernità e olocausto*, il Mulino, Bologna 1992.
- Bauman Z. (1999), *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2000.
- Bauman Z. (2000), *Modernità liquida*, Laterza, Bari-Roma 2002.
- Bauman Z. (2004), *Vite di scarto*, Laterza, Bari-Roma 2005.
- Bazzi A., Vezzoni P. (2000), *Biotechnologie della vita quotidiana*, Laterza, Roma-Bari.
- Beauchamp T.L., Childress J.F. (1994), *Principi di etica biomedica*, Le Lettere, Firenze 1999.
- Beaulieu A. (dir.) (2005), *Michel Foucault et le contrôle social*, Les Presses de l'Université de Laval, Saint-Nicolas / Québec.
- Beaulieu A., Gabbard D. (eds) (2006), *Michel Foucault & Power Today. International Multidisciplinary Studies on the History of Our Present*, Lexington Books, Lanham.
- Beccaria C. (1764), *Dei delitti e delle pene*, Einaudi, Torino 1965.
- Beck U. (1986 e 1999), *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma 2000.
- Beck U., Giddens A., Lash S. (1994 e 1996), *Modernizzazione riflessiva*, Asterios Editore, Trieste 1999.
- Becker G. (1960), «Un'analisi economica della fertilità», in Id., *L'approccio economico al comportamento umano*, cit.
- Becker G. (1962), «L'investimento in capitale umano: un'analisi teorica», in Id., *L'approccio economico al comportamento umano*, cit.
- Becker G. (1964), *Human Capital. A Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education*, Columbia University, New York.
- Becker G. (1973), «Una teoria del matrimonio», in Id., *L'approccio economico al comportamento umano*, cit.
- Becker G. (1992), «Economia e demografia», in Id., *L'approccio economico al comportamento umano*, cit.
- Becker G. (1993), «Il comportamento umano visto da un economista. Prolusione per il premio Nobel», in Id., *L'approccio economico al comportamento umano*, cit.
- Becker G. (1998), *L'approccio economico al comportamento umano*, a cura di A. Cigno, il Mulino, Bologna.
- Becker H. (1963), *Outsiders. Saggi di sociologia della devianza*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1987.
- Bellentani F. (1997), «*Episcopus... est nomen suscepti officii*: il vocabolario del servizio episcopale in alcuni testi agostiniani», in AA. VV., *Vescovi e pastori in epoca teodosiana. In occasione del XVI centenario della consacrazione episcopale di S. Agostino, XXV* incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma.
- Bendix R. (1964), *Stato nazionale e integrazione di classe*, Laterza, Bari 1969.
- Bentley A.F. (1908), *The Process of Government*, Harvard University Press, Cambridge.
- Berlan J.P. (a cura di) (2001a), *La guerra al vivente*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.
- Berlan J.P. (2001b), «La genetica agricola: centocinquanta'anni di mistificazione», in Berlan J.P. (a cura di), *La guerra al vivente*, cit.
- Berle A.A., Means G.C. (1932), *Società per azioni e proprietà privata*, Einaudi, Torino 1966.
- Berlini A. (2004), *Il filantropo e il chirurgo. Eugenetica e politiche di sterilizzazione tra XIX e XX secolo*, l'Harmattan Italia, Torino.
- Berlivet L. (2001), «Déchiffrer la maladie», in Dozon P., Fassin D. (dir.), *Critique de la santé publique. Une approche anthropologique*, cit.
- Berlivet L. (2004), «Une biopolitique de l'éducation à la santé. La fabrique des campagnes de prévention», in Fassin D., Memmi D. (dir.), *Le gouvernement des corps*, cit.
- Beveridge W.H. (1942), *Relazione sull'impiego integrale del lavoro in una società libera*, Einaudi, Torino 1948.
- Bibeau G. (2002), «L'intersectorialité, une utopie mobilisatrice?», in White D. et al., *Pour sortir des sentiers battus: l'action intersectorielle en santé mentale*, cit.
- Bidussa D. (2001), *La mentalità totalitaria. Storia e antropologia*, Morcelliana, Brescia.
- Bing F. (1994), «La théorie de la dégénérescence», in Postel J., Quérel C. (dir.), *Nouvelle histoire de la psychiatrie*, cit.
- Blais L. (2005a), «Pouvoir et domination chez Foucault. Balises pour (re)penser le rapport à l'autre dans l'intervention», in Beaulieu A. (dir.), *Michel Foucault et le contrôle social*, cit.
- Blais L. (2005b), «Il soggetto che non è e la verità (che non è) creduta», in AA. VV., *Potere psichiatrico e biopolitica*, cit.
- Bobbio N. (1997), *Il problema della guerra e le vie della pace*, il Mulino, Bologna.
- Boella L. (a cura di) (2003), *Bioetica dal vivo, aut aut*, 318.
- Boltanski L., Chiappello E. (1999), *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris.
- Bonamate L. (1998), *La guerra*, Laterza, Roma-Bari 1998.
- Bonamate L. (2004), *La politica internazionale tra terrorismo e guerra*, Laterza, Roma-Bari.
- Boncinelli E. (2001), *Genoma: il grande libro dell'uomo*, Mondadori, Milano.

- Bonini C. (2004), *Guantanamo. Usa, viaggio nella prigione del terrore*, Einaudi, Torino.
- Borgna P. (2001), *Immagini pubbliche della scienza*, Edizioni di Comunità, Torino.
- Borgna P. (2005), *Sociologia del corpo*, Laterza, Roma-Bari.
- Borgognone G. (2004), *La destra americana. Dall'isolazionismo ai neocons*, Laterza, Roma-Bari.
- Bortolotto G. (1931), *Lo Stato e la dottrina corporativa*, Cappelli, Bologna.
- Bortolotto G. (1933), *Governanti e governati del nostro tempo. Sociologia e politica fascista*, Hoepli, Milano.
- Bosetti E. (1990), *Il pastore. Cristo e la chiesa nella prima lettera di Pietro*, Edizioni Dehoniane, Bologna.
- Bosetti E. (1992), *La tenda e il bastone. Figure e simboli della pastorale biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo.
- Bostrom N. (2005), *A History of Transhumanist Thought*, in <http://www.jetpress.org/volume14/bostrom.html>
- Boullant F. (2003), *Michel Foucault et les prisons*, PUF, Paris.
- Bourdelaix P. (dir.) (2001a), *Les Hygiénistes, enjeux, modèles et pratiques*, Belin, Paris.
- Bourdelaix P. (2001b), «Les logiques du développement de l'hygiène publique», in Id. (dir.), *Les Hygiénistes*, cit.
- Brague R. (1988), *Aristote et la question du monde*, PUF, Paris.
- Braidotti R. (2002a), *In metamorfosi. Verso una teoria materialista del divenire*, Feltrinelli, Milano 2003.
- Braidotti R. (2002b), *Nuovi soggetti nomadi*, Luca Sossella editore, Roma.
- Braidotti R. (2005), *Madri mostri e macchine*, manifestolibri, Roma.
- Brambilla E. (2000), *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, il Mulino, Bologna.
- Brandt W. (1979), *Rapporto Brandt. Nord-Sud: un programma per la sopravvivenza*, Mondadori, Milano 1980.
- Bratich J.Z., Packer J., McCarthy C. (2003), *Foucault, Cultural Studies, and Governmentality*, State University of New York Press, Albany.
- Braudel F. (1949), *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Einaudi, Torino 1986.
- Braudel F. (1981), *La dinamica del capitalismo*, il Mulino, Bologna 1988.
- Bröckling U., Krasmann S., Lemke T. (Hg.) (2000), *Gouvernementalität der Gegenwart*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Brossat A. (1996), *L'Épreuve du désastre. Le 20^{ème} siècle et les camps*, Albin Michel, Paris.
- Brossat A. (1998), *Le corps de l'ennemi, hyperviolence et démocratie*, La fabrique, Paris.
- Broszat M. (1967), *Nationalsozialistische Konzentrationslager 1933-1945*, in Buchheim H. et al. (Hg.), *Anatomie des SS Staates*, 2 voll., DTV, Monaco.
- Brown P. (1992), *Potere e cristianesimo nella tarda antichità*, Laterza, Roma-Bari.
- Bucchi M. (1999), *Vino, alghe e mucche pazze. La rappresentazione televisiva delle situazioni di rischio*, ERI, Roma.
- Bucchi M. (2002), *Scienza e società*, il Mulino, Bologna.
- Buiatti M. (2001), *Le biotecnologie*, il Mulino, Bologna.
- Buiatti M. (2004), *Il benevolo disordine della vita*, UTET, Torino.
- Burchell G., Gordon C., Miller P. (eds) (1991), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Burchell G. (1991), «Peculiar Interest: Civil Society and Governing "The System of Natural Liberty"», in Burchell G., Gordon C., Miller P. (eds), *The Foucault Effect*, cit.
- Burke J. (2003), *Al Qaeda. La vera storia*, Feltrinelli, Milano 2004.
- Burke K. (1945), *Grammar of Motives*, University of California Press, Berkeley.
- Burleigh M., Wippermann W. (1991), *The racial state 1933-1945*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Butler J. (1990), *Gender Trouble. Feminism and the subversion of identity*, Routledge, New York.
- Butler J. (1997), *La vita psichica del potere. Teorie della soggettivazione e dell'assoggettamento*, Meltemi, Roma 2005.
- Butler J. (2004), *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, Meltemi, Roma 2004.
- Cahiers de la biopolitique* (1968), 1 e 2.
- Canetti E. (1960), *Massa e potere*, Adelphi, Milano 1981.
- Canguilhem G. (1962), «La monstruosité et le monstrueux», in Id., *La connaissance de la vie*, Vrin, Paris 1998.
- Canguilhem G. (1966), *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1994.
- Carson R. (1962), *Primavera silenziosa*, Feltrinelli, Milano 1966.
- Cascioli R., Gaspari A. (2004), *Le bugie degli ambientalisti*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato.
- Cassin B. (2004), *Vocabulaire européen de Philosophie*, Seuil-Le Robert, Paris.
- Castel R. (1973), «I medici e i giudici», in Foucault M. (a cura di), *Io Pierre Rivière, avendo sgozzato mia madre, mia sorella e mio fratello...*, cit.
- Castel R. (1976), *L'ordine psichiatrico. L'epoca d'oro dell'alienismo*, Feltrinelli, Milano 1980.
- Castel R. (1981), *La gestion des risques. De l'anti-psychiatrie à l'après-psychanalyse*, Les Éditions de Minuit, Paris.
- Castel R. (1983), «De la dangerousité au risque», *Actes de la Recherche en sciences sociales*, 47-48.
- Castel R. (1991), «From Dangerousness to Risk», in Burchell G., Gordon C., Miller P. (eds), *The Foucault Effect*, cit.
- Castel R. (1995), *Métamorphoses de la question sociale*, Fayard, Paris.
- Castel R. (2003), *L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti?*, Einaudi, Torino 2004.
- Cavalletti A. (2005), *La città biopolitica. Mitologie della sicurezza*, Bruno

- Mondadori, Milano.
- Cedroni L., Chiantera-Stutte P. (a cura di) (2003), *Questioni di biopolitica*, Bulzoni Editore, Roma.
- Cenci C., Pozzi E. (2005), «Dieci tesi sul kamikaze», *Il Corpo*, XI/12.
- Cerroni A. (2003), *Homo transgenicus. Sociologia e comunicazione delle biotecnologie*, Franco Angeli, Milano.
- Chalk F., Jonassohn K. (1990), *The History and Sociology of Genocide*, Yale University Press, New Haven.
- Charaudeau P., Ghiglione R. (1997), *La parole confisquée. Un genre télévisuel: le talk-show*, Dunod, Paris.
- Charny I.W. (eds) (1988-1997), *Genocide*, 4 voll., Mansell-Transaction Publishers, London.
- Charny I.W. (eds) (1999), *Encyclopedia of Genocide*, 2 voll., ABC CLIO Press, Santa Barbara.
- Chemillier-Gendreau M. (1998), *L'injustifiable. Les politiques françaises de l'immigration*, Bayard, Paris.
- Chiantera-Stutte P. (2003), «La "distopia" biopolitica: la rappresentazione della comunità nelle strategie biopolitiche del Terzo Reich», in Cedroni L., Chiantera-Stutte P. (a cura di), *Questioni di biopolitica*, cit.
- Chittolini G., Molho A., Schiera P. (1994), *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*, il Mulino, Bologna.
- Clark J.M. (1926), *Social Control of Business*, Whittlesey House, New York.
- Clausewitz K. von (1832-1834), *Della Guerra*, Mondadori, Milano 1999.
- Codeluppi V. (2000), *Lo spettacolo della merce*, Bompiani, Milano.
- Cohen S. (1985), *Visions of Social Control*, Polity Press, Cambridge (UK).
- Coletti F. (1928), «Il carattere sociologico della demografia», Conferenza del 7 maggio 1928 all'Università di Trieste, *Bollettino dell'Istituto statistico-economico*, IV/5-6.
- Colla P.S. (2000), *Per la nazione e per la razza. Cittadini ed esclusi nel «modello svedese»*, Carocci, Roma.
- Colombo E. (2001), *Le società multiculturali*, Carocci, Roma.
- Colucci M., Di Vittorio P. (2001), *Franco Basaglia*, Bruno Mondadori, Milano.
- Coluccia P. (2001), *La Banca del tempo*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Coluccia P. (2002), *La cultura della reciprocità. I sistemi di scambio locale non monetari*, Arianna, Bologna.
- Comenius J.A. (1938), *Via Lucis*, Liverpool University Press, Liverpool.
- Commissione mondiale per l'ambiente e lo sviluppo (*Brundtland*) (1987), *Il futuro di noi tutti*, Bompiani, Milano 1988.
- Commoner B. (1971), *Il cerchio da chiudere. La natura, l'uomo e la tecnologia*, Garzanti, Milano 1972.
- Comunicazione della Commissione europea sul principio di precauzione (2000) http://europa.eu.int/eur-lex/it/com/cnc/2000/com2000_0001it01.pdf#search=Comunicazione%20della%20Commissione%20europea%20sul%20principio%20di%20precauzione
- cauzione'
- Confino M. (1976), *Il catechismo del rivoluzionario. Bakunin e l'affare Nečaev*, Adelphi, Milano.
- Consiglio dell'Unione Europea, *Council Conclusions on the Inclusion of Biometric Data on Visa and Residence Permits*, ST 6492/05, Brussels 17/2/2005.
- Conti F., Silei G. (2005), *Breve storia dello stato sociale*, Carocci, Roma.
- Convenzione di Rio de Janeiro (1992), <http://www.agenda21.it/ita/A21verde/Documenti/biodiver.htm>; <http://www.biodiv.org/convention/default.shtml>
- Corbellini G. (2003), «Cultura scientifica, biotecnologie e democrazia. I conflitti tra percezione pubblica e natura della scienza», in Donghi P. (a cura di), *Il governo della scienza*, Laterza, Roma-Bari.
- Corin E. et al. (1986), *Sortir de l'asile? Avis sur les services de santé mentale de la France, de la Grande-Bretagne, de l'Italie et des États-Unis*, Les Publications du Québec, Québec.
- Corrigan P. (1997), *La sociologia dei consumi*, Franco Angeli, Milano 1999.
- Cosentini F. (1912), *Sociologia. Genesi ed evoluzione dei fenomeni sociali*, Utet, Torino.
- Costa P. (1999), *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. 1. Dalla civiltà comunale al Settecento*, Laterza, Roma-Bari.
- Crosby A. (1972), *Lo scambio colombiano*, Einaudi, Torino 1992.
- Cutro A. (2004), *Michel Foucault. Tecnica e vita*, Bibliopolis, Napoli.
- Cutro A. (a cura di) (2005), *Biopolitica. Storia e attualità di un concetto*, ombre corte edizioni, Verona.
- Dal Lago A. (1997), «Foucault: dire la verità del potere», in Foucault M., *Archivio Foucault*, cit., vol. 2.
- Dal Lago A. (1999), *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano.
- Dal Lago A. (2003), *Polizia globale*, ombre corte edizioni, Verona.
- Daly H.E. (1996), *Oltre la crescita: l'economia dello sviluppo sostenibile*, Edizioni di Comunità, Torino 2001.
- Damon J. (2002), «La dictature du partenariat», *Futuribles*, 273.
- Darwin C. (1859), *L'origine della specie*, Bollati Boringhieri, Torino 1985.
- Dawkins R. (1976), *Il gene egoista*, Zanichelli, Bologna 1982.
- Dean M. (1999), *Governmentality. Power and Rule in Modern Society*, Sage, London, Thousand Oaks, New Delhi.
- Dean M. (2002), «Liberal government and authoritarianism», *Economy and Society*, 31, 1.
- De Boer W. (2001), *La conquista dell'anima. Fede, disciplina e ordine pubblico nella Milano della Controriforma*, Einaudi, Torino 2004.
- De Caprio L. (2000), *Medicina e sopravvivenza. Un invito alla bioetica*, ESI, Napoli.
- De Feo N.M. (1992), *L'autonomia del negativo tra rivoluzione politica e rivolu-*

