UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DELL'INSUBRIA
DI VARESE E COMO

DOTTORATO DI RICERCA IN
FILOSOFIA DELLE SCIENZE SOCIALI E COMUNICAZIONE SIMBOLICA

XXV CICLO

A. A. 2012-2013

CORPO, POTERE E RAPPRESENTAZIONE
IMMAGINI DELLA SOVRANITÀ TRA TEOLOGIA POLITICA E ANTROPOLOGIA

TESI DI DOTTORATO DI

MASSIMO MEZZANZANICA

Indice

Introduzione 3

I. Il corpo del re 8

1. La regalità sacra 8
a. Il sacro 10
b. Il re come *axis mundi* 12

2. Il re come archetipo politico 15
a. La natura carnale del re 15
b. Il re e l'immaginario parentale del potere 18

3. I re taumaturghi 21
a. Il re medievale 21
b. La regalità e il miracolo 23
c. Potere, rituale, rappresentazione 27

4. I "due corpi del re": la sovranità tra sacralità e finzione 29
a. Doppio corpo: il potere e la metafora 29
b. Regalità sacra e regalità profana 35
c. Sovranità, temporalità e rappresentazione 41
d. Potere e teatralità 43

II. Rappresentazione, sovranità, persona. Tra Hobbes e Carl Schmitt 49

1. Persona, sovranità e rappresentanza in Thomas Hobbes 49
a. Il corpo del Leviatano 49
b. L'animale artificiale 52
c. Persona e rappresentanza 55

2. Il Leviatano tra persona e macchina: l'interpretazione di Carl Schmitt 59
a. Schmitt, Hobbes e il liberalismo 59
b. Mito, unità politica e potere sulla vita 63
c. Lo Stato e la macchina 70
d. I sacrari profanati 73
e. Lo Stato e il miracolo: i simulacri della divinità 76

3. La crisi della rappresentazione 80
a. Rappresentazione, teologia politica e secolarizzazione 80
b. La Chiesa cattolica e la rappresentazione 88
c. Rappresentazione e tragedia 93

III. Dal corpo oggettivato al corpo assoggettato.
Tra società disciplinare e biopotere 102

1. Modernità, rappresentazione e potere 102
a. L'*episteme* e l'a priori storico 102
b. Sovranità e visibilità: il posto del re 105
c. Potere del discorso, discorso del potere: archeologia e genealogia 107

2. La clinica e il corpo oggettivato 111
a. Lo sguardo medico 111
b. Esperienza clinica e oggettivazione del corpo 115

3. Le discipline e il corpo assoggettato 119
a. L'investimento politico del corpo e la microfisica del potere 119
b. Il corpo, l'anima, la punizione 122
c. Società disciplinare e individualizzazione 125
d. Il panoptismo: potere e visibilità 132

4. Il governo dei corpi e la biopolitica 135
a. Il re e il Leviatano 135
b. Il potere, la guerra e la storia 140
c. Biopotere e governamentalità 143

IV. Dal corpo biopolitico al corpo simulacro 153

1. Potere, sopravvivenza e scambio simbolico 153

2. La realtà integrale e la fine della rappresentazione 157

3. Vita, istituzione e natura umana 161

Bibliografia 176

Introduzione

Questo studio nasce da un interesse di carattere filosofico per il rapporto tra corpo, rappresentazione e potere. Il tema che ci proponiamo di trattare si colloca all'incrocio di due ambiti problematici: quello del "corpo politico" nelle sue diverse accezioni[1] e quello designato dal termine tedesco *Repräsentation*, che rinvia sia alla questione della rappresentanza politica e delle sue crisi e trasformazioni nell'età contemporanea, sia al problema della rappresentazione del potere attraverso il linguaggio, le immagini e i simboli[2]. Entrambi coinvolgono, come orizzonte di fondo, il tema della "persona", intesa al tempo stesso come individuo, singolarità, e come maschera, ruolo sociale[3]. Ci interessa capire che rapporto si dà tra la rappresentazione, in quanto aspetto costitutivo e fondante del potere politico – ricordiamo al riguardo che Eric Voegelin vedeva nella rappresentazione il "problema centrale di una teoria della politica"[4] – e il corpo in quanto dimensione antropologica fondamentale.

Nell'ambito della nostra indagine intenderemo il corpo in due accezioni: da una parte in quanto simbolo o metafora che, nella storia del pensiero politico e delle rappresentazioni del potere, è servita a caratterizzare la società, lo Stato e la sovranità[5]; e dall'altra come corpo dei

[1] Per un'analisi delle diverse accezioni dell'espressione corpo politico cfr. E. Greblo, *Corpo politico/organicismo*, in *Enciclopedia del pensiero politico*, diretta da R. Esposito e C. Galli, Roma-Bari 2000.

[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 all'Ottocento*, Milano 2007, in part. le pp. 1-29. Cfr. anche B. Accarino, *Rappresentanza*, Bologna 1999; G. Duso, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Milano 2003; D. Fisichella, *La rappresentanza politica*, Roma-Bari 1996.

[3] Sui significati archetipici e simbolici della maschera, e sulla sua riduzione ad assunzione di ruoli stereotipati nel mondo moderno e postmoderno, cfr. C. Bonvecchio, *La maschera e l'uomo. Simbolismo, comunicazione e politica*, Milano 2002, pp. 36-39.

[4] E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, tr. it. Roma 1999, p. 34.

[5] Questa metafora è presente già in Platone, che in *La Repubblica*, IX, 588, parla di un grande corpo, un *makros anthropos*. E si ritrova ancora nel *Policraticus* di Giovanni di Salisbury, dove lo Stato viene descritto, ri-

singoli individui, che entrano tra loro in relazioni di potere/dipendenza o di dominio e assoggettamento. Se la prima accezione rimanda all'orizzonte del *teologico-politico*, la seconda si riferisce alla tematica di una *biopolitica* intesa come tentativo di esercitare direttamente un potere e un controllo sulle vite degli individui e dunque sui loro corpi.

