

DAI DUE CORPI DEL RE AL CORPO ASSOGGETTATO. KANTOROWICZ, FOUCAULT E IL CORPO POLITICO

di Massimo Mezzanica

Università degli Studi dell'Insubria - Varese, Como

From the King's two Bodies to Subjected Body. Kantorowicz, Foucault and the Body Politic

Abstract

Referring to the studies of Ernst Kantorowicz and Michel Foucault the paper deals with two aspects of the topic of *body politic*: the body metaphor as a form of representation of power and the opposition between sovereign body and subjected body. Kantorowicz and Foucault have in common an “archaeological” interest for symbolic and discursive formations as conditions of power. Unlike Kantorowicz, who underlines the autonomy of symbolic order, Foucault considers, in his genealogical approach, power as interplay between corporal forces.

Keywords: Body Politic, Power, Representation, Political Theology, Disciplinary Society

Sono ormai molti gli studi che, dal punto di vista di diverse discipline e con diversi interessi teorici, trattano il tema del corpo politico¹. In questa sede intendiamo evidenziare due tra i possibili significati di questa tematica: il primo è quello relativo alla metafora del corpo (considerata nelle sue implicazioni simboliche e teologico-politiche) e al ruolo che essa svolge sia nell'autorappresentazione del potere, sia nella definizione della Stato e della rappresentanza politica²; il secondo riguarda la dialettica o l'opposizione tra corpo sovrano e corpo assoggettato.

¹ Per una bibliografia orientativa sul tema rinviamo a F. Boni, *Il corpo mediale del leader*, Roma 2002, pp. 197-215.

² Sulla nozione di rappresentanza, e sull'oscillazione terminologica e concettuale della parola tedesca *Repräsentation* tra *rappresentanza* e *rappresentazione* cfr. lo studio di H. Hofmann, *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert* (Berlin 2003), che, per restituire lo spessore semantico del termine, è stato tradotto in italiano con il titolo *Rappresentanza-Rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità*

Nella nozione di corpo politico si può anzitutto vedere il risultato di un'antichissima tradizione che caratterizza lo Stato attraverso la metafora del corpo. Si tratta della dottrina organicistica che, basandosi sull'analogia tra il corpo umano e la forma politica assunta da una determinata società, si propone «di assicurare il primato del tutto sulle singole parti e [...] legittimare un ordine sociale gerarchico [...] distinto in ruoli e funzioni che implicano coordinamento e reciprocità»³. L'espressione più compiuta di questa dottrina, presente già nella definizione platonica della *polis* come *uomo scritto in lettere maiuscole*⁴, si trova nel *Policraticus* di Giovanni di Salisbury, dove lo Stato viene descritto, richiamandosi alla definizione di Plutarco come «una specie di corpo che vive per concessione divina, agisce sotto lo stimolo della suprema equità ed è retto dalla ragione»⁵. In secondo luogo, se è vero che il corpo non è esclusivamente un dato naturale, ma un costrutto sociale, plasmato dalla forza dell'immaginario e ricco di connotati simbolici, una categoria fondamentale del corpo considerato in questa prospettiva è il corpo del potere o corpo politico. Quest'ultimo può essere definito come il corpo «plasmato dai rapporti sociali di potere e dalle connesse relazioni psicologiche di assoggettamento»⁶ ed è un caso particolare della produzione sociale di rappresentazioni e di rituali che forma i corpi all'interno della società. Questa produzione ha in questo caso un duplice risultato: da una parte il *corpo sovrano* o assoggettante, dall'altra il *corpo suddito* o assoggettato.

Nel tentativo di circoscrivere la nozione di corpo politico ci riferiremo qui in particolare agli studi di Ernst Kantorowicz e Michel Foucault, due autori che, muovendosi su piani diversi, ma con un comune interesse per la dimensione discorsiva in cui si costituisce il potere⁷, hanno indagato e

all'Ottocento, Milano 2007, in part. le pp. 1-29; B. Accarino, *Rappresentanza*, Bologna 1999; G. Duso, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Milano 2003.

³ E. Greblo, *Corpo politico/organicismo*, in *Enciclopedia del pensiero politico*, diretta da R. Esposito e C. Galli, Roma-Bari 2000, p. 149.

⁴ Platone, *La Repubblica*, II, 368-369.

⁵ Giovanni di Salisbury, *Policraticus. L'uomo di governo nel pensiero politico medievale*, Milano 1985, vol. I, V, p. 9.

⁶ E. Pozzi, *Per una sociologia del corpo*, in "Il corpo", n. 2, p. 130.

⁷ Sulle analogie tra la prospettiva storiografica di Kantorowicz e quella archeologica di Foucault cfr. l'Introduzione di A. Boureau a E. H. Kantorowicz, *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, trad. it. Torino 1989, p. XXII. È stato anche grazie agli scritti e ai corsi universitari di Foucault, e in particolare alla menzione di *I due corpi del Re* in *Sorvegliare e punire* (su cui torneremo più oltre), che l'opera di Kantorowicz ha acquisito notorietà nella cultura francese. Sulla presenza di Kantorowicz nella cultura francese cfr. P. Schöttler, *Ernst Kantorowicz in Frankreich*, in R.L. Benson-J. Fried (a cura di), *Ernst Kantorowicz*, Stuttgart 1997.

ricostruito diversi aspetti del rapporto tra quest'ultimo e il corpo. Se messi a confronto, gli studi di Kantorowicz e Foucault possono servire a comprendere il passaggio da una situazione storica, quella del Medioevo, in cui i connotati sacrali del potere sono legati alla sua autorappresentazione attraverso la metafora corporea a una fase, quella della modernità, in cui il potere diventa controllo diretto della vita e dei corpi e in cui il corpo si fa veicolo di relazioni di assoggettamento⁸.

Doppio corpo: il potere e la metafora

La questione del corpo politico è legata a quelle della sacralità della politica e della funzione politica dei rituali. Entrambe le questioni svolgono un ruolo centrale nello studio di Kantorowicz su *I due corpi del Re*, che costituisce il risultato di una ricerca relativa alla simbolica del potere in epoca medievale. All'origine di questa ricerca si trova una concezione dell'indagine storica che si contrappone radicalmente allo storicismo positivistico di fine secolo (lo stesso contro cui polemizzava Nietzsche nella seconda delle *Considerazioni inattuali*⁹) e che ha trovato una prima espressione nello studio su *Federico II Imperatore* (1927)¹⁰. In questa prospettiva, che affonda le sue radici nella visione della ricerca storica sviluppatasi nella cerchia del poeta Stefan George¹¹, è importante che lo storico riesca a restituire una *visione del mito* (*Mythenschau*), ricostruendo non solo la verità *oggettiva* degli eventi, ma anche le convinzioni personali, il sentimento di appartenenza a una nazione, i miti e le immagini che nel passato e nel presente hanno mosso l'attività degli esseri umani¹². Nel far questo lo storico deve usare non solo le fonti scritte, ma una

⁸ Per quanto riguarda la nozione di potere, è opportuno distinguere, come fa Claudio Bonvecchio (cfr. *Potere – Simbolo – Democrazia*, in Id., *Immagine del politico. Saggi su simbolo e mito politico*, Padova 1995, pp. 133-143) due accezioni: il potere *in senso assoluto ed archetipico* e il potere in quanto fenomeno *contingente e storico*. Il primo non è esauribile da alcuna definizione concettuale e, secondo il modello *apofatico* di Giulio M. Chiodi, può essere colto solo tramite i suoi simboli e le persone, le istituzioni, i riti che questi simboli custodiscono. Cfr. G.M. Chiodi, *La menzogna del potere*, Milano 1979, p. 6: «Il potere è invisibile e ontologicamente indefinibile, è metafisico».

⁹ F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, trad. it. Milano 1974.

¹⁰ Cfr. E.H. Kantorowicz, *Federico II, Imperatore*, trad. it. Milano 1976.

¹¹ Sul rapporto di Kantorowicz con Stefan George cfr. E. Grünewald, *Ernst Kantorowicz und Stefan George. Beiträge zur Biographie des Historikers bis zum Jahre 1938 und zu seinem Jugendwerk Kaiser Friedrich der Zweite*, Wiesbaden 1982.

