

HOMO HOMINI NOXIUS.

BIOPOLITICA DI UNO STATO D'ECCEZIONE.

DOI: 10.7413/18281567199

di Raffaella Sabra Palmisano

Università degli Studi Insubria, Varese e Como

Homo homini noxius. Biopolitics of a state of exception.

Abstract

Contemporary philosophical and political debate is increasingly focusing on the question of the state of exception and biopolitics. The ongoing pandemic inevitably leads to questions about the relationship between politics, language and body. In this article the question is analyzed from a political point of view starting from the theory of reality as a social construction that develops through language and has an inevitable impact on bodies (a deeply political impact). A reflection on the relationship between politics, bodies and language cannot currently disregard the relationship between fear and consensus in the current post-global era.

Keywords: *metus, consensus, corpo, biopotere, post-globale.*

L'attuale situazione di emergenza sanitaria e il conseguente ingresso nel linguaggio quotidiano del nuovo concetto di "distanziamento sociale" permettono di riflettere sul rapporto tra il sociale quotidiano e il politico. Partendo dalla considerazione di Paul L. Berger e Thomas Luckmann per i quali il linguaggio è parte integrante della costruzione sociale della realtà, l'immissione nel linguaggio di un concetto sembra non poter non avere un rapporto di co-costruzione con l'immaginario politico e dunque con la realtà sociale. Tenendo presente, sulla scia di Jean Jaques Wunenburger, che l'immaginario contiene sia una parte di produzione operata dal soggetto (attivo),

sia una parte di stimoli che gli si possono imporre contro la sua volontà (passivo),¹ il fatto che viviamo in una rete di relazioni sociali “which are also ordered by means of vocabulary”², ci permette di evidenziare quanto il rapporto dialettico di continua co-costruzione linguaggio-immaginario-realtà sia un rapporto che non può essere pensato prescindendo dal linguaggio quotidiano e dal senso comune. Il linguaggio, come sostenuto da Berger e Luckmann, “marks the coordinates of my life in society and fills that life with meaningful objects”³.

Per Berger e Luckmann, la realtà quotidiana si organizza attorno al *nunc* del presente e allo *hic* del corpo⁴, pur non esaurendosi in queste presenze immediate, ma la zona del quotidiano è immediatamente accessibile alla mia “bodily manipulation”⁵.

Si tratta quindi di una zona che riguarda tutto ciò con cui mi relazio in maniera immediata, fisicamente e che mi si presenta come una zona di condivisione con l’altro, poiché la realtà del quotidiano è una realtà intersoggettiva, nella quale trovo una corrispondenza continua tra i significati che gli altri attribuiscono a questa realtà e i significati che attribuisco io⁶.

Questa zona “contains the world within my reach, the world in which I act so as to modify its reality, or the world in which I work. In this world of working my consciousness is dominated by the pragmatic motive, that is, my attention to this world is mainly determined by what I am doing, have done or plan to do in it. In this way it is my world *par excellence*”⁷.

Berger e Luckmann rilevano che quando la zona del quotidiano incontra delle problematiche queste sono indicate da una sorta di cesura, da una interruzione della sua continuità. L’interruzione della continuità di relazione diretta, immediata, al “mio mondo *par excellence*” creatasi in seguito

¹ Cfr. J.J. Wunenburger, *L’imaginaire*, PUF, Paris 2016.

² P.L Berger and T. Luckmann, *The social construction of reality*, Penguin Books, Harmondsworth 1991, p. 36: “che sono ordinate per mezzo di un vocabolario”. (Traduzione mia; tutte le traduzioni che seguono sono mie).

³ *Ibidem*: “segna le coordinate della mia vita nella società e la riempie di oggetti significativi”.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*: “manipolazione corporea”

⁶ Cfr. *ivi*, p. 37.

⁷ *Ivi*, p. 36 : “contiene il mondo alla mia portata, il mondo in cui agisco in modo da modificare la sua realtà, o il mondo in cui lavoro. In questo mondo di lavoro la mia coscienza è dominata dal motivo pragmatico, cioè la mia attenzione a questo mondo è determinata principalmente da ciò che sto facendo, ho fatto o ho intenzione di fare in esso. In questo modo è il mio mondo *per eccellenza*”.

all'insorgere della emergenza pandemica, è stata caratterizzata dall'immissione nel linguaggio quotidiano di "nuovi" termini e di "nuovi" concetti, "nuovi" in quanto facenti già parte del linguaggio quotidiano di una sfera ristretta di attori sociali, e quindi non conosciuti o comprensibili o ritenuti accettabili da attori sociali con altre costellazioni linguistiche. I dibattiti e le acrimonie incessanti sui *social* e i *mass media* riguardo alle statistiche o alle misure di contenimento del contagio ecc. hanno palesato nel nuovo linguaggio quotidiano uno spostamento di quella che era la corrispondenza continua tra i significati attribuiti da me e dall'altro, non essendo il linguaggio comune finora condiviso dal senso comune apparentemente adatto alla situazione in atto:

The common language available to me for the objectification of my experiences is grounded in everyday life and keeps pointing back to it even as I employ it to interpret experiences in finite provinces of meaning. Typically, therefore, I 'distort' the reality of the latter as soon as I begin to use the common language in interpreting them, that is, I 'translate' the non-everyday experiences back into the paramount reality of everyday life. This may be readily seen in terms of dreams, but is also typical of those trying to report about theoretical, aesthetic or religious worlds of meaning. The theoretical physicist tells us that his concept of space cannot be conveyed linguistically, just as the artist does with regard to the meaning of his creations and the mystic with regard to his encounters with the divine. Yet all these – dreamer, physicist, artist and mystic – also live in the reality of everyday life. Indeed, one of their important problems is to interpret the coexistence of this reality with the reality enclaves into which they have ventured⁸.

