

## STORIA POLITICA DELLA VERITÀ E GOVERNO DEI VIVENTI

DOI: 10.7413/18281567218

**di Rosanna Castorina**

Università degli Studi di Urbino Carlo Bo

### **Historical politics of truth and government of the living being**

#### *Abstract*

This contribution focuses on the theme of Foucauldian biopolitics, emphasizing that this paradigm can only be interpreted and fully understood within the broader hermeneutic-methodological framework provided by the genealogy of the processes of truthfulness and by the Nietzschean critique of knowledge and subject. This means that the politics of and on life is above all to be understood as a politics of and on truth, on the effects that a certain regime of truth has on the definition and construction of what is meant by life and power.

**Keywords:** politics of truth; life, biopolitics, power, government of living beings

### **1. Introduzione**

I recenti sviluppi dell'emergenza pandemica hanno contribuito a rilanciare il dibattito accademico italiano intorno al concetto foucaultiano di biopolitica, ponendo in primo piano differenti punti di vista relativi all'opportunità di impiegare l'elaborazione teorica del filosofo francese come griglia per leggere il presente. Gli interventi critici si sono incentrati da una parte sulla lettura heideggeriana del rapporto potere-vita fornita da Giorgio Agamben<sup>1</sup>, sulla scorta del pensiero foucaultiano e a partire

---

<sup>1</sup> Cfr. G. Agamben, *Homo sacer. Il potere e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005.

dal concetto schmittiano di stato d'eccezione<sup>2</sup>, applicato alle politiche di gestione della pandemia<sup>3</sup>; dall'altra parte sulla presunta inadeguatezza concettuale e sull'eccessiva sovraesposizione mediatica dello stesso tema biopolitico<sup>4</sup>.

Le principali posizioni critiche sono state recentemente riassunte da Roberto Esposito in tre punti: indeterminatezza lessicale, fragilità storica e biologismo<sup>5</sup>. Lo stesso Esposito, al contrario, ha colto l'occasione per ricordare come la situazione emergenziale determinatasi con la pandemia non abbia fatto altro che rendere evidente l'assoluta centralità e attualità della riflessione di Foucault sul rapporto potere-vita<sup>6</sup>.

Questo contributo non intende addentrarsi in questo dibattito; si limita a segnalare che, al di là delle recenti tematiche sollevate pro o contro l'impiego della griglia di lettura biopolitica per comprendere le odierne politiche sanitarie, permangono almeno due nodi fondamentali che emergono sullo sfondo di tutte le possibili declinazioni del tema biopolitico: a) la pretesa di innovatività del tema del biopotere; b) la netta contrapposizione tra sovranità e biopolitica.

Quest'ultimo aspetto, in particolare, rende contro di una lettura del tema del potere in Foucault che porrebbe la biopolitica agli antipodi della teoria giuridico-politica dello Stato moderno nata con il contrattualismo e sviluppata nel contesto delle più recenti teorizzazioni sullo stato di diritto liberale e democratico<sup>7</sup>. Questa posizione critica è pienamente giustificata dagli innumerevoli snodi argomentativi delle opere foucaultiane e soprattutto dei Corsi al Collège de France, nei quali il filosofo francese afferma chiaramente l'esistenza di una diversità, se non di una vera e propria incompatibilità, del modello teorico incentrato sulla sovranità e sul soggetto di diritto rispetto a quella

---

<sup>2</sup> Cfr. C. Schmitt, *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, München, Leipzig 1922; tr. it. di P. Schiera, *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna 1972.

<sup>3</sup> Cfr. G. Agamben, *A che punto siamo? L'epidemia come politica*, Quodlibet, Macerata 2020.

<sup>4</sup> P. Flores D'Arcais, *Gli inganni di Foucault* in «MicroMega. Biopolitica: inganno o chiave di volta?», 8/2020, pp. 4-33, J.-L. Nancy, *La sindrome biopolitica* in «MicroMega. Biopolitica: inganno o chiave di volta?», cit., pp. 56-61 e C. Galli, *Il doppio volto della biopolitica* in «MicroMega. Biopolitica: inganno o chiave di volta?», cit. pp. 94-105.

<sup>5</sup> Per approfondimenti si veda R. Esposito, *Immunità comune. Biopolitica all'epoca della pandemia*, Einaudi, Torino 2022, pp. 82-94.

<sup>6</sup> Ivi e R. Esposito, *Immunitas: oltre le feconde contraddizioni di Foucault* in «MicroMega. Biopolitica: inganno o chiave di volta?», cit. pp. 34-55.

<sup>7</sup> Cfr. P.P. Portinaro, *Le mani su Machiavelli. Una critica all'«Italian Theory»*, Donzelli, Roma 2018.

che porrebbe in primo piano le tecnologie politiche del corpo individuale (disciplina) e collettivo (biopolitica).

Nonostante ciò, ritengo che sia necessario analizzare in maniera più articolata questo complesso snodo ermeneutico, prendendo in considerazione il procedimento teorico e metodologico seguito da Foucault per analizzare non solo il potere biopolitico ma, più in generale, la formazione delle tecnologie politiche del corpo individuale e della popolazione.

Propongo di inquadrare il tema del rapporto potere-vita all'interno del più ampio discorso relativo alla costruzione dei regimi di veridizione, dei processi di soggettivazione e del metodo genealogico. Oltre a ri-contestualizzare la tematica della biopolitica entro il più ampio spettro dei rapporti tra potere/sapere, verità e diritto, ciò consente di ribadire la lettura foucaultiana di Nietzsche e la sua importante eredità nella teorizzazione del paradigma biopolitico.

La tesi principale che questo contributo intende sviluppare è che la biopolitica possa essere interpretata e pienamente compresa solo all'interno del quadro ermeneutico-metodologico più ampio fornito dai processi di veridizione e che, pertanto, la politica della e sulla vita sia da intendere in primo luogo come una politica della e sulla verità, sugli effetti che un certo regime di verità ha in primo luogo sulla definizione di che cosa si debba intendere per vita e per potere.

Ciò consentirà di dare un peso differente ad alcune problematiche sollevate: a) alle opposte interpretazioni che farebbero del concetto foucaultiano di biopolitica il presupposto da una parte di una concezione biologistica e dall'altra di una visione metafisico-vitalistica, rilevando che la vita è un indicatore epistemologico che emerge da molteplici "condizioni d'esistenza"; b) alla dicotomia tra dimensione repressiva e propulsiva del potere, cercando di mostrare che la biopolitica foucaultiana critica l'ipotesi repressiva ma in funzione dell'analisi delle dinamiche di re-investimento del conflitto; c) alla dicotomia sovranità/biopolitica e in generale alla questione della critica foucaultiana nei confronti della teoria giuridico-politica moderna, ricollocando tale problematica in una prospettiva non storiografica ma genealogica o analitico-interpretativa<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Cfr. H.L. Dreyfus – P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago 1983; tr. it. di D. Benati, M. Bertani, F. Gori, I. Levrini, *La ricerca di Michel Foucault. Analisi della verità e storia del presente*, VoLo publisher srl, Firenze 2010.

## 2. Condizioni d'esistenza: limiti e possibilità della "natura umana"

In un celebre dibattito tra Michel Foucault e Noam Chomsky tenutosi nel 1971 a Eindhoven il filosofo francese espone nel modo forse più chiaro il suo concetto di vita all'interno di un percorso di ricerca che proprio in quegli anni lo stava conducendo ad allargare la prospettiva di riflessione dallo studio dei regimi discorsivi all'analisi di quelli che definirà come dispositivi di potere<sup>9</sup>.

Tale transito concettuale non può essere inteso, come convenzionalmente avviene, quale passaggio netto da una metodologia archeologica a una genealogica; si tratta, al contrario, di un graduale spostamento dell'attenzione dall'influenza teorico-metodologica dello strutturalismo alla *wirkliche Historie* nietzschiana. Tale interesse teorico è testimoniato anche dal saggio *Nietzsche, la genealogia e la storia*, in pubblicazione, proprio nel 1971, nel volume collettaneo dedicato a Jean Hyppolite<sup>10</sup>, nel quale veniva compiutamente delineato tale progetto genealogico, aprendo la strada alle successive ricerche degli anni Settanta sulle tecnologie di potere disciplinare e poi biopolitiche. Gli anni Settanta rappresenteranno inoltre un'importante periodo di riflessione, con lo svolgimento dei corsi annuali al Collège de France e di impegno militante, con la nascita del G.I.P., *Groupe d'Information sur les Prisons*.