Tenendo presente questo duplice orizzonte, la nostra ricerca intende studiare, senza aspirare a un'impossibile completezza, alcuni aspetti del problema della rappresentazione del potere, concentrandosi in particolare sul ruolo che il corpo svolge in tale rappresentazione. D'altra parte, nella misura in cui la *rappresentazione* (Repräsentation nel senso di *Darstellung*) tende a slittare semanticamente verso l'ambito della *rappresentanza* (Repräsentation nel senso di *Vertretung*), cercheremo di mettere in luce il significato del corpo (e della metafora corporea) in rapporto al tema della rappresentanza politica. Particolare attenzione verrà rivolta alle immagini della sovranità nel passaggio dal medioevo all'età moderna e al ruolo svolto dalla riflessione su queste immagini in alcune correnti della filosofia politica del Novecento. L'ottica prescelta è quella di una filosofia politica che utilizza strumenti euristici provenienti dalle diverse scienze umane: dalla storia all'antropologia e alla sociologia, dalla simbolica alla semiologia. Le domande che guideranno la ricerca sono: qual è il ruolo del corpo nella rappresentazione del potere, intesa sia come autorappresentazione che il potere (o meglio, chi ne porta le insegne e i simboli) offre di se stesso, sia come percezione di tale rappresentazione da parte di chi al potere è soggetto? In che misura la rappresentazione del corpo del potente – la sua "messa in scena" – è un elemento costitutivo del potere? In che modo in questa rappresentazione entrano in gioco le dimensioni del sacro, da una parte, e della teatralità, dall'altra? Che rapporto si dà tra questa dimensione rappresentativa e la funzione di rappresentanza che costituisce un aspetto fondamentale del "politico"? Qual è il rapporto del potere con la finzione, l'immagine, la metafora – con la dimensione performativa e retorica del linguaggio e del comportamento? Come si configura questo rapporto nell'età moderna? E come si trasforma nel mondo contemporaneo e nella "società dello spettacolo"[6], attraversata da parte a parte da quel tipo di potere caratterizzato da Michel Foucault come "biopotere", che rende sempre più problematica la distinzione tra "naturale" e "artificiale", e dalla presenza pervasiva dei mass media, che tramite le nuove tecnologie informatiche sembrano sovrapporre e confondere il "reale" e il "virtuale"?

---

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

[6] G. Debord, *Commentari sulla società dello spettacolo* e *La società dello spettacolo*, tr. it. Milano 1990.

Il primo capitolo del nostro lavoro sarà dedicato a un'analisi della figura del re. Nel contesto della nostra ricerca, questa figura svolge un ruolo centrale, sia per il suo elevato contenuto simbolico e per il suo riferimento a elementi che rimandano di volta in volta agli orizzonti della sacralità e della teatralità, sia per il rapporto che essa intrattiene con la dimensione del corpo. Dopo avere ripercorso alcuni significati simbolici fondamentali attribuibili alla figura del re all'interno di una dimensione sacrale, tratteremo la dimensione archetipico-politica della regalità, che, come ha sottolineato Vladimir Volkoff, non va confusa con la monarchia in quanto particolare forma di governo[7]. In secondo luogo, riferendoci alle ricerche di due storici – Marc Bloch e Ernst Kantorowicz – cercheremo sia di delineare alcuni tratti salienti della figura del re nel passaggio dal medioevo all'età moderna, sia di identificare il ruolo del corpo del sovrano in rapporto alla questione della rappresentazione del potere e, con essa, di un ordine in grado di garantire la continuità della vita. Se con *I re taumaturghi* Bloch ha offerto un'indagine della dimensione sacrale della regalità, mostrando come il potere terapeutico attribuito ai re si radicasse in una dimensione simbolica[8], con *I due corpi del re* Kantorowicz ha collocato nell'orizzonte della teologia politica del medioevo il potere del re, inteso come singolo individuo, di rappresentare la perennità e la continuità dello Stato[9].

Con la crisi della rappresentazione messa in luce da Kantorowicz attraverso l'analisi del *Riccardo II* di Shakespeare, che esprime e mette in scena la crisi della capacità del corpo del re di rinviare a una dimensione trascendente, si apre l'orizzonte della modernità e delle vicende della rappresentanza moderna. Esemplare è al riguardo la concezione di Hobbes, in cui, attraverso la nozione di *persona*, la rappresentazione si declina nel senso della teatralità, con l'esclusione del rimando a una dimensione di trascendenza. Per descrivere questo orizzonte, nel secondo capitolo, abbiamo scelto l'angolo visuale offerto dall'opera di Carl Schmitt, in cui il tema della rappresentanza/rappresentazione svolge un ruolo centrale connettendosi alla tematica teologico-politica. Dai saggi su Hobbes alla tematizzazione delle categorie del politico, dalla teologia politica fino alla riflessione sulla figura dell'Amleto shakespeariano, l'opera schmittiana costituisce un "sismografo" che consente di rilevare le trasformazioni della nozione di rappresentazione/rappresentanza e di collocarle nel quadro del destino del "politico" nella modernità e della crisi dello spazio dello *jus publicum Europaeum*. La considerazione di alcuni aspetti della discussione tra Carl Schmitt e Hans Blumenberg servirà a meglio precisare la nozione di secolarizzazione e il ruolo delle rappresentazioni teologiche nella modernità.

[7] V. Volkoff, *Il re*, tr. it. Napoli 1989.

[8] M. Bloch, *I re taumaturghi*, tr. it. Torino 1989.

[9] E. H. Kantorowicz, *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, tr. it. Torino 1989.

Alla riconfigurazione del rapporto tra corpo, sovranità e rappresentazione nell'età moderna e contemporanea saranno dedicati il terzo e il quarto capitolo, che sulla base di temi e categorie desunti dall'opera di Foucault, Baudrillard, Pierre Legendre, Helmuth Plessner e Arnold Gehlen, cercheranno di descrivere alcune trasformazioni essenziali della sovranità e del corpo nel corso dell'età moderna. Nel terzo capitolo discuteremo la nozione di "incorporazione del potere" in Foucault[10], ricostruendo il rapporto tra corpo e potere e rappresentazione analizzato da Foucault a un livello "archeologico" in *Nascita della clinica*[11] e trattato secondo un approccio "genealogico" in *Sorvegliare e punire*[12], dove è centrale l'analisi del potere *disciplinare*, cioè di quelle dinamiche di sapere-potere che, nell'atto stesso di costituire la soggettività, producono forme di assoggettamento che passano attraverso il controllo del corpo. Ci concentreremo poi sulla nozione di biopotere in quanto forma di potere che, attraverso il controllo della popolazione, coinvolge direttamente la dimensione corporea degli individui e dei gruppi: esercitandosi non su soggetti di diritto, ma sui corpi e sulle vite, il biopotere costituisce secondo Foucault un modello di potere diametralmente opposto a quello della sovranità basata sul contratto di hobbesiana memoria. Nel quarto capitolo cercheremo di mettere in relazione le due linee tematiche principali della nostra ricerca – teoria della rappresentazione e delle istituzioni e tematica biopolitica – considerando, prima le caratteristiche di un corpo divenuto immagine e simulacro in quella che Baudrillard ha chiamato "realtà totale"[13], dove si impongono nuove figure della normalizzazione, e poi analizzando alcune prospettive di carattere antropologico: dalla teoria delle istituzioni di base psicoanalitica e giuridica sviluppata da Legendre sotto il titolo di "antropologia dogmatica"[14] alla teoria delle istituzioni fondata rispettivamente su una visione dell'uomo come "essere carente" (Gehlen) e come essere "eccentrico" e "imperscrutabile" (Plessner) a quella di una teoria della tecnica basata sulla costitutiva artificialità dell'uomo. Per quanto riguarda la teoria delle istituzioni di Gehlen, ci soffermeremo in particolare sul ruolo delle istituzioni in quanto elemento stabilizzante ed esonerante, sul loro rapporto con la dimensione della rappresentazione, del linguaggio e della fantasia e sulla constatazione gehleniana circa l'incapacità delle istituzioni dell'"era della tecnica" e della *post-histoire* di creare il senso e la stabilità di cui l'essere umano ha bisogno per condurre la propria esistenza. E per quanto riguarda Plessner presteremo particolare attenzione sia alla nozione di eccentricità (per cui l'essere umano è un essere costitutivamente aperto e indeter-

[10] M. Foucault, *Microfisica del potere*, tr. it. Torino 1977, p. 19.