- zione sociale, Lacaita, Manduria-Bari-Roma.
- Defert D. (1991), «“Popular Life” and Insurance Technology», in Burchell G., Gordon C., Miller P. (eds), *The Foucault Effect*, cit.
- De Fiores C., Petrosino D. (1996), *Secessione*, Ediesse, Roma.
- De Franco R. (a cura di) (1998), *Bioetica e tolleranza. Questioni di medicina e morale per il terzo millennio*, Levante Editori, Bari.
- De Franco R. (2001), *In nome di Ippocrate. Dall’“olocausto medico” nazista all’etica della sperimentazione contemporanea*, Franco Angeli, Milano.
- De Greef G. (1893), *Les lois sociologiques*, Félix Alcan, Paris.
- De Hert P. (2005), *Biometrics: Legal Issues and Implications*, Background paper for the Institute of Prospective Technological Studies, DG JRC Sevilla, European Commission.
- Delamare N. (1722), *Traité de la police*, 2^a ed., M. Brunet, Paris.
- Deléage J.P. (1991), *Storia dell’ecologia*, CUEN, Napoli 1994.
- Deleuze G. (1968), *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997.
- Deleuze G. (1969), *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1975.
- Deleuze G. (1986), *Foucault*, Cronopio, Napoli 2002.
- Deleuze G., Guattari F. (1980) *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Cooper & Castelvocchi, Roma 2003.
- Delucia S. (2004), «Biopotere, biopolitica, bioetica. Foucault dopo Foucault», in Marzocca O. (a cura di), *Michel Foucault, vent’anni dopo*, cit.
- Delumeau J. (1983), *Il peccato e la paura. L’idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, il Mulino, Bologna 1987.
- Delumeau J. (1992), *Rassicurare e proteggere*, Milano, Rizzoli.
- De Maddalena A., Kellenbenz H. (1984), *Finanze e ragion di Stato in Italia e in Germania nella prima Età moderna*, il Mulino, Bologna.
- Derrida J. (1967a), *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1998.
- Derrida J. (1967b), *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971.
- Derrida J. (1972), *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997.
- Derrida J. (1997), *Adieu à Emmanuel Levinas*, Galilée, Paris.
- Dershowitz A. (2002), *Terrorismo*, Roma, Carocci 2003.
- Dery M. (1996), *Velocità di fuga. Cyberculture a fine millennio*, Feltrinelli, Milano 1997.
- Dewey J. (1927), *The Public and Its Problems*, Alan Swallow, Denver.
- Dichiarazione di Rio de Janeiro su ambiente e sviluppo (1992) <http://www.un.org/documents/ga/conf151/aconf15126-1annex1.htm>
- Di Giovine A. (a cura di) (2005), *Democrazie protette e protezione della democrazia*, Giappichelli, Torino.
- Digneffe F. (1998), «L’écologie positiviste et le mouvement de la défense sociale», in Pires A., Digneffe F., Debuyst Ch. (dir.), *Histoire des savoirs sur le crime et la peine*, cit., vol. II.
- Di Leo R. (2004), *Lo strappo atlantico. America contro Europa*, Laterza, Roma-Bari 2004.
- Di Luzio G. (2004), *I fantasmi dell’Enichem*, Baldini Castoldi Dalai, Milano.
- Diotima (1990), *Mettere al mondo il mondo*, La Tartaruga, Milano.
- Diotima (1992), *Il cielo stellato dentro di noi. L’ordine simbolico della madre*, La Tartaruga, Milano.
- Diotima (1995), *Oltre l’uguaglianza. Le radici femminili dell’autorità*, Liguori, Napoli.
- Diotima (1996), *La sapienza di partire da sé*, Liguori, Napoli.
- Di Vittorio P. (1999), *Foucault e Basaglia. L’incontro tra genealogie e movimenti di base*, Ombre corte edizioni, Verona.
- Di Vittorio P. (2002), «Soggetti “speciali”. I paradossi del governo liberale», *Fogli di informazione*, 194.
- Di Vittorio P. (2004a), «Marges du pouvoir», *Sud/Nord. Folies et cultures*, 20.
- Di Vittorio P. (2004b), «Biopolitica e psichiatria», *aut aut*, 323.
- Di Vittorio P. (2004c), «La parabola della follia», in Marzocca O. (a cura di), *Moltiplicare Foucault, vent’anni dopo*, cit.
- Di Vittorio P. (2005a), «De la psychiatrie à la biopolitique, ou la naissance de l’état bio-sécuritaire», in Beaulieu A. (dir.), *Michel Foucault et le contrôle social*, cit.
- Di Vittorio P. (2005b), «Margini del potere», in AA. VV., *Potere psichiatrico e biopolitica*, cit.
- Di Vittorio P. (2005c), «Che cos’è il radicalismo?», in *Michel Foucault e la Rivoluzione iraniana, La Rosa di Nessuno / La Rose de Personne*, 1.
- Di Vittorio P. (2006a), «From Psychiatry to Bio-Politics or the Birth of the Bio-Security State», in Beaulieu A., Gabbard D. (eds), *Michel Foucault & Power Today*, cit.
- Di Vittorio P. (2006b), «For Your Own Good. La biopolitica raccontata da J.G. Ballard», *Journal of Science Communication*, JCOM 5(1), March, <http://jcom.sissa.it>
- Donghi P. (a cura di) (2003), *Il governo della scienza*, Laterza, Roma-Bari.
- Donzelot J. (1984), *L’invention du social*, Fayard, Paris.
- Donzelot J. (1991), «The Mobilization of Society», in Burchell G., Gordon C., Miller P. (eds), *The Foucault Effect*, cit.
- Douglas M. (1966), *Purezza e pericolo*, il Mulino, Bologna 1975.
- Douglas M. (1985), *Come percepiamo il pericolo. Antropologia del rischio*, Feltrinelli, Milano 1991.
- Douglas M. (1992), *Rischio e colpa*, il Mulino, Bologna 1996.
- Dozon P., Fassin D. (dir.) (2001), *Critique de la santé publique. Une approche anthropologique*, Balland, Paris.
- Dreyfus H.B., Rabinow P. (1983), *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989.
- Drouin J.M. (1993), *L’écologie et son histoire*, Flammarion, Paris.
- Duden B. (1991), *Il corpo della donna come luogo pubblico. Sull’abuso del concetto di vita*, Bollati Boringhieri, Milano 1994.
- Duffield M. (2001), *Global Governance and the New Wars*, Zed Books, New

- York.
- Duffield M. (2001), *Guerre postmoderne. L'aiuto umanitario come tecnica di controllo politico*, Il Ponte, Bologna 2004.
- Durkheim É. (1897), *Il suicidio. Studio di sociologia*, Rizzoli, Milano 1969.
- Duster T. (2003), «The Hidden Eugenic Potential of Germ-Line Interventions», in Chapman A.R., Frankel M.S. (eds), *Designing our Descendants: The Promises and Perils of Genetic Modifications*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore / London.
- Ehrenberg A. (1991), *Le culte de la performance*, Calmann-Lévy, Paris.
- Ehrenberg A. (1995), *L'individu incertain*, Calmann-Lévy, Paris.
- Ehrenberg A. (1998), *La fatica di essere se stessi. Depressione e società*, Einaudi, Torino 1999.
- Eisenstadt S.N. (1963-73), *Mutamento sociale e tradizione nei processi innovativi*, Liguori, Napoli 1974.
- Elias N. (1939), *Il processo di civilizzazione*, il Mulino, Bologna 1969.
- Elias N. (1969), *La società di corte*, il Mulino, Bologna 1997.
- Emmanuel A. (1972), *Lo scambio ineguale: gli antagonismi nei rapporti economici internazionali*, Einaudi, Torino 1972.
- Engelhardt H.T. (1995), *Manuale di bioetica*, il Saggiatore, Milano 1999.
- Eribon D. (1989), *Michel Foucault*, Leonardo, Milano 1991.
- Esposito R. (2002), *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino.
- Esposito R. (2004), *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino.
- Estropico, <http://www.estropico.com/>
- European Parliament, STOA (Scientific and Technological Opstions Assessments), *An Appraisal of Technologies of Political Control*, Working Document PE 166 499, Luxembourg 6/1/1998
- Ewald F. (1985), «Le bio-pouvoir», *Magazine littéraire*, 218.
- Ewald F. (1986), *L'Etat providence*, Grasset, Paris.
- Ewald F. (1987), «Risk, Insurance, Society», *History of the Present*, 3.
- Ewald F. (1991), «Insurance and Risk», in Burchell G., Gordon C., Miller P. (eds), *The Foucault Effect*, cit.
- Extropy Institute, <http://www.extropy.org/>
- Fabbri F. (2002), *OGM per tutti*, Jaca Book, Milano.
- Farge A., Foucault M. (1982), *Le désordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille*, Gallimard / Julliard, Paris.
- Fassin D. (2001), «Les scènes locales de l'hygiénisme contemporain. La lutte contre le saturnisme infantile: une bio-politique à la française», in Bourdelais P. (dir.), *Les Hygiénistes*, cit.
- Fassin D. (2004), «Le corps exposé. Essai d'économie morale de l'illégitimité», in Fassin D., Memmi D. (dir.), *Le gouvernement des corps*, cit.
- Fassin D., Memmi D. (dir.) (2004a), *Le gouvernement des corps*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- Fassin D., Memmi D. (2004b), «Le gouvernement de la vie, mode d'emploi», in Fassin D., Memmi D. (dir.), *Le gouvernement des corps*, cit.
- Featherstone M., Hepworth M., Turner B.S. (1991), *The body. Social process and cultural theory*, Sage, London.
- Fein H. (1993), *Genocide. A Sociological Perspective*, Sage, Newbury Park.
- Ferrajoli L. (2003), «La guerra e il futuro del diritto internazionale», in Bimbi L. (a cura di), *Not in my name. Guerra e diritto*, Editori Riuniti, Roma.
- Ferrera M. (1984), *Il Welfare State in Italia: sviluppo e crisi in prospettiva comparata*, il Mulino, Bologna.
- Ferri E. (1900), *Sociologia criminale*, Bocca, Torino.
- Ferry J.-M. (2000), *La question de l'état européen*, Gallimard, Paris.
- Fioravanti M. (1999), *Costituzione*, il Mulino, Bologna.
- Fisher I. (1906), *La natura del capitale e del reddito*, UTET, Torino 1922.
- Fischella D. (1987), *Totalitarismo*, Nuova Italia Scientifica, Roma.
- Flores M. (a cura di), *Nazismo, fascismo, comunismo. Totalitarismi a confronto*, Bruno Mondadori, Milano 1998.
- FM 2030 (1989), *Are You a Transhuman?*, Warnerbooks, London.
- Fo D. (1990), *Le gai savoir de l'acteur*, L'arche, Paris.
- Fontanari D., Toresini L. (a cura di) (2001), *Psichiatria e nazismo. Atti del Convegno Internazionale, San Servolo 9 ottobre 1998, Fogli di informazione*, 191.
- Fonte M. (2004), *Organismi geneticamente modificati. Monopolio e diritti*, Franco Angeli, Milano.
- Forti S. (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Torino, Einaudi 2004.
- Forti S., *Il totalitarismo*, Laterza, Roma-Bari 2001.
- Foucault M. (1961 e 1972), *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1979.
- Foucault M. (1963), *Nascita della clinica. Un'archeologia dello sguardo medico*, Einaudi, Torino 1969.
- Foucault M. (1966), *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1985.
- Foucault M. (1971), «Nietzsche, la genealogia, la storia», in Id., *Microfisica del potere*, cit.
- Foucault M. (a cura di) (1973a), *Io Pierre Rivière, avendo sgozzato mia madre, mia sorella e mio fratello... Un caso di parricidio nel XIX secolo*, Einaudi, Torino 1976.
- Foucault M. (1973b), «Dall'archeologia alla dinastica», in Id., *Archivio Foucault*, cit., vol. 2.
- Foucault M. (1973c), «La società punitiva», in Id., *I corsi al Collège de France. I Résumé*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1999.
- Foucault M. (1973d), «La verità e le forme giuridiche», in Id., *Archivio Foucault*, cit. vol. 2.
- Foucault (1975), *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976.