Nel dibattito con Chomsky la proposizione della griglia di lettura incentrata sulla decostruzione genealogica e sulla storia reale consente di legittimare il rifiuto foucaultiano di conferire un'essenza o un fondamento al concetto di natura umana, rifiutandone la funzione regolativa e il presupposto innatista. Il riferimento a una normatività biologica intrinseca e universale della natura umana corre il rischio di far scivolare la definizione di vita verso il riduzionismo biologico. A questo pericolo Foucault oppone il metodo decostruttivo-genealogico che storicizza il più possibile il concetto di natura umana, senza cadere nell'errore di inserire l'oggetto di studio in una progressione lineare ed evolutiva di fasi di sviluppo. Nella definizione della natura umana, così come nell'analisi delle tecnologie politiche e dei dispositivi di potere-sapere, la prospettiva foucaultiana si allontana dallo storicismo, sia per il già citato rifiuto dell'idea di progresso sia perché, in maniera ben più radicale,

---

<sup>9</sup> Cfr. N. Chomsky – M. Foucault, *De la nature humaine: justice contre pouvoir*, Editions Gallimard, Paris 1994; tr.it. di I. Bussoni, M. Mazzeo, *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, Derive Approdi, Roma 2005.

<sup>10</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire. Hommage à Jean Hyppolite*, S. Bachelard (a cura di), P.U.F., coll. Épiméthée, Paris 1971, pp. 145-172; tr. it. *Nietzsche, la genealogia e la storia in Microfisica del potere. Interventi politici*, P. Pasquino, A. Fontana (a cura di), Einaudi, Torino 1977, pp. 29-54.

si oppone al concetto di conoscenza storica come ricerca ed emersione della verità. Non c'è una verità della natura umana da conoscere e ricercare; c'è semmai un'innegabile substrato bio-organico cui di volta in volta conferire il valore di vita, da qualificare come vita o come non vita.

La natura umana è dunque variabile nel tempo e nello spazio, è l'esito e non la causa o l'origine di specifiche configurazioni epistemiche e relazioni di potere. La vita pertanto è un "indicatore epistemologico", ossia l'elemento che emerge dal gioco del vero e del falso, del sapere legittimato o non legittimato a dire la verità entro una data configurazione dell'episteme storica.

A mio parere il concetto di vita non è un concetto scientifico ma un indicatore epistemologico di classificazione e differenziazione le cui funzioni hanno ripercussioni sulle discussioni scientifiche ma non sul loro oggetto. Mi sembra che il concetto di natura umana sia dello stesso genere<sup>11</sup>.

Analizzando gli snodi concettuali del dibattito Foucault-Chomsky ci si rende conto che il punto rilevante non è relativo all'esistenza di un carattere biologico unitario dei processi viventi. Il problema è relativo al fondamento epistemologico-conoscitivo e di conseguenza definitorio di un'essenza che possa render conto in termini universali e unitari della vita. Foucault e Chomsky si dichiarano più volte d'accordo sull'analisi teorica: non è in dubbio il presupposto biologico e nemmeno il fondamento innatista. Per Foucault è in discussione il fatto che ciò basti per poter definire i processi viventi come "natura umana".

Dunque, nella prospettiva di Foucault non sono in questione i processi bio-organici né le strutture cognitive coinvolte nelle dinamiche del vivente, ma il modo di concettualizzarli sotto il termine di "natura umana", pensando la "vita" come effetto di specifici regimi epistemici e strategie politiche. Lo statuto della natura umana è determinato da quelle che Foucault definisce condizioni o modi d'esistenza<sup>12</sup>; esse fissano i limiti e le possibilità della natura umana e delle forme di conoscenza che

---

<sup>11</sup> N. Chomsky – M. Foucault, *De la nature humaine: justice contre pouvoir*, cit. pp. 12-13.

<sup>12</sup> Tra i molteplici contributi in cui emerge il riferimento alle condizioni o ai modi d'esistenza, cito l'ultimo articolo di Foucault scritto in onore di Georges Canguilhem, nel quale compare il tema della vita come indicatore epistemologico, collegato alla critica nietzschiana della conoscenza scientifica e al contributo innovatore dell'epistemologo francese, soprattutto in relazione al concetto di errore. Per approfondimenti si veda M. Foucault, *La vie: l'expérience et la science*

riguardano il vivente. Tali condizioni d'esistenza si formano fuori e non dentro l'individuo, dipendono da specifiche configurazioni storiche del potere-sapere e dalle tecnologie che definiscono i processi di soggettivazione.

Ma l'aspetto più interessante della discussione emerge nel momento in cui dalla dimensione puramente teorica si passa all'analisi dei risvolti politici del dibattito sulla natura umana, ossia «la possibilità di ricavare un modello di società giusta da certe prerogative biologiche dell'essere umano»<sup>13</sup>. Se la natura umana è storicamente ed epistemologicamente definita, è impossibile invocare un concetto di giustizia o l'esistenza di diritti che discenderebbero dall'essenza della natura umana. Su questo aspetto Chomsky e Foucault mostrano la massima distanza: il primo difendendo un concetto universale di giustizia e un fondamento del diritto di resistenza derivante dall'esistenza di diritti inalienabili dell'uomo; il secondo negando che si possa definire un concetto di giustizia o di diritto universale e soprattutto rimarcando che le forme della resistenza devono essere inquadrare entro il regime discorsivo-epistemologico che le rende possibili.

In questo il pensiero di Foucault mostra al contempo continuità e discontinuità rispetto a una prospettiva marxiana. Da una parte asserisce la matrice storico-sociale e quindi anche economica dei valori, della giustizia, del diritto e delle norme; dall'altro lato fa emergere il contro-investimento politico delle forme di resistenza, evidenziando un nodo critico che negli sviluppi del pensiero sulla biopolitica non tarderà a rivolgere contro l'istanza anti-repressiva del pensiero marxista.

### **3. Oltre l'ipotesi repressiva: la relazione sapere-verità-potere**

Secondo Foucault l'istanza anti-repressiva di quello che definisce "marxismo accademico" circolante in Francia negli anni Sessanta e Settanta si fonda sull'idea che determinate «condizioni economiche, sociali e politiche d'esistenza» e determinati «rapporti di forza», pur essendo dati preliminarmente

---

in «Revue de métaphysique et de morale», 1/1985, pp. 3-14; tr. it. di S. Loriga, *La vita: l'esperienza e la scienza in Estetica dell'esistenza, etica, politica. Archivio Foucault 3 (1978-1985)*, A. Dal Lago (a cura di), Feltrinelli, Milano 1998, pp. 317-329.

<sup>13</sup> P. Virno, *Naturalismo e storia: cronaca di un divorzio* in N. Chomsky – M. Foucault, *De la nature humaine: justice contre pouvoir*, cit., p. 125.

alla coscienza individuale, al contempo, si impongono su di essa, determinando implicitamente la necessità di pensare un soggetto universale della conoscenza<sup>14</sup>.

Proseguendo questo ragionamento, l'ideologia sarebbe l'elemento negativo che dà luogo a una relazione "turbata" che si produrrebbe nel momento in cui le "condizioni economiche, sociali e politiche d'esistenza" si frappongono tra il soggetto di conoscenza e la verità. In altre parole, Foucault rimprovera a una certa elaborazione teorica marxiana di mantenere in vita il soggetto della conoscenza e di porre l'istanza anti-repressiva come presupposto di un processo di riappropriazione della verità.

Questo discorso critico sarà ulteriormente sviluppato nelle ricerche relative alla biopolitica, laddove il filosofo francese cercherà di mostrare come nel dispositivo di sessualità e nel governo dei fenomeni biologici di massa la rimozione dell'istanza repressiva conduce a un re-investimento del soggetto individuale e collettivo nei dispositivi di potere-sapere medico-disciplinari e biopolitici che lo interrogano e che lo trasformano in una soggettività parlante, che dice la verità sul sesso, sul corpo, sul desiderio, sui fenomeni naturali che lo costituiscono e lo attraversano. Ciò anche in relazione ai processi regolativi che riguardano il corpo collettivo, la popolazione intesa come specie nelle sue dinamiche "naturali" che devono essere governate, gestite, regolate, rese funzionali agli imperativi del mercato.