[11] Id., *Nascita della clinica*, tr. it. Torino 1969.

[12] Id., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, tr. it. Torino 1976.

[13] J. Baudrillard, *Il Patto di lucidità o l'intelligenza del Male*, tr. it. Milano 2006.

[14] P. Legendre, *Della società come testo. Lineamenti di un'antropologia dogmatica*, tr. it. Torino 2005.

minato) sia all'importanza da lui attribuita alle dimensioni del gioco e della maschera, del tatto e del cerimoniale in quanto costitutive della politicità dell'essere umano. Considerando, al di là del dualismo cartesiano, il corpo come aspetto essenziale dell'essere umano e della sua specifica posizionalità "eccentrica", Plessner ravvisa nella rappresentazione e nell'assunzione di ruoli sociali un elemento necessario all'individuo per salvaguardare la propria identità dalle pressioni omologanti della comunità. La visione dell'uomo come essere artificiale e costitutivamente aperto, che, al di là delle differenze, accomuna Plessner e Gehlen, può a nostro avviso servire a comprendere i problemi che si pongono oggi nel contesto della biopolitica e delle biotecnologie. E la concezione plessneriana e gehleniana della necessità delle istituzioni e delle forme sociali e politiche per la vita dell'essere umano, come anche l'intuizione dell'importanza della dimensione estetica e mimetica per la politica, può trovare una nuova attualità nel contesto della crisi della rappresentanza che caratterizza oggi le "postdemocrazie"[15].

[15] Sul concetto di postdemocrazia cfr. C. Crouch, *Postdemocrazia*, tr. it. Roma-Bari 2003.

I. Il corpo del Re

1. *La regalità sacra*

Come è stato messo in luce da numerosi studi di carattere storico, etnologico e antropologico (da James Frazer a Emile Durkheim, da Georges Dumezil a Emile Benveniste, da Luc de Heusch a Mircea Eliade[1]), la figura del re costituisce l'immagine originaria della sovranità in quanto sovranità sacra[2]. Nelle società sacrali, tra cui in particolare in quella mesopotamica e in quella egizia, il re costituisce il centro di un ordine cosmico da cui discende l'ordine politico. In queste società, la caratteristica fondamentale del re è quella di essere *mediatore* e *rappresentante* dell'ordine cosmico. E questo attraverso il proprio corpo, che appare dotato di significati altamente simbolici. In una prospettiva simbolica, la figura del re appare caratterizzata da un'essenziale duplicità: da una parte, con un'espressione derivante dalla psicologia analitica di Jung, il re può essere considerato come un archetipo di saggezza che esprime il Sé inteso come totalità della psiche umana[3]; dall'altra, egli può rappresentare le possibili degenera-

[1] Cfr. F. Cardini, *Una nota sulla regalità sacra*, in: L. Arcella-P. Pisi-R. Scagno (a cura di), *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storica*, Milano 1998, pp. 309-318. Sul rapporto tra regalità e sacro cfr. AA. VV., *La regalità sacra*, Leiden 1959; L. De Heusch (a cura di), *Le pouvoir et le sacré*, Bruxelles 1962.

[2] Questo carattere sacro si mostra per esempio nello stretto legame che si può riscontrare nelle società "tradizionali" tra la regalità e la funzione sacerdotale. I re sono originariamente re-sacerdoti, re-maghi e re-sciamani, e questo rinvia alle tecniche ascensionali di cui parla Eliade in *Lo sciamanesimo e le tecniche dell'estasi*, tr.it. Roma 1974.

[3] Per questa prospettiva cfr. H. Zimmer, *Il re e il cadavere. Storie della vittoria dell'anima sul male*, tr. it. Milano 1983. Sulla nozione di archetipo cfr. C. G. Jung, *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, tr. it. Torino 1977. Nella prospettiva di Jung gli archetipi, o "immagini primordiali", costituiscono una dimensione di strutturazione dell'esperienza, analoga agli a priori kantiani, ma differenziantesi da essi per il loro legame con la dimensione corporea e pulsionale. Provenienti da una matrice inconscia comune a tutti i popoli (definita da Jung "inconscio collettivo"), essi sono l'espressione di un'energia psichica che si distingue dalla libido freudiana per il suo carattere non esclusivamente sessuale. Sul Sé come totalità della psiche umana, comprendente la coscienza e l'inconscio, cfr. C. G. Jung, *Aion. Ricerche sul simbolismo del Sé*, tr. it. Torino 1982. Cfr. anche la definizione del Sé che viene data da Jung in *Tipi psicologici* (tr. it. Torino 1977, p. 518: "In quanto concetto empirico deno-

zioni dispotiche del potere, l'immagine del "tiranno, espressione della volontà di potenza mal controllata"[4], ovvero quella che, ancora con un'espressione junghiana, si potrebbe definire l'"Ombra" del potere[5].

Lo spiccato spessore simbolico della regalità fa tutt'uno con il suo carattere originariamente sacro. Nella prospettiva di un'analisi delle strutture simboliche dell'autorità, va sottolineato che, dalle civiltà arcaiche al medioevo, la regalità si basa in genere su un mito religioso, che fa dell'autorità di governo l'immagine di Dio in quanto sovrano assoluto[6]. Questo vale, in particolare per civiltà "sacrali" come quella mesopotamica ed egizia (si ricordi che in quest'ultima il sovrano è esso stesso una divinità, un dio incarnato)[7], ma anche per una civiltà "semisacrale" come quella ebraica[8]. Aspetti importanti della regalità, e della sacralità a essa connessa, quale viene vissuta e concepita in tali civiltà, si riverberano del resto anche sulla civiltà cristiana. Come ha osservato Marc Bloch: "Fu la Bibbia, infine, a fornire il mezzo di reintegrare nella regalità cristiana la monarchia sacra delle età passate"[9]. E questo sia per la presenza nella Bibbia di importanti riferimenti di carattere simbolico che vengono ripresi nel medioevo cristiano (si pensi per esempio alla figura del sacerdote-re, che trova espressione nella misteriosa figura di Melchisedec[10]), sia perché essa ha trasmesso al medioevo il modello di una concreta istituzione, quella dell'unzione regale[11].

---

mino il Sé come il volume complessivo di tutti i fenomeni psichici nell'uomo. Esso rappresenta l'unità e la totalità della personalità considerata nel suo insieme". In quanto tale esso è "una *complexio oppositorum*, una sintesi degli opposti". Sulla sovranità come *complexio oppositorum* e dunque come "emblema dell'equilibrio e dell'armonia" cfr. C. Bonvecchio, *Imago imperii imago mundi. Sovranità simbolica e figura imperiale*, Padova 1997, pp. 172-182, in part. p. 173.

[4] Cfr. G. Chevalier-A. Gheerbrant, *Dizionario dei simboli*, vol. II, tr. it. Milano 2011 (10ª ed.), p. 283.