¹² Così si esprimeva il giovane Kantorowicz nel saggio *Mythenschau*, pubblicato nel 1930 sulla "Historische Zeitschrift" in risposta alle critiche mosse al suo *Federico II* dallo storico Albert Brackmann. Cfr. il saggio di M. Ghelardi, *Dal mito all'immagine: Ernst Kantorowicz*, in E. Kantorowicz, *La sovranità dell'artista*, trad. it. Venezia 1985, pp. 215-29. Sulla concezione della storia in Kantorowicz, e sulla sua discussione con Brackmann, cfr. J. Mali,

vasta gamma di forme espressive, che includono anche le immagini che nel tempo hanno plasmato la mentalità e la coscienza collettiva. Dal punto di vista metodologico, diventa così centrale la ricerca sulle immagini, sviluppata da Kantorowicz in uno spirito simile a quello che negli stessi anni animava gli studi di Aby Warburg e l'indagine iconologica di Erwin Panofsky (di quest'ultimo Kantorowicz fu amico e collega all'università di Princeton)¹³. E dal punto di vista dei contenuti, assume importanza la tematica teologico-politica, richiamata esplicitamente nel sottotitolo di *I due corpi del Re*: «Nell'attuale versione, – scrive Kantorowicz – lo studio può essere tra le altre cose considerato come un tentativo di capire e, se possibile, dimostrare come, con quali mezzi e metodi, alcuni assiomi di una teologia politica che *mutatis mutandis* doveva rimanere valida fino al XX secolo, cominciarono ad essere sviluppati durante il tardo Medioevo»¹⁴. D'altra parte, Kantorowicz afferma, indicando implicitamente in Cassirer uno dei suoi punti di riferimento culturali e filosofici, che, se il suo studio non può pretendere di avere esaurito il problema del *mito dello Stato*, tuttavia esso va inteso come «un contributo a questa più vasta problematica, sebbene sia ristretta ad un'idea guida, la finzione dei Due Corpi del Re, e le sue trasformazioni»¹⁵.

“Mythenschau”: *Die Geschichtsphilosophie von Ernst H. Kantorowicz*, in: W. Ernst-C. Wismann (a cura di), *Geschichtskörper. Zur Aktualität von Ernst H. Kantorowicz*, München 1998, pp. 31-46.

¹³ Sull'importanza dell'immagine nella storiografia di Kantorowicz cfr. H. D. Kittsteiner, *Von der Macht der Bilder. Überlegungen zu Ernst H. Kantorowicz' Werk Kaiser Friedrich der Zweite*, in W. Ernst-C. Wismann (a cura di), *Geschichtskörper*, cit., pp. 13-29. Al di là delle differenze metodologiche e ideologiche tra le due opere, scritte a trent'anni di distanza, quello che accomuna *Federico II* e *I due corpi del Re* è proprio l'interesse per la “potenza delle immagini”. Senza poter qui entrare nel merito del rapporto del *Federico II* (che fu apprezzato da Göring e Himmler e forse letto anche da Hitler) con l'ideologia e l'immaginario del nazionalsocialismo e dei mutamenti dell'immagine del mondo di Kantorowicz in seguito alle esperienze dell'emigrazione e della seconda guerra mondiale, ricordiamo che lo storico, quasi a voler prendere distanza dal *Federico II*, o almeno dalle sue utilizzazioni ideologiche, rifiutò di autorizzare una ristampa di questo testo.

¹⁴ E. H. Kantorowicz, *I due corpi del Re*, cit., p. xxx. Nello studio su *I misteri dello Stato* (trad. it. Genova-Milano 2005) Kantorowicz considera la problematica teologico-politica come equivalente alla formula medievale dei “misteri dello Stato” o degli “arcana imperii”. Nello stesso testo (trad. it. cit., p. 189), quando scrive che la nozione di teologia politica fu “tanto discussa in Germania nei primi anni Trenta”, egli allude verosimilmente alle dottrine di Carl Schmitt.

¹⁵ E. H. Kantorowicz, *I due corpi del Re*, cit., p. xxxi. Importante per Kantorowicz è la nozione cassireriana di “forma simbolica”. Diversa nei due autori è tuttavia la valutazione del mito e del suo significato politico. Mentre Cassirer, in *The Myth of the State* (pubblicato postumo nel 1946), attribuisce al mito politico un significato esclusivamente distruttivo rispetto al progresso della civiltà occidentale e vede in esso un *nemico* della ragione e della moralità, Kantorowicz considera il mito come costitutivo della dimensione del politico, oltre che delle norme e delle forme della comunità.

Al centro dello studio di Kantorowicz si trova la metafora o la *finzione mistica*¹⁶ del doppio corpo del re. Lo studioso individua la presenza di questa metafora nei *Reports* del giurista elisabettiano Plowden e ne ricostruisce la genesi nel pensiero giuridico del Medioevo. Secondo questa metafora, il re possiede due corpi distinti tra loro: il primo è il corpo naturale e mortale, soggetto al tempo e alla fragilità umana, il secondo è il corpo politico, dal carattere perpetuo, che passando da un individuo all'altro sfugge ai limiti della natura umana e alla morte. Kantorowicz osserva che questa metafora appartiene a quel «genere di irrealtà concepite dall'uomo – davvero strane costruzioni della mente umana che si fa infine schiava delle proprie stesse finzioni» che di solito si trovano «nella sfera religiosa piuttosto che nel dominio, reputato sobrio e realistico, della legge, della politica e del diritto costituzionale»¹⁷. Egli mostra come questa finzione abbia avuto effetti pratici nella storia inglese: è infatti in base a essa che i puritani giustificarono l'esecuzione di Carlo I (del suo corpo mortale) nel nome dello stesso Carlo I (corpo politico). «Senza quelle chiarificatrici, anche se talvolta confuse, distinzioni tra il carattere sempiterno del *Re* e quello transeunte del *re*, tra il suo corpo politico, immateriale e immortale, e quello naturale, materiale e mortale, sarebbe stato pressoché impossibile per il Parlamento ricorrere alla finzione che permise di chiamare a raccolta, in nome e per autorità di Carlo I, corpo politico del Re, gli eserciti che avrebbero dovuto combattere lo stesso Carlo I, corpo naturale del re»¹⁸.

Come ha osservato Alain Boureau¹⁹, *I due corpi del Re* costituisce la narrazione di una serie di atti linguistici attraverso i quali viene inventato lo Stato moderno. Con il suo studio Kantorowicz mostra che un aspetto fondamentale della vita politica moderna, il consenso nei confronti dello Stato, è legato al lavoro metaforico che struttura in modo invisibile il linguaggio della comunità occidentale tra il XII e il XIII secolo. Questa metafora tiene insieme nello stesso essere del sovrano due realtà, quella del re come individuo concreto e quella figurata del re perpetuo, e serve a designare lo Stato, in quanto essere di fisionomia personale e di costituzione impersonale. L'analisi di Kantorowicz permette così di comprendere che tra l'azione e il pensiero, la pratica e la credenza si situa l'efficacia propria del linguaggio. Essa è dunque indicativa del ruolo svolto dalla metafora, e

¹⁶ E. H. Kantorowicz, *I due corpi del Re*, cit., p. 3.

¹⁷ Ivi, p. 5.

¹⁸ Ivi, p. 19.

¹⁹ A. Boureau, *Histoires d'un historien. Kantorowicz*, Paris 1990.

più in generale dalla finzione, nella costituzione del potere politico e della sua legittimazione. In questo senso la figura dei due corpi del re ha a che fare con quello che Giulio Maria Chiodi ha chiamato l'aspetto *finzionale*, o *ideologico* del potere²⁰ e offre un esempio di quella che Cornelius Castoriadis ha chiamato l'*istituzione immaginaria della società*, un'istituzione che è inscindibile dalla dimensione simbolica²¹.

Regalità sacra e regalità profana

Nel suo studio Kantorowicz individua quattro forme della regalità, che si sono sviluppate e imposte in diversi momenti della storia dell'Europa occidentale tra il X e il XVI secolo. La prima è quella della regalità *crisocentrica*, in cui il re appare come imitatore di Cristo (*christomimetes*), e di cui lo storico trova tracce nell'opera dell'Anonimo Normanno (XI sec.) e nei frontespizi dei Vangeli di Aix-la-Chapelle, che raffigurano l'imperatore Ottone con i tratti di Cristo. In base al modello di Cristo, il re è qui concepito come *gemina persona*, uomo per natura e Dio per grazia. Kantorowicz sintetizza in questo modo le caratteristiche di questo modello di regalità: «Il re come *gemina persona*, umano per natura e divino per grazia: tale era l'equivalente alto-medievale della più tarda concezione dei Due Corpi del Re come pure la sua prefigurazione. La teologia politica in quel primo periodo era ancora contenuta entro la struttura generale del linguaggio liturgico e del pensiero teologico, poiché una 'teologia politica' secolare e indipendente dalla Chiesa non si era ancora sviluppata. Il re, attraverso la consacrazione, era legato all'altare come 'Re' e non solo (...) come persona privata. Egli era 'liturgico' come re perché, e nella misura in cui, rappresentava e 'imitava' l'immagine del Cristo vivente»²².