⁸*Ivi*, pp. 39-40: "Il linguaggio comune a mia disposizione per l'oggettivazione delle mie esperienze è radicato nella vita quotidiana e continua a rinviare ad essa anche quando lo utilizzo per interpretare esperienze in ambiti circoscritti di significato. Tipicamente, quindi, 'distorco' la realtà di queste esperienze non appena comincio a usare il linguaggio comune per interpretarle, cioè 'traduco' le esperienze non quotidiane nella realtà fondamentale della vita quotidiana. Questo può essere facilmente visto a proposito dei sogni, ma è anche tipico di chi cerca di riferire su mondi di significato teorici, estetici o religiosi. Il fisico teorico ci dice che il suo concetto di spazio non può essere trasmesso linguisticamente, proprio come fa l'artista riguardo al significato delle sue creazioni e il mistico riguardo ai suoi incontri con il divino. Eppure tutti questi - sognatore, fisico, artista e mistico - vivono anche nella realtà della vita quotidiana. Infatti, uno dei loro importanti problemi è quello di interpretare la coesistenza di questa realtà con le enclavi di realtà in cui si sono avventurati".

Sembra quasi che la nuova realtà che si è venuta a creare abbia prodotto uno slittamento nella corrispondenza con la realtà quotidiana finora esperita, creando una sorta di paradosso di coesistenze di realtà quotidiane: la realtà costruita dal linguaggio quotidiano sociale comune, la realtà costruita dal linguaggio quotidiano dello stato d'eccezione.

La condivisione della realtà, si è visto, è intersoggettiva, e l'esperienza che si ha dell'alterità può darsi in diversi modi.

Oggi, la modalità più diffusa è quella mediata da uno strumento di comunicazione, ovvero attraverso un *medium*, essendo la condivisione dello spazio normata e sanzionabile. Il tipo di esperienza che si ha dell'alterità condiziona inevitabilmente il linguaggio e la modalità di comunicazione stessa, e si potrebbe aggiungere, sulla scia di Mc Luhan, che ciò condiziona anche il contenuto della comunicazione stessa.

Ma qual è il prototipo dell'interazione sociale? Per Berger e Luckmann:

The most important experience of others takes place in the face-to-face situation, which is the prototypical case of social interaction. All other cases are derivatives of it. In the face-to-face situation the other is appresented to me in a vivid present shared by both of us. I know that in the same vivid present I am appresented to him. My and his 'here and now' continuously impinge on each other as long as the face-to-face situation continues. As a result, there is a continuous interchange of my expressivity and his⁹.

Sembra così possibile affermare che nel momento in cui viene a mancare lo *hic* della relazione, mutando il linguaggio (e il contenuto?), muti anche il processo dialettico della costruzione della realtà, inscindibile dall'immaginario e chiaramente politico.

La zona del quotidiano si è trasformata, e se fino a poco prima aveva compreso il contatto, la tattilità dell'Altro ora esclude dalla sua strutturazione la struttura spaziale e corporea con l'immissione nel

⁹*Ivi*, p. 43: “L'esperienza più importante degli altri ha luogo nella situazione faccia a faccia, che costituisce il prototipo dell'interazione sociale. Tutti gli altri casi sono derivazioni di questo. Nella situazione faccia a faccia l'altro mi viene presentato in un presente vivido condiviso da entrambi. Io so che nello stesso vivido presente io sono rappresentato a lui. Il mio e il suo 'hic et nunc' si impongono continuamente l'uno sull'altro finché la situazione faccia a faccia perdura. Di conseguenza, c'è un continuo interscambio della mia espressività e della sua”.

linguaggio comune e dunque nella realtà stessa del quotidiano del “distanziamento sociale”, l’introduzione del quale è frutto di una decisione politica determinata – come ritiene Paolo Bellini¹⁰ – dal binomio sapere-potere di cui si avvale chi detiene la sovranità:

In altri termini, tra chi governa in quel preciso momento storico e coloro i quali hanno le competenze scientifiche necessarie ad affrontare i problemi contingenti, si instaura una sorta di diarchia che condiziona tanto la dichiarazione dell’emergenza quanto il metodo attraverso cui essa dovrà essere affrontata¹¹.

Tale diarchia crea una situazione tale per cui la paura hobbesiana e il consenso lockiano trovano una congiuntura: lo stato di eccezione.

Paura e consenso

Come rileva Dino Pasini¹², se la filosofia politica di John Locke è incentrata sulla questione del consenso reciproco nello stato di natura (di cui è fondamento) e della fiducia comune nello stato civile (di cui è fondamento), quella di Thomas Hobbes è incentrata in gran parte sulla questione della paura come una paura che è “passione fondamentale” dell’uomo, e che si declina sia in paura reciproca tra gli uomini nello stato di natura, (di cui è fondamento) sia in paura comune tra i sudditi nello stato civile (di cui, ancora, è fondamento).

Nei *Two Treatises of Government* Locke polemizza attorno ad ogni forma di potere che non si fondi sul consenso¹³, affermando, nel *Secondo Trattato*:

Men being, as has been said, by nature all free, equal, and independent, no one can be put out of this estate, and subjected to the political power of another, without his own

¹⁰ Cfr. P. Bellini, *La liberaldemocrazia e la civiltà tecnologica*, Alboversorio, Milano 2020.

¹¹ *Ivi*, p.11.