[5] Sugli aspetti d'Ombra del potere cfr. C. Bonvecchio-C. Risé, *L'Ombra del potere*, Milano 2004.

[6] Cfr. J.-J. Wunenburger, *Filosofia delle immagini*, tr. it. Torino 1990, pp. 380-81.

[7] Come ha osservato G. M. Chiodi, *Propedeutica alla simbolica politica*, vol. I, Milano 2006, p. 94, mentre il sovrano mesopotamco è concepito come rappresentazione o copia della divinità, "il sovrano egizio, ossia il Faraone, è concepito esso stesso come una divinità a pieno titolo, è un dio visibile e tangibile, un dio incarnato, centro assoluto di tutto l'universo egizio".

[8] Sulla differenza tra civiltà sacrali e semisacrali cfr. Chiodi, *Propedeutica alla simbolica politica*, vol. I, cit., p. 155 ss.

[9] Bloch, *I re taumaturghi*, cit. Torino 1989, p. 46.

[10] Cfr. ivi, p. 46: "Nel capitolo XIV del *Genesi* si leggeva come Abramo avesse ricevuto il pane e il vino dalle mani di Melchisedec, ad un tempo re di Salem e sacerdote del Dio forte: episodio misterioso, che ancor oggi gli esegeti stentano a spiegare. I primi commentatori si trassero d'impiccio attribuendogli un significato simbolico: Melchisedec fu un simbolo del Cristo; a questo titolo lo si vede raffigurato su tante cattedrali. Ma questa apparizione enigmatica doveva anche tentare gli apologisti della monarchia. Questo sacerdote-re riportava in un

a. Il sacro. Trattando, anche se solo per linee generali, il tema della regalità sacra, è necessario caratterizzare, sia pure brevemente, la nozione di "sacro". Senza poter qui esporre e discutere in modo analitico le diverse concezioni del sacro (cosa che esulerebbe dai limiti della presente ricerca), ricordiamo qui alcune delle teorizzazioni principali relative a questo tema[12] per fare poi riferimento alla caratterizzazione di questa nozione offerta da Giulio Maria Chiodi in sede di propedeutica alla simbolica politica. Le ricerche sul sacro nascono in ambito etnologico, antropologico e sociologico. Dopo gli studi dell'antropologo James Frazer[13], che hanno messo in luce l'origine magica della regalità, è Emile Durkheim, fautore di una sociologia di impostazione positivistica, a vedere nella religione un elemento fondamentale della vita sociale e della coscienza collettiva. Con Durkheim si afferma anche un'opposizione concettuale che resterà al centro di tutte le successive teorizzazioni del sacro, quella tra il sacro e il profano. In questa prospettiva, l'elemento generativo delle religioni, individuabile a partire dal fenomeno del totemismo, è il *mana*, che rappresenta una forza impersonale e collettiva presente in ogni membro del clan, e che tuttavia non si confonde con esso. Totem e *mana* restano al centro del fenomeno del sacro anche nella ricerca di Marcel Mauss, che, divesamente da Durkheim, insiste sull'importanza del simbolismo. Nell'ambito delle concezioni del sacro di impostazione sociologica e antropologica va poi ricordato il contributo di René Girard, che ha messo in luce la relazione tra sacro e *sacrificio* e tra sacro e *violenza*[14]. Partendo dalla tragedia greca e dai miti studiati dall'etnologia, Girard individua nel sacrificio di una "vittima emissaria" l'elemento centrale della vita religiosa. Da questo punto di vista, funzione del sacrificio è di placare le violenze all'interno della società e di esorcizzare la vendetta, che potrebbe portare alla distruzione della società stessa. Il sacro appare così legato a una violenza fondatrice che rappresenta la condizione di esistenza della società. Unica religione non sacrificale è per

---

passato prestigioso l'ideale di coloro che riconoscevano ai re un carattere sovrumano al tempo della grande controversia del Sacerdozio e dell'Impero, nei secoli XI e XII, Melchisedec […] fu di moda".

[11] Cfr. ibid., p. 47: "Ma l'Antico Testamento non era soltanto una fonte di simboli; fornì il modello di un'istituzione molto concreta. Nel vecchio mondo orientale, i re erano considerati ovviamente come personaggi sacri. Il loro carattere soprannaturale era sottolineato, presso molti popoli, da una cerimonia di significato evidente: al loro avvento erano unti su alcune parti del corpo con un olio precedentemente santificato".

[12] Per questo facciamo riferimento allo studio di J. Ries, *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, tr. it. Milano 1990.

[13] J. Frazer, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, tr. it. Torino 2012.

[14] Cfr. R. Girard, *La violenza e il sacro*, tr. it. Milano 1980.

Girard il cristianesimo, che afferma la sua trascendenza etica in rapporto alle altre religioni, e con questo porta alla fine del sacro[15].

Elementi importanti per la comprensione del fenomeno del sacro sono poi venuti dalle impostazioni della fenomenologia e dell'ermeneutica della religione. Qui vanno ricordati soprattutto gli studi di Rudolf Otto e di Mircea Eliade. Il primo ha visto nel *numinoso* l'essenza e l'elemento originario che caratterizza il fenomeno del sacro. L'esperienza del numinoso fa nascere in chi la vive un sentimento di dipendenza e suscita al tempo stesso un terrore mistico (*tremendum*), si presenta come un mistero (*mysterium*), un "totalmente altro" e si pone come un elemento che rapisce e seduce (*fascinans*)[16]. D'altra parte, Eliade, in un complesso approccio al sacro di base al contempo storica, fenomenologica ed ermeneutica, ha sviluppato le intuizioni di Otto vedendo nel sacro una *potenza* che si manifesta all'uomo. Questa potenza appartiene all'ordine ontologico, ha un carattere trascendente che ha la sua fonte in Dio e che costituisce l'ambito di esperienza di quello che Eliade chiama *homo religiosus*.

In quanto fenomeno antropologico fondamentale, il sacro si è strettamente intrecciato alle vicende storiche e sociali, dando luogo a società di carattere sacrale. A questo proposito, ricordiamo la caratterizzazione offerta da Chiodi degli aspetti fondamentali di una società sacrale, "che è sempre una totalità rivelata e mitico-ritualizzata"[17]. Essi sono quattro. Il primo è "la centralità irradiante e totalizzante", per cui l'intero universo è organizzato a partire da un centro, che trova espressione terrena nella figura sovrana, intesa come figura sacra che costituisce "il perno fondamentale delle energie numinose". Il secondo consiste nella "realtà cosmicamente data e rivelata", per cui non si dà distinzione tra una realtà naturale e una soprannaturale, tra essere e apparire, "essendo il tutto un'espressione direttamente cosmico-numinosa, accessibile soltanto mediante le manifestazioni cultuali e le ricostruzioni di miti". Il terzo è rappresentato dalla "ritualità", per cui tutte le attività e tutte le esperienze sono sempre vissute ritualmente, quasi fossero atti liturgici. Infine, il quarto e ultimo aspetto è la "totalità", cioè "la pienezza ed esaustività dell'universo del vissuto, che costituisce un insieme conchiuso che non necessita e non riconosce alterità alcuna". Su questa base Chiodi dà la seguente definizione riassuntiva, che vale in modo specifico, ma non esclusivamente, per la

[15] Cfr. R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, tr. it. Milano 1996. "Gesù – ha scritto Julien Ries (*Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, cit., pp. 27-28) sintetizzando la concezione di Girard – è venuto ad abolire i sacrifici di sangue e ad annullare la nozione pagana di riscatto per immolazione d'un essere vivente. Il Dio del Vangelo è il Dio della non-violenza predicata da Gesù. Così, assistiamo alla fine della produzione del sacro, poiché la fine del processo vittimale pone fine alla sacralizzazione della violenza: è la fine del sacro […]. Al sacro violento subentra una trascendenza dell'amore".