A questo modello di regalità sacrale o liturgica si sostituisce quello della regalità *giuricentrica*, centrata sul diritto e sulla giustizia. Alla base di questa trasformazione si trova il passaggio, nel XII e XIII secolo, dalla giurisprudenza alla teologia come principale fonte delle teorie del potere politico. Riacciandosi al diritto romano, i giuristi reinterpretano i concetti teologici a vantaggio prima dell'imperatore e successivamente dei nascenti Stati secolari. Documenti importanti di questa

²⁰ Cfr. G. M. Chiodi, *La menzogna del potere*, cit., pp. 42-78.

²¹ Cfr. C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris 1975, p. 174-90. Sulla dimensione immaginaria del politico cfr. J.-J. Wunenburger, *Filosofia delle immagini*, trad. it. Torino 1999, pp. 374-89.

²² E. H. Kantorowicz, *I due corpi del Re*, cit., p. 76.

trasformazione sono sia il *Liber Augustalis* di Federico II, sia i testi del giurista inglese Bracton, che rappresentano l'imperatore e il re come *padri e figli della giustizia*, incarnazione del diritto e *legge vivente*. Importante in questo nuovo modello di regalità è anche un mutamento che porta a una prima istituzionalizzazione del potere statale: tramite l'assimilazione del Fisco al Cristo e ai beni sacri della Chiesa, si stabilisce il principio dell'inalienabilità dei beni dello Stato²³. Nel corso del XIII secolo, come risultato di un processo di secolarizzazione che porta lo Stato ad appropriarsi di simboli di carattere religioso, emerge così una sfera pubblica autonoma e gli Stati nazionali incominciano a rivendicare una permanenza e una stabilità che fino a quel momento erano riservate alla Chiesa e all'Impero romano. Sintetizzando le caratteristiche di questo modello di regalità, Kantorowicz sottolinea come in esso lo Stato territoriale acquisti un carattere sacrale: «L'antica idea di regalità liturgica venne gradualmente dissolvendosi per cedere il passo ad un nuovo modello di regalità centrato sulla sfera del diritto che non mancava di un proprio misticismo. La nuova 'aura' cominciò a discendere sul nascente Stato laico e razionale guidato da un nuovo *pater patriae*, quando questo iniziò a rivendicare per il proprio apparato amministrativo e per le pubbliche istituzioni quel carattere eterno e perpetuo che sino ad allora era stato riconosciuto solo alla Chiesa e, dal diritto romano e dai civilisti, all'Impero romano: *imperium semper est*»²⁴.

La terza forma di regalità, che subentra a quella giuricentrica, è quella *politicentrica*. Essa si sviluppa quando la nozione di *corpus mysticum* della Chiesa viene trasposta allo Stato. Conseguenza di questa trasposizione è l'attribuzione allo Stato, in quanto *persona ficta*, delle prerogative dell'universalità e dell'immortalità. La sacralizzazione dello Stato e la mistica della Patria che ne risultano si modellano sul martirologio cristiano e fondano la pretesa del sacrificio delle vite individuali nel suo nome. Per completare questo modello è necessario aggiungere un ulteriore elemento. Un re mortale non può infatti essere il capo di un corpo politico che la finzione vuole immortale. Il sovrano dovrà dunque essere a sua volta immortale. Per fondare la credenza in questa ulteriore finzione, si sviluppano, nella giurisprudenza e nel rituale, diversi elementi: l'idea della *continuità dinastica*, modellata sulla funzione dell'incoronazione del papa; la finzione della *corona* come entità autonoma e stabile, al di là dell'avvicinarsi di diversi sovrani sul trono; e,

²³ Cfr. anche il saggio *Christus Fiscus*, trad. it. in E. H. Kantorowicz, *I misteri dello Stato*, cit., pp. 175-85.

²⁴ E. H. Kantorowicz, *I due corpi del Re*, cit., p. 164.

infine, la nozione di *dignità regale*, che deve assicurare la coesistenza tra il corpo naturale del re e il suo corpo politico. Così, scrive Kantorowicz, «il valore dell'immortalità e della continuità su cui sarebbero fioriti i nuovi governi politicocentrici venne riconosciuto all'*universitas* 'che mai muore', all'eternità di un popolo, Stato o *patria* immortale da cui risultava facile separare il singolo re, ma non la dinastia, la Corona o la dignità regale»²⁵. Infine, sulla base della regalità politicocentrica, si sviluppa la regalità *antropocentrica*, che trova la sua massima espressione teorica in Dante e in cui diventano centrali le nozioni di perpetuità dell'umanità e di sovranità dell'uomo, che ne è il centro e la misura²⁶.

Per comprendere il senso della ricostruzione genealogica della regalità proposta da Kantorowicz, vanno messe in luce le caratteristiche della nozione di regalità sacra e la sua differenza rispetto alla regalità profana. Va anche tenuto presente che quest'ultima risulta condizionata in modo decisivo dalla sua origine nella sfera religiosa²⁷. Alla distinzione tra regalità sacra e regalità profana è anche legata, come vedremo tra breve, la funzione rappresentativa che Kantorowicz attribuisce al corpo del sovrano.

L'origine teologica della metafora risulta palese nel trattato *The Governance of England*, di John Fortescue, che secondo Kantorowicz mostra come la speculazione giuridica fosse legata al pensiero teologico, in particolare all'idea del *character angelicus* del re. Nel suo trattato Fortescue scriveva: «non è certo un potere poter peccare, far del male, ammalarsi, invecchiare o recar danno a se stessi.

²⁵ Ivi, p. 233.

²⁶ Ivi, p. 387.

²⁷ In questo senso, Kantorowicz perviene a una conclusione simile a quella di Carl Schmitt, secondo il quale «tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati». Cfr. C. Schmitt, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, trad. it. in Id., *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, Bologna 1972, p. 61. Per Kantorowicz, tuttavia, la secolarizzazione è meno una profanazione dell'elemento ecclesiastico e liturgico che una assolutizzazione dell'elemento mondano e giuridico, che ne sanziona così l'autonomia. E, d'altro canto, in lui la teologia politica è una formazione discorsiva e simbolica funzionale alla costruzione di una sovranità sacralizzata e metafisica. Da ciò deriva in lui la centralità della questione della rappresentanza-rappresentazione del potere. Tale questione è fondamentale anche in C. Schmitt, che nella *Verfassungslehre* (trad. it. *Dottrina della Costituzione*, Milano 1984, p. 277) propone la definizione secondo cui «rappresentare significa rendere visibile e illustrare un essere invisibile per mezzo di un essere che è presente pubblicamente». Ma, come ricorda H. Hofmann (*Rappresentanza-Rappresentazione*, cit., p. 5, n. 23) Schmitt abbandona nel 1933 l'idea della rappresentanza come *idea barocca*, nella convinzione che il principio di identità del corpo politico pervenisse a realizzazione piena e assoluta nella *dittatura uniforme del capo* (il riferimento è qui allo scritto di C. Schmitt, *Staat, Bewegung Volk – Die Dreigliederung der politischen Einheit*, Hamburg 1933, p. 42, di cui si veda la trad. it., a cura di G. Agamben, in C. Schmitt, *Un giurista davanti a se stesso*, Venezia 2005). Per quanto riguarda la riflessione di Schmitt sulla crisi della rappresentazione del potere nell'età moderna, con riferimento al teatro shakespeariano, cfr. C. Schmitt, *Amleto o Ecuba. L'irrompere del tempo nel gioco del dramma*, trad. it. Bologna 1983.