Anche nella regolazione biopolitica dei fenomeni di massa (specie) il corpo (collettivo) deve dire la verità su se stesso, e in questo caso sarà quindi contro-interrogato attraverso le tecnologie di potere-sapere introdotte dalle scienze statistiche, demografiche, epidemiologiche, economiche.

La medesima istanza repressiva, peraltro, è individuata nella teoria psicanalitica, anch'essa posta in questione proprio perché cieca dinanzi ai processi di re-investimento del potere che fanno della dinamica della rimozione l'istanza interiore di un allontanamento ancora più radicale del soggetto di conoscenza dalla verità che lo abita. Nel discorso freudiano l'istanza repressiva diviene ancora più ferrea, radicandosi nel corpo desiderante, negli istinti, nei desideri inconsci che devono pertanto

---

<sup>14</sup> M. Foucault, *A verdade e as formas jurídicas*, in «Cadernos da P.U.C.», 16/1974, p. 6; tr. it. di A. Petrillo, *La verità e le forme giuridiche in Il filosofo militante. Archivio Foucault 2. Interventi, colloqui, interviste. 1971-1977*, A. Dal Lago (a cura di), Feltrinelli, Milano 2017, p. 84.

essere riportati alla coscienza, attraverso un processo di interrogazione che si configura come un “far parlare”, una verbalizzazione, una richiesta di far emergere la verità nascosta, silente e inaccessibile. Quanto detto dimostra che Foucault pone in questione il presupposto repressivo marxiano e psicanalitico, opponendo ad essi una differente visione della conoscenza e della verità. Solo comprendendo questo nodo critico sarà possibile comprendere la teoria foucaultiana del potere e dare un maggior spessore al paradigma biopolitico. Esso non è espressione di un potere che si esercita positivamente sulla vita, contro un potere repressivo variamente individuato nella teoria della sovranità, al quale il marxismo e la psicoanalisi, da differenti punti di vista, si opporrebbero. La biopolitica si propone come un modello differente di analisi del potere, in quanto critica alla radice il rapporto soggetto-verità, mettendolo in discussione attraverso quella che si potrebbe definire una storia dei processi di veridizione e degli effetti che determinati regimi di verità hanno nella definizione di differenti forme di soggettività.

Foucault, infatti, ribadisce più volte che il suo intento non è quello di fare una storia della follia, del carcere o della sessualità; il suo obiettivo è comprendere come di volta in volta differenti configurazioni del potere-sapere e differenti tecnologie politiche del corpo operino entro regimi epistemici e producano come risultato una specifica configurazione del soggetto. Dunque, non è perché esistono i soggetti folli o i devianti che un particolare potere disciplinare si impone a fini repressivi ma è perché esiste una specifica configurazione dei rapporti di potere e delle forme di sapere che il soggetto folle o deviante può essere definito come effetto di un particolare regime di veridizione. Il folle è colui che è definito in negativo all'interno di un regime di veridizione che pone la verità come ragione e l'errore, la non verità, come s-ragione (*de-raison*).

Ma Foucault intende precisare che il soggetto folle o deviante non è automaticamente un soggetto non libero. Infatti, la costruzione del soggetto folle o deviante, pur essendo conseguenza di un sistema di coercizione che produce una soggettività passiva, non esclude potenzialmente tali “soggetti” da un campo esteso di possibilità d'azione, di reazione o di liberazione. Ossia, uno specifico regime di veridizione configura un campo aperto di possibilità che possono o meno dare vita a rapporti cristallizzati e stabili di dominio.

Per comprendere questo importante punto propongo di prendere in considerazione due aspetti che corrono paralleli nel discorso foucaultiano e che riguardano il rapporto verità-soggetto: a) la

differenza tra le condizioni che rendono possibile la conoscenza e la conoscenza come regime di verità (es. morale); b) la differenza tra le relazioni strategiche e i rapporti di dominio.

Il primo discorso mi condurrà ad approfondire la lettura foucaultiana del prospettivismo epistemologico e valoriale di Nietzsche; il secondo discorso implicherà l'approfondimento della teoria del potere come rapporto di forza caratterizzato dal re-investimento del conflitto.

#### 4. Politica della verità, relazioni di potere, stati di dominio

In un ciclo di conferenze tenute nel maggio del 1973 presso la Pontificia Università Cattolica di Rio de Janeiro<sup>15</sup>, Foucault espone in modo sistematico una serie di riflessioni su Nietzsche già abbozzate nel primo Corso al Collège de France nel 1970-1971<sup>16</sup>. Il problema posto dal filosofo francese è: come pensare con Nietzsche la storia della verità senza fondarsi sulla verità?<sup>17</sup>.

Citando un passo di Nietzsche del 1873 intitolato *Über Wahrheit und Lüge in außermoralischen Sinne*<sup>18</sup>, Foucault parla della conoscenza come un'invenzione (*Erfindung*), sottolineando che tale accezione si discosta dal concetto di conoscenza come origine (*Ursprung*)<sup>19</sup>. Questi due termini si

---

<sup>15</sup> Cfr. M. Foucault, *A verdade e as formas jurídicas*, in «Cadernos da P.U.C.» cit.

<sup>16</sup> Cfr. M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France (1970-1971), suivis du Savoir d'Edipe*, F. Ewald, A. Fontana, D. Defert (a cura di), Gallimard Seuil, «Hautes Études» 2011; tr. it. di M. Nicoli e C. Triolo, *Lezioni sulla volontà di sapere. Corso al Collège de France (1970-1971)*. Seguito da *Il sapere di Edipo*, P. A. Rovatti (a cura di), Feltrinelli, Milano 2015.

<sup>17</sup> Questo è il titolo di una conferenza tenuta da Foucault, sempre nel 1971, presso l'Università McGill di Montréal nella quale il filosofo francese riprende molti spunti già esposti nel Corso al Collège de France del 1970-1971.

<sup>18</sup> «In un angolo remoto dell'universo scintillante e diffuso attraverso infiniti sistemi solari, c'era una volta un astro su cui animali intelligenti inventarono la conoscenza. Fu il minuto più tracotante e menzognero della storia universale». Il testo è tratto dall'edizione francese F. Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, Gallimard, Paris, 1975 ma in questo contesto si rimanda alla corrispondente pagina dell'edizione italiana F. Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge in außermoralischen Sinne* in *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen. Nachgelassene Schriften 1870-1873*, Deutscher Taschenverlag, Berlin 1988, p. 306; tr. it. di G. Colli, *Su verità e menzogna in senso extramurale* in F. Nietzsche, *La filosofia dell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, G. Colli e M. Montinari (a cura di), Adelphi, Milano 1992, p. 228.

<sup>19</sup> La questione dell'origine è trattata anche nel saggio *Nietzsche, la genealogia e la storia* nella quale, parlando della concezione della storia reale nietzschiana, Foucault ricostruisce tre punti di vista sull'origine presenti nelle opere del filosofo tedesco. La prima è l'*Ursprung*, impiegata da Nietzsche in senso derisorio e che rappresenta un concetto originario e unitario di storia; la seconda è *Herkunft*, indicante la provenienza; quindi, un carattere di derivazione che moltiplica e disperde l'istanza unificante dell'*Ursprung*; infine, il termine *Entstehung* che indica l'emergenza, ossia un elemento di discontinuità nella sequenza unitaria e ordinata del fluire storico. Queste ultime due accezioni sono impiegate per fondare il percorso teorico-metodologico della ricostruzione genealogica, contro il punto di vista storiografico che presuppone un concetto primevo e universale di origine. Per approfondimenti si veda M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, l'histoire. Hommage à Jean Hyppolite*, cit.

oppongono l'uno all'altro. L'*Erfindung* rappresenta una rottura, una discontinuità, un nuovo inizio che presuppone l'esistenza di un atto creatore e che, quindi, non può essere originario, naturale, primo. Si tratta di un inizio "volgare" se confrontato con la solennità dell'*Ursprung*. Ma nell'interpretazione foucaultiana di Nietzsche dire che la conoscenza è inventata significa negare non solo un'origine storica universale e assoluta degli eventi, ma anche una sua possibile iscrizione nella natura umana.