¹² D. Pasini, “Hobbes e Locke: Paura e Consenso”, in *Revue européenne des science sociales*, t.20, n. 61, La référence Hobbienne du XVIIe siècle à nos jours (1982), pp.145-175.

¹³ *Ivi*, p. 146.

consent. The only way whereby any one divests himself of his natural liberty, and puts on the bonds of civil society, is by agreeing with other men to join and unite into a community, for their comfortable, safe, and peaceable living one amongst another, in a secure enjoyment of their properties, and a greater security against any that are not of it¹⁴.

In questo paragrafo del *Secondo Trattato* si può osservare uno dei punti centrali della critica di Locke al potere dispotico, ovvero l'esposizione della dottrina consensuale del potere in antitesi alle conseguenze (e anche quindi alle premesse) della filosofia politica di Hobbes per il quale il *fundamentum regnorum* è il *metus*, che coinvolge anche il sovrano:

Il problema della paura coinvolge anche il potere. E si può osservare che, proprio a causa della pesante invadenza e soggezione operata dalla forza statale sulle coscienze e sulle intelligenze degli individui, c'è la latente, continua, sempre presente possibilità di rivolta rivoluzionaria, da parte dei sudditi, contro il potere 'dispotico', contro l'oppressione, contro la forza coercitiva, priva di legittimità, di libero consenso, dello Stato¹⁵.

Il detentore del potere dispotico infatti non è sostenuto dal libero consenso dei sudditi, che quindi possono sempre ribellarsi di fronte all'illegittimità di tale potere. La possibilità di ribellione viene dunque ad essere repressa con il ricorso alla violenza politica da parte del detentore del potere, violenza che gli permette di accrescere la paura dei sudditi nei suoi confronti, senza liberarlo però dalla paura della ribellione¹⁶. Locke mette in evidenza che, data per natura l'uguaglianza e la libertà

¹⁴ J. Locke, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, ed. by Ian Shapiro, Yale University Press, New Heaven and London 2003, pp.141-142: "Essendo gli uomini, come è stato detto, per natura tutti liberi, uguali e indipendenti, nessuno può essere messo fuori da questa condizione e sottoposto al potere politico di un altro, senza il suo stesso consenso. L'unico modo in cui qualcuno si spoglia della sua libertà naturale e indossa i vincoli della società civile, è quello di accordarsi con altri uomini per unirsi in una comunità, per vivere in modo confortevole, sicuro e pacifico l'uno con l'altro, in un sicuro godimento delle loro proprietà e una maggiore sicurezza contro chiunque non ne faccia parte".

¹⁵ D. Pasini, op. cit., p.148.

¹⁶ *Ivi*, pp. 147-148.

degli esseri umani, tale uguaglianza dovrebbe essere mantenuta senza subordinazione e soggezione: “unless the Lord and Master of them all should, by any manifest declaration of his will, set one above another, and confer on him, by an evident and clear appointment, an undoubted right to dominion and sovereignty”¹⁷.

La legittimazione del potere sembra dunque essere l’unica chiave per liberare sia il sovrano che i sudditi dalla paura.

Ora, ciò che importa qui rilevare è come oggi, quando si verifica uno stato d’eccezione, *metus* e *consensus* sembrino coniugarsi in un inscindibile rapporto dialettico che coinvolge anche la corporeità nella sua dimensione tellurica ovvero relazionale.

Paura reciproca e paura comune

Ciò che Hobbes propone è una alternativa tra stato di natura e tirannide, ove per stato di natura si intende uno stato privo di legge se non la legge naturale inefficace: uno stato di guerra e di paura *reciproca* tra individui. La tirannide consentirebbe dunque di trasformare quella paura reciproca degli uomini in una paura comune dei sudditi rispetto al sovrano:

Per Hobbes, questo passaggio dalla ‘stato di natura’ allo stato civile’ implica la alienazione, da parte degli individui, di tutti i loro diritti naturali – escluso il diritto imprescrittibile ed inalienabile alla vita – e la presenza operante di ‘potere comune’ coercitivo, fonte della paura ‘comune’ dei sudditi e, quindi, della loro obbedienza assoluta al potere sovrano assoluto [...] e pertanto, [...] la trasformazione della paura da paura ‘reciproca’ a paura ‘comune’ [...]”¹⁸.

In uno stato d’eccezione come quello in corso durante la pandemia di SARS-CoV-2, la paura reciproca tra gli uomini, espressa da “un allontanamento forzato dei corpi, che apre la via

¹⁷ J. Locke, op. cit., p.101: “a meno che il Signore e Padrone di tutti loro, attraverso una dichiarazione manifesta della sua volontà, non ne metta uno al di sopra dell’altro e gli conferisca, con una nomina evidente e chiara, un diritto indubbio al dominio e alla sovranità”.

¹⁸D. Pasini, op. cit., p. 149.

all' 'isolamento degli individui' e al 'terrore nei confronti dell'altro'"¹⁹ sembra aver riportato la società a un apparente stato di natura in termini hobbesiani.

La proposta di protezione in questo caso non comporta però quello spostamento, quella trasformazione in una paura comune perché *la paura reciproca è mantenuta*. Anzi, proprio la paura reciproca data dalla potenziale morte derivante dal contagio, dal contatto, dalla relazione con il corpo dell'Altro, sembra *legittimare* un tipo di potere biopolitico disciplinare che ci porta al rapporto tra *metus e consensus*.