[16] Cfr. R. Otto, *Il sacro*, tr. it. Milano 2009.

[17] Per quanto segue cfr. Chiodi, *Propedeutica alla simbolica politica*, vol. I, cit., p. 100.

simbolica politica: "*Il sacro è un'ordinata, ritualizzata e gerarchizzata organizzazione del numinoso*", la "manifestazione di un numinoso espresso, ma nel contempo controllato, dalla ritualità, ossia manifestazione di un numinoso ritualizzato e gerarchicamente ordinato"[18].

b. *Il re come axis mundi*. Gli studi sul rapporto tra la regalità e il sacro nelle culture indoeuropee hanno offerto importanti elementi per la comprensione del carattere originariamente sacro della regalità. Analizzando il "vocabolario" delle istituzioni indoeuropee, Emile Benveniste ha per esempio mostrato che il termine *rex* è attestato solo in italico, in celtico e in indiano, cioè alle estremità del mondo indoeuropeo[19]. Sulla base dell'accostamento del latino *rego* al greco *orégo* ("stendere in linea retta") e dell'esame dei valori antichi di *reg* in latino (per esempio in *regere fines* e *regione*, *rectus* e *rex sacrorum*), Benveniste avanza l'ipotesi che il *rex*, più simile al sacerdote che al re in senso moderno, fosse "colui che aveva autorità per tracciare i limiti delle città e per determinare le regole del diritto"[20]. La duplice nozione di *rex* e *regere* è presente

> nell'importante espressione *regere fines*, atto religioso, atto preliminare della costruzione; *regere fines* significa alla lettera 'tracciare le frontiere in linea retta'. È l'operazione che compie il grande sacerdote per la costruzione di un tempio o di una città e che consiste nell'indicare sul terreno lo spazio consacrato. Operazione di cui è evidente il carattere magico: si tratta di delimitare l'interno e l'esterno, il regno del sacro e il regno del profano, il territorio nazionale e il territorio straniero. Questo tracciato è fatto dal personaggio investito del massimo potere, il *rex*[21].

In questa prospettiva il re appare investito della funzione di tracciare i confini tra il sacro e il profano e al tempo stesso viene visto come l'incarnazione dell'idea di giustizia; egli non è tanto il sovrano, quanto "colui che traccia le linee, la via da seguire, che incarna nello stesso tempo ciò che è retto"[22]. Conclude così Benveniste:

> Il *rex* indoeuropeo è molto più religioso che politico. La sua missione non è di comandare, ma di fissare delle regole, di determinare ciò che è, in senso proprio, 'retto'. Di modo che il *rex*, così definito, assomi-

[18] Ivi, p. 101.

[19] É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. II: *Potere, diritto, religione*, tr. it. Torino 2001, p. 291.

[20] Ibid.

[21] Ivi, p. 295.

[22] Ibid.

> glia più a un sacerdote che a un sovrano. È questo tipo di regalità che i Celti e gli Italici da una parte gli Indiani dall'altra, ci hanno conservato[23].

Dal punto di vista simbolico, l'importanza fondamentale della figura del re, consiste nel suo essere *axis mundi*. Il re rappresenta cioè il centro, è "*perno e garante dell'ordine universale*"[24]. In una visione tripartita dell'universo, l'*axis mundi* è infatti l'elemento che connette la zona *terrestre*, la zona *supera* e la zona *infera*. In quanto centro di ordine e di equilibrio del mondo, l'*axis mundi* è strettamente connesso all'*axis sui*, che costituisce il centro di equilibrio del sé[25]. Questo rimanda all'interpretazione junghiana, secondo cui l'*axis mundi* è "una rappresentazione totalizzante del sé, un principio di equilibrio e di stabilità interiore, di ordine anche nei confronti dei contesti esteriori"[26]; in questa prospettiva, il sé archetipico ha le caratteristiche di un *axis mundi*, rappresenta il centro del mondo psicologico dell'individuo. Di questa struttura paradigmatica vanno sottolineati due aspetti: il suo carattere *verticale*[27], e il fatto che, mentre l'*axis sui* è una "proiezione interiore e interiorizzata" dell'*axis mundi*, quest'ultimo è tale "perché percepito e vissuto come tale, quale realtà immaginale, simbolo e proiezione del cosmo intero"[28]. In quanto *axis mundi*, il re rappresenta così il "centro", che

---

[23] Ivi, 296.

[24] Chiodi, *Propedeutica alla simbolica politica*, vol. I, cit., p. 86. Sulla coincidenza tra figura sovrana e *axis mundi* cfr. anche Bonvecchio, *Imago imperi imago mundi*, cit., p. 118 ss.

[25] Cfr. Chiodi, *Propedeutica alla simbolica politica*, vol. I, cit., p. 87: "l'*axis sui*, come centro di equilibrio del sé è pensabile e legittimabile soltanto in quanto riflesso di un *axis mundi* e viceversa".

[26] Ivi, p. 94.

[27] Per quanto riguarda la verticalità dell'*axis mundi*, può essere significativo ricordare che, riferendosi agli studi di Mircea Eliade e di Gaston Bachelard, Gilbert Durand ha individuato la presenza di un legame tra l'"attitudine immaginativa dell'elevazione" e la "funzione sociologica di sovranità". Osservando che, in un'ottica simbolica, *elevazione* e *potenza* sono sinonimi, egli ha indicato nella regalità la manifestazione originaria della potenza. Cfr. G. Durand, *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, tr. it. Bari 1972, p. 136. Cfr. anche Bonvecchio, *Imago imperii imago mundi*, cit., p. 120, dove si individua nella dimensione verticale "uno dei caratteri simbolici più rilevanti della sovranità e suo costante attributo. La sua collocazione spaziale è il trono, la cui verticalità sottolinea il tema dell'ascesa e della mediazione tra terra e cielo".