La conoscenza non è in rapporto con la natura umana; inoltre, pur avendo un rapporto con gli istinti, non può risiedere in essi. Nel già citato Corso al Collège de France del 1970-1971 Foucault aveva approfondito questo aspetto, parlando della differenza tra la teoria della conoscenza di Aristotele e quella di Nietzsche<sup>20</sup>.

In Aristotele la volontà di conoscere costituisce una precondizione naturale della conoscenza, in quanto si radica nella componente desiderante e istintivo-sensitiva del corpo. La volontà di conoscenza è, dunque, uno scarto interno alla conoscenza, un *télos* conoscitivo che deve condurre dal desiderio-piacere del conoscere alla conoscenza compiuta. Questa, a sua volta, si identifica con la verità, in quanto raggiungimento teleologico di un'attitudine conoscitiva connaturata alla natura umana e specifica dell'uomo come *zoon politikón*.

In Nietzsche esiste uno scarto e un conflitto tra volontà di conoscere e conoscenza. La volontà di conoscere è volontà di potenza; la conoscenza è, come detto, pura invenzione che si sovrapporrebbe, non senza conflitto, a una volontà che la eccede e la sopravanza incessantemente, generando uno scontro tra la forza e le forme, tra la potenza vitale e la conoscenza che ad essa si impone per garantirle continuità e durata. La verità del vivente è la volontà della potenza vitale che combatte e che produce nello scontro la verità inventata della conoscenza.

Dunque, secondo Foucault, in Nietzsche c'è un conflitto tra volontà di conoscere e conoscenza. La prima è la vera verità che si esprime nell'essere potenza della volontà; la seconda è la verità falsa, che va smascherata e trasvalutata nel suo trasformarsi in forme e che rappresenta l'imposizione della volontà sulla potenza. La natura della conoscenza è quindi conflittuale, opponendo non solo la volontà

---

<sup>20</sup> Cfr. M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France (1970-1971), suivis du Savoir d'Edipe*, cit.

di conoscere alle forme della conoscenza ma anche la potenza che genera l'istinto conoscitivo alla volontà che la attualizza.

Questo è il motivo per cui Foucault nota che in Nietzsche gli istinti coinvolti nella dinamica conoscitiva, pur essendo radicati nel vivente, non possono comunque condurre alla conoscenza, in quanto manca nel vivente qualsiasi progetto teleologico di "compimento" che condurrebbe in senso aristotelico a una "natura umana" predisposta naturalmente alla conoscenza. Emerge quindi la dimensione conflittuale e caotica della conoscenza; essa si dà perché gli istinti hanno combattuto, perché la verità si è imposta al termine di una dinamica bellicosa sulla vera conoscenza che è, in definitiva, tensione verso la conoscenza.

Ma questo aspetto non scardina solo l'idea che il processo conoscitivo presupponga un soggetto; contraddice anche l'idea kantiana che le condizioni che rendono possibile l'esperienza siano identiche alle condizioni dell'oggetto dell'esperienza<sup>21</sup>. Ciò discende dalla concezione cosmologica di Nietzsche ed è il portato di una visione anti-armonica, conflittuale e caotica della natura. Essa non è fatta per essere conosciuta, non esiste in essa un principio sovraordinato che garantisce l'ordine e l'armonia tra la volontà di conoscere e le cose da conoscere. Il rapporto che il "puro voler conoscere" intrattiene con l'oggetto della conoscenza è conflittuale, non caratterizzato da continuità ma da un mantenere l'oggetto a distanza. La conoscenza scaturirebbe quindi dalla distanza con l'oggetto, dal differenziarsene, dal porsi in rottura, dal proteggersene con la risata, la svalutazione, con l'odio. La conoscenza sorge quando questo impulso alla distanza si placa, non perché si sia armonicamente riconciliato con il suo oggetto, ma perché ha depresso le armi.

Non c'è, nella violenza del conoscere, una relazione costante, essenziale e preliminare che l'attività di conoscenza dovrebbe dispiegare e contemporaneamente effettuare. Dire che non c'è conoscenza in sé significa dire che il rapporto soggetto-oggetto è in realtà prodotto dalla conoscenza, invece di servirle da fondamento<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France (1970-1971), suivi du Savoir d'Edipe*, cit.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 227.

Foucault può affermare quindi che la base della conoscenza poggia su una rete di relazioni che possono avere diversi gradi di coesione e di distribuzione, andando dall'appropriazione alla distruzione, dal castigo alla coercizione. Tra tutte queste relazioni ve ne sono alcune che si distinguono dalla fluidità delle altre perché hanno la caratteristica di «riunire forzatamente svariate differenze, di far loro violenza per imporgli l'analogia di una somiglianza, di una loro comune utilità o appartenenza, di marchiarle con uno stesso segno»<sup>23</sup>. Il filosofo francese spiega che il segno ha la funzione di «permettere un uso o un dominio» o di «ampliare l'uso o il dominio di primo livello»<sup>24</sup>. I segni che la conoscenza imprime sulle relazioni molteplici e variabili di potere hanno l'effetto di moltiplicare, di intensificare, di imporre violentemente un'analogia che cancella la differenza e placa momentaneamente il conflitto.

Secondo Foucault, il pensiero di Nietzsche ha quindi il grande merito di aver allontanato il soggetto e l'oggetto della conoscenza e di aver sostituito al *cogito* cartesiano il segno conoscitivo, inteso come interpretazione. La trasvalutazione dei valori, della morale, della religione discende da questo discorso. La filosofia occidentale si è lungamente ingannata sulla natura della conoscenza, pensandola in maniera armonica e unitaria; Nietzsche è il primo a condurre una «storia politica della conoscenza, dei fatti della conoscenza e del soggetto di conoscenza»<sup>25</sup>.

Attraverso questa analisi storica della politica di verità:

Nietzsche vuol dire che non vi è una natura della conoscenza (...), ma che questa è ogni volta il risultato storico e puntuale di condizioni che non appartengono all'ordine della conoscenza. La conoscenza è in effetti un avvenimento che può essere posto sotto il segno dell'attività. Essa non è una facoltà né una struttura universale. Anche quando utilizza un certo numero di elementi che possono passare per universali, la conoscenza apparterrà sempre all'ordine del risultato, dell'avvenimento, dell'effetto. [...] Vale a dire che la conoscenza è sempre una determinata relazione strategica che definisce

---

<sup>23</sup> M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France (1970-1971), suivi du Savoir d'Edipe*, cit., p. 228.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> M. Foucault, *A verdade e as formas jurídicas*, cit., p. 94.

come suo effetto la conoscenza. [...] Il carattere prospettico della conoscenza non deriva dalla natura umana ma sempre dal carattere polemico e strategico della conoscenza<sup>26</sup>. significativo che Foucault riprenda questa tematica in una delle sue ultime interviste, pubblicate con il titolo “L’etica della cura di sé come pratica della libertà”. In questa intervista il filosofo francese chiarisce due aspetti importanti per comprendere la centralità della politica della verità nietzschiana: a) le relazioni di potere sono qualcosa di diverso dagli stati di dominio; b) le relazioni di potere non escludono pratiche di liberazione o di resistenza.

È significativo che Foucault riprenda questa tematica in una delle sue ultime interviste, pubblicate con il titolo *L’etica della cura di sé come pratica della libertà*. In questa intervista il filosofo francese chiarisce due aspetti importanti per comprendere la centralità della politica della verità nietzschiana: a) le relazioni di potere sono qualcosa di diverso dagli stati di dominio; b) le relazioni di potere non escludono pratiche di liberazione o di resistenza.