Savoir faire peur

Se la legittimazione del potere avviene tramite l'uso di narrazioni fondate su concetti che "appaiono almeno razionali"²⁰ quando non sono positivi, ovvero basati sulla realtà concreta dei fatti – la paura della morte –, quando narrata costantemente e in maniera pervasiva, utilizzando un linguaggio che non può che apparire "razionale" essendo il linguaggio del sapere scientifico, sembra possibile affermare la presenza di un rapporto dialettico tra *metus e consensus*. Tale rapporto si rende visibile nel binomio sapere-potere:

La dialettica post-moderna tra sapere e potere individua, infatti, un generale stile e tenore di vita oltre il quale l'esistenza appare inaccettabile e in cui la morte, seppure inevitabile, deve essere per quanto possibile procrastinata grazie alle scienze biomediche e alla diffusione di precisi comportamenti individuali. Emerge, così, con grande evidenza come il timore sia alla radice tanto delle scelte politiche più significative, quanto della propensione all'obbedienza²¹.

Il rapporto tra *metus e consensus* sembra dunque identificabile col binomio sapere-potere. Riferendosi al controllo delle informazioni da parte dei *mass media* durante un altro stato

¹⁹ S. Colazzo, "Diritto alla salute, (auto)immunizzazione e bisogno di comunità", pp.33-52, in *Etica Diritto Salute. Prospettive evolutive nello spazio globale*, a c. di Ubaldo Comite e Giovanni Tarantino, Edizioni Scientifiche italiane, Napoli 2021.

²⁰ G. Mosca, *Elementi di scienza politica*, Laterza, Bari 1953, p. 109.

²¹ P. Bellini, op. cit., p.11.

d'eccezione²², Jaques Derrida mette in luce come il controllo del *faire-savoir*, inteso come il possesso e la gestione delle informazioni, sia inscindibile da *savoir-faire* politico necessario all'acquisizione (e gestione) delle informazioni stesse: "Il s'agit toujours de savoir faire peur, de savoir terroriser en faisant savoir"²³.

Saper far paura facendo sapere permette un'azione pervasiva – soprattutto grazie all'uso dei *mass media* – sull'immaginario collettivo. In altri termini, attraverso il *savoir faire peur* si viene a creare una comunanza di interessi fra "sudditi" e detentore del potere: la paura della morte, di una morte che può essere portata da *chiunque*, legittima di fatto lo stato d'eccezione e ciò che ne consegue. Il corpo dell'Altro diventa corpo nocivo.

D'altra parte, come rileva Bellini:

Se come sostiene Schmitt il detentore della sovranità si manifesta nelle emergenze e in ogni situazione eccezionale, allora se ne può dedurre che in tali contesti il vero sovrano è la relazione dialettica tra potere politico e sapere²⁴.

La gestione del sapere e della comunicazione di questo sapere in modo che faccia paura permette un gioco di spostamenti tra paura comune e paura reciproca (io-corpo dell'Altro). La sovranità intesa come monopolio del potere, della sanzione e della decisione, legittima ulteriormente il suo potere sulla decisione attraverso il *savoir faire peur* riguardo alla situazione.

Biopotere

Nell'analisi del corso di Michel Foucault del 1979 intitolato *Naissance de la biopolitique*, Frédéric Gros mette in evidenza la distinzione attuata da Foucault tra *pouvoir de souveraineté* e *pouvoir disciplinaire*. Una distinzione che ci pare tanto più attuale quanto più la guardiamo da vicino tenendo presente il rapporto evidenziato da Foucault tra il biopotere e il liberismo di Adam Smith.

²² Derrida si riferisce a quello dichiarato in seguito agli eventi dell'11 settembre 2001.

²³ J. Derrida, *Séminaire La bête et le souverain I (2001-2002)*, Galilée, Paris 2008, p. 67: "Si tratta sempre di saper far paura, di saper terrorizzare facendo sapere".

²⁴ P. Bellini, op. cit, p. 11.

Il *pouvoir de souveraineté*, ricorda Gros, agisce con la legge intesa come un divieto imposto, ovvero: “Il dit la loi au sens où il prononce les interdis, où il délimite strictement le permis et le défendu. La loi dont il s’agit est un décret autoritaire, absolu, indiscutable”²⁵. Nel suo essere espressione del divieto, la legge del *pouvoir de souveraineté* esprime una discontinuità²⁶ in rapporto agli individui in quanto irrompe violentemente e improvvisamente: si tratta di un potere che non si rapporta alla vita dei sudditi, ma ai loro beni, alle cose. Un potere quindi che si rapporta alla vita solo nella misura in cui ha diritto di morte su chiunque, essendo quindi un potere che, per usare la formula foucaultiana “fait mourir et laisse vivre”.

Il potere disciplinare, invece, agisce tramite la norma, controllando “l’ensemble de la vie du sujet afin d’obtenir de lui un comportement déterminé et une docilité complète”²⁷.

La norma può quindi qui essere intesa come una formula di ciò che deve essere, in quanto il poter disciplinare è teso ad ottenere un comportamento specifico, come per esempio con le “norme di distanziamento sociale”, “norme igieniche” ecc. Si potrebbe quindi rilevare che la norma, a differenza della legge intesa nei termini foucaultiani, ammette nella sua formulazione dei giudizi di valore comportamentali. In altri termini: la norma prevede la sanzione, ma determinando i comportamenti determina lo stile di vita.

La sfumatura ideale e valoriale che la norma contiene consente di riflettere ulteriormente sul rapporto sapere-potere disciplinare, in quanto ciò che la norma enuncia si riaggancia ai valori e agli ideali condivisi dall’immaginario collettivo, rendendola accettabile e condivisibile attraverso la narrazione legittimante del *metus*.