- Foucault (1976a), *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1978.
- Foucault M. (1976b), «La politica della salute nel XVIII secolo», in Id., *Archivio Foucault*, cit., vol. 2.
- Foucault M. (1976c), «Crisi della medicina o crisi dell'antimedicina?», in Id., *Archivio Foucault*, cit., vol. 2.
- Foucault M. (1977a), *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino.
- Foucault M. (1977b), «L'occhio del potere. Conversazione con Michel Foucault», in Bentham J., *Panopticon ovvero la casa d'ispezione*, a cura di M. Foucault e M. Perrot, Marsilio, Venezia 1983.
- Foucault M. (1977c), «La nascita della medicina sociale», in Id., *Archivio Foucault*, cit., vol. 2.
- Foucault M. (1977d), «La vita degli uomini infami», in Id., *Archivio Foucault*, cit., vol. 2.
- Foucault M. (1977e), «L'asile illimité», in Id., *Dits et écrits*, cit., vol. 3.
- Foucault M. (1978a), «Dialogo sul potere», in Id., *Biopolitica e liberalismo*, cit.
- Foucault M. (1978b), «L'evoluzione della nozione di "individuo pericoloso" nella psichiatria legale del XIX secolo», in Id., *Archivio Foucault*, cit., vol. 3.
- Foucault M. (1978c), «La governamentalità», in Id., *Poteri e strategie*, cit.
- Foucault M. (1978d), «Precisazione sul potere. Risposte ad alcuni critici», in Id., *Poteri e strategie*, cit.
- Foucault M. (1979), «Il problema dei profughi è un presagio della grande migrazione del XXI secolo», *Tellus*, 22/2000.
- Foucault M. (1981), «*Omnès et singulatim*. Verso una critica della ragion politica», in Id., *Biopolitica e liberalismo*, cit.
- Foucault M. (1982a), «Il soggetto e il potere», in Dreyfus H., Rabinow P., *La ricerca di Michel Foucault*, cit.
- Foucault M. (1982b), «Conversation avec Werner Schroeter», in Id., *Dits et écrits*, cit., vol. 4.
- Foucault M. (1983a), «Perché studiare il potere: la questione del soggetto», in Id., *Poteri e strategie*, cit.
- Foucault M. (1983b), «Sulla genealogia dell'etica: compendio di un work in progress», in Dreyfus H. L., Rabinow P., *La ricerca di Michel Foucault*, cit.
- Foucault M. (1983c), «Un sistema finito di fronte a una domanda infinita» in Id., *Archivio Foucault*, cit., vol. 3.
- Foucault M. (1984a), *L'uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano 1984.
- Foucault M. (1984b), *La cura di sé*, Feltrinelli, Milano 1985.
- Foucault M. (1984c), «L'etica della cura di sé come pratica della libertà», in Id., *Archivio Foucault*, cit., vol. 3.
- Foucault M. (1984d), «Un sistema finito di fronte a una domanda infinita», in Id., *Archivio Foucault*, cit., vol. 3.
- Foucault M. (1984e), «Il ritorno della morale», in Id., *Archivio Foucault*, cit., vol. 3.
- Foucault M. (1984f), «Un'estetica dell'esistenza», in Id., *Biopolitica e liberalismo*, cit.
- Foucault M. (1988a), *Tecnologie del sé*, a cura di H. Martin, H. Gutman, P.H. Hutton, Bollati Boringhieri, Torino 1992.
- Foucault M. (1988b), «La tecnologia politica degli individui», in Id., *Tecnologie del sé*, cit.
- Foucault M. (1990), *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma 1997.
- Foucault M. (1994a), *Dits et écrits. 1954-1988*, 4 voll., édition établie sous la direction de D. Defert et F. Ewald avec la collaboration de J. Lagrange, Gallimard, Paris.
- Foucault M. (1994b), *Poteri e strategie. L'elemento dei corpi e l'elemento sfuggente*, a cura di P. Della Vigna, Mimesis, Milano.
- Foucault M. (1994c), «Soggettività e verità», in Id., *I corsi al Collège de France. I Résumés*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1999.
- Foucault M. (1996-1998), *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste (1961-1985)*, 3 voll., a cura di J. Revel, A. Dal Lago, A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano.
- Foucault M. (1997), «*Bisogna difendere la società*». *Corso al Collège de France (1975-1976)*, a cura di M. Bertani e A. Fontana, Feltrinelli, Milano 1998.
- Foucault M. (1999), *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, a cura di V. Marchetti e A. Salomoni, Feltrinelli, Milano 2000.
- Foucault M. (2001a), *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, a cura di F. Gros, Feltrinelli, Milano 2003.
- Foucault M. (2001b), *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica (1975-1984)*, a cura di O. Marzocca, Medusa, Milano.
- Foucault M. (2003), *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, a cura di J. Lagrange, Feltrinelli, Milano 2004.
- Foucault M. (2004a), *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, a cura di M. Senellart, Feltrinelli, Milano 2005.
- Foucault M. (2004b), *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, a cura di M. Senellart, Feltrinelli, Milano 2005.
- Frabetti F. (2004), «Postumano», in Cometa M., *Dizionario degli studi culturali*, a cura di R. Coglitore, F. Mazzara, Meltemi, Roma.
- Frank A.G. (1969), *Capitalismo e sottosviluppo in America Latina*, Einaudi, Torino 1974.
- Frank J. P. (1779-1819), *Sistema compiuto di polizia medica*, Giovanni Pirotta, Milano 1825-1830.
- Fredrickson G.M. (2002), *Breve storia del razzismo*, Donzelli, Roma 2002.
- Freud S. (1913), *Totem e tabù*, Boringhieri, Torino 1969.
- Friedlander H. (1995), *Le origini del genocidio nazista*, Editori Riuniti, Roma 1997.
- Friedrich C.J., Brzezinski Z.K (1956), *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*,

- Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
- Frigessi D. (2003), *Cesare Lombroso*, Einaudi, Torino.
- Fukuyama F. (2002), *L'uomo oltre l'uomo. Le conseguenze della rivoluzione biotecnologia*, Mondadori, Milano 2002.
- Fukuyama F. (2004), *Esportare la democrazia. State-building e ordine mondiale nel XXI secolo*, Lindau, Torino 2005.
- Funtowicz S. (2001), «Post-Normal Science. Science and Governance under Conditions of Complexity», in Tallacchini M., Doubleday R. (a cura di), *Politica della scienza e diritto*, *Notizie di Politeia*, 62.
- Fuschetto C. (2004), *Fabbricare l'uomo. L'eugenetica tra biologia e ideologia*, Armando, Roma.
- Gabriele G. (a cura di) (2005), *Psicofarmaci e malattia mentale. Atti del Convegno internazionale, Roma 14 maggio 2004, Fogli di informazione*, 202.
- Galli C. (2001), *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, il Mulino, Bologna 2001.
- Galli C. (2002), *La guerra globale*, Laterza, Roma-Bari.
- Gallino L. (1980), «Oltre il gene egoista» in AA. VV., *Sociobiologia e natura umana*, Einaudi, Torino.
- Galton F. (1883), *Inquires into Human Faculty and its Development*, McMillan, London.
- Galtung G., O'Brien P., Presiwerk R. (eds) (1980), *Self-reliance. A strategy for development*, Institute for Development Studies, Genève.
- Gambetta D. (a cura di) (1988), *Le strategie della fiducia*, Einaudi, Torino 1989.
- Gare A.E. (1995), *Postmodernism and the Environmental Crisis*, Routledge, London / New York.
- Garland D. (2001), *La cultura del controllo. Crimine e ordine sociale nel mondo contemporaneo*, Il Saggiatore, Milano 2004.
- Garofalo R. (1885), *La criminologia. Studio sul delitto, sulle sue cause e sui mezzi di repressione*, Bocca, Torino.
- Gaudillière J.-P. (2001), «Hérédité, risque et santé publique», in Dozon P., Fassin D. (dir.), *Critique de la santé publique. Une approche anthropologique*, cit.
- Georgescu-Roegen N. (1976), *Energia e miti economici*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.
- Germani G. (1969), *Sociologia della modernizzazione – l'esperienza dell'America Latina*, Laterza, Bari 1971.
- Giddens A. (1990), *Le conseguenze della modernità*, il Mulino, Bologna 1994.
- Giddens A. (1991), *Modernity and self identity*, Polity Press, Cambridge (UK).
- Giddens A. (1992), *La trasformazione dell'intimità*, il Mulino, Bologna 1995.
- Giddens A. (1999), *Il mondo che cambia*, il Mulino, Bologna 2000.
- Gini C. (1930), *Nascita, evoluzione e morte delle nazioni*, Libreria del Littorio, Roma.
- Goffman E. (1961), *Asylums. La condizione sociale del malato di mente e di altri internati*, Einaudi, Torino 1968.
- Goklany I.M. (2001), *The Precautionary Principle*, Cato Institute, Washington D.C.
- Gordon G. (1991), «Governmental Rationality: An Introduction», in Burchell G., Gordon C., Miller P. (eds), *The Foucault Effect*, cit.
- Gorz A. (1997), *Miserie del presente, ricchezza del possibile*, manifestolibri, Roma 1998.
- Grassi C. (1995), *La macchina e il caso. Sociologia del dispositivo fotografico*, Edizioni Lavoro, Roma.
- Gray C.H., Mentor S., Figueroa-Sarriera H.J. (1995), «Cyborgology. Constructing the Knowledge of Cybernetic Organism», in Gray C.H., Figueroa-Sarriera H.J., Mentor S. (eds), *The Cyborg Handbook*, Routledge, New York / London.
- Greenpeace, www.greenpeace.org
- Guevara E. (1959), *La guerra di guerriglia*, Baldini Castoldi Dalai, Torino 2003.
- Gupta A. (2004), «When Global is Local: Negotiating Safe Use of biotechnology», in Jasanoff S., Long Martello M. (eds), *Earthly Politics*, cit.
- Habermas J. (1985), *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Roma-Bari 1987.
- Habermas J. (2001), *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2002.
- Habermas-Taylor (1994), *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 1998.
- Hagenbeck K. (1951), *Cages sans barreaux*, Nouvelles éditions de Paris, Paris.
- Halberstam J., Livingston I. (eds) (1995), *Posthuman Bodies*, Indiana University Press, Bloomington / Indianapolis.
- Halperin D. (1995), *Saint Foucault. Towards a Gay Hagiography*, Oxford University Press, New York / Oxford.
- Hansen M. (2001), «Salute pubblica, ambiente e alimenti transgenici», in Berlan J.P. (a cura di), *La guerra al vivente*, cit.
- Haraway D.J. (1991), *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologia e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 1995.
- Haraway D. (1988), «Saperi situati: la questione della scienza nel femminismo e il privilegio di una prospettiva parziale», in Id., *Manifesto Cyborg*, cit.
- Hardt M., Negri A. (1994), *Il lavoro di Dioniso. Per la critica dello Stato post-moderno*, manifestolibri, Roma 1995.
- Hardt M., Negri A. (2000), *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002.
- Hardt M., Negri A. (2004), *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Rizzoli, Milano 2004.
- Harff B., Gurr T.R. (1994), *Ethnic Conflict in World Politics*, Westview Press, Boulder.
- Harrod R.F. (1948), *Toward a dynamic economics*, Cambridge University Press, London.

- Hayles N.K. (1999), *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, The University of Chicago Press, Chicago / London.
- Heidegger M. (1950), *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968.
- Heidegger M. (1961), *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994.
- Heidenrich J.G. (2001), *How to Prevent Genocide*, Praeger, Westport.
- Heller A. (1996), «La biopolitica ha davvero cambiato il concetto di “politico”», in Cedroni L., Chiantera-Stutte P. (a cura di), *Questioni di biopolitica*, cit.
- Hersch J. (1973), «Nouveaux pouvoirs de l'homme, sens de vie et de santé», in AA. VV., *The Challenge of Life-Biomedical Progress and Human Values* (1997), Roche Anniversary Symposium, Birkhäuser Verlag, Basel-Stuttgart.
- Hersch J. (1986), «Le grand âge aujourd'hui: menaces, chances, sérénité», *Société Suisse de Gérontologie*.
- Hick Ch. (2001), «“Arracher les armes aux enfants”. La doctrine de la police médicale chez Johann Peter Frank et sa fortune littéraire en France», in Bourdelais P. (dir.), *Les Hygiénistes*, cit.
- Hirsch F. (1976), *I limiti sociali allo sviluppo*, Bompiani, Milano 2001.
- Hirschman A.O. (1958), *La strategia dello sviluppo economico*, La Nuova Italia, Firenze 1968.
- HLHL (1991), *Rapport annuel de Hôpital Louis-H. Lafontaine 1990-1991*, Montréal.
- HLHL (2000), *Rapport annuel de Hôpital Louis-H. Lafontaine 1999-2000*, Montréal.
- Honneth A. (1985), *Critica del potere: la teoria delle società in Adorno, Foucault e Habermas*, Dedalo, Bari 2002.
- Horowitz I.L. (1997), *Taking Lives. Genocide and State Power*, Transaction Publishers, New Brunswick.
- Hoselitz B.F. (1961), *Sociological aspects of economic growth*, The Free Press, New York.
- Humboldt A. von, (1807), *Essais sur la géographie des plantes*, Schoell, Paris.
- Huntington S.P., Moore C.H. (eds) (1970), *Authoritarian Politics in Modern Society*, Basic Books, New York.
- Husserl E. (1931), *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 1994.
- Huteau M. (2002), *Psychologie, psychiatrie et société sous la Troisième République. La biocratie d'Edouard Gaston Toulouse (1865-1947)*, L'Harmattan, Paris.
- Huxley J. (1939), *“Race” in Europe*, Clarendon Press, Oxford.
- Huxley J. (1941), *Religion without Revelation*, Watts, London.
- Huxley J. (1944), *Humanism*, Watts & co, London.
- Huxley J. (1947), *Man in the Modern World*, Chatto & Windus, London.
- Huxley J. (1964), *Essays of a humanist*, Chatto & Windus, London.
- Iacob M. (2001), «Les biotechnologies et le pouvoir sur la vie», in Eribon D. (dir.), *L'infréquentable Michel Foucault*, Epel, Paris.
- Illich I. (1973), *Della convivialità*, Boroli, Milano 2005.
- Illich I. (1975), *Nemesi medica. L'espropriazione della salute*, Mondadori, Milano 1976.
- Illuminati A. (2003), *Del comune. Cronache del General Intellect*, manifestolibri, Roma.
- Ilvento A. (1923), «L'avvenire della sanità pubblica e la formazione dei medici negli Stati Uniti», *Difesa sociale*, II/9.
- Inkeles A., Smith D.H. (1974), *Becoming Modern – Individual change in six developing countries*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
- International Campaign Against Mass Surveillance, *The Emergence of a Global Infrastructure for Mass Registration and Surveillance*, June 2005.
- Iovino S. (2004), *Filosofie dell'ambiente. Natura, etica, società*, Carocci, Roma.
- Irigaray L. (1985), *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1985.
- IT-Pgrfa (International Treaty on Plant Genetic Resources for Food and Agriculture 2001), <http://www.fao.org/ag/cgrfa/default.htm>
- Jasanoff S., Long Martello M. (eds) (2004), *Earthly Politics. Local and Global in Environmental Governance*, MIT Press, Cambridge.
- Jeremias J. (1959), «*ποιμὴν*», in Kittel G., Friedrich G. (a cura di), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, vol. X, Paideia, Brescia 1975, coll. 1193-1236.
- Joas H. (1980), *G.H. Mead: A Contemporary Re-examination of His Thought*, Polity Press, Cambridge 1985.
- Jonas H. (1979), *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1993.
- Jonas H. (1985), *Tecnica, medicina ed etica: prassi del principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1997.
- Joxe A. (2002), *L'impero del caos. Guerra e pace nel nuovo disordine globale*, Sansoni, Milano 2003.
- Kalf E. (2001), «Les plaintes pour l'insalubrité du logement à Paris (1850-1955), miroir de l'hygiénisation de la vie quotidienne», in Bourdelais P. (dir.), *Les Hygiénistes*, cit.
- Kaminski A. (1982), *I campi di concentramento dal 1896 a oggi*, Bollati Boringhieri, Torino 1997.
- Kant I. (1795), *Per la pace perpetua. Progetto filosofico*, Feltrinelli, Milano 1991.
- Katz S.T. (1994), *The Olocaust in Historical Context*, 2 voll., Oxford University Press, New York.
- Kellenbenz H., Prodi P. (1989), *Fisco, religione, stato nell'età confessionale*, il Mulino, Bologna.
- Kelsen H. (1920), *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale. Contributi per una dottrina pura del diritto*, a cura di A. Carrino, Giuffrè, Milano 1989.
- Kelsen H. (1922), «Der Begriff des Staates und die Sozialpsychologie», *Imago*, 8.
- Kepel G. (2004), *Fitna. Guerra nel cuore dell'Islam*, Laterza, Bari 2004.
- Keynes J.M. (1932), *Come uscire dalla crisi*, a cura di P. Sabbadini, Laterza, Bari 1983.