Le relazioni di potere implicano un campo molto ampio e mobile di rapporti umani con i quali si cerca di dirigere la condotta degli altri. Esse possono esistere solo nella misura in cui i soggetti sono liberi, cioè se nessun partecipante alla relazione possa avere gli altri a sua completa disposizione, esercitando su di essi una violenza infinita e illimitata. Anche quando la relazione è del tutto squilibrata, una forma minima di libertà permane nella possibilità dell’altro o degli altri di dare la morte o di darsi la morte. La resistenza è dunque sempre presupposta come possibilità quando si è in presenza di rapporti di potere. Gli stati di dominio si producono nel momento in cui le relazioni di potere sono fissate in una condizione stabile di asimmetria che limita al massimo grado i margini di libertà esercitabili. Foucault aggiunge però che tra le relazioni di potere e gli stati di dominio si pone un terzo elemento: le tecnologie di governo. Esse sono considerate necessarie perché contribuiscono molto spesso alla stabilizzazione e al mantenimento degli stati di dominio. La governamentalità implica sia un rapporto di sé con sé sia una serie di strategie e di strumenti per governare gli altri, essendo definite come «l’insieme delle pratiche attraverso cui si può costruire, definire, organizzare,

---

<sup>26</sup> M. Foucault, *A verdade e as formas jurídicas*, cit., p. 95.

strumentalizzare le strategie che gli individui, nella loro libertà, possono avere tra di loro»<sup>27</sup>. Tali tecnologie di governo possono dunque essere studiate sia dal punto di vista del soggetto che dal punto di vista dell'istituzione politica, sul piano dell'etica o sul piano del diritto.

Il primo percorso caratterizzerà la riflessione di Foucault degli anni Ottanta, mentre la seconda definisce un percorso di ricerca che lo condurrà allo studio delle forme della razionalità politica. Non bisogna però dimenticare che tale interesse è contrassegnato dall'approccio genealogico nietzschiano e non si configura, come spesso emerge dal dibattito sulla biopolitica, come una ricostruzione storiografica delle diverse configurazioni assunte dal potere-sapere nella società occidentale. Il baricentro è sempre costituito dai rapporti tra soggetto e verità, cui si verrà ad aggiungere il tema del diritto nel momento in cui la decostruzione del soggetto di conoscenza si estenderà al soggetto di diritto.

## 5. Genealogia dei regimi veridizionali

Il progetto di ricerca inaugurato dal Corso al Collège de France 1975-1976 dal titolo *Bisogna difendere la società* riguarda l'applicazione del metodo genealogico allo studio delle tecnologie di governo e delle forme di razionalità politica<sup>28</sup>. Nella genealogia si ritrovano le principali tematiche già affrontate nell'analisi dei regimi di veridizione e dei "giochi" di potere: a) la questione del prospettivismo e la decostruzione del soggetto della conoscenza; b) la natura relazionale e conflittuale del potere e la differenza tra relazioni di potere e stati di dominio.

Tuttavia, a partire dal Corso del 1975-1976 emergerà un'ulteriore esigenza: restituire continuità a una serie di ricerche che si erano incentrate negli anni precedenti sulla riattivazione dei saperi locali, squalificati, marginalizzati e a quelle "iniziative disperse" che erano state meticolosamente riportate alla luce dallo scavo archeologico. Il problema che ora si pone Foucault è: come riunire queste "genealogie disperse" senza rischiare di cancellarne l'istanza insurrezionale, senza conferire ad esse

---

<sup>27</sup> M. Foucault, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté* in «Concordia. Revista internacional de filosofía», 6/1984, p. 114; tr. it. di S. Loriga, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà* in *Estetica dell'esistenza, etica, politica. Archivio Foucault 3 (1978-1985)*, cit., p. 293.

<sup>28</sup> Cfr. M. Foucault, *Il faut défendre la société: cours au Collège de France, 1975-1976*; tr. it. di A. Petrillo, *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1975-1976)*, M. Bertani e A. Fontana (a cura di), Feltrinelli, Milano 2002.

uno statuto unitario e “scientifico”? Come fare emergere gli effetti di potere/sapere senza rischiare di cadere nel contro-investimento scientifico?

Il tentativo di rispondere a queste domande conduce il filosofo francese ad approfondire lo studio dei dispositivi di potere, delle loro caratteristiche, dei loro effetti, dei loro rapporti reciproci.

Non si tratta di un percorso diverso rispetto al precedente ma di un approfondimento e di un allargamento in quanto, come ricorda nella lezione del 14 gennaio 1976:

Quel che ho cercato di percorrere a partire dal 1970-1971 è stato il “come” del potere. Ciò significa che ho cercato di coglierne i meccanismi tra due punti di riferimento o tra due limiti: da un lato le regole di diritto che delimitano formalmente il potere; dall’altro (...) gli effetti di verità che il potere produce e trasmette, e che a loro volta riproducono il potere. Un triangolo, dunque: potere, diritto, verità<sup>29</sup>.

Il primo passo da muovere in questa direzione consiste nella critica dell’“economicismo”, che, secondo Foucault, accomunerebbe la teoria marxiana e la teoria giuridica classica. Tali teorie sarebbero tacciabili di “economicismo”, in quanto si fonderebbero, nel primo caso, sulla visione di un potere che si regge sullo “scambio” tra cessione dei diritti e garanzia della sicurezza, nel secondo caso sulla dimensione strutturale data dalla combinazione tra rapporti di produzione e forze produttive. In entrambe le teorie vi sarebbe una rappresentazione del potere come dimensione repressiva: a) nella teoria giuridica in quanto il binomio potere-contratto, frutto dello scambio tra diritti originari e protezione, ha l’oppressione come suo limite; b) nella teoria marxista perché il potere è ciò che consente il mantenimento del dominio di classe.

In entrambi in casi vi è l’idea di un potere che travalica i suoi stessi limiti, di un potere che oscilla tra l’esercizio legittimo e l’abuso.

---

<sup>29</sup> M. Foucault, *Il faut défendre la société: cours au Collège de France, 1975-1976*, cit., p. 28.

A queste tesi Foucault oppone l'”ipotesi Nietzsche”, cioè la visione del potere come rapporto di forza e della politica come continuazione della guerra con altri mezzi<sup>30</sup>. Essa non si basa sul binomio legittimo/illegittimo ma su quello lotta/sottomissione.

Ciò in quanto il discrimine tra potere e abuso di potere non si pone nell'istanza giuridica che pretende di limitarlo, ma scaturisce dagli stessi rapporti di forza, cioè dalle strategie politiche che, come abbiamo visto, fanno sì che specifiche relazioni di potere si trasformino in posizioni consolidate di dominio. Foucault specifica che queste relazioni molteplici che attraversano il corpo politico «non possono dissociarsi, né stabilirsi, né funzionare senza una produzione, un'accumulazione, una circolazione, un funzionamento del discorso vero»<sup>31</sup> e aggiunge:

Esiste una domanda tradizionale (...) della filosofia politica (...): come può il discorso di verità, o semplicemente la filosofia, intesa come il discorso per eccellenza della verità, fissare i limiti di diritto del potere? Questa è la domanda tradizionale. Al posto di questa domanda tradizionale, nobile e filosofica, io vorrei porne un'altra, che viene dal basso ed è molto più concreta rispetto alla prima. Il mio problema è infatti quello di stabilire quali sono le regole di diritto che le relazioni di potere mettono in opera per produrre dei discorsi di verità; di determinare quale sia il tipo di potere che è suscettibile di produrre discorsi di verità che sono, in una società come la nostra, dotati di effetti così potenti<sup>32</sup>.

Emerge un aspetto centrale nella riflessione foucaultiana: la critica mossa alla teoria giuridico-politica, che ha la sua massima espressione nella teoria della sovranità, riguarda l'assenza di una

---

<sup>30</sup> Foucault ribalta la famosa frase di Carl von Clausewitz: «la guerra non è che la continuazione della politica con altri mezzi [...] non è dunque solamente un atto politico, ma un vero strumento della politica, un seguito del procedimento politico, una sua continuazione con altri mezzi». Per approfondimenti si veda C. von Clausewitz, *Vom Kriege*, Kapitel, Berlin 1832, p. 53; tr. it. di E. Canevari, *Della guerra*, Einaudi, Torino 2000, p. 38 e M. Foucault, *Il faut défendre la société: cours au Collège de France, 1975-1976*, cit., p. 22.

<sup>31</sup> M. Foucault, *Il faut défendre la société: cours au Collège de France, 1975-1976*, cit., p. 29.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

riflessione sugli effetti di verità relativi alle pratiche di soggettivazione e al problema del contro-investimento dei discorsi di liberazione, di contestazione o di opposizione al potere.