Tutti questi poteri sono piuttosto indice di impotenza [...] gli spiriti santi e gli angeli che non possono peccare, invecchiare, ammalarsi, o recar danno a se stessi, hanno quindi più potere di noi, che possiamo essere colpiti da tutte queste debolezze. Ed è per questo che il potere del re è maggiore [...]»²⁸. A commento di questo brano, Kantorowicz afferma che «il corpo politico della regalità sembra concepito a somiglianza dei ‘santi spiriti ed angeli’ perché, come gli angeli, è una rappresentazione dell’Immutabile attraverso il Tempo»²⁹. Analizzando la regalità cristocentrica, Kantorowicz sottolinea i parallelismi tra le argomentazioni dei giuristi Tudor e quelle dell’Anonimo Normanno. In entrambi si trova, anche se formulata in linguaggi diversi (costituzionale nel primo caso, teologico nel secondo), un’analogia concezione «di un supercorpo regale, congiunto in qualche modo misterioso al singolo corpo fisico del re»³⁰. Kantorowicz sottolinea come l’Anonimo Normanno si riferisca ai *christi*, i re *unti* del Vecchio Testamento, che hanno adombrato l’avvento dell’autentico *Christus* regale, l’Unto Eterno. Dopo l’incarnazione di Cristo si dà un mutamento della regalità terrena: i re della Nuova Alleanza non sono più *coloro che adombrano* il Cristo, ma *imitatori di Cristo*, sue *ombre*. «Il sovrano cristiano divenne il *christomimetes*, alla lettera l’‘attore’, l’‘impersonatore’ di Cristo, che, sul palcoscenico terreno, rappresentava l’immagine vivente del Dio dalla duplice natura, anche riguardo le due nature distinte»; l’unica differenza, per l’Anonimo Normanno, tra il re e il prototipo divino di cui egli è *vicario visibile*, consiste nel fatto che «Cristo era Re e *Christus* a causa della sua intrinseca natura, mentre il suo rappresentante terreno era re e *christus* solo per mezzo della grazia»³¹. Un altro aspetto notevole, per quanto riguarda la regalità sacra, è la nozione del re come *gemina persona*. Questa nozione indica il fatto che il re, consacrato dalla grazia riproduce in sé la duplice natura del Cristo: «Il re è un essere doppio, umano e divino, proprio come il Dio-Uomo, benché il re sia dotato di due nature e sdoppiato solo per mezzo della grazia e all’interno del Tempo, e non per natura e (dopo l’Ascensione) nell’Eternità: il re terreno non è, egli diviene una duplice persona per mezzo dell’unzione e consacrazione»³². Va sottolineato

²⁸ E. H. Kantorowicz, *I due corpi del Re*, cit., p. 8.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ivi, p. 43.

³¹ Ibid.

³² Ivi, p. 45.

che Kantorowicz osserva che questa espressione non è una *metafora poetica*, ma «un termine tecnico che deriva da, e si riferisce a nozioni di carattere cristologico»³³.

Nel passaggio dalla regalità cristologico-liturgica a quella teocratico-giuridica sono in gioco la natura del modello divino cui i governanti proclamavano di aderire e la natura della regalità che ne consegue. Alla scomparsa del Dio-uomo a vantaggio del Dio Padre fa riscontro quella della «quasi sacerdotale e sacramentale essenza della regalità». In questa prospettiva «il principe non era più il *christomimetes*, la manifestazione di Cristo, l'eterno Re; né era ancora il rappresentante di una nazione immortale; partecipava piuttosto dell'immortalità in quanto ipostasi di un'idea immortale. Dal diritto stesso emergeva un nuovo tipo di *persona mixta*, con la *iustitia* a rappresentare la divinità modello e il principe al contempo sua incarnazione e suo *Pontifex maximus*»³⁴.

Sovranità, temporalità e rappresentazione

Nel passaggio dal secondo tipo di regalità, quella teocratico-giuridica, alla regalità politica svolge un ruolo fondamentale uno slittamento semantico relativo alla nozione di *corpus mysticum*³⁵. Come ha messo in luce Giuliana Parotto³⁶, la distinzione tra il *corpus mysticum*, che designa la comunità politica, e il corpo fisico del sovrano costituisce il presupposto che si trova alla base della funzione rappresentativa del sovrano. Questa distinzione si sviluppa in un processo definito da Kantorowicz come «il lungo cammino dalla liturgia e dal *corpus mysticum* sacramentale alla mistica della comunità politica»³⁷. Se inizialmente, nei teologi dell'età carolingia, l'espressione *corpus mysticum* indicava il corpo di Cristo presente nell'ostia consacrata (mentre la Chiesa e la società cristiana venivano indicate attraverso l'espressione paolina di *corpus Christi*), successivamente (dopo il 1150) essa viene trasferita «alla Chiesa come corpo organizzato della società cristiana unita nel sacramento dell'altare» (il termine *corpus Christi* passa invece a designare l'ostia consacrata)³⁸. In

³³ Ibid.

³⁴ Ivi, p. 123.

³⁵ Su questa fondamentale nozione della teologia cristiana cfr. H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucarestia e la chiesa nel Medioevo*, trad. it. Milano 1982.

³⁶ Cfr. G. Parotto, *Sacra officina. La simbolica religiosa di Silvio Berlusconi*, Milano 2007, che alle pp. 55-62 offre una puntuale analisi delle nozioni di corpo e sovranità in Kantorowicz di cui siamo ampiamente debitori.

³⁷ E. H. Kantorowicz, *I due corpi del Re*, cit., p. 176.

³⁸ Ivi, pp. 168-69.

questo processo, che porta il *corpus mysticum* a coincidere con l'apparato amministrativo della Chiesa visibile, quest'ultima diventa un paradigma per le nuove entità politiche secolari, dalle quali essa assume a sua volta alcune caratteristiche. «Sotto la *pontificalis maiestas* del papa, che veniva anche definito 'principe' e 'vero imperatore', l'apparato gerarchico della Chiesa cattolica tese a diventare il prototipo perfetto di una monarchia assoluta e razionale su base mistica, mentre al contempo lo Stato dimostrava la crescente tendenza a diventare una quasi-Chiesa o una corporazione mistica razionalmente fondata»³⁹.

A questi sviluppi, che portano il *corpus mysticum* a diventare un corpo *fictum*, *imaginatum*, *repraesentatum*, cioè un ente giuridico inteso come persona collettiva, è legata la nascita, nel pensiero canonistico e giuridico del XIII secolo, del concetto di rappresentazione o di rappresentanza. Richiamiamo ancora un'osservazione di Giuliana Parotto, secondo cui «la nozione di corpo mistico inteso come soggetto collettivo immortale, che si va a sovrapporre a quella di *corpus fictum* [...], intesa come persona fittizia, non può agire da sola; ha bisogno evidentemente di un soggetto capace di agire per essa»⁴⁰. Questa funzione è assolta dal corpo naturale e individuale del re, che rappresenta il corpo mistico dello Stato. La premessa di questo dualismo tra corpo naturale e corpo mistico è una rivoluzione nella concezione della temporalità e del rapporto con il tempo. Kantorowicz mostra come alla formazione di questa nuova concezione del tempo, legata alla rinascita della dottrina aristotelica dell'eternità del mondo, abbiano contribuito tanto la *teoria scolastico-filosofica* quanto la *pratica giuridico-politica*. In contrasto con la visione agostiniana del tempo opposto all'eternità come dimensione di caducità e fragilità, le concezioni aristoteliche e averroistiche affermano l'idea dell'eternità del mondo e quella di un tempo infinito, il tempo mondano, che porta in sé l'eternità. «Il *tempus*, la limitata porzione del tempo terreno, venne quindi perdendo il proprio carattere limitato e fragilmente provvisorio, vedendo mutata anche la propria connotazione morale: esso non apparve più principalmente il simbolo della caducità e della morte, diventando, agli occhi degli averroisti, un elemento vivificatore, il simbolo di una infinita durata, e della vita stessa»⁴¹.

³⁹ Ivi, pp. 166-67.

⁴⁰ G. Parotto, *Sacra officina*, cit., p. 57.

⁴¹ E. H. Kantorowicz, *I due corpi del Re*, cit., p. 237.

Si apre così uno spazio di tipo metafisico che si situa a metà tra il tempo di Dio, l'eternità statica ed immobile, e il tempo della vita degli esseri umani. Tra *tempus* ed *aeternitas* si introduce ora la *terza categoria* dell'*aevum*, indicante «una specie di durata infinita che aveva del movimento in sé e quindi anche passato e futuro, una perpetuità che secondo tutte le autorità era senza fine», e che è il tempo degli angeli e delle intelligenze celesti, di cui l'eternità del mondo, insieme all'immortalità delle specie e dei generi di cui parlava Aristotele, rappresenta una versione *secolarizzata*⁴². Se la sovranità sacra è caratterizzata da una coincidenza o identificazione tra i due corpi del re, quello sacro e quello profano, quello eterno e quello naturale, con la sovranità metafisica si ha una contrapposizione tra essi che è la condizione della capacità del corpo naturale di rappresentare il corpo politico⁴³.