- Keynes J.M. (1936), *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta e altri scritti*, UTET, Torino 2001.
- Klein A.M. (1993), *Little big men. Bodybuilding subculture and gender construction*, Suny Press, New York.
- Knight F.H. (1921), *Rischio, incertezza e profitto*, La Nuova Italia, Firenze 1960.
- Kogon E. (1969), *Der SS-Staat: das System der deutschen Konzentrationslager*, K. Alber, München.
- Kotek J., Rigoulot P. (2000), *Il secolo dei campi. Detenzione, concentrazione e sterminio: 1900-2000*, Mondadori, Milano 2001.
- Krain M. (1997), «State-Sponsored Mass Murder», *The Journal of Conflict Resolution*, XLI/3.
- Kühl S. (1994), *The Nazi connection. Eugenics, American Racism and German National Socialism*, Oxford University Press, New York.
- Kuper L. (1981), *Genocide. Its Political Use in the Twentieth Century*, Yale University Press, New Haven.
- Kymlica W. (1997), *La cittadinanza multiculturale*, il Mulino, Bologna 1999.
- La Berge A. (1992), *Mission and Method. The Early-Nineteenth-Century French Public Health Movement*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Laborier P., Lascoumes P. (2005), «L'action publique comprise comme gouvernementalisation de l'Etat», in Meyet S., Naves M.-C., Ribemont T. (dir.), *Travailler avec Foucault*, cit.
- Lacan J. (1966), *Scritti*, Einaudi, Torino 2002.
- Lallo A., Toresini L. (2001), *Psichiatria e nazismo*, Ediciclo editore, Portogruaro.
- Lamarck J.-B. (1809), *Filosofia zoologica*, La Nuova Italia, Firenze 1976.
- Lascoumes P. (1994), *L'eco-pouvoir. Environnements et décisions*, La Découverte, Paris.
- Latouche S. (1986), *I profeti sconsigliati*, La Meridiana, Molfetta 1995.
- Latouche S. (1989), *L'occidentalizzazione del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.
- Latouche S. (1991), *Il pianeta dei naufraghi*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.
- Latouche S. (2004), *Come sopravvivere allo sviluppo*, Bollati Boringhieri, Torino 2005.
- Latour B. (1987), *La scienza in azione*, Edizioni di Comunità, Torino 1998.
- Latour B. (2001), *From "matters of facts" to "states of affairs". Which protocol for the new collective experiments?*, paper prepared for the Darmstadt Colloquium, in <http://www.ensmp.fr/~latour/poparticles/poparticle/P-95%20MAX%20PLANCK.html>
- Lavenia V. (2004), *L'infamia e il perdono. Tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna*, il Mulino, Bologna.
- Le Bon G. (1892), *Psicologia delle folle*, Monanni, Milano 1927.
- Le Bras H. (1998), *Il demone delle origini*, Feltrinelli, Milano 2001.
- Leghissa G., Zoletto D. (a cura di) (2002), *Gli equivoci del multiculturalismo, aut aut*, 312.
- Le Goff J. (1981), *La nascita del Purgatorio*, Einaudi, Torino 1996.
- Lecalldano E. (1999), *Bioetica. Le scelte morali*, Laterza, Bari.
- Leela P. (1984), *Import substitution and economic efficiency: a microlevel study*, Himalaya Pub. House, Bombay.
- Legambiente, www.legambiente.it
- Lemert E. (1942), «The Folkways and Social Control», *American Sociological Review*, 7.
- Lemke T. (1997), *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucault Analyse der moderne Gouvernementalität*, Argument, Hamburg / Berlin.
- Lemke T. (2000), «Neoliberalismus, Staat und Selbsttechnologien», *Politische Vierteljahresschrift*, 41 (1).
- Lemke T. (2002), «Foucault, Governmentality, and Critique», *Rethinking Marxism*, 3.
- Lemke T. (2004), «Disposition and determinism – genetic diagnostics in risk society», *The Sociological Review*, vol. 52, issue 4.
- Lemke T. (2005), «From Eugenics to the Government of Genetic Risks», in Bunton R., Petersen A. (eds), *Genetic Governance*, Routledge, London / New York.
- Lemke T. (2006), «Genetic Responsibility and Neo-Liberal Governmentality: Medical Diagnosis as Moral Technology», in Beaulieu A., Gabbard D. (eds), *Michel Foucault & Power Today*, cit.
- Lemkin R. (1944), *Axis Rule in Occupied Europe*, Carnegie Endowment for International Peace, Washington.
- Lenin V.I. (1901), «Da che cosa cominciare?», in Id., *Opere*, vol. V, Edizioni Rinascita, Roma 1956.
- Leonard T.C. (2003), «"More merciful and not less effective". Eugenics and America Economy in the Progressive Era», *History of Political education*, 35, 4.
- Leopold A. (1949), *Almanacco di un mondo semplice*, Red edizioni, Como 1997.
- Lerner D. (1958), *The Passing of Traditional Society. Modernizing the Middle-East*, The Free Press, New York.
- Levi E. (1923), «L'eugenica e le organizzazioni di igiene sociale», *Difesa sociale*, II/9.
- Levi P. (1986), *I sommersi e i salvati*, Torino, Einaudi.
- Lewontin R. (1991), *Biologia come ideologia. La dottrina del Dna*, Bollati Boringhieri, Torino 1993.
- Lewontin R. (1998), *Gene, organismo e ambiente*, Laterza, Roma-Bari 2002.
- Libro Bianco sulla sicurezza alimentare (2000), http://europa.eu.int/eur-lex/it/com/wpr/1999/com1999_0719it01.pdf
- Lindeman R. (1942), «The Trophic-Dinamic Aspect of Ecology», *Ecology*, 23.
- Lippmann W. (1922), *Public opinion*, Macmillan, New York.
- Livi L. (1934), *Lezioni di demografia*, Cedam, Padova.
- Lizzi R. (1987), *Il potere episcopale nell'Oriente romano. Rappresentazione ideologica e realtà politica (IV-V secolo d.C.)*, Edizioni dell'Ateneo, Roma.

- Lizzi R. (1989), *Vescovi e strutture ecclesiastiche nella città tardoantica. L'Italia annonaria nel IV-V secolo d.C.*, New Press, Como.
- Lobe J., Olivieri A. (2003), «Gli architetti del mondo», in Id. (a cura di), *I nuovi rivoluzionari. Il pensiero dei neoconservatori americani*, Feltrinelli, Milano.
- Lombroso C. (1876), *L'uomo delinquente*, Hoepli, Milano.
- Lovelock J. (1979), *Gaia. Nuove idee sull'ecologia*, Bollati Boringhieri, Milano 1981.
- Lucà Trombetta P. (2005), *Le confessioni della lussuria. Sessualità ed erotismo nel cattolicesimo*, Costa & Nolan, Milano.
- Luhmann N. (1968 e 2001), *La fiducia*, il Mulino, Bologna 2002.
- Luhmann N. (1986), *Comunicazione ecologica*, Franco Angeli, Milano 1989.
- Luhmann N. (1988), «Familiarità, confidare e fiducia: problemi e alternative», in Gambetta D. (a cura di), *Le strategie della fiducia*, cit.
- Luhmann N. (1991), *Sociologia del rischio*, Bruno Mondadori, Milano 1996.
- Lungagnani V. (2002), *Bioteologie. Norme e regolamenti*, Utet, Torino.
- Lupton D. (1999), *Il rischio*, il Mulino, Bologna 2003.
- Lyons D. (2003), *Surveillance after September 11*, Polity Press, Cambridge (UK).
- Magnaghi A. (2004), «Il nuovo municipio: un laboratorio di democrazia partecipativa per una economia solidale», in Caillé A., Salsano A. (a cura di), *Quale «altra mondializzazione»?*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Magnan V., Legrain M.B. (1895), *Les dégénéérés, état mentale et syndromes épisodiques*, Ruef, Paris.
- Maiocchi R. (1999), *Scienza italiana e razzismo fascista*, La Nuova Italia, Firenze.
- Malone T.E. (1986), «Mission to planet earth», *Environment*, 28 (8).
- Malthus T. (1798 e 1826), *Saggio sul principio di popolazione*, UTET, Torino 1953.
- Manacorda M.A. (2003), *Cristianità o Europa? Come il cristianesimo salì al potere*, Editori Riuniti, Roma.
- Mance E.A. (2000), *La rivoluzione delle reti*, EMI, Bologna 2003.
- Marchesini R. (2002a), *Bioetica e biotecnologie*, Apeiron, Bologna.
- Marchesini R. (2002b), *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Marcus G. (2005), «La costruzione della mente», *Micromega*, 4.
- Marighella C. (2000), *Mini-manual del guerrigliero urbano*, Marxist Internet, <http://www.marxists.org/archive/noneng/espanol/maringh/obras/mensaj.htm>
- Marra A. (2002), *L'etica aziendale come motore di progresso e successo. Modelli di organizzazione, gestione e controllo: verso la responsabilità sociale delle imprese*, Franco Angeli, Milano.
- Marshall T.H. (1950), *Cittadinanza e classe sociale*, UTET, Torino 1976.
- Martinez Alier J. (1987), *Economia ecologica*, Garzanti, Milano 1991.
- Marx K. (1852), *Il 18 brumaio di Napoleone Bonaparte*, Editori Riuniti, Roma 1977.
- Marx K. (1867-1894), *Il Capitale*, 3 voll., Editori Riuniti, Roma 1989.
- Marx K. (1871), 1871, *La Comune di Parigi. La guerra civile in Francia*, International, Savona 1971.
- Marx K. (1953), *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, La Nuova Italia, Firenze 1968-1970.
- Marx K. (1969), *Il capitale: Libro I, capitolo VI inedito*, La Nuova Italia, Firenze.
- Marzocca O. (1998), «Foucault e la ragione politico-pastorale», *Tellus*, 20.
- Marzocca O. (1999), «Il sistema in pericolo. Luhmann e il rompicapo ecologico», *Oikos*, 7.
- Marzocca O. (2000a), «Foucault, l'economia e l'arte del minor governo», *Tellus*, 22.
- Marzocca O. (2000b), «La parabola della politica oikonomica», *Millepiani*, 16.
- Marzocca O. (2001), «Introduzione» a Foucault M., *Biopolitica e liberalismo*, cit.
- Marzocca O. (2003), «Lo spazio a-topico del potere», *Millepiani*, 24-25.
- Marzocca O. (a cura di) (2004a), *Moltiplicare Foucault, vent'anni dopo*, *Millepiani*, 27.
- Marzocca O. (2004b), «La stagione del potere come guerra», in Id., *Michel Foucault, vent'anni dopo*, cit.
- Marzocca O. (2005), «Al di sotto della storia, a ridosso della politica. Un filosofo reporter tra rivolte spirituali e governi senza limiti», *La Rose de Personne/La Rosa di Nessuno*, 1.
- Massa R. (2005), *Il secolo della biodiversità*, Jaca Book, Milano
- Matza D. (1969), *Come si diventa devianti*, il Mulino, Bologna 1976.
- Mauss M. (1936), «Le tecniche del corpo», in Id., *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino 1965.
- McClelland D.C. (1961), *The Achieving Society*, The Free Press, New York.
- McKnight S.A. (1998), «The Wisdom of the Ancients and Francis Bacon's New Atlantis», in Debus A.G., Walton M.T. (eds), *Reading the Book of Nature*, Sixteenth Century Journal publishers, Kirskville.
- Mead G.H. (1925), «The Genesis of the Self and Social Control», in Id., *Selected Writings*, Bobbs-Merrill, Indianapolis 1964.
- Mead G.H. (1934), *Mente, sé e società*, Barbera, Firenze 1966.
- Meldolesi A. (2001), *Organismi geneticamente modificati. Storia di un dibattito truccato*, Einaudi, Torino.
- Melossi D. (1990), *State of Social Control: A Sociological Study of Concepts of State and Social Control in the Making of Democracy*, Polity Press and St.Martin's Press, Cambridge (UK) and New York.
- Melossi D. (2002), *Stato, devianza, controllo sociale. Teorie criminologiche e società tra Europa e Stati Uniti*, Bruno Mondadori, Milano.
- Melossi D. (2005), «Security, Social Control, Democracy and Migration within the "Constitution" of the EU», *European Law Journal*, 11.
- Melucci A. (2000), «Costruzione di sé, narrazione, riconoscimento», in Della