Il problema principale della teoria del diritto, dal medioevo in poi, è quella di “fissare la legittimità del potere”, individuando nella legge naturale o divina la fonte di legittimazione e nella legge positiva il limite oltre il quale il potere diviene illegittimo esercizio della forza. Foucault intende invece far emergere il problema del dominio, opponendo a quello che definisce il triplice circolo del soggetto di diritto, dell’unità del potere e della centralità della legge<sup>33</sup> un’analisi incentrata sui processi di soggettivazione, sulle relazioni di potere/stati di dominio e sulle tecnologie di potere.

Ciò lo conduce a criticare l’ipostatizzazione del soggetto giuridico che per natura possiede dei diritti originari, che rappresenterebbero la fonte della sovranità e a «studiare il potere al di fuori del modello del Leviatano, al di fuori del campo delimitato dalla sovranità e dall’istituzione dello stato», analizzandolo, invece, «a partire dalle tecniche e dalle tattiche della dominazione»<sup>34</sup>.

Per quanto riguarda lo studio delle tecnologie politiche, nel passaggio dalla società medievale a quella moderna si modifica la “meccanica del potere” con l’“invenzione” delle discipline, ma permane la centralità della teoria giuridica come principale fonte di legittimazione della sovranità.

(...) I sistemi giuridici – che si tratti delle teorie o dei codici – hanno permesso una democratizzazione della sovranità con la costituzione di un diritto pubblico articolato sulla sovranità collettiva, nel momento stesso in cui, nella misura in cui, e per la ragione che la democratizzazione della sovranità veniva fissata in profondità dai meccanismi della coercizione disciplinare<sup>35</sup>.

Foucault fornisce l’esempio più esplicito di tale commistione diritto-disciplina in *Sorvegliare e punire*, laddove individua nello “spirito della riforma” quell’istanza giuridica che ha introdotto, insieme al principio dell’umanità delle pene, anche una precisa codificazione, volta a unificare, generalizzare, uniformare pratiche punitive multiformi e disperse, non omogenee, che rendevano

---

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 43 e ss.

<sup>34</sup> M. Foucault, *Il faut défendre la société: cours au Collège de France, 1975-1976*, cit., p. 37.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 40.

diseguale e disfunzionale l'applicazione della legge, subordinandola da una parte all'arbitrio sovrano e dall'altro a una certa economia degli illegalismi<sup>36</sup>.

In questo contesto il ruolo del diritto, la riforma penale di Cesare Beccaria e la concezione democratica della sovranità rappresentarono il retroterra di cambiamenti significativi nelle pratiche istituzionali e nell'esercizio delle tecnologie politiche, incentrate sulle discipline. I due aspetti giuridico e disciplinare trovano un'unificazione nella concezione utilitarista che produsse un certo regime di impiego del lavoro, del tempo, del corpo, delle energie vitali.

Foucault sostiene dunque che, sebbene teoria giuridica e disciplina impieghino due linguaggi differenti - quello della legge, da una parte, e quello della regola naturale o della norma, dall'altra - ciò non esclude che queste due dinamiche di potere/sapere siano andate di pari passo, rafforzandosi a vicenda. Il regime comune di veridizione ha il suo fondamento nelle scienze umane. Esse emergono all'incrocio tra gli effetti di potere del discorso di verità della sovranità e di quello della disciplina e inaugurano quello che il filosofo francese definisce «una sorta di discorso-arbitro, un tipo di potere e di sapere che la consacrazione scientifica renderebbe neutro»<sup>37</sup>.

È possibile ricavare da quanto detto una prima considerazione che verrà poi argomentata più approfonditamente in conclusione. La vera novità del discorso foucaultiano non sta nell'individuazione di una nuova forma di potere ma di un nuovo modo di interrogarlo, operando uno spostamento del baricentro dalla teoria giuridico-politica all'analisi delle dinamiche di dominio che emergono a partire dalle tecnologie politiche impiegate nei processi di assoggettamento come in quelli di soggettivazione. Ma tale cambiamento di prospettiva è possibile solo perché si introduce una sorta di riflessione di secondo livello, una riflessione che problematizza epistemologicamente i concetti di soggetto di diritto, di legge, di verità giuridica, di sovranità. Tale problematizzazione non sarebbe possibile senza porre al centro la decostruzione di quel discorso di verità che si è incentrato per secoli sulla questione della sovranità, della legge, dei diritti naturali. E la radicalità di tale spostamento teorico e metodologico esige, come abbiamo visto, che si definisca una differenza

---

<sup>36</sup> Cfr. M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975; tr. it. di A. Tarchetti, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1993.

<sup>37</sup> M. Foucault, *Il faut défendre la société: cours au Collège de France, 1975-1976*, cit., p. 41.

rispetto alle teorie che hanno opposto un punto di vista repressivo al discorso giuridico incentrato sulla legge e sulla sovranità: il marxismo e la psicoanalisi.

## 6. I regimi di veridizione bio-politici

Ma è il momento di porre una domanda fondamentale: gli studi sulla disciplina e poi quelli sulla biopolitica non introdurrebbero nell'analisi foucaultiana un nuovo soggetto, la vita biologica, declinata nei termini di un'anatomo-politica del corpo e di una biopolitica della popolazione?

Tale nuovo soggetto non contraddirebbe l'intento problematizzante e decostruttivo della storia politica dei regimi di veridizione, in merito soprattutto alla critica rivolta contro il soggetto unitario della teoria giuridica?

Parlando di tale soggetto così si esprime Foucault nella lezione del 17 marzo del 1976, che rappresenta la prima integrale esposizione della teoria biopolitica, confluita poi nel primo volume della storia della sessualità<sup>38</sup>:

Nella teoria classica della sovranità, come è noto, il diritto di vita e di morte era uno dei suoi attributi fondamentali. Ma il diritto di vita e di morte è, anche a livello teorico, un assai strano diritto. Che cosa significa in effetti avere diritto di vita e di morte? In fondo, dire che il sovrano ha diritto di vita e di morte equivale, in un certo senso, a dire che può far morire e lasciar vivere. In ogni caso, significa che la vita e la morte non fanno parte di quei fenomeni naturali, immediati, in qualche modo originari o radicali, che sembrano essere estranei al campo del potere politico. Ma procedendo ulteriormente e arrivando, se volete, fino al paradosso, significa in fondo che, nei confronti del potere, il soggetto non è con pieno diritto né vivo né morto. Dal punto di vista della vita e della morte, il soggetto è semplicemente neutro ed è solo grazie al sovrano che ha diritto a essere vivo e ha diritto, eventualmente, a essere morto.

---

<sup>38</sup> Cfr. M. Foucault, *Histoire de la sexualité. 1: La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976; tr. it. di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere: storia della sessualità, 1*, Feltrinelli, Milano 1978.

Comunque sia, la vita e la morte dei soggetti diventano dei diritti solo per effetto della volontà sovrana<sup>39</sup>.

Esponendo tale “paradosso logico”, Foucault dimostra di non tenere in debita considerazione la dimensione consensuale della cessione del potere al sovrano da parte dei soggetti, titolari originariamente dei diritti naturali. La dimensione del consenso è alla base della teoria della sovranità, sia laddove il presupposto della cessione contrattuale è parziale, come in John Locke<sup>40</sup>, sia laddove gli individui trasferiscono tutto il loro potere al sovrano, come nel modello hobbesiano<sup>41</sup>. Foucault parla di neutralità del soggetto come il prodotto della creazione del sovrano (*pactum subjectionis*) e parla di “diritti” riferendosi esclusivamente al diritto positivo, alla regolamentazione giuridica. Rifiutando l’idea che possa esistere un soggetto originario di diritto, rifiuta, dunque, anche l’idea che possano esistere dei diritti originari che si pongano come presupposti legittimanti l’atto della cessione del potere al sovrano (*pactum unionis*).

Ma allo stesso tempo Foucault sembra riconoscere comunque la necessità di darsi un sovrano, ponendone l’origine in una condizione bellicosa, in una dinamica violenta che non discende da un diritto alla vita, alla libertà o alla proprietà, ma da una “meccanica delle forze” e dalle relazioni di potere, secondo “l’ipotesi Nietzsche”. Ciò significa che, pur negando il regime di veridizione della teoria giuridica contrattuale, Foucault si interroga comunque sul problema della costruzione dell’ordine, riconoscendone la centralità, pur in un quadro teorico che cerca di ribaltarne il punto di vista. L’intento di far scaturire l’analisi dai “soggetti periferici” e dalle tecnologie politiche del corpo non cancella il problema di come spiegare la costruzione dell’ordine politico.