Horst Bredekamp ha mostrato come la costruzione di una specifica temporalità della dimensione politica, che si trova al centro della concezione dei *due corpi del re*, trovi un preciso parallelo nel *Leviatano* di Hobbes, figura fondativa della moderna teoria dello Stato⁴⁴. Nell'analisi sviluppata da Kantorowicz della genesi di questa dimensione di continuità e perennità del potere – per la quale «il re non muore mai – svolge un ruolo centrale il simbolismo della sopravvivenza del re oltre la sua morte naturale, e in particolare la presenza di un'effigie del re nei riti funebri del XVI secolo: una *persona ficta* – l'effigie – che rappresentava una *persona ficta* – la *dignitas*»⁴⁵. Collocate al di sopra del sarcofago nel corso della cerimonia funebre, queste effigi avevano la funzione di rappresentare l'istituzione della regalità nella sua capacità di sopravvivere alla morte del singolo individuo che ne era il depositario. Ciò che accomuna il Leviatano, in quanto immagine del potere politico, a queste effigi è il suo carattere di *automa vivente*, di prodotto artificiale dell'uomo, che imita l'opera della natura⁴⁶. L'immagine di un uomo artificiale ritorna laddove Hobbes, che aveva probabilmente assistito all'esposizione di un'effigie durante i funerali di Giacomo I, nel 1625, parla del diritto di

⁴² Ivi, p. 240-41.

⁴³ G. Parotto, *Sacra officina*, cit., p. 59: «Nel sacro si ha identificazione, nel metafisico contrapposizione e rappresentazione».

⁴⁴ H. Bredekamp, *Politische Zeit. Die zwei Körper von Thomas Hobbes' Leviathan*, in W. Ernst-C. Vismann (a cura di), *Gesichtskörper*, cit., pp. 105-18.

⁴⁵ E. H. Kantorowicz, *I due corpi del Re*, cit., p. 361.

⁴⁶ Cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, trad. it. Roma-Bari 1989, p. 5: «Viene infatti creato dall'arte quel grande LEVIATANO chiamato REPUBBLICA O STATO (in latino CIVITAS) che non è altro che un uomo artificiale, anche se ha una statura e una forza maggiori rispetto all'uomo naturale, per proteggere e difendere il quale è stato voluto».

successione ereditaria come di un'eternità artificiale⁴⁷. Commenta a questo riguardo Bredekamp: «Con il concetto dell'eternità artificiale è gettato il ponte dall'incarnazione della vita artificiale, le *effigies*, all'uomo artificiale, che rappresenta lo Stato: al Leviatano»⁴⁸. Ma se mostra la genesi del paradigma moderno e secolarizzato della sovranità, Kantorowicz descrive anche le tendenze che spingono alla sua dissoluzione. Come mostra l'analisi da lui svolta del dramma shakespeariano *Riccardo II*, nell'età moderna la contrapposizione tra i due corpi del re, e dunque tra natura e artificio, tempo ed eternità assume un carattere tragico. Nella serie di sdoppiamenti attraversati dal re shakespeariano, che descrivono il processo di decadenza «dalla regalità divina al 'Nome' della regalità; e dal nome alla nuda miseria dell'uomo»⁴⁹, costituendo una sorta di rito di desacralizzazione della sovranità, ha luogo, come ha osservato Roberto Esposito, la dissoluzione «di qualsiasi forma di soggettività sovrana», in un modo che avvicina la concezione di Kantorowicz a quella sviluppata da Walter Benjamin nella sua lettura del *Trauerspiel* barocco⁵⁰.

Lo sguardo medico e il corpo oggettivato

Dei due diversi significati che si possono attribuire al corpo politico – l'opposizione tra corpo sovrano e corpo assoggettato e il corpo come metafora atta a caratterizzare lo Stato e la sovranità – è il primo a essere prevalente nel pensiero di Foucault. Una parte importante dell'opera del pensatore francese è, infatti, dedicata alla descrizione dei meccanismi e dei processi di sapere-potere in virtù dei quali la formazione della soggettività è al tempo stesso produzione di un

⁴⁷ Ivi, p. 162: «Poiché la materia di tutte queste forme di governo è mortale – cosicché muoiono non soltanto i monarchi ma anche le intere assemblee –, per la conservazione della pace degli uomini è necessario che, come è stato preordinato un uomo artificiale, così se ne preordini anche l'eternità artificiale della vita; senza la quale gli uomini governati da un'assemblea ritornerebbero nella condizione di guerra ad ogni generazione, e quelli governati da un solo uomo, ogni volta che muore il loro governante. Questa eternità artificiale è quello che gli uomini chiamano diritto di *successione*». Cfr. H. Bredekamp, *Politische Zeit*, cit., p. 111.

⁴⁸ Ibid.: «Mit dem Begriff der künstlichen Ewigkeit ist die Brücke von der Inkarnation des künstlichen Lebens, den *effigies*, zum künstlichen Menschen geschlagen, der den Staat repräsentiert: dem Leviathan». Trattando, in *Sorvegliare e punire*, dell'*Uomo-macchina* di Lamettrie nel contesto della «scoperta del corpo come oggetto e bersaglio del potere» che a suo avviso caratterizza l'età classica, Foucault accenna a sua volta al significato politico dell'automa: «I famosi automi, da parte loro, non erano solamente un modo di illustrare l'organismo, erano anche manichini politici, modelli ridotti di potere» (M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, trad. it. Torino 1976, p. 148).

⁴⁹ E. H. Kantorowicz, *I due corpi del Re*, cit., p. 25.

⁵⁰ R. Esposito, *Nove pensieri sulla politica*, Bologna 1993, p. 96. Sulla concezione della sovranità in Benjamin (nel suo rapporto con Kantorowicz e Carl Schmitt), cfr. ivi, p. 93-95. Per la lettura benjaminiana del *Trauerspiel* barocco cfr. W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, trad. it. Torino 1971.

assoggettamento che passa attraverso il controllo del corpo; e, almeno a partire dalla *Storia della sessualità*⁵¹, all'analisi del biopotere come potere che coinvolge direttamente la dimensione corporea degli individui e delle società. Come vedremo più oltre, questa analisi si sviluppa per molti aspetti sullo sfondo – e come rovescio – del modello di sovranità proposto da Kantorowicz. Secondo Foucault, la comprensione delle dinamiche del potere che si sviluppano nel mondo contemporaneo richiede infatti di andare oltre quello che egli ritiene essere il modello classico della sovranità, centrato sulla figura del re.

L'interesse di Foucault nei confronti del corpo è già leggibile in filigrana in *Nascita della clinica*⁵². In questo testo – una delle opere foucaultiane meno studiate, che si concentra sulla gestione sociale della malattia, della vita e della morte – la descrizione dei meccanismi di oggettivazione del corpo attraverso il sapere è legata, e subordinata, all'analisi epistemologica della nascita dello *sguardo medico*, cioè di quel mutamento nelle forme di visibilità che, nel corso del XVIII secolo, ha portato all'emergere della malattia in quanto oggetto di indagine scientifica e di intervento medico. Come ha notato lo stesso Foucault, lo studio sulla clinica si situa in una posizione di cerniera tra *La storia della follia*⁵³ e *Le parole le cose*⁵⁴, tra la storia dell'Altro, della differenza e dell'antiragione e quella del Medesimo, del modo in cui la cultura occidentale ha cercato di classificare, ordinare, apparentare le cose. A proposito di *Nascita della clinica*, che è insieme un saggio di storia delle scienze e di metodologia di questo tipo di storia, Foucault ha scritto: «Se pensiamo che la malattia non è soltanto il disordine, la pericolosa alterità entro il corpo umano e persino entro il cuore della vita, ma anche un fenomeno di natura che ha le sue regolarità, le sue somiglianze e i suoi tipi, è evidente l'importanza che potrebbe assumere un'archeologia dello sguardo medico. Dall'esperienza-limite dell'Altro alle forme costitutive del sapere medico, e da queste all'ordine delle cose e al pensiero del Medesimo, l'analisi archeologica accoglie l'intero sapere classico, o piuttosto ciò che ci separa dal pensiero classico e costituisce la nostra modernità. Su tale soglia apparve per la prima volta la strana figura del sapere chiamata uomo, schiudendo uno spazio

⁵¹ M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, trad. it. Milano 1978 (ma le nostre successive citazioni da questo testo saranno tratte dall'edizione tascabile Milano 2003); Id., *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, trad. it. Milano 1984; Id., *La cura di sé. Storia della sessualità 2*, trad. it. Milano 1985.

⁵² M. Foucault, *Nascita della clinica*, trad. it. Torino 1969.

⁵³ M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, trad. it. Milano 1976.