- Porta D., Greco M. e Szakolczai A. (a cura di), *Identità, riconoscimento, scambio*, Laterza, Roma-Bari.
- Merton R.K. (1968), *Sociologia della conoscenza e sociologia della scienza*, in Id., *Teoria e struttura sociale*, 3 voll., il Mulino, Bologna 2000.
- Merton R.K. (1970), *Science, technology & society in seventeenth century England*, H. Fertig, New York.
- Messedaglia A. (1887), «La scienza statistica della popolazione», *Archivio di statistica*, II/2.
- Meyet S., Naves M.-C., Ribemont T. (dir.) (2005), *Travailler avec Foucault. Retour sur le politique*, L'Harmattan, Paris.
- Meyet S. (2005), «Les trajectoires d'un texte: "La gouvernementalité" de Michel Foucault», in Meyet S., Naves M.-C., Ribemont T. (dir.), *Travailler avec Foucault*, cit.
- Mezzadra S. (2001), «Migrazioni», in Zanini A., Fadini U. (a cura di), *Lessico postfordista*, cit.
- Mezzadra S. (a cura di) (2003), *Movimenti postcoloniali, DeriveApprodi*, 23.
- Mezzadra S. (2004), «Capitalismo, migrazioni e lotte sociali. Appunti per una teoria dell'autonomia delle migrazioni», in Id. (a cura di), *I confini della libertà. Per un'analisi politica delle migrazioni contemporanee*, DeriveApprodi, Roma.
- Miller H.I. (2003), «Contro il principio di non sperimentazione», in Donghi P. (a cura di), *Il governo della scienza*, cit.
- Mills C. Wright (1940), «Situating Actions and Vocabularies of Motive», in Mills C.W., *Power Politics and People*, Oxford University, New York 1963.
- Mills C. Wright (1956), *La élite del potere*, Feltrinelli, Milano 1959.
- Mincer J.A. (1958), «Investment in Human Capital and Personal Income Distribution», *Journal of Political Economy*, 66.
- Mincer J.A. (1974), *Schooling, Experience and Earnings*, Columbia University Press, New York.
- Mincer J.A. (1984), «Human Capital and Economic Growth», *Economics of Education Review*, 3.
- Molocchi A. (1998), *Non nel mio giardino*, CUEN, Napoli.
- Moore B. (1967), *Le origini sociali della dittatura e della democrazia*, Einaudi, Torino 1983.
- Mor G.C., Schmidinger H. (a cura di) (1979), *I poteri temporali dei vescovi in Italia e in Germania nel medioevo*, il Mulino, Bologna.
- More M. (1990 e 1996), *Transhumanism. Toward a Futurist Philosophy*, in <http://www.maxmore.com/transhum.htm>
- More M. (2003), *Lextropicon. Neologisms of Extropy*, in <http://www.extropy.com/neologo.htm>
- Morel B.-A. (1857), *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine, et des causes qui produisent ces variétés maladives*, Baillière, Paris.
- Morin P. (1993), *Espace urbain montréalais et processus de ghettoisation des populations marginalisées* (thèse), Université du Québec à Montréal,
- Montréal
- Morin P. (2005), «Habitat, santé mentale et contrôle social», in Beaulieu A. (dir.), *Michel Foucault et le contrôle social*, cit.
- Mortati C. (1969), *Istituzioni di diritto pubblico*, Cedam, Padova.
- Moscato A. (2004), «Il paradosso della condizione umana: categorie della vita in Hannah Arendt», *Forme di Vita*, 1.
- Moscato A. (2005), «"Biopolitica" e singolarità in Hannah Arendt», *aut aut*, 328.
- Mosse G.L. (1978), *Il razzismo in Europa dalle origini all'Olocausto*, Milano, Mondadori 1992.
- Mosse G.L. (1990), *Le guerre mondiali. Dalla tragedia al mito dei caduti*, Laterza, Roma-Bari 1990.
- Moulier-Boutang Y. (1998), *Dalla schiavitù al lavoro salariato*, manifestolibri, Roma 2002.
- Muraro L. (1991), *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma.
- Muzzarelli M.G. (2001), *Il denaro e la salvezza. L'invenzione del Monte di Pietà*, il Mulino, Bologna.
- Napoleoni L. (2004), *La nuova economia del terrorismo*, Marco Tropea editore, Milano.
- Napoli P. (2003), *Naissance de la police moderne*, La Découverte, Paris.
- Negri A. (1980), *Marx oltre Marx*, Feltrinelli, Milano.
- Negri A. (1992), *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Sugarco, Varese.
- Negri A. (2003), *Guide. Cinque lezioni su impero e dintorni*, Raffaello Cortina, Milano.
- Negri A. (2005), *La differenza italiana*, nottetempo, Roma.
- Neri D. (1995), *Eutanasia. Valori, scelte morali, dignità delle persone*, Laterza, Bari.
- Neumann F. (1957), *Lo Stato democratico e lo Stato autoritario*, il Mulino, Bologna 1973.
- Niceforo A. (1924-25), *Lezioni di demografia*, Gennaro Majo Editore, Napoli.
- Nietzsche F. (1886), *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano 1972.
- Nietzsche F. (1974), *Frammenti postumi 1885-1887*, Adelphi, Milano 1975.
- Nisbet E.G. (1991), *Leaving Eden: to protect and manage the earth*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Nolte E. (1987) *Nazional-socialismo e bolscevismo. La guerra civile europea: 1917-1945*, Firenze, Sansoni 1988.
- Nonnis Vigilante S. (2001), «Idéologie sanitaire et projet politique. Le congrès internationaux d'hygiène de Bruxelles, Paris et Turin (1876-1880)», in Bourdelais P. (dir.), *Les Hygiénistes*, cit.
- Nye J. (2004), *Soft Power. Un nuovo futuro per l'America*, Einaudi, Torino 2005.
- O'Connor J. (1973), *La crisi fiscale dello stato*, Einaudi, Torino 1977.
- Odum E.P. (1953), *Basi di ecologia*, Piccin, Padova 1988.
- Oleskin A.V., Masters R.D. (1997), «Biopolitics in Russia : History and Prospects for the Future», in Peterson S.A., Somit A. (eds), *Research in*

- Biopolitics*, JAI Press, Greenwich (Connecticut), vol. V.
- Oleskin A.V., Vlavianos-Arvanitis A. (eds) (1992), *Biopolitics – The Bio-Environment. Bio-Syllabus*, BIO, Athens.
- Ong A. (2003), *Da rifugiati a cittadini. Pratiche di governo nella nuova America*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005.
- Ongaro Basaglia F. (2001), *Tutela di diritti e saperi disciplinari*, Lectio doctoralis in occasione del conferimento della Laurea Honoris Causa in Scienze Politiche, Università di Sassari, Facoltà di Scienze Politiche, 27 aprile.
- Ongaro Basaglia F., Bignami G. (1982), «Medicina/medicalizzazione», in Ongaro Basaglia F., *Salute/Malattia. Le parole della medicina*, Einaudi, Torino.
- ONU (1999), *Convenzione internazionale per la repressione dei finanziamenti al terrorismo*, <http://untreaty.un.org/English/Terrorism/Conv12.pdf>
- Padovan D. (1998), «Organicismo e neo-organicismo nelle scienze sociali tra le due guerre: il contributo di Corrado Gini», *Sociologia*, 1.
- Padovan D. (1999a), «Bio-politica, razzismo e scienze sociali», *AltreRagioni*, 8.
- Padovan D. (1999b), *Saperi Strategici. Le scienze sociali e la formazione dello spazio pubblico italiano tra le due guerre mondiali*, Franco Angeli, Milano.
- Padovan D. (2003), «Bio-politics and the Social Control of the Multitude», *Democracy & Nature*, vol. 9, 3.
- Palidda S. (2000), *Polizia postmoderna. Etnografia delle nuove forme di controllo sociale*, Feltrinelli, Milano.
- Pannarale L. (2003), «Scienza e diritto. Riflessioni sul principio di precauzione», *Sociologia del diritto*, 3.
- Panseri G. (1980), «La nascita della polizia medica: l'organizzazione sanitaria nei vari Stati italiani», in *Storia d'Italia. Annali 3*, a cura di G. Micheli, Einaudi, Torino.
- Papastergiadis N. (2000), *The Turbulence of Migration. Globalization, Deterritorialization and Hybridity*, Polity Press, Cambridge.
- Park R.E. (1904), *La folla e il pubblico*, Armando, Roma 1996.
- Park R.E., Burgess E.W. (1921), *Introduction to the Science of Sociology*, The University of Chicago Press, Chicago 1969.
- Parsons T. (1937), *La struttura dell'azione sociale*, il Mulino, Bologna 1962.
- Parsons T. (1951), *Il sistema sociale*, Edizioni di Comunità, Milano 1965.
- Pascual P. (2005), «La généalogie foucauldienne de la médecine familiale en Amérique du Nord», in Beaulieu A. (dir.), *Michel Foucault et le contrôle social*, cit.
- Pasquino P. (1991), «Criminology: The Birth of a Special Knowledge», in Burchell G., Gordon C., Miller P. (eds), *The Foucault Effect*, cit.
- Passerin d'Entreves A. (1967), *The Notion of the State*, Clarendon Press Oxford.
- Paye J.C. (2004), *La fine dello Stato di diritto*, manifestolibri, Roma 2005.
- Pepperel R. (1995), *The Post-Human Condition*, Intellect Books, Exeter (UK).
- Petrosino D. (1997), «Secessione», *Rassegna Italiana di Sociologia*, 2.
- Petrosino D. (2004), «Pluralismo culturale, identità, ibridismo», *Rassegna Italiana di Sociologia*, 3.
- Peukert D. (1987), «Alltag und Barbarei. Zur Normalität des Dritten Reiches», in Diner D. (Hg.), *Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit*, Fischer, Frankfurt.
- Piccone Stella S. (2003), *Esperienze multiculturali*, Carocci, Roma.
- Pievani T. (2005), *Introduzione alla filosofia della biologia*, Laterza, Roma-Bari.
- Pirella A. (1999), *Il problema psichiatrico*, Centro di Documentazione di Pistoia Editrice, Pistoia.
- Pires A., Digneffe F., Debuyst Ch. (dir.) (1998), *Histoire des savoirs sur le crime et la peine*, 2 voll., De Boeck Université, Bruxelles.
- Pires A. (1998), «Aspects, traces et parcours de la rationalité pénale moderne», in Pires A., Digneffe F., Debuyst Ch. (dir.), *Histoire des savoirs sur le crime et la peine*, cit., vol. II.
- Pitts V.L. (2002), «Le donne e i progetti di trasformazione fisica: femminismo e tecnologie del corpo», *Rassegna Italiana di Sociologia*, 3.
- Pizzolo G. (1998), «L'architettura del paesaggio: uno strumento per lo sviluppo autosostenibile», in Magnaghi A. (a cura di), *Il territorio degli abitanti*, Dunod, Milano.
- Platen A. Ricciardi von (1948), *L'extermination des malades mentaux dans l'Allemagne nazie*, Éditions érès, Ramonville Saint-Agne 2001.
- Plötz A. (1895), *Die Tüchtigkeit unserer Rasse und der Schwachen*, Berlin.
- Poliakov L. (1955-1977), *Storia dell'antisemitismo*, 4 voll., La Nuova Italia, Firenze 1974-1990.
- Polieri P. (2005), «Antropologia culturale e politica della "cura". Sulla nozione di "potere pastorale" nel pensiero di Michel Foucault», *Nicolaus. Rivista di Teologia Ecumenico-Patristica*, 2005,1-2.
- Pollastri A. (1985), «Rapporto tra Gv 10 ed Ez 34: l'interpretazione patristica del "pastore". Aspetti esegetici, storici, teologici», *Annali di Storia dell'esegesi*, 2.
- Ponting C. (1991), *Storia verde del mondo*, Società Editrice Internazionale, Torino 1992.
- Popkin R.H. (1992), *The Third Force in the Seventeenth Century Thought*, Brill, NewYork.
- Posse (2003), *Il divenire donna della politica*, manifestolibri, Roma.
- Postel J., Quérel C. (dir.) (1994), *Nouvelle histoire de la psychiatrie*, Dunod, Paris.
- Postel J. (1994a), «La paralysie générale», in Postel J., Quérel C. (dir.), *Nouvelle histoire de la psychiatrie*, cit.
- Postel J. (1994b), «La démence précoce et la psychose maniaco-dépressive. Kraepelin», in Postel J., Quérel C. (dir.), *Nouvelle histoire de la psychiatrie*, cit.
- Pound R. (1942), *Social Control Through Law*, Yale University Press, New Haven.
- Presidenza del Consiglio dei Ministri – Dipartimento della Protezione Civile