Tale nodo critico conduce il filosofo francese a parlare di governo o governamentalità, intendendo questo termine come l’istanza unificatrice che consentirebbe di “regolare” un retroterra instabile, molteplice, disperso di relazioni di potere e di saperi che darebbero anche vita a posizioni consolidate

---

<sup>39</sup> M. Foucault, *Il faut défendre la société: cours au Collège de France, 1975-1976*, cit., p. 207.

<sup>40</sup> Cfr. J. Locke, *Two Treatises of Government*, A. Churchill Black Swan, London 1690; tr. it. di L. Formigari, *Trattato sul governo*, Editori Riuniti, Roma 2006.

<sup>41</sup> Cfr. T. Hobbes., *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil*, Printed for Andrew Crooke, London 1651; tr. it. di A. Lupoli, M.V. Predaval, R. Rebecchi, *Leviatano, o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, Laterza, Roma-Bari 2000.

di dominio. Il governo regolatore si serve di una serie di tecnologie politiche e di strumenti tecnici, come la polizia, nonché di una serie di saperi, come la medicina e l'economia politica che mirerebbero a gestire le politiche vitali dei singoli e dei fenomeni di massa.

Quando Foucault parla di “statalizzazione del biologico” fa riferimento a questo potere/sapere governamentale che avrebbe la caratteristica, rispetto al regime di veridizione della teoria giuridica, di istituire e rendere operante un limite interno alla gestione dei fenomeni biologici della società. Ciò significa che se il regime di veridizione della teoria giuridica si incentrava su un principio di conformità e di rispetto delle leggi naturali, morali o divine, riconoscendo in esse un limite esterno all'esercizio del potere sulla società, il regime di veridizione della biopolitica si propone come un principio di limitazione interna, dettato dalla necessità di regolare un ordine naturale che non risponde a leggi superiori di tipo morale, giuridico o divino<sup>42</sup>.

Ma a tal proposito Foucault deve essere molto cauto nella definizione di questo ordine naturale, in quanto rischia di reintrodurre una soggettività, la vita biologica, in luogo di un'altra soggettività, che ha tanto risolutamente negato: il soggetto di diritto.

Che cos'è dunque la vita vista dal punto di vista del governo del vivente? Qual è la relazione tra quest'ultima e il potere che pretende di regolarla?

Partirò da quest'ultima domanda per rispondere poi alla prima e per far ciò dovrò fare ancora un accenno alla teoria della sovranità.

Abbiamo detto che nella teoria giuridica l'istanza unitaria è soddisfatta dalla necessità dell'istituzione di un sovrano, il quale, mediante la minaccia di morte, mantiene l'ordine e quindi garantisce la vita. Foucault, parlando del potere di spada del sovrano, non contrappone nettamente il potere di dare la morte a quello di garantire la vita, ma suggerisce che anche nella teoria giuridico-politica l'istituzione del sovrano si rende necessaria per un'esigenza vitale, la formazione o la conservazione dell'ordine politico, la possibilità di vivere. Dunque, il sovrano è colui che in primo luogo dà la vita. Il problema è che può esercitare tale potere solo *a contrario*, cioè scongiurando le minacce interne ed esterne, spingendo gli individui a morire o esercitando un diritto di spada contro coloro che minacciano

---

<sup>42</sup> M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Seuil Gallimard, Paris 2004, p. 28; tr. it. di M. Bertani, e V. Zini, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 30.

l'ordine interno. Il potere di dare la morte del sovrano è il prodotto di uno "squilibrio pratico" che consente di rendere "effettivo" il potere come monopolio legittimo della forza.

Spostando lo sguardo dalla teoria giuridico-politica all'"ipotesi Nietzsche" emerge una nuova "meccanica del potere", che rivela un differente esercizio del potere/sapere fondato sulla disciplina e sul governo di regolazione della popolazione. La politica della vita diviene visibile e dicibile grazie a una nuovo regime di veridizione, che pone al centro dell'attenzione il discorso di verità del *bios* e dei dispositivi di governo che pretendono di normarlo e di regolarlo, che ne misurano la produttività, l'efficienza, l'adattabilità, la prolificità, la numerosità, la salute.

Foucault non appare per nulla chiaro nel momento in cui identifica tale politica della verità con una politica della vita o della salute, parlando di un diritto che sposterebbe il baricentro del potere dal far morire *per* lasciar vivere al far vivere e lasciar morire. Ma il potere sovrano non è cancellato dal potere biopolitico, non si tratta di due poteri diversi, né in successione cronologica.

Si tratta del medesimo potere di far vivere anche dando la morte. La differenza semmai si pone nel diverso significato e "valore", nei diversi "effetti di verità" attribuiti sia al far vivere che al far morire. Ciò non significa naturalmente che importanti trasformazioni sociali, economiche e politiche non siano avvenute nel periodo che Foucault cerca di analizzare. Pur non approfondendo il piano delle trasformazioni storiche, i grandi fenomeni che fanno da sfondo all'analisi dei regimi di veridizione foucaultiana sono: l'affermazione degli stati moderni e il processo di democratizzazione; la nascita della medicina di stato; la centralizzazione del potere militare, penitenziario, educativo-scolastico, sanitario-ospedaliero; la burocratizzazione e la nascita delle istituzioni totali; lo sviluppo dell'economia capitalistica liberale e neo-liberale, ecc.

Mi pare che anche tali cambiamenti storici che stanno sullo sfondo dell'analisi foucaultiana siano però filtrati da un diverso modo di interrogare l'oggetto di studio, un punto di vista che, non ponendo in dubbio l'importanza del diritto, ne ribalta però il punto di vista teorico ed epistemologico (teoria giuridico-politica) a favore di un'analisi genealogica che metta in luce le tecnologie politiche e i dispositivi di potere-sapere.

Ne *La nascita della biopolitica* Foucault sostiene che affinché la genealogia dei discorsi veridizionali abbia una portata politica non deve essere semplicemente una critica dei saperi o della razionalità, ma deve proporsi come determinazione delle condizioni di possibilità, dei limiti e degli effetti che

scaturiscono dall'esercizio di un regime di veridizione, ossia di un tipo di formulazione che dipende da determinate regole di veridizione e di falsificazione.

Perché l'analisi abbia una portata politica, non deve vertere sulla genesi delle verità o sulla memoria degli errori. Che importanza può avere sapere quando una determinata scienza ha cominciato a dire la verità? [...] Ciò che invece ha un'importanza politica attuale è la capacità di determinare qual è il regime di veridizione che viene instaurato in un determinato momento. [...] Ricordarsi che i medici del XIX secolo hanno detto molte sciocchezze sul sesso non ha politicamente alcuna importanza; ne ha invece il determinare quale regime di veridizione abbia loro permesso di dire vere, e affermare come vere, alcune cose delle quali oggi, peraltro, si dà il caso che siamo consapevoli che forse vere non erano per nulla. È proprio questo il punto in cui l'analisi storica può avere una portata politica<sup>43</sup>

Guardato da questa prospettiva, il problema del diritto di vita e di morte – ma direi del diritto in generale - non si pone nei termini della teoria giuridica ma della produzione degli effetti di una “verità” che scaturisce dalle tecnologie disciplinari e dai dispositivi che si occupano del governo dei fenomeni di massa della popolazione/specie. Il focus si sposta su un regime di veridizione che ha messo in primo piano il governo della vita, producendo di conseguenza una molteplicità di effetti politici sulla biologia del corpo e della popolazione. Questo regime di veridizione non cancella il diritto positivo ma lo utilizza “strategicamente” per far emergere un nuovo “discorso di verità” che pone la vita biologica come soggetto/oggetto della pratica governamentale.

Nel sistema di veridizione biopolitico il criterio di legittimità non è riposto nel diritto ma nell'economia e diviene un criterio di efficienza, di adattabilità, di limitazione dell'aleatorietà mediante il quale si cerca di regolare una molteplicità di fenomeni attraverso una serie di tecnologie politiche di governo dei fenomeni di massa. Esso inoltre è riposto nel sapere bio-medico che prende in carico la salute pubblica, l'organizzazione degli spazi urbani, la distribuzione funzionale della

---

<sup>43</sup> M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, cit., pp. 43-44.

popolazione rispetto all'ambiente, i fenomeni della natalità, della fecondità, della mortalità, della morbilità, ecc., presupponendo che esista un ordine naturale-biologico che deve essere, entro certi limiti, lasciato libero di produrre i propri effetti.