Entrambi i *pouvoirs* hanno ciò che Gros definisce “pouvoir d’extraction”; se il potere *de souveraineté* estrae dei beni, si relaziona alle cose, il potere disciplinare estrae dell’utilità: “il extrait de l’utilité du corps vivant des individus, et c’est par là que s’affirme sa dimension biopolitique”²⁸.

²⁵ F. Gros, “Y a-t-il un sujet biopolitique?”, in *Noema*, n.4, 2013, pp.31-42, p. 32: “Dice la legge nel senso che pronuncia i divieti, dove delimita rigorosamente ciò che è permesso e ciò che è proibito. La legge in questione è un decreto autorevole, assoluto, indiscutibile, “

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ivi*, p. 33: “l’insieme della vita del soggetto al fine di ottenere da lui un comportamento specifico e una docilità completa”

²⁸ *Ivi*, p. 32: “estrapae dell’utilità dal corpo vivente degli individui, ed è così che si afferma la sua dimensione biopolitica”.

Il *pouvoir disciplinaire*, dunque biopolitico, pratica una sorveglianza continua, vuole una docilità dei corpi, e mette quindi in atto un esame continuo e costante del comportamento che permette a sua volta un sapere del comportamento²⁹: la sottomissione dei corpi alla disciplina si rivela dunque un elemento fondamentale di questa forma di potere che “fait vivre et laisse mourir”. Gli individui esigono la norma (ne condividono le sfumature ideali a valoriali) perché in questa vedono la possibilità di vivere. D’altra parte, si potrebbe dire che chi rispetta la norma, secondo la narrazione della norma stessa farebbe parte di “ces gens qui, sans trop savoir ni pourquoi ni comment, suivent leur propre intérêt, et puis, finalement, ça profite à tout le monde”³⁰. In altri termini, chi agisce secondo la norma del biopotere rientrerebbe in quel gruppo di persone che Foucault individua nella logica della mano invisibile di Adam Smith: chi pensa al proprio interesse (in questo caso la salute, i.e. il distanziamento sociale), agendo egoisticamente agisce per il bene della società³¹ (evitando di nuocere agli altri, o di pesare sul sistema economico a causa delle cure necessarie in caso di contagio ecc.).

Potremmo dire che il “fait vivre” del potere disciplinare non è un concedere, poiché nulla ha del “ritirarsi” etimologico, ma è un fare attivo, che si rende necessario e fondamentale attraverso la narrazione legittimante. Il potere disciplinare è allora un potere che assume una autorità terapeutica, in quanto contiene il binomio sapere (in questo caso un sapere scientifico) - potere (legittimato dalla paura narrata attraverso il sapere).

Come rileva Gros infatti, con il potere disciplinare lo Stato si dà come oggetto della salute dei sudditi: è questo il senso del “far vivere”, permette la vita, la salute, rapportandosi ai cittadini in quanto “fatti biologici”. Conseguentemente, avviene una perdita di sovranità sui corpi da parte degli individui, in quanto i corpi stessi sono oggetto del potere disciplinare, dell’autorità terapeutica; e ogni corpo fa paura (paura reciproca), può essere *nocivo*, e tutti i corpi devono dunque adeguarsi alle norme disciplinari per permettere al potere disciplinare di “farli vivere”.

Il controllo continuo sul comportamento, quel controllo che per Foucault permette un sapere del comportamento, avviene oggi attraverso la raccolta di dati, i Big Data, per esempio tramite l’uso di

²⁹ Ivi, p. 34: “questa gente che, senza troppo sapere né perché né come, segue il proprio interesse e così alla fine questo porta vantaggio a tutti quanti”.

³⁰ M. Foucault, *Naissance de la biopolitique* (1979), Seul/Gallimard, Paris 2004, pp. 282-283.

³¹ Cfr, Ivi, p. 283.

tecnologie che consentono un monitoraggio continuo del corpo dell'individuo, dal controllo del tempo e della qualità del sonno al controllo dei valori della pressione sanguigna al quale l'individuo si sottopone volontariamente in quanto atto necessario derivante dalla paura e da quella che sembra essere una conseguente volontà di terapia.

Il potere disciplinare, il potere biopolitico, si qualifica come una funzione fondamentale vitale: “La biopolitique est donc un terme qui désigne ce moment historique ou l’Etat se donne comme objet de gouvernement les dispositions biologiques de l’espèce humaine”³².

Così il distanziamento sociale, il terrore verso il corpo dell'altro, un corpo nocivo, portano ad un relazionarsi all'alterità mediato dai dispositivi di sicurezza e dalle tecnologie, tecnologie che permettono una “comunicazione sicura”. L'uso di tali tecnologie produce ancora dati, gli utenti producono dati: ecco ancora l'estrazione di utilità dai corpi.

Estrazione

L'estrazione di utilità dai corpi rimanda inevitabilmente al discorso economico³³, in particolare a quello del liberismo poiché, come evidenziato da Gros:

L'opération biopolitique, elle consistera à dépolitiser le sujet et à ne s'adresser en lui qu'à l'exigence d'une satisfaction personnelle. En stimulant prioritairement son appétit égoïste, en ne le sollicitant qu'au niveau de ses désirs privés, on aboutit effectivement à extraire, des potentialités vitales polymorphes, un pur sujet de la consommation, qui calculera son utilité et poursuivra sa satisfaction égoïste, mais demeurera aveugle à toutes les autres sollicitations³⁴.

³² F. Gros, op. cit., p. 32: “La biopolitica è dunque un termine che designa il momento storico in cui lo Stato si dà come oggetto di governo le disposizioni biologiche della specie umana”.

³³ *Ivi*, p.35.