- (2006), *Protezione civile in famiglia*, Protezione Civile Nazionale, Roma.
- Prette M.R. (2001), *MAG 4 e MAG 6*, Sensibili alle Foglie, Roma.
- Procacci G. (1978), «L'economia sociale e il governo della miseria», *aut aut*, 167-168.
- Procacci G. (1986), «Il governo del sociale», in Rovatti P.A. (a cura di), *Effetto Foucault*, Feltrinelli, Milano.
- Procacci G. (1987), «Notes on the Government of the Social», *History of the Present*, 3.
- Procacci G. (1993), *Governare la povertà*, il Mulino, Bologna 1998.
- Proctor R.N. (1988), *Racial Hygiene. Medicine under the Nazis*, Harvard University Press, Cambridge Mass.
- Proctor R.N. (1999), *La guerra di Hitler al cancro*, Raffaello Cortina, Milano 2000.
- Prodi P. (1994), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, il Mulino, Bologna.
- Prosperi A. (1996), *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino.
- Protocollo di Cartagena (2000) <http://www.biodiv.org/biosafety/default.asp>
- Punzo C. (2000), *La bioetica e le donne*, ESI, Napoli.
- Pupavac V. (2003), *The International Children's Rights Regime*, in Chandler D. (ed), *Rethinking Human Rights*, Palgrave, London.
- Quételet A. (1835), *Sur l'homme et le développement de ses facultés ou Essai de physique sociale*, Bachelier, Paris.
- Rabinow P. (1996), «Dalla sociobiologia alla biosocialità: artificialità e progresso conoscitivo», *DeriveApprodi*, 17/1999.
- Rabinow P. (1999), *French Dna. Trouble in Purgatory*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Rabinow P., Rose N. (2003), «Thoughts on the Concept of Biopower Today», http://www.molsci.org/files/Rose_Rabinow_Biopower_Today.pdf
- Rachels J. (1986), *La fine della vita*, Sonda, Torino 1989.
- Ramsey M. (2001), «Mouvements anti-hygiénistes et libéralisme: vers une histoire comparée», in Bourdelais P. (dir.), *Les Hygiénistes*, cit.
- Randhawa M. (eds) (1973), *Green revolution*, Wiley, New York.
- Rapporto Hastings Center (1997), «Gli scopi della medicina: nuove priorità», *Politeia*, XIII/45.
- Rasmussen A. (2001), «L'hygiène en congrès (1852-1912): circulation et configurations internationales», in Bourdelais P. (dir.), *Les Hygiénistes*, cit.
- Ratzel F. (1901), «Der Lebensraum. Eine biogeographische Studie», in AA. VV., *Festgaben für Albert Schäffle*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Ravetz J. (1999), «What is Post-Normal Science », *Futures*, 7.
- Ravetz J., Funtowicz S. (1999), «Post-Normal Science – an insight now maturing», *Futures*, 7.
- Rawls J. (1971), *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982.
- Reddy (1996), «Claims to expert knowledge and the subversion of democracy: the triumph of risk over uncertainty», *Economy and Society*, 2.
- Revel J. (2002), *Le vocabulaire de Foucault*, Ellipses, Paris.
- Revel J. (2002), «Controimpero e biopolitica», in AA. VV., *Controimpero. Per un lessico dei movimenti globali*, manifestolibri, Roma.
- Ricolfi L. (1998), «La direttiva sul brevetto biotecnologico: efficienza allocativa, equità e potere», *Quaderni di sociologia*, 18.
- Ricolfi L. (2001), «Trasparenza, biotecnologie e brevetto», in Tallacchini M., Doubleday R. (a cura di), *Politica della scienza e diritto*, *Notizie di Politeia*, 62.
- Ridley M. (2003), *Il gene agile*, Adelphi, Milano 2005.
- Riesman D. (1950), *La folla solitaria*, il Mulino, Bologna 1999.
- Rifkin J. (1980), *Entropia*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2000.
- Rifkin J. (1992), *Ecocidio. Ascesa e caduta della cultura della carne*, Mondadori, Milano 2001.
- Rifkin J. (1998), *Il secolo biotech*, Baldini & Castoldi, Milano 2000.
- Rifkin J. (2000), *L'era dell'accesso*, Mondadori, Milano 2000.
- Rigo E. (2003), «Razza clandestina. Il ruolo delle norme giuridiche nella costruzione di soggetti-razza», in Menghi C. (a cura di), *Immigrazione. Tra diritti e politica globale*, Giappichelli, Torino.
- Risoluzione Fao 6/81, http://www.fao.org/documents/show_cdr.asp?url_file=/docrep/x5563e/x5563e0a.htm
- Ritzer G. (1999), *La religione dei consumi*, il Mulino, Bologna 2000.
- Robbins L. (1932), *Saggio sulla natura e l'importanza della scienza economica*, UTET, Torino 1947.
- Roberts M. (1938), *Bio-politics. An Essay on the Physiology, Pathology and Politics of Social and Somatic Organisms*, Dent, London.
- Romano O. (2003), «Requiem per la sociologia dello sviluppo. Breve storia di un ossimoro», *Voci di Strada*, 3.
- Romano O. (2005a), «Mondo Disney. L'esistenza in un paradiso del consumo», *La società degli individui*, 22.
- Romano O. (2005b), «La "vie Auchan". Reversioni comunitarie dietro le quinte di un ipermercato», *Logos*, 22.
- Romano O. (2005c), «Società civile e antiutilitarismo. L'illusione dell'autonomia», in *Mare di Mezzo*, Editrice il Ponte, Bologna 2006, versione online: www.editriceilponte.org/default.php?inc=html/documenti.htm&tipo=articolo&idDoc=21
- Rose N. (1996), «Governing "Advanced" Liberal Democracies», in Barry A., Osborne T., Rose N. (eds), *Foucault and Political Reason*, cit.
- Rose N. (2000), «La politica della vita stessa», *aut aut*, 298.
- Rose N., Miller P. (1992), «Political Power Beyond the State: Problematic of Government», *British Journal of Sociology*, vol. 43, 2.
- Rosenstein-Rodan P.N. (1964), *Capital formation and economic development*, G. Allen & Unwin, London.

- Rossi P. (1978), *Francis Bacon, from magic to science*, University of Chicago Press, Chicago.
- Rostow W.W. (1960), *Gli stadi dello sviluppo economico*, Einaudi, Torino 1962.
- Rousseau J.J. (1762), *Il contratto sociale*, Mondadori, Milano 2002.
- Rousset B. (2002), «La mise en place de l'usage philosophique du mot "norme"», in Lagrée J. (dir.), *Spinoza et la norme*, Presses Universitaires Franc-Comtoises, Paris.
- Roy O. (2004), *L'impero assente. L'illusione americana e il dibattito strategico sul terrorismo*, Carocci, Roma 2004.
- Rumianek R. (1979), *Dio pastore d'Israele secondo Ezechiele 34 e l'applicazione messianica nel Vangelo di Matteo*, Pontificio Istituto Biblico, Roma.
- Rummel R.J. (1994), *Death by Government*, Transaction Publishers, New Brunswick.
- Runciman S. (1977), *La teocrazia bizantina*, Sansoni, Firenze 2003.
- Rusconi R. (2002), *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed età moderna*, il Mulino, Bologna.
- Russo A. (2004), «Michel Foucault e le lotte delle minoranze», in Marzocca O. (a cura di), *Moltiplicare Foucault, vent'anni dopo*, cit.
- Russo N. (2000), *Filosofia ed ecologia*, Guida, Napoli.
- Sachs W. (1992a), *Archeologia dello sviluppo*, Macro edizioni, San Martino di Sarsina.
- Sachs W. (1992b), «Ambiente», in Id. (a cura di), *Dizionario dello sviluppo*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1998.
- Sachs W. (1999), *Ambiente e giustizia sociale. I limiti della globalizzazione*, Editori Riuniti, Roma 2002.
- Sala F. (2005), *Gli OGM sono davvero pericolosi?*, Laterza, Roma-Bari.
- Salvati A. (2004), *Alla ricerca dell'altruismo perduto*, Franco Angeli, Milano.
- Santosuoso A. (2003), «L'incerto e instabile confine della persona fisica», *aut aut*, 318.
- Saragosa C. (1998), «L'ecosistema territoriale: verso il progetto ecologico dell'insediamento umano», in Magnaghi A. (a cura di), *Il territorio degli abitanti*, cit.
- Saroldi A. (2003), *Costruire economie solidali*, EMI, Bologna.
- Sassatelli R. (2000), *Anatomia della palestra. Cultura commerciale e disciplina del corpo*, il Mulino, Bologna.
- Sassen S. (1996), *Migranti, coloni, rifugiati. Dall'emigrazione di massa alla fortezza Europa*, Feltrinelli, Milano 1999.
- Savignano A. (2002), *Un nuovo patto sociale in prospettiva bioetica. Medicina, salute umana e decremento demografico*, ESI, Napoli.
- Sayad A. (1999), *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002.
- Schmitt C. (1922 e 1934), «Teologia politica», in Id., *Le categorie del "politico". Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna 1972.
- Schmitt C. (1963), *Teoria del partigiano*, Adelphi, Milano 2005.
- Schnapper D. (2003), *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Gallimard, Paris.
- Schultz T.W. (1961), «Investment in Human Capital», *American Economic Review*, 1.
- Schultz T.W. (1963), *The Economic Value of Education*, Columbia University Press, New York.
- Schultz T.W. (1971), *Investment in Human Capital. The Role of Education and Research*, Free Press, New York.
- Schumpeter A.J. (1939), *Il processo capitalistico. Cicli economici*, Bollati Boringhieri, Torino 1977.
- Schumpeter A.J. (1927-1949), *L'imprenditore e la storia dell'impresa. Scritti 1927-1949*, Bollati Boringhieri, Torino 1993.
- Schürmann R. (1986), «Se constituer soi-même comme sujet anarchique», *Les Études philosophiques*, IV.
- Scipioni L. (1977), *Vescovo e popolo. L'esercizio dell'autorità della Chiesa primitiva (III secolo)*, Vita e Pensiero, Milano.
- Semprini A. (2000), *Il multiculturalismo*, Franco Angeli, Milano.
- Sen A. (1997), *Risorse, valori, sviluppo*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.
- Senellart M. (1993), «Michel Foucault : "gouvernementalité" et raison d'État», *La pensée politique*, 1.
- Senellart M. (2003), «La critique de la raison gouvernementale», in le Blanc G., Terrel J. (dir.), *Foucault au Collège de France : un itinéraire*, Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux.
- Sfez L. (2001), *Il sogno biotecnologico*, Bruno Mondadori, Milano 2002.
- Shapiro L. (1972), *Totalitarianism*, Pall Mall, London.
- Shibutani T. (1962), «Reference Groups and Social Control», in Rose A.M. (ed.), *Human Behavior and Social Processes*, Houghton Mifflin, Boston.
- Shiva V. (1990), *Terra madre: sopravvivere allo sviluppo*, UTET, Torino 2002.
- Shiva V. (1991), *The violence of the Green Revolution : Third World agriculture, ecology, and politics*, Third World Network, Penang, Malaysia.
- Shiva V. (1993), *Monocolture della mente. Biodiversità, biotecnologia e agricoltura scientifica*, Bollati Boringhieri, Milano 1995.
- Shiva V. (2001), *Il mondo sotto brevetto*, Feltrinelli, Milano 2002
- Shiva V. (2002), *Le guerre dell'acqua*, Feltrinelli, Milano 2004.
- Sighele S. (1891), *La folla delinquente*, Marsilio, Venezia 1985.
- Simondon G. (1989), *L'individuazione psichica e collettiva*, DeriveApprodi, Roma 2001.
- Simone A. (2002), *Divenire sans papier. Sociologia dei dissensi metropolitani*, Mimesis, Milano.
- Simone A. (2003), «Gabbie per migranti. Note etnografiche sul desiderio negativo nei centri di permanenza temporanea», *Millepiani*, 26.
- Singer P. (1975), *Liberazione animale*, LAV, Roma 1987.
- Singer P. (1989), *Etica pratica*, Liguori, Napoli 1996.

- Sloterdijk P. (1999), «Regole per il parco umano. Una replica alla lettera di Heidegger sull'umanesimo», *aut aut*, 301-302, 2001.
- Smith A. (1776), *Ricerca sopra la natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, UTET, Torino 1950.
- Società Internazionale di Studi Francescani (a cura di) (1996), *Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni: il ruolo dei frati mendicanti*, Atti del XXIII Congresso internazionale (Assisi, 12-14 ottobre 1995), Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto.
- Sofsky W. (1993), *L'ordine del terrore: il campo di concentramento*, Laterza, Roma-Bari 1995.
- Sofsky W. (2005), *Rischio e sicurezza*, Einaudi, Torino 2005.
- Soggin J.A. (1976), «r'h, "pascolare"», in Jenni E., Westermann C. (a cura di), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, vol. II, Marietti, Casale Monferrato 1982, coll. 713-716.
- Solženicyn A. (1974), *Arcipelago Gulag: 1918-1956*, Milano, Mondadori 1974-78.
- Somit A. (1976), «Biopolitics», in Id. (ed.), *Biology and Politics. Recent explorations*, Mouton, The Hague / Paris.
- Somit A., Peterson S.A. (2001), «Biopolitics in the year 2000», in Id. (eds), *Research in Biopolitics*, Elsevier Science, Oxford (UK), vol. VIII.
- Sorlini C. (2001), «I rischi ambientali delle biotecnologie», in Tallacchini M., Doubleday R. (a cura di), *Politica della scienza e diritto*, *Notizie di Politeia*, 62.
- Sorrentino V. (2005), «Le ricerche di Michel Foucault», in Foucault M., *Antologia. L'impazienza della libertà*, a cura di V. Sorrentino, Feltrinelli, Milano.
- Sossi F. (2002), *Autobiografie negate. Immigrati nei Lager del presente*, manifestolibri, Roma.
- Spivak G.C. (1999), *Critica della ragione postcoloniale. Verso una storia del presente in dissolvenza*, Meltemi, Roma 2004.
- Squillace F. (1905), voce «Popolo», in *Dizionario di sociologia*, Sandron, Palermo.
- Stanton G.H. (1998), *The Eight Stages of Genocide*, Genocide Watch, Washington.
- Starobinski A. (1960), *La biopolitique. Essai d'interprétation de l'histoire de l'humanité et de la civilisation*, Des Arts, Genève.
- Stiglitz J. (1998), *Towards a New Paradigm for Development: Strategies, Policies, and Processes*, in <http://www.unctad.org/en/docs/prebis9th.en.pdf>
- Stolleis M. (1988-1992), *Geschichte des öffentlichen Recht in Deutschland*, 2 Bände, Beck Verlag, München.
- Sullum J. (1998), *For Your Own Good: The Anti-Smoking Crusade and the Tyranny of Public Health*, The Free Press, New York.
- Tagliacarne G. (1934), «Gli insegnamenti demografici della crisi», in Lojaco L. (a cura di), *Popolazione e fascismo*, *L'economia Italiana*.
- Taguieff P.-A. (1987), *La forza del pregiudizio. Saggio sul razzismo e sull'antirazzismo*, il Mulino, Bologna 1994.
- Tallacchini M., Terragni F. (2004), *Le biotecnologie. Aspetti etici, sociali e ambientali*, Bruno Mondadori, Milano.
- Talmon J.L. (1952), *Le origini della democrazia totalitaria*, il Mulino, Bologna 1952.
- Tamino G., Pratesi F. (2001), *Ladri di geni*, Editori Riuniti, Roma.
- Tansley A.G. (1935), «The Use and Abuse of Vegetational Concepts and Terms», *Ecology*, 16.
- Tarì M. (2004), «Convertirsi alla rivoluzione. Foucault, Negri e oltre», in Marzocca O. (a cura di), *Moltiplicare Foucault, vent'anni dopo*, cit.
- Ternon Y. (1995), *Lo Stato criminale. I genocidi del XX secolo*, Corbaccio, Milano 1997.
- Terrosi R. (1997), *La filosofia del postumano*, Costa & Nolan, Genova 1997.
- Testart J., Godin C. (2001), *La vita in vendita. Biologia, medicina, bioetica e potere del mercato*, Lindau, Torino 2004.
- Tettamanzi D. (2002), *Nuova bioetica cristiana*, Piemme, Casale Monferrato.
- Thoreau H.D. (1910), *Walden, ovvero Vita nei boschi*, Rizzoli, Milano 1988.
- Thornton S. (1995), *Dai club ai rave*, Feltrinelli, Milano 1998.
- Tiezzi E. (2001), *Tempi storici, tempi biologici*, Donzelli, Roma.
- Tiezzi E., Marchettini N. (1999), *Che cos'è lo sviluppo sostenibile?*, Donzelli, Roma.
- Tiqun (2003), *La comunità terribile*, DeriveApprodi, Roma.
- Tomasi L. (1991), *Teoria sociologica e sviluppo. Il caso del Sud-est asiatico*, Franco Angeli, Milano.
- Torti M.T. (1997), *Abitare la notte. Attori e processi nei mondi delle discoteche*, Costa & Nolan, Milano.
- Townshend C. (2002), *La minaccia del terrorismo*, il Mulino, Bologna 2004.
- Tranchina P., Teodori M.P. (a cura di) (2003), *Psichiatria Democratica trent'anni*, *Fogli di informazione*, 197.
- Traverso E. (2002), *Il totalitarismo. Storia di un dibattito*, Bruno Mondadori, Milano.
- Traverso E. (a cura di) (1995), *Insegnare Auschwitz. Questioni etiche, storiografiche ed educative della deportazione e dello sterminio*, Bollati Boringhieri, Torino 1995.
- Trentin B. (1962), «Le dottrine neocapitalistiche e l'ideologia delle forze dominanti nella politica economica italiana», in AA. VV., *Tendenze del capitalismo italiano*, Editori Riuniti, Roma.
- Trevor Roper H.R. (1969), «Three foreigners and the philosophy of the English revolution», *Encounter*, 14.
- Trombadori D. (1999), *Colloqui con Foucault. Pensieri, opere, omissioni dell'ultimo maître-à-penser*, Castelvechi, Roma.
- Tronti M. (1966), *Operai e capitale*, Einaudi, Torino.
- Turchini A. (1996), *Sotto l'occhio del padre. Società confessionale e istruzione primaria nello Stato di Milano*, il Mulino, Bologna.