[28] Chiodi, *Propedeutica alla simbolica politica*, vol. I, cit., p. 94. Per realtà immaginale si può intendere, con Henry Corbin, un mondo intermedio tra quello intelligibile degli "esseri di pura Luce" e quello sensibile, un mondo fatto di Forme e Immagini "sospese", diverse dalle idee platoniche in quanto non sono immanenti a un corpo ma costituiscono appunto una realtà autonoma. "È un mondo in cui si trova, allo stato sottile, tutta la ricchezza e varietà del mondo sensibile, un mondo di Forme e Immagini sussistenti, autonome" (H. Corbin, *Storia della filosofia islamica. Dalle origini ai nostri giorni*, tr. it. Milano 1991, pp. 221-222; cfr. anche H. Corbin, *Corpo spirituale e terra celeste. Dall'Iran mazdeo all'Iran sciita*, Milano 1986, pp. 16-17). In una prospettiva junghiana, questo mondo immaginale si radica nell'"immagine psichica" in quanto condizione costitutiva della

nelle visioni arcaiche costituisce "la zona del sacro per eccellenza, quella della realtà assoluta"[29].

In diverse civiltà il sovrano è considerato garante dell'equilibrio cosmico, ponte e mediatore tra cielo e terra[30]. Questo ruolo di intermediario trova per esempio espressione nel carattere cinese *Wang*, che designa il re, ed è formato da tre tratti orizzontali paralleli (rappresentanti il Cielo, l'Uomo e la Terra) collegati tra loro da un tratto verticale. Tung Chung-shu, studioso cinese del II secolo a. C., sostenitore del confucianesimo come ideologia dell'impero cinese, si chiede a questo proposito: "Questo ruolo di intermediario, posto fra loro per servir da legame, e coordinare la loro opera partecipandovi chi dunque può svolgerlo se non il Principe? L'uomo la cui natura discende dal Cielo si trova dotato di questa Virtù che trae da esso". Nella concezione cinese il palazzo del sovrano si colloca al centro dell'Impero, e questa sua posizione esprime il suo ruolo regolatore nel campo cosmico (dalla ripartizione dei giorni e delle stagioni al ritmo e all'armonia celesti) e sociale.

Funzioni analoghe di impulso e di regolazione dei movimenti cosmici trovano espressione nei simboli indù del re *Cakravartin*, colui che fa girar la ruota, il monarca universale, nei *mandala* in cui si svolgono i riti di consacrazione regale dei sovrani angkoriani[31] e nel *lingam*, che nell'induismo rappresenta una delle forme di Shiva. In tutti questi simboli e figure il re appare come *signore dell'universo*, che ha la funzione di instaurare la giustizia e la pace, cioè l'equilibrio e l'armonia del mondo. Questa funzione è incarnata dalla già citata figura di Melchisedec, descritto nell'Antico Testamento come re di giustizia, i cui attributi sono la bilancia e la spada, e che regna a Salem, città della pace[32]. In Melchisedec, René Guenon ha visto il nome con cui nella tradizione giudeo-cristiana viene designata la funzione del mitico "Re del Mondo"[33]. Anche nei regimi tradizionali studiati dall'antropologia culturale, il sovrano rap-

---

coscienza: Cfr. C. G. Jung, *Opere*, XI, p. 496: "L'essere psichico è l'unica categoria dell'essere di cui abbiamo conoscenza *diretta*, giacché niente può essere conosciuto se prima non appare come immagine psichica". Riallacciandosi a Jung, James Hillman ha osservato che le immagini non sono solo riflessi di oggetti esterni, ma anche la materia di cui è intessuta la realtà psichica. Cfr. J. Hillman, *Anima*, tr. it. Milano 2008, p. 125.

[29] Cfr. M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, tr. it. Roma 1968, p. 35. In riferimento all'architettura (città e templi), Eliade caratterizza il simbolismo del centro tramite tre aspetti: "a) la montagna sacra – su cui si incontrano il cielo e la terra – si trova al centro del mondo; b) ogni tempio o palazzo – e per estensione, ogni città sacra o residenza regale – è una "montagna sacra", e diviene così un centro; c) essendo un *Axis Mundi*, la città o il tempio consacrati sono considerati come punto di incontro tra il cielo, la terra e l'inferno" (ivi, p. 27).

[30] Su questo, e su quanto segue, cfr. Chevalier-Gheerbrant (a cura di), *Dizionario dei simboli*, vol. II, cit., p. 280-281 e Bonvecchio, *Imago imperii imago mundi*, cit., pp. 115-116.

[31] Cfr. Bonvecchio, *Imago imperii imago mundi*, cit., p. 95-96.

[32] *Genesi*, XIV, 19-20.

[33] Cfr. R. Guénon, *Il Re del Mondo*, tr. it. Milano 2011, p. 56.

presenta il centro della società e del cosmo: tutto si simbolizza e si drammatizza in relazione alla sua figura: il rapporto con l'universo, col mondo esterno, col territorio politico, col passato (la storia) e la società. Esso si trova al centro della rappresentazione: è esso stesso, *tramite il suo corpo*, il luogo della rappresentazione[34].

2. *Il re come archetipo politico*

a. La natura carnale del re. La natura carnale del re, e la centralità del corpo regale per quanto riguarda la rappresentazione del potere, sono state messe in luce con grande efficacia da Vladimir Volkoff. Nel saggio *Du roi*[35], lo scrittore francese di origini russe ha considerato la figura del re come archetipo e come costante antropologica, mostrandone i molteplici significati simbolici e le diverse implicazioni politiche. Alla sua trattazione si riferiscono le nostre considerazioni nel presente paragrafo.

Per Volkoff il carattere corporeo, carnale del re, fa della regalità un simbolo di piena umanità e, come archetipo politico, la contrappone alle concezioni contrattualistiche, basate su una concezione disincarnata del potere. Punto di partenza della trattazione di Volkoff è la distinzione tra monarchia e regalità. Questa distinzione offre la chiave di lettura del testo di Volkoff, che non vuole essere un'apologia della monarchia, ma un'"illustrazione della regalità"[36]. Se la monarchia è "un sistema di governo nel quale comanda un solo uomo", e dunque un'idea politica tra le altre, la regalità non è un idea, un tipo ideale, ma una realtà inseparabile da coordinate storiche e geografiche concrete; mentre la prima si discute, la seconda non può essere discussa: piace o non piace, "proprio come una montagna o una meteora". Può essere tutt'al più contemplata o giudicata. Quindi la regalità rappresenta la concretezza di ciò che è individuato, di ciò che è legato a un tempo e a uno spazio ben determinati in opposizione alla forma, al tipo ideale, al sistema. Da ciò deriva una seconda categoria, o meglio una metafora che la esprime, non quella "fredda" e "rigida" del sistema, ma quella "calda" e "dinamica"

[34] Cfr. G. Balandier, *Le pouvoir sur scène*, Paris 1992, p. 32.

[35] Volkoff, *Il re*, cit.