³⁴ F. Gros, op. cit., p.39: “L'operazione biopolitica consisterà nel depoliticizzare il soggetto e indirizzarlo solo alla domanda di soddisfazione personale. Stimolando principalmente il suo appetito egoistico, sollecitandolo solo a livello dei suoi desideri privati, si finisce effettivamente per estrarre, da potenzialità vitali polimorfe, un puro soggetto di consumo, che calcolerà la sua utilità e perseguirà la sua soddisfazione egoistica, ma resterà cieco a tutte le altre sollecitazioni”

Pertanto la teoria della mano invisibile di Adam Smith è da comprendersi secondo Foucault³⁵ analizzando il concetto di invisibilità, ovvero chiedendosi in che modo e perché questa mano sia invisibile. L'invisibilità della mano è da ricondursi alla cecità del soggetto, sottolinea Foucault; il soggetto è accecato dai suoi egoistici bisogni, dal suo interesse personale, è un soggetto depoliticizzato:

Si la main est invisible [...], c'est surtout parce que le sujet est aveuglé. Le sujet économique est un sujet aveugle, au sens où il est aveuglé par la recherche obstinée de son profit personnel et ne veut rien avoir d'autre, rien qui pourrait ressembler à une logique collective, à des mécanismes de solidarités, à un bien public ou un intérêt commun³⁶.

In questo consisterebbe dunque l'operazione biopolitica, in una depoliticizzazione dei sudditi, ciechi a tutto meno che al proprio interesse, i.e. alla propria salute. Come sottolineato da Derrida in altro contesto, la narrazione (in questo caso dell'autorità terapeutica) è pervasiva grazie all'uso dei *mass media*; questi anni di stato d'emergenza hanno messo in evidenza una predilezione da parte di personaggi politici per l'uso dei social network³⁷ come mezzi di comunicazione di massa, con la nuova opportunità offerta dall'uso delle IA "di profilare l'utenza, segmentarla anche in modo millimetrico e generare contenuti targettizzati sui singoli, studiati scientificamente per avere massimo effetto nello sfruttare l'emotività irrazionale e gli automatismi del numero più elevato possibile di cittadini al fine di indurli a sostenere la posizione prescelta"³⁸.

Il senso di vulnerabilità e di dipendenza che il potere disciplinare coltiva attraverso il *savoir faire peur* (*metus*) lo legittima (*consensus*). Legittimando se stesso e rendendosi vitale, fornisce –o almeno

³⁵ M. Foucault, op. cit., pp. 271-295.

³⁶ F. Gros, op. cit., p.39: "Se la mano è invisibile [...], è soprattutto perché il soggetto è accecato. Il soggetto economico è un soggetto cieco, nel senso che è accecato dalla ricerca ostinata del suo profitto personale e non vuole altro, niente che possa assomigliare a una logica collettiva, a meccanismi di solidarietà, a un bene pubblico o a un interesse comune"

³⁷ Si veda in proposito Dario Antares Fumagalli, "Politica innamorata dei social, ma a soffrire è la democrazia", <https://www.agendadigitale.eu/cultura-digitale/politica-e-social-network-tutte-le-minacce-alla-democrazia/>, 23. 05. 2019, consultato maggio 2021.

³⁸ *Ibidem*.

sembra che fornisca– delle norme che garantiscono la salute, e queste norme portano forzatamente all’uso di dispositivi e tecnologie della comunicazione che da un lato sono uno strumento di comunicazione unidirezionale tra potere disciplinare e individui, dall’altro sono uno strumento di estrazione di utilità dai corpi che a questi si relazionano o in quanto dispositivi “terapeutici” della salute psicofisica o in quanto dispositivi “terapeutici” che permettono la relazione all’altro “in sicurezza”. Per il fatto stesso di relazionarsi a tali dispositivi il soggetto produce dati, dati che sono merce. Il modo di produzione di questi dati/merce è quindi condizionato dal processo narrativo e legittimante del *metus*, ma ha il suo fondamento nel momento storico delle grandi narrazioni tecnopolitiche e liberali capitaliste.

Dubbi omerici

L’uso di questi mezzi ha fatto sorgere importanti dibattiti riguardanti l’etica e la morale di questo tipo di comunicazione, come per esempio in *Psicopolitica*³⁹ di Byung Chul Han – in cui il filosofo mette in evidenza come questi mezzi che raccolgono e analizzano Big Data siano un efficace strumento psicopolitico con conseguente capacità di manipolazione sociopolitica e condizionamento psichico, – o, ancora, in *The Age of Surveillance Capitalism*⁴⁰ di Shoshana Zuboff – in cui il capitalismo della sorveglianza viene analizzato da una prospettiva etico-economica che mette in luce l’espropriazione dei diritti umani attraverso la raccolta di Big Data intesa come un rapporto all’uomo di tipo parassitico.

Ciò che importa qui rilevare però è l’uso da parte degli uomini politici di tali mezzi di comunicazione in quanto mezzi che *non sono di proprietà statale*, ma di proprietà privata.

Zuboff sottolinea chiaramente la distinzione fra tecnologie che utilizzano IA per raccogliere e elaborare Big Data e capitalismo della sorveglianza affermando che “surveillance capitalism employs many technologies, but it cannot be equated with any technology”⁴¹, il che appare più che ovvio. Per chiarire ulteriormente questa differenza attua un parallelismo con il cavallo di Troia. L’obiettivo

³⁹B-C. Han, *Psicopolitica. Il neoliberismo e le nuove tecniche del potere*, Nottetempo, Milano 2016.

⁴⁰ S. Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism*, Profile Books, London, 2019.