- Turner B.S. (1992), *Regulating bodies. Essays in medical sociology*, Routledge, London.
- Turney J. (1998), *Sulle tracce di Frankenstein. Scienza, genetica e cultura popolare*, Edizioni di Comunità, Torino 2000.
- Turrini M. (1991), *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna*, il Mulino, Bologna.
- Uexküll (von) J. (1920), *Staatsbiologie. Anatomie, Physiologie, Pathologie des Staates*, Verlag von Gebrüder Paetel, Berlin.
- Unione Europea Regolamento 1829/2003, http://www.apat.gov.it/site/_Files/Reg%201829_2003%20.pdf#search='unione%20europa%20regolamento%201829%2F2003'
- Unione Europea Regolamento 1830/2003, http://europa.eu.int/eur-lex/pri/it/oj/dat/2003/l_268/l_26820031018it00240028.pdf#search='unione%20europa%20regolamento%201830%2F2003'
- Ungaro D. (2003), «I limiti del liberalismo contemporaneo nella società del rischio», *La società degli individui*, 17.
- Vaccaro S. (2005), *Biopolitica e disciplina. Michel Foucault e l'esperienza del GIP*, Mimesis, Milano 2005.
- Vergottini M. (1930), «I fenomeni demografici come base di quelli economici», *Bollettino dell'Istituto statistico-economico*, VI/10-12.
- Verhoeven J. (2002), *Droit international public*, Larcier, Bruxelles.
- Verschuer O. Freiherr von (1941), *Leitfaden der Rassenhygiene*, Thieme, Leipzig.
- Vinci F. (1934), «Economia e demografia», *Rivista italiana di Statistica*, aprile.
- Virno P. (1994), *Mondanità*, manifestolibri, Roma.
- Virno P. (2001a), «General intellect», in Zanini A., Fadini U. (a cura di), *Lessico postfordista*, cit.
- Virno P. (2001b), «Moltitudine e individuazione», postfazione a Simondon G., *L'individuazione psichica e collettiva*, cit..
- Virno P. (2002), *Grammatica della moltitudine*, DeriveApprodi, Roma.
- Vlavianos-Arvanitis A. (1985), *Biopolitics. Dimensions of Biology*, BIO, Athens.
- Volpi M. (a cura di) (2001), *Le biotecnologie: certezze e interrogativi*, il Mulino, Bologna.
- Wallerstein I. (1974), *Il sistema mondiale dell'economia moderna*, 2 voll., il Mulino, Bologna 1990.
- Walters W. (2004), «Welcome to Schengenland. Per un'analisi critica dei nuovi confini europei», in Mezzadra S. (a cura di), *I confini della libertà. Per un'analisi politica delle migrazioni contemporanee*, cit.
- Weber M. (1904-1905), *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Fabbri, Milano 1999.
- Weber M. (1922), *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano 1980.
- Webster C. (1975), *The Great Instauration, Science, Medicine, and Reform, 1626-1660*, Duckworth, London.
- Wehlte C. (2003), «Dalla bioetica alla bioeconomia. Considerazioni sulla trasformazione della relazione col sé e con gli altri nell'epoca della rivoluzione genetica», in Cedroni L., Chiantera-Stutte P. (a cura di), *Questioni di biopolitica*, cit.
- Weiner D. (1988), *Models of Nature. Ecology, Conservation and Cultural Revolution in Soviet Russia*, Indiana University Press, Bloomington.
- Weingart P. et al. (1996), *Rasse Blut und Gene*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Weiss S. (1987), *Race Hygiene and National Efficiency. The Eugenics of Wilhelm Schallmayer*, University of California Press, Berkeley.
- White D. et al. (2002), *Pour sortir des sentiers battus: l'action intersectorielle en santé mentale*, Les Publications du Québec, Québec.
- Wilson E.O. (1978), *Sulla natura umana*, Zanichelli, Bologna 1980.
- Wilson E.O. (1975), *Sociobiologia. La nuova sintesi*, Zanichelli, Bologna 1979.
- Wirth L. (1938), «Urbanism as a Way of Life», *The American Journal of Sociology*, 44.
- Wittfogel K.A. (1957), *Il dispotismo orientale*, Firenze, Vallecchi 1968.
- Wojciechowski J.-B. (1997), *Hygiène mentale et hygiène sociale: contribution à l'histoire de l'hygiénisme*, 2 voll., L'Harmattan, Paris.
- World Bank (1992), *World Development Report*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- World Transhumanist Association, <http://www.transhumanism.org/>
- Wormser-Migot O. (1973), *L'Ère des camps*, Union Générale d'Éditions, Paris.
- Yates F. (1964), *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Routledge & Kegan, London.
- Yates F. (1972), *The Rosicrucian Enlightenment*, Routledge and Kegan Paul, London.
- Zanini A., Fadini U. (a cura di) (2001), *Lessico postfordista. Dizionario di idee della mutazione*, Feltrinelli, Milano.
- Žižek S. (1999), *Il Grande Altro*, Feltrinelli, Milano.
- Zolo D. (1998), *I signori della pace. Una critica del globalismo giuridico*, Carocci, Roma.
- Zolo D. (2002), «Teoria e critica dello Stato di diritto», in Costa P., Zolo D. (a cura di), *Lo Stato di diritto*, Feltrinelli, Milano.
- Zucchetti M. (2003), *Guerra infinita, guerra ecologica*, Jaca Book, Milano.

GLI AUTORI

CARLO ALTINI è tutor della Scuola di Alti Studi della Fondazione San Carlo di Modena, presso cui coordina anche le attività del Centro Culturale. È professore a contratto di Storia della filosofia politica e di Storia della filosofia presso le Università di Siena, di Modena e di Reggio Emilia. Ha scritto: *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia* (Bologna 2000); *La storia della filosofia come filosofia politica. Carl Schmitt e Leo Strauss lettori di Thomas Hobbes* (Pisa 2004); *La fabbrica della sovranità. Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos* (Buenos Aires 2005). Ha curato le edizioni italiane di alcune opere di Leo Strauss, Carl Schmitt e Alexandre Kojève ed è autore di numerosi saggi pubblicati su «Filosofia politica», «Intersezioni», «Iride», «La società degli individui», «Comprendre», «Barcelona»; «Res Publica», «Murcia».

CLAUDIO BAZZOCCHI è dottorando in Filosofie e teorie sociali contemporanee presso l'Università di Bari. È stato fondatore e dirigente dell'ICS (Consorzio Italiano di Solidarietà), per il quale ha coordinato progetti di cooperazione internazionale e di aiuto umanitario nell'area balcanica (in particolare Bosnia-Herzegovina e Albania). Ha operato come ricercatore presso l'Osservatorio sui Balcani (Trento). Presiede attualmente l'Associazione antiutilitarista di critica sociale. Tra le sue pubblicazioni più significative: *La balcanizzazione dello sviluppo. Nuove guerre, società civile e retorica umanitaria nei Balcani* (Bologna 2003); con F. Lubonja, *Intervista sull'Albania. Dalle carceri di Enver Hoxha al liberismo selvaggio* (Bologna 2004); con M. Deriu e P. Montanari, *Guerre private. Subappalto della violenza e ungovernance globale* (Bologna 2004).

ALAIN BEAULIEU insegna presso il Dipartimento di filosofia dell'Università di Sudbury (Canada). Ha pubblicato *Gilles Deleuze et la phénoménologie* (Paris 2004). È stato coordinatore del volume *Gilles Deleuze, héritage philosophique* (Paris 2005) e ha curato i volumi *Michel Foucault et le contrôle social* (Québec 2005) e, con D. Gabbard, *Michel Foucault & Power Today* (Lanham 2006).

PAOLA BORGNA insegna Sociologia e Sociologia della conoscenza presso l'Università di Torino. Ha curato *Corpi in azione. Sviluppi teorici e applicazioni di un modello dell'attore sociale* (Torino 1995) e, con P. Ceri, *La tecnologia per il XXI secolo. Prospettive di sviluppo e rischi di esclusione* (Torino 1998). È autrice di *Immagini pubbliche della scienza. Gli italiani e la ricerca scientifica e tecnologica* (Milano 2001) e di *Sociologia del corpo* (Roma-Bari 2005).

RENATA BRANDIMARTE è docente a contratto di Sociologia presso l'Università della Basilicata e si occupa dei temi dell'incertezza e del

rischio legati alle nuove biotecnologie. Ha collaborato con numerosi istituti di ricerca ed enti di formazione e ha svolto ricerche sui temi del mercato del lavoro, dello sviluppo e dell'immigrazione. Tra gli articoli pubblicati: con D. Petrosino, *Immigrati mauriziani a Torre a mare* («Sociologia urbana e rurale», 2004/73); con F. Chiarello e D. Petrosino, «L'imprenditorialità etnica in una città meridionale», in G. Scidà (a cura di), *I sociologi italiani e le dinamiche dei processi migratori* (Milano 2000).

PATRICIA CHIANTERA-STUTTE insegna Storia delle dottrine politiche presso l'Università di Bari. È autrice di *Julius Evola. Dal dadaismo alla rivoluzione conservatrice* (Roma 2001); *Von der Avantgarde zur Tradition. Die radikalen Futuristen im Italienischen Faschismus von 1919 bis 1931* (Francoforte 2002); *Res nostra agitur. Il pensiero di Delio Cantimori (1928-1937)* (Bari 2005). Ha curato, con L. Cedroni, il volume *Questioni di biopolitica*, con saggi, fra gli altri, di A. Heller, C. Offe e Z. Bauman (Roma 2003). Suoi saggi sono stati pubblicati su «Intersezioni», «Trimestre», «Quaderni di Sociologia», «Democrazia e diritto».

ROBERTO CICCARELLI è dottore di ricerca presso l'Università orientale di Napoli. È autore di *Potenza e beatitudine. Il diritto nel pensiero di Spinoza* (Roma 2003); *Immanenza e politica in Spinoza* (Roma 2006); *La cittadinanza. Una prospettiva critica* (Roma 2005). Collabora con le riviste «Conflitti Globali», «Critica Marxista», «Posse».

PAOLO FILIPPO CILLO ha conseguito la laurea in Filosofia presso l'Università di Bari con una tesi in Storia della storiografia filosofica dal titolo: *Differenza e astrazione nel pensiero di T. W. Adorno*. Recentemente è intervenuto alla *Giornata di studi sul pensiero di Nicola Massimo De Feo* (Bari, 21 novembre 2005), con una comunicazione in corso di pubblicazione dal titolo: *Sottosuolo, crisi e riappropriazione costitutiva*. Attualmente frequenta la SILSIS (Scuola interuniversitaria lombarda di specializzazione all'insegnamento secondario) presso l'Università statale di Milano.

MARIO COLUCCI, psichiatra, lavora presso il Dipartimento di salute mentale di Trieste. È membro dell'École de Psychanalyse du Champ Lacanien e del Forum Psicoanalitico Lacaniano, con cui collabora per le attività della sede di Venezia. Partecipa ai programmi di formazione dell'ICLeS (Istituto per la Clinica dei Legami Sociali) di Venezia. Collabora con la cattedra di Filosofia contemporanea dell'Università di Trieste (prof. Pier Aldo Rovatti), dove ha svolto attività seminariale su F. Basaglia, M. Foucault e J. Lacan. È socio fondatore del Laboratorio di filosofia contemporanea di Trieste. Ha pubblicato, con P. Di Vittorio, *Franco Basaglia* (Milano 2001), edizione francese: *Franco Basaglia. Portrait d'un psychiatre intempestif* (Ramonville Saint-Agne 2005).