[36] Ivi., p. 18. Intento di Volkoff è di indurre a un atteggiamento contemplativo nei confronti dell'archetipo della regalità, considerandone la sua realtà non tanto politica, quanto umana e filosofica. Una contemplazione che diventa azione poiché può produrre trasformazioni, in analogia con l'atteggiamento di attenzione contemplativa nei confronti della fede di cui parla Simone Weil in questo passo, citato da Volkoff: "I dogmi della fede non sono cose da affermare. Si tratta di cose da guardare a una certa distanza, con attenzione, rispetto e amore… Questo sguardo attento e amorevole, per contraccolpo, fa scaturire nell'anima una sorgente luminosa" (Ivi, p. 37).

dell'organismo[37]. "La regalità è un organismo che in sé riunisce istituzioni – e fra queste la centrale è monarchica – corpi costituiti, tradizioni, leggi scritte e non scritte, e soprattutto esseri umani immessi in un certo ordine"[38]. In quanto "vivo organismo", in quanto realtà individuata, la regalità è per antonomasia *limitata*, non assoluta. Come ha scritto Giacomo Marramao nell'Introduzione al testo di Volkoff, "lo spazio dell'assoluto può essere, per Volkoff, solo quello indifferente e indifferenziato dell'astrazione, di una sovranità monologicamente intesa che, per rapportarsi agli uomini, ha bisogno preventivamente di azzerarne i connotati qualitativi o 'idiosincratici', riducendoli ad atomi", come avviene per esempio nel contrattualismo hobbesiano[39].

Nella sua illustrazione della regalità, Volkoff fa ricorso ai simboli della piramide e del triangolo. Egli descrive infatti la regalità come un insieme di tre piramidi triangolari, inserite l'una: nell'altra: la *regalità*, l'*umanità* e la *divinità*. Significativo il riferimento a questi simboli, che, da una parte, rinviano alla costituzione della regalità nella cultura egizia, con la relativa immagine della continuità tra vita e morte incarnata simbolicamente dal re[40], e dall'altra esprimono un'idea di perfezione che rinvia alla perfezione del divino[41].

Gli elementi che compongono la prima piramide esprimono il carattere concreto della regalità: le tre facce del *potere monarchico*, del *sacro* e del *carnale* sono infatti edificate su una base, quella del *paese*, che significa concretezza, limitazione, rinuncia alla dimensione cosmica della regalità. Scrive Volkoff, sottolineando il carattere *incarnato* della regalità e alludendo all'opposizione tra *avere* e *essere* resa celebre da Erich Fromm[42]:

> Il vero re si vuole re dei campi e delle foreste, dei laghi e delle montagne, degli agnelli e dei cinghiali, delle cerve e delle trote. Il vero re sta dappertutto a casa sua, come attestano le piastre di caminetto con emblemi regali che circondano tanti focolari francesi. Non si tratta di proprietà in senso stretto: il re non possiede il suo paese nella dispersione dei mobili e degli immobili: egli è il suo paese nell'unità dell'incarnazione. La regalità non riposa sull'avere ma sull'essere[43].

L'elemento del *potere monarchico* esprime quello che si potrebbe caratterizzare come il *lato d'ombra* della regalità e indica il suo essere sempre legata all'esercizio del potere. Questo a-

[37] Cfr. l'*Introduzione* di G. Marramao, ivi, p. 6.

[38] Volkoff, *Il re*, cit., p. 15.

[39] Ivi, p. 6.

[40] Chiodi, *Propedeutica alla simbolica politica*, vol. I, cit.

[41] Cfr. Chevalier-Gheerbrant (a cura di), *Dizionario dei simboli*, vol. II, cit., pp. 230-232, 495-496.

[42] Cfr. E. Fromm, *Avere o essere?*, tr. it. Milano 1980.

[43] Volkoff, *Il re*, cit., p. 35.

spetto trova espressione nel fatto che "tranne la corona, i principali emblemi regali sono potenzialmente atti a colpire: la mano, lo scettro e la spada"[44].

L'elemento del *sacro* è costitutivo della regalità, che "non può rinunciare al sacro senza rinnegare se stessa"[45]. A questo proposito Volkoff indica due radici storiche fondamentali della regalità: quella dell'antico Egitto, in cui "re e dèi erano strettamente apparentati" e che ha strutturato "l'archetipo della trinità regale col suo mistero fondamentale: Osiride, già morto, feconda Iside, sua sorella-sposa, e genera Horos, il proprio erede, così mostrando come il re, in quanto re, non muoia mai"; e quella ebraica, che attraverso il rito dell'unzione, insieme atto simbolico e trasmissione di un potere spirituale, ha stabilito un legame tra il re e il divino[46]. Il rapporto tra regalità e sacro rinvia alla funzione mediatrice del re:

> Il re è il mediatore per eccellenza. In senso orizontale: fra i corpi costituiti, i gruppi d'interesse, le funzioni, le fazioni, fra gli stessi individui. In senso verticale: fra il divino, a cui ogni regalità si richiama, e gli uomini sui quali essa si esercita […] Il re è per essenza mediatore. Se smette di esserlo, smette di essere re e diviene un capobanda. Il capo di una banda che si trovi al potere[47].

L'elemento della *carnalità*, infine, indica che l'essenza della regalità non è l'efficacia, ma il fatto di sfuggire alla scelta, l'accettazione della natura umana, che è anzitutto corpo. A questo proposito, la regalità si situa in un rapporto di opposizione rispetto a quella "unione non sempre felice fra filosofia greca e rivelazione ebraica" che "fa scorrere nella nostra tradizione giudeo-ellenica una mal amalgamata vena dualista":

> Per molto tempo ci hanno lasciato credere che eravamo fatti di un'anima sublime e di un corpo volgare, l'una sistemata nell'altro come una bella poltrona in una sordida federa. Questa concezione ha generato una sorta di angelismo politico che fa in genere preferire le presunte qualità dell'intelligenza e dello spirito, per quano ipotetiche esse siano, alla certezza dell'incarnazione su cui si basa la regalità[48].

L'importanza antropologica del corpo – la sua "nobiltà" – deriva dalla sua vulnerabilità. Per questo il corpo è un *pegno*, e innanzitutto un *pegno di identità*. "Non è dal cuore che mi si riconosce, né dall'intelligenza, ma dal viso, dall'atteggiamento, dalla scrittura. Sono tutti pegni

[44] Ivi, p. 22.

[45] Ivi, p. 23.

[46] Ivi, pp. 24-25. Sulla regalità egizia cfr. Bonvecchio, *Imago imperii imago mundi*, cit., pp. 119 ss., 137 ss.; Chiodi, *Propedeutica alla simbolica politica*, vol. I, cit., pp. 93-145. Fondamentale su questo tema resta lo studio di H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, Chicago 1948.

[47] Volkoff, *Il re*, cit., p. 26.