⁴¹Ivi, p.16: “il capitalismo della sorveglianza impiega molte tecnologie, ma non può essere equiparato a nessuna tecnologia”.

dell'analisi di Zuboff è la comprensione delle leggi del capitalismo della sorveglianza, “the laws of surveillance capitalism that animate today’s exotic Trojan horses”⁴². Che il cavallo sia da intendersi come quello di omerica memoria o come ironico riferimento al mondo informatico poco cambia: viene comunque da chiedersi perché identificare i cittadini, gli individui che si relazionano a tali tecnologie con i Troiani? E, stando così le cose, a chi spetterebbe il ruolo dell'uomo polytropon, Odisseo divino? Forse a chi possiede la gestione del controllo dei Big Data? Alle *public companies* (che sono private) proprietarie di tecnologie e strumenti di comunicazione?

Postglobale

Lo Stato è in secondo piano. Come rileva Foucault, il pensiero giuridico-politico già a partire dal diciottesimo secolo si sforza di dimostrare come arrivare alla costituzione di una unità politica definita dall'esistenza di un detentore del potere, partendo dai soggetti di diritto individuale. Ovvero, una unità politica che non considera la problematica economica, “définie par l'existence d'un souverain, individuel ou non, peu importe, mais détenteur d'une part de la totalité de ses droits individuels et principe en même temps de la limitation de ces droits, toute cette grande problématique n'est pas du tout complétée par la problématique de l'économie”⁴³.

La problematica dell'unità non è completata dalla problematica economica perché, proprio a partire dal diciottesimo secolo, il mondo economico e il mondo politico-giuridico vengono a scindersi in maniera eterogenea, emergere la distinzione fra l'*homo oeconomicus* e l'*homo juridicus*:

“La problématique de l'économie, la problématique de l'intérêt économique obéit à une tout autre configuration, à une tout autre logique, à un tout autre type de raisonnement et à une tout autre rationalité. En fait, le monde politico-juridique et le monde économique apparaissent, dès le XVIIIe siècle, comme des mondes hétérogènes et incompatibles. L'idée d'une science économique-juridique est rigoureusement impossible et d'ailleurs, effectivement, elle n'a jamais été constituée”.

⁴²*Ibidem*: “le leggi del capitalismo della sorveglianza che animano gli esotici cavalli di Troia di oggi”.

⁴³ M. Foucault, op. cit., p. 286: “definita dall'esistenza di un sovrano, individuale o no, poco importa, ma detentore di una parte della totalità dei suoi diritti individuali e principio allo stesso tempo della limitazione di questi diritti, tutta questa grande problematica non è affatto completata dalla problematica dell'economia”.

Ivi, p. 286: “La problematica dell'economia, la problematica dell'interesse economico, obbedisce a una configurazione completamente diversa, a una logica completamente diversa, a un tipo di ragionamento completamente diverso e a una razionalità completamente diversa. In effetti il mondo politico e giuridico e il mondo economico appaiono dal XVIII

Il liberalismo formula allora l'inutilità di un punto di vista sovrano⁴⁴, lo Stato e l'economia seguono due logiche differenti: "Il libero mercato è la dittatura del capitale a-sociale: segue solo la sua logica, non dà né vuole scelte. Lo Stato è libertà o dittatura politica: l'economia segue le scelte della sua logica interna"⁴⁵.

Alle corporazioni finanziarie transnazionali, alle *public companies*, alle *transnational corporations* sembra venga riconosciuta una dignità statutale: l'estrazione e il controllo dei Big Data, il monopolio della decisione sulla comunicazione, su ciò che è *politically correct* e ciò che non lo è, su chi può comunicare e chi no, esprimono la drasticità della riduzione del ruolo dello Stato, anche per esempio attraverso la legittimità riconosciuta alle *public companies* di impedire agli uomini politici di utilizzare determinati strumenti di comunicazione. In altri termini:

Au souverain juridique, au souverain détenteur de droits et fondateur du droit positif à partir du droit naturel des individus, l' *homo æconomicus*, c'est quelqu'un qui peut dire: tu ne dois pas, non pas parce que moi j'ai des droits et que tu n'as pas le droit d'y toucher - ça, c' est ce que dit l'homme de droit, c'est ce que dit l'*homo juridicus* au souverain: j'ai des droits, je t'en ai confié certains, tu ne dois pas toucher aux autres, ou: je t'ai confié mes droits pour telle ou telle fin. L'*homo æconomicus* ne dit pas ça. Il dit bien aussi au souverain: tu ne dois pas, mais il dit au souverain: tu ne dois pas, pourquoi ? Tu ne dois pas parce que tu ne peux pas. Et tu ne peux pas au sens de 'tu es impuissant'

secolo eterogenei e incompatibili. L'idea di una scienza economico-giuridica è rigorosamente impossibile e d'altra parte, effettivamente, non è mai stata costituita".

⁴⁴*Ibidem*: "Per il sovrano giuridico, per il sovrano titolare di diritti e fondatore del diritto positivo a partire dal diritto naturale degli individui, l'*homo æconomicus* è qualcuno che può dire non devi, non perché io ho dei diritti e tu non hai il diritto di toccarli - questo è quello che dice l'uomo di legge, è quello che dice l'*homo juridicus* al sovrano: io ho dei diritti, te ne ho affidati alcuni, tu non devi toccare gli altri, oppure: io ti ho affidato i miei diritti per tale e tale scopo. L'*homo æconomicus* non dice questo. Dice al sovrano: non devi, ma dice al sovrano: non devi, perché? Non devi perché non puoi. E non puoi nel senso di 'sei impotente' e perché sei impotente, perché non puoi? Non puoi perché non sai e non sai perché non puoi sapere".