Questa "regolazione" non cancella affatto il potere di dare la morte ma lo sposta sempre più sul versante del razzismo e della normalizzazione delle devianze. Il razzismo, infatti, è fondato su quel regime di "verità" che trova una propria legittimazione nell'ideologia coloniale, nell'eugenetica, nella teoria della degenerazione, nell'impropria estensione della teoria della selezione naturale o dell'ereditarietà allo sviluppo biologico delle società. Il razzismo diviene l'elemento di cesura che si produce nel continuum biologico della specie. Portando all'estremo questo presupposto, il diritto di vita e di morte finisce per coincidere con una medesima bio-tanato-politica che, ponendo la verità in una certa norma biologica, incentrata, per esempio, sul concetto di purezza della razza, circoscrive lo spazio vitale di coloro che sono considerati degni di vivere, rispetto a quello di coloro che non sono considerati degni di vivere, o comunque la cui vita è considerata di valore inferiore. Ciò può condurre fino all'esito estremo dell'annientamento di massa e del genocidio. Secondo Foucault anche la normalizzazione delle devianze risponde alla stessa logica del razzismo, anche se assume conseguenze meno radicali, implicando una cesura interna alla società tra coloro che rispondono alla norma (comportamentale, morale, psichica, ecc.) e coloro che se ne allontanano<sup>44</sup>.

Ma sia il discorso critico sulla normalizzazione che quello, ben più drammatico, sul razzismo dimostrano *a contrario* che nella teorizzazione di Foucault non esiste un'entità o una soggettività-vita. La biopolitica non reintroduce surrettiziamente la soggettività ipostatizzata che il filosofo francese si era tanto faticosamente impegnato a decostruire. La ricerca foucaultiana si muove entro l'alveo della politica della verità nietzschiana e mira a proporre una decostruzione dei regimi di verità che hanno teso a concettualizzare la vita come dimensione organica, come fondo stabile e originario della "natura umana". Pertanto, sia nel discorso delle discipline che in quello della biopolitica la vita va intesa come indicatore epistemologico, sulla scorta della posizione anti-essenzialista e anti-biologista difesa da Foucault già nel dibattito del 1971 con Chomsky<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> Cfr. M. Foucault, *Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, Seuil Gallimard, Paris 1999; tr. it. di V. Marchetti e A. Salomoni, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Feltrinelli, Milano 2002.

<sup>45</sup> Cfr. N. Chomsky – M. Foucault, *De la nature humaine justice contre pouvoir*, cit.

Anche laddove si parla di vita, il soggetto non è mai una sostanza ma è una forma, «e questa forma non è mai identica a se stessa»<sup>46</sup>.

## 7. Conclusioni

Nel pensiero di Michel Foucault la politica della vita deve essere interpretata in primo luogo come una storia politica della verità, ossia come genealogia dei regimi di veridizione che riguardano il governo del vivente. Ciò significa che nel regime di veridizione della biopolitica della popolazione, così come nell'anatomo-politica del corpo, il concetto di vita deve essere inteso come un indicatore epistemologico, sottoposto a variabili "condizioni d'esistenza".

Tale prospettiva presuppone la critica del soggetto di diritto della teoria giuridica e l'adozione di un punto d'osservazione di tipo genealogico-analitico che parta dalle tecnologie politiche del corpo individuale e collettivo e da una meccanica "microfisica" e giunga a definire i processi di soggettivazione. Tale storia politica dei regimi di veridizione ha il suo centro nella cosiddetta "ipotesi Nietzsche", fondandosi sul presupposto teorico che fa del potere un campo esteso e molteplice di rapporti di forza che possono cristallizzarsi in stati di dominio. Ma ciò implica, di conseguenza, anche il rifiuto di quelle tesi che, secondo il filosofo francese, vedono nel potere un'istanza di tipo repressivo che presuppone comunque una soggettività da liberare mediante una differente verità risposta nel corpo, nella sessualità o nell'inconscio (psicoanalisi) oppure nella "struttura" economica e nella dialettica materialistica che oppone forze produttive e rapporti di produzione (marxismo).

Tali considerazioni consentono di leggere sotto una luce differente il complesso concetto di biopolitica, cogliendone l'innovatività teorico-epistemologica e contribuendo a chiarire, almeno in parte, alcuni nodi critici che sono al centro del dibattito teorico relativo all'attualità di questo concetto e all'opportunità di impiegarlo per comprendere il presente (es. l'attuale sistema di gestione politica della pandemia).

A tal proposito occorre ricordare che se la biopolitica non si configura come un tipo di potere ontologicamente diverso rispetto alla sovranità ma un diverso regime di veridizione, non risulta negata la necessità né l'importanza del diritto. Foucault cerca di considerarlo dal punto di vista degli

---

<sup>46</sup> M. Foucault, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, in «Concordia. Revista internacional de filosofía», cit., p. 283.

effetti che produce in base ad una specifica configurazione dell'episteme storica e a partire dall'angolo di osservazione delle tecnologie politiche del corpo (analisi ascendente). Si configura, dunque, come un differente modo di "dire la verità" e di assegnare un significato politico a determinati effetti che produce.

Ciò, tuttavia, non scioglie completamente il nodo del rapporto vita-morte nel raffronto tra sovranità e biopolitica, in quanto Foucault non mostra una grande chiarezza, avallando, direttamente o indirettamente, interpretazioni dualistiche e tesi che vedrebbero la biopolitica come un potere sbilanciato sul versante della vita, mentre la sovranità sarebbe essenzialmente un potere di spada. Andando con Foucault oltre Foucault, ossia cercando una chiave ermeneutica più ampia, che prenda in considerazione il senso generale del percorso di riflessione condotto da Foucault negli anni Settanta, si può dire che il rapporto sovranità/biopolitica non riflette un dualismo morte/vita, né una contrapposizione tra potere prevalentemente repressivo e potere prevalentemente propulsivo.

Si tratta di un fragile e mobile equilibrio entro un potere che da sempre può essere considerato come potere di vita e di morte, ossia come potere che dà la morte per mantenere in vita, per garantire l'ordine e la pace sociale. Il sovrano, sia esso assoluto o delegato democraticamente e consensualmente dai cittadini, si astiene dal dare la morte per garantire l'ordine ma interviene legittimamente nel caso in cui la sicurezza e la pace risultino violate.

Foucault, rifiutando la teoria giuridica, non riconosce la legge divina, naturale o morale quale criterio di legittimazione e come limite "interno" del potere. La sua riflessione cade al di fuori del problema della legittimazione giuridica dell'ordine politico; egli vuole capire come vengono accettati, condivisi, moltiplicati, consolidati determinati effetti di verità del discorso sul potere a livello di "strategie" politiche. Da questo punto di vista, Foucault sembra perdersi nella differenza tra il far morire e il lasciar vivere (sovranità) e il far vivere e respingere nella morte (biopolitica).

Ma, se la sovranità e la biopolitica sono interpretate nei termini di una "genealogia dei regimi di veridizione", non è più in questione l'essenza del potere ma il suo funzionamento, i modi variabili del suo esercizio, il "come" del potere, non il "chi" o il "che cosa".

L'ago della bilancia del potere di vita e di morte penderà così dalla parte della vita, solo perché un determinato regime di veridizione biopolitico prediligerà una semantica vitale, proattiva, propulsiva, bio-organica. Ma ciò non significa che il potere di morte venga cancellato. Al contrario, si ripropone in maniera sempre più drammatica perché da questa semantica propulsiva e vitale discende un

compito normativo che rischia in ogni momento di diventare normalizzante, una “strategia” politica che mira al governo e alla regolazione del fenomeni biologico-vitali del corpo disciplinato e della popolazione-specie, ma anche dei suoi “scarti”, dei suoi elementi disfunzionali, anti-economici e non adattabili.



Sesto San Giovanni (MI)  
via Monfalcone, 17/19



& Ass. AlboVersorio Edizioni  
Senago (MI)  
via Martiri di Belfiore, 11

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.  
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.  
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.