⁵⁴ M. Foucault, *Le parole e le cose*, trad. it. Milano 1978.

proprio alle scienze umane»⁵⁵. L'*archeologia dello sguardo medico* va dunque a scavare nel luogo, insieme esperienziale e teorico, che vede nascere l'*uomo* in quanto oggetto di studio delle scienze umane, collocandosi così in un punto cruciale dell'*archeologia del sapere* proposta da Foucault. Questo lavoro di scavo – che nelle intenzioni di Foucault deve fare emergere le condizioni di possibilità della nascita di oggetti scientifici, cioè le condizioni formali dell'apparizione di un oggetto in un contesto di senso – ha a che fare sia con la filosofia che con la storia. Con la filosofia in quanto, richiamandosi a Nietzsche, Foucault intende come compito della filosofia quello di produrre una diagnosi del presente e non più di cercare una verità valida universalmente; con la storia, nella misura in cui quest'ultima non è qualcosa di lineare e non ha a che fare con la relazione tra una coscienza individuale e libera e l'insieme del mondo umano, ma cerca di mostrare che le pratiche discorsive umane, nella loro aspirazione alla verità, sono governate da un insieme di regole la cui origine si trova al di fuori della soggettività⁵⁶.

In *Nascita della clinica* Foucault mostra come la concezione scientifica sviluppatasi negli ultimi decenni del XVIII secolo si impadronisca della visione, con una serie di conseguenze per quanto riguarda il rapporto con il corpo. A questo proposito, va tenuto presente che la visione intrattiene uno stretto legame col corpo, sia perché il senso della vista rende possibile una dilatazione del corpo umano (come ha scritto Herder, esso «ci proietta per grandi spazi al di fuori di noi»), sia perché, come ha osservato Helmuth Plessner, il vedere consente di fare esperienza dell'estraneo «sulle superfici sensibili del proprio corpo», creando le condizioni per una sorta di *intracorporeità*⁵⁷. Secondo l'analisi di Foucault, la nascita della clinica e della medicina moderna, lungi dall'essere il risultato di un atteggiamento obiettivo nei confronti dell'esperienza, è l'esito di un processo storico in cui si trasformano i quadri teorici che presiedono al modo di guardare e rapportarsi ai fenomeni, ovvero, nel linguaggio di *Le parole e le cose*, di un mutamento dell'*episteme*, del campo

⁵⁵ M. Foucault, *Nascita della clinica*, cit., p. 14.

⁵⁶ Cfr. M. Foucault, *Dits et écrits 1954-1988*, vol. I: 1954-1969, Paris 1994, pp. 605-06. Sul decentramento della soggettività implicito nell'*archeologia del sapere* cfr. R. Visker, *Michel Foucault, Philosopher?. A Note on Genealogy and Archeology*, in *Parrhesia*, 5, 2008, pp. 9-18. L'articolo si può leggere nel sito della rivista www.parrhesiajournal.org.

⁵⁷ Sul rapporto tra corpo e visione cfr. Ch. Wulf, *Occhio*, in Id. (a cura di), *Cosmo, corpo, cultura, Enciclopedia antropologica*, Milano 2002, p. 448. Per quanto riguarda Herder, il riferimento è al *Saggio sull'origine del linguaggio* (1772, 1789; trad. it. Parma 1996) e per Plessner alla *Antropologia dei sensi* (1970; trad. it. Milano 2008).

epistemologico in cui si radica la positività dei saperi⁵⁸. La concezione della malattia che caratterizza la medicina moderna nasce da un nuovo rapporto tra linguaggio, visione e sapere nella teoria e nella pratica medica, ed è legata alla formazione di un sistema medico-assistenziale nazionale che produce una diffusa e sviluppata sorveglianza e un capillare controllo della popolazione. L'esperienza clinica come forma di conoscenza è stata resa possibile dalla creazione di uno *spazio collettivo e omogeneo* – quello della clinica – in cui situare il malato, e, per quanto riguarda l'ambito del linguaggio, dallo stabilirsi di «una correlazione perpetua e oggettivamente fondata del visibile e dell'enunciabile»⁵⁹. Trasformando i sintomi in segni, il medico identifica una malattia che, di per sé, non è visibile e la cui verità è legata all'ordine del linguaggio. Da un lato egli si attiene a ciò che vede – il sintomo – astenendosi da interpretazioni di carattere teorico; dall'altro è guidato da un sapere che gli consente di collocare ciò che vede in un ordine universale. «Al disopra di tutti questi sforzi del pensiero clinico per definire i suoi metodi e le sue norme scientifiche, plana il grande mito d'un puro Sguardo che sarebbe puro Linguaggio: Occhio che parlerebbe»⁶⁰. Il disvelamento prodotto in questo modo dalla descrizione medica presuppone a sua volta la nascita dell'anatomia patologica come ambito costitutivo dell'esperienza clinica. Lo «spazio discorsivo del cadavere: l'interno svelato» risulta così essere il «campo d'origine e di manifestazione della verità»⁶¹. Si mostra così una connessione originaria tra il linguaggio, lo spazio e la morte⁶². «La malattia – scrive Foucault – ha potuto staccarsi dalla contronatura e prender corpo nel corpo vivente degli individui solo quando la morte è divenuta l'a priori concreto della scienza medica»⁶³. Si può dunque dire, con le parole di Alessandro Fontana, curatore dell'edizione italiana del testo di Foucault, che la clinica delimita «uno spazio in cui, *per la prima volta* nella cultura europea, si mostrano configurazioni epistemologiche che la letteratura, la filosofia e le scienze ritroveranno più tardi, in forme tipiche, nei loro rispettivi domini: una nuova percezione del corpo,

⁵⁸ M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 11.

⁵⁹ M. Foucault, *Nascita della clinica*, cit., p. 222.

⁶⁰ Ivi, p. 135.

⁶¹ Ivi, p. 222.

⁶² Ibid.

⁶³ Ivi, p. 222-23.

un nuovo uso del linguaggio, un nuovo equilibrio nella triade malattia, vita e morte»⁶⁴. La nascita della medicina clinica rappresenta così la testimonianza di una serie di mutamenti radicali «nelle strutture fondamentali dell'esperienza»⁶⁵, e in particolare dell'apparire di una struttura antropologica in cui – «dall'Empedocle di Hölderlin a Zaratustra all'uomo freudiano»⁶⁶ – la nascita dell'uomo come oggetto di conoscenza si connette all'esperienza dell'individualità e della finitudine.

Corpo assoggettato e società disciplinare: verso una reincorporazione del potere?

Il nesso potere-sapere-corpo diventa centrale in *Sorvegliare e punire*, dove Foucault, secondo una prospettiva non più archeologica, cioè centrata sull'analisi delle formazioni discorsive, ma genealogica, ovvero tesa a mostrare gli effetti di potere del discorso e ad analizzare la relazione tra verità e potere⁶⁷, mostra come quest'ultimo si stabilisca nei corpi, disciplinandone i gesti, le forme espressive e rappresentative. «Il corpo – egli afferma – è [...] direttamente immerso in un campo politico: i rapporti di potere operano su di lui una presa immediata, l'investono, lo marchiano, lo addestrano, lo suppliziano, lo costringono a certi lavori, l'obbligano a delle cerimonie, esigono da lui dei segni»⁶⁸. Secondo Foucault, questo investimento politico del corpo è legato, in modo complesso e secondo relazioni di reciprocità, alla sua utilizzazione economica: il corpo viene investito da rapporti di potere e dominio soprattutto in quanto forza di produzione, ma reciprocamente, il suo costituirsi come corpo produttivo può aver luogo solo a partire dal suo assoggettamento: «il corpo diviene forza utile solo quando è contemporaneamente corpo produttivo e corpo assoggettato»⁶⁹. Per caratterizzare il sapere e gli effetti di potere di questo investimento

⁶⁴ A. Fontana, *Introduzione*, ivi, p. xxvii.

⁶⁵ M. Foucault, *Nascita della clinica*, cit., p. 225.

⁶⁶ Ivi, p. 223.

⁶⁷ Nel pensiero di Foucault sembra però difficile separare nettamente archeologia e genealogia. Se è vero che l'approccio archeologico è caratterizzato dall'affermazione dell'autonomia del discorso, è altrettanto vero che il tema del potere è già presente in opere ascrivibili a questa impostazione come *Storia della follia* e *Nascita della clinica* ed è già percepibile in *L'archeologia del sapere*. Cfr. V. Sorrentino, *Il pensiero politico di Foucault*, Roma 2008, p. 45. Sulle differenze tra archeologia e genealogia in Foucault cfr. H.L. Dreyfus-P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analisi della verità e storia del presente*, Firenze 1989, pp. 127, 130; R. Visker, *Michel Foucault, Philosopher?*, cit., pp. 11-12. Sul metodo genealogico cfr. M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, trad. it. in Id., *Microfisica del potere*, Torino 1977, pp. 29-54.