⁴⁵ A.L. Palmisano, *Tractatus ludicus. Antropologia dei fondamenti dell'Occidente giuridico*, Editoriale Scientifica, Napoli 2006, p. 194.

et pourquoi tu es impuissant, pourquoi tu ne peux pas ? Tu ne peux pas parce que tu ne sais pas et tu ne sais pas parce que tu ne peux pas savoir⁴⁶.

Foucault mostra così il gioco dell'economia politica che inizia con Adam Smith e che porta alla riduzione delle sovranità nazionali attraverso, ancora una volta, il binomio sapere-potere.

La realizzazione più profonda della perdita del ruolo di arbitro da parte dello Stato si ha poi con gli Accordi di Bretton Woods del 1944:

Gli Accordi di Bretton Woods, 1944, usualmente considerati un punto d'arrivo delle democrazie, segnano piuttosto una vittoria, seppure parziale, delle 'plutocrazie' sullo Stato, in generale, prima ancora che sugli Stati totalitari. Ben 44 nazioni partecipano a questi accordi, difatti, insieme ad alcuni rappresentanti di corporazioni finanziarie internazionali, presenti agli stessi con dignità pressoché statutale. Con ciò si segna una fine e un inizio: la fine della I e II fase della globalizzazione, una vera e propria postglobalizzazione, in cui le grandi recite sono finalmente solo nascoste mentre le *transnational holdings* manifestano la volontà di intervento nella vita pubblica delle nazioni e degli Stati⁴⁷.

La relazione fra lo Stato e le multinazionali si rivela pertanto come una relazione caratterizzata dall'interazione di due sfere separate, caratterizzate da logiche e poteri differenti ma che a volte possono esprimersi come relazione di funzionalità reciproca⁴⁸.

Nella definizione di capitalismo della sorveglianza di Zuboff ci troviamo nella cornice di un'economia della sorveglianza, di tipo parassitico, in cui la produzione di beni è subordinata a una nuova architettura globale della modifica del comportamento. Per quanto riguarda il capitalismo della sorveglianza, Zuboff prosegue:

⁴⁶ M. Foucault, op. cit., p. 286.

⁴⁷ A.L. Palmisano, op. cit., p. 194.

⁴⁸ Cfr. *ivi*, pp. 194-195-196.

On one side, its technologies are designed to render our experience into data, as in rendering oil from fat. This typically occurs outside our awareness, let alone our consent. On the other side of the equation, every time we encounter a digital interface we make our experience available to ‘datafication’, thus ‘render unto surveillance capitalism’ its continuous tithe of raw-material supplies⁴⁹.

Sembra però possibile affermare che i binomi sapere-potere, *metus-consensus*, *homo oeconomicus-homo juridicus*, che si rivelano sempre più evidenti nello stato d’eccezione si relazionano dialetticamente alla “datafication” non solo dell’esperienza umana, del suo comportamento, ma alla corporeità stessa, esprimendo una colonizzazione del *Lebenswelt*, della corporeità nella sua dimensione tellurica, caratteristica dell’epoca postglobale.

⁴⁹ S. Zuboff, op. cit., p. 233: “Da un lato, le sue tecnologie sono progettate per trasformare la nostra esperienza in dati, come per ricavare l’olio dal grasso. Questo avviene tipicamente al di fuori della nostra consapevolezza, per non parlare del nostro consenso. Dall’altro lato dell’equazione, ogni volta che incontriamo un’interfaccia digitale rendiamo la nostra esperienza disponibile alla ‘datafication’, quindi ‘rendiamo al capitalismo di sorveglianza’ la sua continua decima di materie prime”.

Bibliografia

- P. Bellini, *La liberaldemocrazia e la civiltà tecnologica*, Alboversorio, Milano, 2020
- P.L. Berger and T. Luckmann, *The social construction of reality*, Penguin Books, Harmondsworth, 1991
- S. Colazzo, “Diritto alla salute, (auto)immunizzazione e bisogno i comunità”, pp.33-52, in *Etica Diritto Salute. Prospettive evolutive nello spazio globale*, a c. di Ubaldo Comite e Giovanni Tarantino, Edizioni Scientifiche italiane, Napoli, 2021
- J. Derrida, *Séminaire La bête et le souverain I (2001-2002)*, Galilée, Paris, 2008
- M. Foucault, *Naissance de la biopolitique* (1979), Seul/Gallimard, Paris, 2004
- D.A. Fumagalli, “Politica innamorata dei social, ma a soffrire è la democrazia”, <https://www.agendadigitale.eu/cultura-digitale/politica-e-social-network-tutte-le-minacce-alla-democrazia/>, 23. 05. 2019, consultato maggio 2021.
- F. Gros, “Y a-t-il un sujet biopolitique?”, in *Noema*, n.4, 2013, pp.31-42
- B.-C. Han, *Psicopolitica. Il neoliberalismo e le nuove tecniche del potere*, Nottetempo, Milano, 2016
- J. Locke, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, ed. by Ian Shapiro, Yale University Press: New Heaven and London, 2003
- G. Mosca, *Elementi di scienza politica*, Laterza, Bari, 1953
- A.L. Palmisano, *Tractatus ludicus. Antropologia dei fondamenti dell'Occidente giuridico*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2006
- D. Pasini, “Hobbes e Locke: Paura e Consenso”, in *Revue européenne des science sociales*, t.20, n. 61, La référence Hobbienne du XVIIe siècle à nos jours (1982), pp.145-175.
- J.J. Wunenburger, *L'imaginaire*, PUF, Paris, 2016.
- S. Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism*, Profile Books, London, 2019.



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.