ANTONELLA CUTRO svolge attività di ricerca presso l'Università di Salerno. Si è occupata del pensiero politico di Hannah Arendt, di cui ha introdotto e curato il saggio *L'ascesa e lo sviluppo del totalitarismo e di forme di governo autoritarie nel XX secolo* («La società degli individui», 2/2002). È studiosa della filosofia francese contemporanea, in particolare del rapporto tra pensiero politico e saperi biologici. Tra le sue pubblicazioni: *Michel Foucault. Tecnica e vita. Biopolitica e filosofia del bios* (Napoli 2004); *Deleuze-Guattari e Foucault: la vita "al di là" di Edipo* («L'espressione», 1/2003). Ha curato l'antologia *Biopolitica. Storia e attualità di un concetto* (Verona 2005).

ALESSANDRO DE GIORGI ha conseguito un PhD in criminologia presso l'Università di Keele (Inghilterra). È autore di *Zero Tolleranza. Strategie e pratiche della società di controllo* (Roma 2000); *Il governo dell'eccedenza. Postfordismo e controllo della moltitudine* (Verona 2002). Collabora con le riviste «DeriveApprodi» e «Dei delitti e delle pene».

SARAH DELUCIA si è laureata in Filosofia presso l'Università di Bari con una tesi in Etica sociale dal titolo: *Biopolitica, bioetica e liberalismo. Il biopotere da Foucault ad Engelhardt*. Ha pubblicato *Biopotere, biopolitica, bioetica. Foucault dopo Foucault* («Millepiani», 2004/27). Ha preso parte a numerose esperienze nel campo del volontariato e dell'associazionismo culturale ed ecologista. Attualmente vive in Svizzera dove continua i suoi studi e collabora con il Centro Scuola e Famiglia di Zurigo per l'elaborazione e la realizzazione di progetti formativi.

PIERANGELO DI VITTORIO insegna Lessico filosofico in lingua francese presso l'Università di Bari. Ha pubblicato *Foucault e Basaglia. L'incontro tra genealogie e movimenti di base* (Verona 1999) e, con M. Colucci, *Franco Basaglia* (Milano 2001), edizione francese: *Franco Basaglia. Portrait d'un psychiatre intempestif* (Ramonville Saint-Agne 2005). Suoi saggi su Michel Foucault e sulla biopolitica sono apparsi nei volumi *Moltiplicare Foucault. Vent'anni dopo* (Milano 2004), *Michel Foucault et le contrôle social* (Québec 2005), *Democrazia e guerra* (Roma 2005), *Michel Foucault & Power Today* (Lanham 2006) e su varie riviste: «Antasofia», «Millepiani», «aut aut», «Sud/Nord. Folies & Cultures», «Fogli di informazione», «Rivista Sperimentale di Freniatria», «Journal of Science Communication», «La Rose de Personne / La Rosa di Nessuno».

BEPPE FOGLIO è dottore di ricerca in Profili della cittadinanza nella costruzione dell'Europa presso l'Università di Catania. Attualmente svolge attività di ricerca presso il Centro Braudel dell'Università di Catania. Ha curato, con A. Simone, l'edizione italiana di Étienne Balibar *Noi cittadini d'Europa?* (Roma 2004). Suoi saggi sono stati pubblicati sulle riviste «Democrazia e Diritto», «Conflitti globali», «Critica Marxista».

ANDREA FUMAGALLI insegna Economia politica presso l'Università di Pavia. Si occupa di temi legati alla precarietà del lavoro e alla distribuzione del reddito. Tra le sue pubblicazioni più importanti: con S. Bologna, *Il lavoratore autonomo di seconda generazione* (Milano 1997); *Dodici tesi sul reddito di cittadinanza* (Roma 2000); con A. Zanini e C. Marazzi, *La moneta nell'Impero* (Verona 2003).

OTTAVIO MARZOCCA insegna Etica sociale e Filosofia etico-politica presso l'Università di Bari. Si è occupato del pensiero francese contemporaneo, di geofilosofia e del neomarxismo italiano, pubblicando fra l'altro i volumi: *Filosofia dell'incommensurabile. Temi e metafore oltre-euclidee in Bachelard, Serres, Foucault, Deleuze, Virilio* (Milano 1989); *La stanchezza di Atlante. Crisi dell'universalismo e geofilosofia* (Bari 1994); *Transizioni senza meta. Oltre marxismo e antieconomia* (Milano 1998). Ha curato l'edizione italiana della raccolta di testi foucaultiani *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica. 1975-1984* (Milano 2001) e il volume *Moltiplicare Foucault. Vent'anni dopo* (Milano 2004). Ha contribuito a vari volumi collettanei ed è autore di numerosi saggi apparsi sulle riviste: «Giornale critico della filosofia italiana», «Millepiani», «Oikos», «Poleis», «Quaderni materialisti», «La rose de personne/La Rosa di Nessuno», «Tellus», «Tumultes».

DARIO MELOSSI è ordinario di Criminologia (intesa come sociologia della devianza e del controllo sociale) presso la Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Bologna, dopo aver trascorso un lungo periodo di ricerca e d'insegnamento presso l'Università della California. Ha pubblicato fra l'altro *The State of Social Control. A Sociological Study of Concepts of State and Social Control in the Making of Democracy* (Cambridge, UK, 1990); *Stato, devianza, controllo sociale: teorie criminologiche e società tra Europa e Stati Uniti* (Milano 2002).

ANTONELLA MOSCATI è dottore di ricerca in Filosofia. Ha scritto: *Modi d'essere. Note sull'incondizionato e la prova ontologica* (Siena 1996); *Verbali* (Paris 2000); *Una quasi eternità* (Roma 2006). Ha curato l'edizione italiana di F. Schelling, *Dell'Io come principio della filosofia* (Napoli 1991-97) e pubblicato articoli su Kant, il neokantismo di Marburgo, Heidegger, Benjamin, Arendt. Collabora con la casa editrice Cronopio, per la quale ha tradotto saggi di G. Deleuze, J.-L. Nancy e A. Badiou.

MARIA MUHLE ha studiato Filosofia e Scienze politiche a Madrid, Parigi e Berlino. Attualmente prepara una tesi di dottorato in co-tutela sulla biopolitica e sul concetto di vita nel pensiero di Foucault e Canguilhem presso l'Université Paris 8 – Saint-Denis e l'Europa Universität Viadrina Frankfurt/Oder. Ha pubblicato: *Biopolitique et pouvoir souverain* («lignes», 2002); con A. Brossat, *Malaise in Thesis VIII* («Cardozo Law Scholl Review», 2005).

ROBERTO NIGRO insegna Filosofia presso il Dipartimento di Philosophy and European Cultural Studies dell'American University of Paris. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *De la Guerre à l'art de gouverner: un tournant théorique dans l'œuvre de Foucault?* («Labyrinthe», 2005/22); «Spiele der Wahrheit und des Selbst zwischen Macht und Wissen», in K. Hempfer (Hg.), *Macht–Wissen–Wahrheit* (Freiburg 2005); *Experiences of the Self between Limit, Transgression and the Explosion of the Dialectical System: Foucault as Reader of Bataille and Blanchot* («Philosophy & Social Criticism», 2005/31[6]); «Foucault lecteur de Bataille et de Blanchot», in Ph. Artières (dir.), *Foucault, la littérature et les arts* (Paris 2004); «Soggettività e verità», in O. Marzocca (a cura di), *Moltiplicare Foucault. Vent'anni dopo* (Milano 2004); «Immanenz und Produktivität der Normen», in L. Schwarte u. Ch. Wulf (Hg.), *Körper und Recht. Anthropologische Dimensionen der Rechtsphilosophie* (München 2003).

DARIO PADOVAN è ricercatore di Sociologia presso l'Università di Torino. Si occupa di razzismo e teorie della razza, conflitti etnici, insicurezza e paura della criminalità. Ha recentemente curato, con A. Alietti, l'antologia *Metamorfosi del razzismo* (Angeli 2005) e, con G. Mosconi, il volume *La fabbrica dei delinquenti* (L'Harmattan 2005). È membro dell'International Advisory Board delle riviste «Democracy and Nature», «Theomai», «Cosmos and History», e fa parte della redazione di «Razzismo e Modernità».

VINCENZO PAVONE ha conseguito il PhD in Social and Political Sciences presso l'European University Institute (IUE) di Firenze, con una tesi dal titolo *Globalisation, Science and the Mind of Men: Scientific Humanism and the philosophical foundations of UNESCO* (i.c.s.). Attualmente insegna Storia italiana moderna e contemporanea e Relazioni internazionali presso il Mediterranean Centre for Arts and Sciences (MCAS) di Siracusa, dove è responsabile del programma di Storia e scienze politiche. È autore di saggi pubblicati in volumi collettanei e in riviste scientifiche come «Review Journal of Political Philosophy» e «La Rivista del Mulino».

ANTONELLO PETRILLO insegna Sociologia generale, Teoria e modelli del controllo sociale e Topografie dello spazio sociale presso l'Università Suor Orsola Benincasa di Napoli, dove inoltre è coordinatore scientifico della sezione di Antropologia e Scienze sociali del CRIE (Centro di Eccellenza per la Ricerca sulle Istituzioni Europee). È membro dello European Network of Excellence EOL (From Trust to Insecurity. Experience and Governance of the Increasing Demand for Safety in Europe). Tra le sue pubblicazioni, *Burocrazia e Potere* (Napoli 2000) e *La città delle paure* (Napoli 2003).

PIETRO POLIERI è assegnista di ricerca presso la cattedra di Antropologia culturale del Dipartimento di Lingue e Tradizioni cultu-

rali europee dell'Università di Bari, già docente a contratto di Cultura e Civiltà ebraica presso l'Università di Foggia. È autore, fra l'altro, dei volumi: *I suoni della Torah. L'ebraismo «letto» attraverso la musica* (Cassano delle Murge 1998); *La voce dell'Inizio. Alla sorgente della musica ebraica* (Cassano delle Murge 2001); *Il manifesto poetico della donna «riformata». Una lettura del Cantico dei Cantici* (Bari 2001); *La colpa dell'essere. Il racconto biblico della violazione originaria tra ricostruzione storico-teologica e analisi filosofica* (Bari 2003).

OLIVIER RAZAC è dottore di ricerca in Filosofia presso l'Université Paris 8. Ha pubblicato: *Histoire politique du barbelé. La prairie, la tranchée, le camp* (Paris 2000), edizione italiana: *Storia politica del filo spinato* (Verona 2001); *L'écran et le zoo. Spectacle et domestication des expositions coloniales à Loft Story* (Paris 2002); *La « grande santé ». Bien-être médical et vitalité philosophique* (i.c.s.).

ONOFRIO ROMANO insegna Sociologia dei processi culturali e comunicativi presso la Facoltà di Scienze politiche dell'Università di Bari. Svolge ricerche sulle culture del dopo-moderno in Occidente e, in particolare, nelle società del basso adriatico. Ha scritto *L'Albania nell'era televisiva* (Torino 1999) e, con M. Mangini e V. Spadavecchia, *Mutamenti levantini* (Bari 2003). Ha partecipato ai volumi collettanei *Gli altri Balcani*, a cura di S. Matteucci (Trieste 2000), *Comuni nuovi*, a cura di C. Trigilia (Bologna 2003), *Europa adriatica*, a cura di F. Botta e I. Garzia (Roma-Bari 2004), *Lo sviluppo possibile*, a cura di F. Cerase (Milano 2005), *Cooperare con lentezza*, a cura di F. Chiarello (Milano 2005). Ha pubblicato saggi su numerose riviste: «Rassegna Italiana di Sociologia», «Sociétés», «Revue du Mauss», «Democrazia e Diritto», «La società degli individui», «Logos», «Nike», «Voci di strada».

ANDREA RUSSO ha conseguito un dottorato in Filosofia e politica presso l'Istituto Universitario Orientale di Napoli, discutendo la tesi *Morfologia del metodo genealogico e lotte delle minoranze nell'opera di Michel Foucault* (febbraio 2004). Ha pubblicato articoli sul pensiero filosofico contemporaneo nelle riviste «Millepiani» e «DeriveApprodi». È attivista della Rete No Cpt (Bari). Attualmente è disoccupato.

ANNA SIMONE è dottore di ricerca in Teoria del linguaggio e scienze dei segni. Ha partecipato al seminario internazionale di post-dottorato *Polis e Panico. Topografie sociali tra moltitudine e rischio*, con Y. Moulner Boutang, N. Papastergiadis, R. Castel, presso l'Università Suor Orsola Benincasa di Napoli, dove attualmente insegna Sociologia dell'ambiente e del territorio. Ha condotto studi sui Cpt, sulle migrazioni e sul concetto di soggettività nell'ambito della sociologia e dell'antropologia culturale. Ha pubblicato, tra l'altro, *Divenire Sans Papiers. Sociologia dei dissensi metropolitani* (Milano 2002) e ha curato, con B. Foglio, l'edizione italiana di Étienne Balibar, *Noi cittadini d'Europa?* (Roma 2004).

MÁXIMO SOZZO insegna Sociologia e Criminologia presso la Facoltà di Scienze giuridiche e sociali dell'Università Nazionale del Litoral, Argentina. Ha pubblicato i volumi: *Seguridad urbana. Nuevos problemas, nuevos enfoques* (Santa Fé 1999); *Reconstruyendo las criminologías críticas* (Buenos Aires 2001); *Policía, violencia, democracia. Ensayos sociológicos* (Santa Fé 2005).

SALVO VACCARO (1959) insegna Filosofia politica presso l'Università di Palermo. Si occupa del pensiero francese contemporaneo, in particolare di Foucault e di Deleuze, nell'intento di declinare una teoria critica del sapere e del potere che, muovendo da Adorno e Benjamin, ispiri una riflessione sulle pratiche concettuali della globalizzazione, della *governance* e dei diritti umani. Recentemente ha pubblicato: *Globalizzazione e diritti umani* (Milano 2004); *Anarchismo e modernità* (Pisa 2004); *Biopolitica e disciplina* (Milano 2005).

BENEDETTO VECCHI dirige le pagine culturali del quotidiano *Il manifesto*. Ha contribuito alla fondazione della rivista «Luogo Comune» e ha fatto parte della redazione di «DeriveApprodi». Si occupa di lavoro, postfordismo, culture giovanili, tecnologie digitali e proprietà intellettuale. Su questi temi ha scritto alcuni saggi in volumi collettanei pubblicati dalla manifestolibri e da Costa & Nolan. Ha curato il volume Zygmunt Bauman, *Intervista sull'identità* (Roma-Bari 2003).

Finito di stampare
per conto della manifestolibri - roma
nel mese di aprile 2006
dalla grafica artigiana - via luca valerio 52 - roma