⁶⁸ M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 29.

⁶⁹ Ibid.

politico del corpo Foucault parla di una *tecnologia politica del corpo* che si situa al livello di una «microfisica del potere che gli apparati e le istituzioni mettono in gioco, ma il cui campo di validità si pone in qualche modo tra questi grandi meccanismi e gli stessi corpi, con la loro materialità e le loro forze»⁷⁰.

Lo studio della microfisica del potere presuppone, da una parte, che il potere venga concepito non come proprietà ma come strategia, non come capacità di appropriazione o privilegio, ma come legato a modalità di funzionamento e a una rete di relazioni; e dall'altra si basa sulla convinzione che il potere produca sapere, che si dia un'implicazione reciproca tra potere e sapere. Tutto ciò implica una doppia rinuncia: per quanto riguarda il potere, all'opposizione violenza-ideologia, alla metafora della proprietà, al modello del contratto o a quello della conquista; per quel che concerne il sapere, all'opposizione tra interesse e disinteresse, al modello della conoscenza e al primato del soggetto. Questa impostazione viene caratterizzata da Foucault come un'*anatomia politica* che non sarebbe né lo studio di uno Stato inteso come *corpo*, né lo studio del corpo come un *piccolo Stato*, ma tratterebbe invece «del 'corpo politico' come insieme di elementi materiali e di tecniche che servono da armi, collegamenti, vie di comunicazione e punti d'appoggio alle relazioni di potere e di sapere che investono i corpi umani e li assoggettano facendone oggetti di sapere»⁷¹.

In questo contesto può essere interessante osservare che Foucault si richiama esplicitamente a Kantorowicz (da lui erroneamente citato con la grafia "Kantorowitz"), quasi volesse definire la propria impostazione nello studio del corpo politico tramite un'analogia con quella dello storico dei *due corpi del re*. Va però osservato che questo riferimento di Foucault a Kantorowicz è in realtà un fraintendimento, ed è rivelativo di una diversa concezione del potere e della sovranità⁷². Dopo aver ricordato l'importanza dell'analisi del corpo del re offerta da Kantorowicz⁷³, Foucault individua

⁷⁰ Ivi, p. 30.

⁷¹ Ivi, p. 32.

⁷² Cfr. B.C. Flynn, *Foucault and the Body Politic*, in "Man and World", 20, 1987, pp. 65-84, che sottolinea lo "strano" (*odd*) uso che Foucault fa di Kantorowicz. Cfr. anche R. Visker, *Michel Foucault, Philosopher?*, cit., pp. 15-16.

⁷³ Cfr. M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 32. Sintetizzando i risultati dello studio di Kantorowicz, Foucault afferma che, secondo la *teologia giuridica* del Medioevo, il corpo è *doppio* «perché comporta, oltre all'elemento transitorio che nasce e muore, un altro che permane nel tempo e si mantiene come supporto fisico e tuttavia intangibile del regno. Attorno a questa dualità, che fu all'origine vicina al modello cristologico, si organizzano una iconografia, una teoria politica della monarchia, dei meccanismi che distinguono e insieme legano la persona del re e le esigenze della corona; e tutto un rituale che trova nell'incoronazione, nei funerali, nelle cerimonie di sottomissione i suoi tempi più forti».

come polo opposto rispetto al corpo del re il *corpo del condannato*, una figura che si situa *nella regione più buia del campo politico* ed è *simmetrica e inversa* rispetto a quella del re⁷⁴. Mentre il re ha secondo Foucault un *più di potere* dovuto alla sua posizione giuridica, chi è sottoposto a una punizione è segnato da un *meno di potere*. Questo produce nel condannato uno sdoppiamento, speculare rispetto a quello dei due corpi del re, così descritto da Foucault: «Se il supplemento di potere dalla parte del re provoca lo sdoppiarsi del suo corpo, il potere eccedente che si esercita sul corpo sottomesso del condannato non ha forse suscitato un altro tipo di sdoppiamento?». Risultato di questo sdoppiamento è un *incorporeo*, un'*anima* che è «il correlativo attuale di una certa tecnologia del potere sul corpo», l'elemento in cui si articolano potere e sapere⁷⁵. Coerentemente con la sua concezione genealogica, Foucault mostra nella sua interpretazione della metafora dei due corpi del re di vedere nel potere il risultato di un incontro e di uno scontro di forze: quello che *provoca* lo sdoppiamento simbolico del corpo del re è, per lui, il potere del re, e non la forza del simbolo. Per Kantorowicz c'è invece, come abbiamo visto, una dimensione simbolica e metaforica che è costitutiva del potere: non è dunque il potere del re a *provocare* lo sdoppiamento del corpo, ma è la duplicazione del corpo a produrre una legittimazione simbolica del potere che trascende la sua mera forza empirica, ed è questa dimensione metaforica e simbolica a dar forma al potere e a unificare una società: il potere si distingue dalla forza bruta in virtù del suo carattere simbolico. Ignorando – nel suo approccio genealogico, che riduce il potere all'elemento della forza – la dimensione simbolica del corpo del re e quella che potremmo chiamare la differenza tra il simbolico e il reale, Foucault non può vedere in tale corpo nient'altro che il luogo empirico in cui si manifesta e si esercita il potere⁷⁶. Su questa base egli sviluppa un'analisi delle dinamiche di normalizzazione che sembrano spingere le società democratiche nella direzione di quella *re incorporazione* del potere che secondo Claude Lefort caratterizza i totalitarismi, dove l'elemento coesivo della società non deriva da una fonte simbolica trascendente, ma coincide con una legge immanente alla realtà⁷⁷.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Ivi, p. 32-33.

⁷⁶ Cfr. B.C. Flynn, *Foucault and the Body Politic*, cit., p. 70.

⁷⁷ Secondo Lefort, nella democrazia il potere resta disincarnato, è cioè un *luogo vuoto*, occupato solo simbolicamente, poiché non ha un'unica incarnazione fisica. Da questo stato di cose deriva la nostalgia di una sua reincarnazione, che porta alla formazione dei totalitarismi. Per Lefort la distinzione, di impronta lacaniana, tra l'ordine del simbolico e l'ordine del reale costituisce il presupposto su cui si basano i sistemi democratici. Cfr. C. Lefort, *L'invention*

Foucault giunge così a constatare una trasformazione storica che, attraverso l'estensione e la moltiplicazione dei *dispositivi disciplinari* nel corso dei secoli XVII e XVIII, porta allo sviluppo della *società disciplinare*. Questa società è a suo avviso l'espressione di un nuovo modo dell'esercizio del potere: «La 'disciplina' non può identificarsi né con un'istituzione, né con un apparato; essa è un tipo di potere, una modalità per esercitarlo, comportante tutta una serie di strumenti, di tecniche, di procedimenti, di livelli di applicazione, di bersagli; essa è una 'fisica' o una 'anatomia' del potere, una tecnologia»⁷⁸. Tratti caratteristici della società disciplinare sono lo sviluppo e il rafforzamento dello sguardo sorvegliante e controllante, tramite istituzioni come il servizio militare, i corpi di polizia, la prigione, il sistema scolastico. In questi ambiti, come effetto della nascita di precise regole di addestramento, il disciplinamento si insinua nei corpi umani, fino a riguardare il coordinamento delle loro diverse parti. Questa trasformazione trova la sua espressione più coerente nel carcere di Bentham – il *Panopticon* –, dove il controllo dei carcerati è reso più efficace dalla loro esposizione a una visibilità assoluta. La tecnica, la burocrazia e le scienze cooperano così nella costruzione di una fitta rete di controlli che sembra catturare l'intero mondo visibile, e con esso l'uomo⁷⁹. E questa rete di controlli delinea un modello di potere diametralmente opposto a quello incarnato dal corpo del re: «Il corpo del re, con la sua presenza materiale e mitica, con la forza che egli stesso dispiega o che trasmette ad alcuni, è all'estremo opposto di questa nuova fisica del potere, definita dal panoptismo [...]: fisica di un potere relazionale e multiplo, che trova la sua intensità massimale non nella persona del re, ma nei corpi che proprio queste relazioni permettono di individualizzare»⁸⁰.

démocratique. Les limites de la domination totalitaire, Paris 1981, p. 170s. e i saggi *La questione della democrazia e Permanenza del teologico-politico?*, in Id., *Saggi sul politico. XIX-XX secolo*, trad. it. Bologna 2006, pp. 18-31 e 255-305. Nei sistemi democratici possono però anche svilupparsi forme di reincorporazione del potere, anche se in un senso diverso da quello inteso da Foucault. Cfr. per es. Ph. Manow, *Im Schatten des Königs. Die politische Anatomie demokratischer Repräsentation*, Frankfurt a.M. 2008, p. 9, che sostiene la tesi secondo cui «il corpo politico, che è stato spesso dichiarato morto, vive, o almeno rivive, anche nella democrazia» (... *dass der oft für Tot erklärte politische Körper auch in der Demokratie lebendig ist oder zumindest nachlebt*). Come ha mostrato Giuliana Parotto nel suo studio già citato, fenomeni di questo genere – caratterizzabili anche come forme di “risacralizzazione mimetica” – sono legati alla rappresentazione mediatica del corpo del leader politico. Sul concetto di *risacralizzazione mimetica* cfr. G.M. Chiodi, *Postfazione – Risacralizzazioni mimetiche*, in G. Parotto, *Sacra officina*, cit., pp. 95-107.

⁷⁸ M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 235.

⁷⁹ Ch. Wulf, *op. cit.*, p. 454.

⁸⁰ M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 227.

Un altro momento fondamentale della riflessione di Foucault sul tema del corpo si situa all'altezza della tematizzazione della biopolitica, tra *La volontà di sapere*, primo volume della *Storia della sessualità* (1975) e i corsi tenuti al Collège de France su *Bisogna difendere la società* (1975-76), *Sicurezza, territorio, popolazione* (1977-78) e *Nascita della biopolitica* (1978-79). Qui Foucault rintraccia nella società europea del secolo XVII le origini di una serie di pratiche e di concezioni che portano il potere a esercitarsi direttamente sulla vita e sui corpi degli individui. Ciò prepara a suo avviso quell'*ingresso della vita nella storia*⁸¹ che ha luogo nel XVIII secolo, con cui i fenomeni propri della vita entrano a far parte dell'ambito delle tecniche politiche. «Nello spazio così acquisito, organizzandolo ed allargandolo, procedimenti di potere e di sapere prendono in considerazione i processi della vita ed iniziano a controllarli ed a modificarli»⁸². Secondo Foucault, si produce così un mutamento in seguito al quale il potere non ha più a che fare con *soggetti di diritto*, ma con *esseri viventi*⁸³. L'assunzione della vita nel campo del potere permette a quest'ultimo di accedere al corpo e di esercitarsi su di esso. Sorge in questo modo una politica che è bio-politica, politica della vita e sulla vita, una politica «che fa entrare la vita ed i suoi meccanismi nel campo dei calcoli espliciti e fa del potere-sapere un agente di trasformazione della vita umana»⁸⁴.

In *Bisogna difendere la società* Foucault illustra i principi metodologici di questa nuova analisi del potere. Essa si differenzia anzitutto dall'analisi critico-economica di tipo marxista e si basa su due principi, descritti come segue da Foucault: a) «[...] il potere non si dà, non si scambia né si riprende, ma [...] si esercita e non esiste che in atto»; b) «il potere non è principalmente mantenimento e riproduzione delle relazioni economiche, ma innanzitutto, in se stesso, un rapporto di forza»⁸⁵. D'altra parte, considerando il potere come un rapporto di forza, questa analisi rovescia la concezione legata al nome di von Clausewitz, secondo cui la guerra non è altro che una prosecuzione della politica, e vede nella politica la guerra continuata con altri mezzi. Secondo questa impostazione, si tratta infatti di «decifrare il potere politico in termini di guerra, di lotte, di

⁸¹ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., Milano 2003, p. 125.

⁸² Ivi, p. 126.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, trad. it. Milano 2009, p. 22.

scontri»⁸⁶. Una questione centrale che si pone in questa prospettiva è quella dei rapporti che si instaurano tra potere, diritto e verità; il problema è qui: quali sono le regole di diritto che le relazioni di potere mettono in opera per produrre dei discorsi di verità?

A proposito del rapporto tra diritto e potere, Foucault osserva che nel pensiero giuridico occidentale c'è stata una prevalenza della figura del re, e questo corrisponde al fatto storico che l'elaborazione del diritto è avvenuta a vantaggio e al servizio del potere regale: «In altri termini, credo che il personaggio centrale in tutto il sistema giuridico occidentale sia il re. Nel sistema generale, e in ogni caso nell'organizzazione generale del sistema giuridico occidentale, il problema fondamentale è costituito dal re, dai suoi diritti, dal suo potere, dai limiti eventuali del suo potere. Che i giuristi siano stati servitori del re o ne siano stati gli avversari, è in ogni modo sempre del potere reale che si parla nei grandi edifici del pensiero e del sapere giuridico»⁸⁷. Nel pensiero politico occidentale questa centralità del re ha dato luogo a due tendenze: quella che ha individuato nel monarca «il corpo vivente della sovranità», e quella che ha inteso mostrare i limiti e le condizioni di legittimità del potere sovrano. In opposizione a queste tendenze, Foucault pone al centro della propria considerazione l'analisi della dominazione, scorgendo nel sistema del diritto e nel campo giudiziario «i tramiti permanenti di rapporti di dominazione e di tecniche di assoggettamento polimorfi»⁸⁸. Questo lo porta a criticare il modello del Leviatano, che a suo avviso non può servire a comprendere i meccanismi di potere della società disciplinare, dove alla legge subentra la normalizzazione e al diritto le scienze umane. Il tentativo di superare il modello contrattualistico del potere è presente anche in Kantorowicz. Ma mentre nello storico dei due corpi del re questo superamento avviene attraverso l'affermazione dell'ordine simbolico come componente costitutiva del potere, nel Foucault di *Sorvegliare e punire* e degli studi sulla genealogia del potere esso porta a ricondurre il potere all'elemento della forza. Ciò sembra mostrare ancora una volta che nell'approccio genealogico di Foucault – certamente utile per comprendere i fenomeni di *normalizzazione* e di controllo diretto della vita che per molti aspetti caratterizzano le contemporanee società occidentali – l'analisi del potere inteso come forza sembra prevalere rispetto all'individuazione delle condizioni discorsive e simboliche del potere stesso. Come ha osservato

⁸⁶ Ivi, p. 28.

⁸⁷ Ivi, p. 30.

⁸⁸ Ivi, p. 31.

Alain Boureau⁸⁹, sussiste senz'altro un'analogia tra il metodo archeologico di Foucault, e in particolare la descrizione degli *enunciati* svolta nell'*Archeologia del sapere*⁹⁰, e l'analisi effettuata da Kantorowicz degli elementi verbali, delle *finzioni* e dei *temi* (nel senso musicale del termine) intorno ai quali si è costruito l'edificio della sovranità europeo-occidentale. Ma altrettanto vero è che non vanno sottovalutate le differenze nell'impostazione dei due autori, in particolare per quanto concerne la relazione tra il potere e la dimensione simbolica. Mentre Foucault, coerentemente con la funzione che egli attribuisce al filosofo, di «dimostrare che l'umanità comincia a scoprire di poter funzionare senza miti»⁹¹, sembra misconoscere, almeno nell'approccio genealogico di *Sorvegliare e punire*, la nozione di un ordine simbolico autonomo (che riconosce invece nell'*Archeologia del sapere* sotto i titoli di *episteme*, archivio, regole di formazione del discorso), con le sue ricerche sulla simbolica del potere Kantorowicz invita a riflettere sia sul possibile ruolo del simbolico e del teologico-politico nelle società secolarizzate⁹², sia sul permanere delle dimensioni del sacro e del mito nei sistemi politici democratici⁹³.



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.

⁸⁹ A. Boureau, *Histoires d'un historien*. Kantorowicz, cit., p. 152.

⁹⁰ Cfr. M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, trad. it. Milano 1980, pp. 105-158.

⁹¹ M. Foucault, *Dits et écrits 1954-1988*, vol. I, cit., p. 620: «Le rôle du philosophe qui est celui de dire 'ce qui se passe' consiste peut-être aujourd'hui à démontrer que l'humanité commence à découvrir qu'elle peut fonctionner sans mythes».

⁹² Particolarmente rilevanti, per il richiamo a Kantorowicz, sono gli studi dello psicoanalista, filosofo e storico del diritto Pierre Legendre, di cui si veda per es. *Leçons VII. Le désir politique de Dieu. Étude sur le montage de l'État et du Droit*, Paris 1988.

⁹³ Cfr. su quest'ultimo aspetto i già citati studi di G. Parotto e di Ph. Manow.