[48] Ivi, p. 31.

corporali. Se io sono io, è perché sono il mio corpo; se il re è re, è perché il suo corpo è regale"[49]. Il fatto che il corpo del re sia un pegno di regalità spiega perché il re sia unto e rinvia alla dimensione della mortalità come tratto costitutivo della condizione umana. "Un re immortale sarebbe un dio o un automa, non un re, perché essere re significa anzitutto assumere la condizione umana nella sua interezza"[50]. Emerge qui, ancora una volta, la distanza della regalità dal modello di sovranità del Levitano, descritto da Hobbes come un dio – anche se "mortale" – e come un automa.

b. Il re e l'immaginario parentale del potere. Addentrandoci nella seconda piramide – l'*umanità*, composta dalla tre figure del *re come padre*, del *principe regale* e della *regina* – ritroviamo anzitutto la metafora organicistica, questa volta applicata all'analogia tra la regalità e il corpo umano, per cui ogni individuo è "un regno ambulante", e l'io un re la cui regalità si incarna nel cervello: "Per tutto quanto concerne il governo, solo signore – il re – è lui: riceve informazioni e consigli dai sensi – i ministri – e trasmette le sue decisioni ai muscoli – i popoli – tramite i nervi – gli intendenti"[51]. Questo distingue la regalità tanto dal totalitarismo quanto dall'anarchia. Nella regalità non c'è infatti una norma a cui tutti debbano conformarsi, come nella "dittatura totalitaria"; e d'altra parte si è ben lontani dall'anarchia, poiché ogni organo esercita la sua funzione autonomamente, ma collaborando al tempo stesso alla vita del tutto[52]. Considerata dal punto di vista della mediazione, la regalità può servire a recuperare il senso dell'analogia tra microcosmo e macrocosmo e offre un punto di vista critico rispetto alla "sistematica distruzione della dimensione mediocosmica, dunque mediatrice, del mondo" che Volkoff considera tipica del "secolo dei cosiddetti lumi"[53]. Se il microcosmo ha una struttura monarchica, se cioè l'uomo è un re in piccolo – si chiede Volkoff – non potrebbe essere il re un uomo in grande? A stabilire questa analogia aiuta lo Stato, incarnato nel re, inteso come una sorta di *mediocosmo*[54].

[49] Ivi, p. 32.

[50] Ivi, p. 33.

[51] Ivi, p. 41.

[52] Ibid.

[53] Ivi, p. 42.

[54] Per comprendere l'importanza che Volkoff attribuisce al concetto di mediazione, si può fare riferimento al testo di una sua conferenza su Simone Weil (*Foreword: What Simone Weil Has Meant to Me*, in J.M. Dunaway-. E.O. Springsted, *The Beauty that Saves. Essays on Aesthetics and Language in Simone Weil*, Macon, Ga 1996). Qui Volkoff intende il concetto di mediazione alla luce dei concetti di immagine e icona. In Simone Weil – che ha enfatizzato l'importanza della radice greca del cristianesimo, fino ad affermare che la carità cristiana e la geometria greca nascono dalla stessa fonte – Volkoff trova l'idea secondo cui c'è un *metaxu*, un mondo intermedio,

Esclusa dal mondo moderno in nome dell'umanità, la regalità è in realtà una forma di umanesimo "concreto e non astratto". Questo perché, in primo luogo, facendo assegnamento sulla primogenitura e non sul suffragio, essa "richiede una bella dose di fiducia nell'uomo" ed "è il solo sistema di governo che anteponga esplicitamente l'uomo alle istituzioni" e che accetti "l'uomo così com'è, prescindendo da ogni altra qualità"[55]. In secondo luogo perché "il re rappresenta l'uomo tipo, l'uomo universale, l'Uomo". "Ogni uomo, in quanto centro del proprio universo, è re"[56]. Si tratta dell'"uomo totale", dell'"uomo ermafrodito di Platone", dell'"Adamo della Bibbia", dell'uomo come unione di principio maschile e principio femminile. Per caratterizzare questa dimensione *androginica* della regalità, Volkoff si richiama a Bertrand de Jouvenel, che "ha dimostrato come il simbolo femminile della corona e quello maschile dello scettro facciano del re un uomo completo. La regalità è l'unico regime bisessuale. L'*animus* e l'anima vi sono egualmente importanti"[57]. In quanto unione di maschile e femminile, il re riproduce le strutture della famiglia, considerata da Volkoff la "cellula fondamentale dell'umanità"; il re, infatti, non è mai solo: "Senza padre, è illegittimo; senza regina, è sterile; senza erede, è già morto"[58].

Da questo punto di vista la regalità rappresenta un modello paradigmatico di quell'"immaginario parentale del potere" di cui parla Wunenburger richiamandosi a Pierre Legendre, secondo cui, al di là della dimensione contrattualistica, lo Stato affonda le sue radici in una struttura mentale inconscia, ricca di immagini parentali, che hanno una funzione fondante[59]. Da una parte, l'analogia tra il re e il padre si fonda sul carattere sacro che viene lo-

---

qualcosa che dà l'idea di qualcos'altro, un medio proporzionale, e questo mondo intermedio – un mondo di immagini o icone – permette di *rappresentare*. Questo è possibile perché la verità ha una forma in senso platonico, un archetipo. Tanto per la filosofia greca quanto per il cristianesimo, tra la verità in quanto forma originaria e il mondo empirico si dà una gerarchia di immagini: poiché Gesù Cristo è l'immagine di Dio, il santo, che cerca di assomigliare al Cristo, l'immagine di un'immagine, e chi cerca di assomigliare al santo è l'immagine di un'immagine di un'immagine. Comune al cristianesimo e alla filosofia greca è l'idea che ci sia un *logos*, una *ratio* del mondo, che c'è un "segreto", un "numero aureo" del mondo. E questo *logos*, per il cristianesimo, è il Figlio.

[55] Volkoff, *Il re*, cit., p. 43.

[56] Ivi, p. 44.

[57] Ibid.

[58] Ibid.

[59] Cfr. Wunenburger, *Filosofia delle immagini*, cit., p. 376. Secondo Wunenburger, la rappresentazione moderna del corpo politico oscilla tra i due poli dello Stato e della Nazione, i quali rinviano a due diversi immaginari, che derivano tuttavia da una stessa simbolica delle "immagini parentali": il padre e la madre. Da parte sua, Legendre sottolinea che nella percezione dello Stato "parentale" svolge un ruolo fondamentale l'immaginario familiare, che rimanda anzitutto alla figura originaria del Padre, inteso alla luce della psicoanalisi di Lacan come

ro riconosciuto. Dall'altra, il padre non può essere separato dal figlio e dalla regina, che rappresenta l'autentica "sede della regalità".

Il riferimento alla dimensione "parentale" della regalità costituisce per Volkoff l'occasione di una critica alla modernità. Constatando la decadenza della figura paterna nella cultura occidentale a partire dall'inizio del XVII secolo, Volkoff la mette in relazione con lo sviluppo che porta dallo Stato come riproduzione in grande della famiglia alla concezione contrattualistica, dall'"Io vi do la vita" al "Non hanno chiesto loro di nascere", e scrive: "Cento anni prima di Freud, la Rivoluzione edipica è naturalmente sboccata nella decapitazione del re e del padre per mezzo della mannaia. Questo, non tanto in nome della libertà e dell'uguaglianza, quanto, per paradosso, della fraternità"[60]. Un paradosso, questo, solo apparente, dato che fratelli senza padre potranno essere solo "infusori o cloni, non uomini". L'obiettivo è liberare l'uomo "dalle costrizioni della sua stessa natura", e per questo bisogna eliminare il padre, che si presenta come "il garante, l'*auctor* della natura umana", come il garante della concretezza e della differenza, contro quei progetti che mirano a rendere l'uomo schiavo di astratte ideologie o a uniformare e rendere funzionali gli uomini in quanto uguali[61].

L'unione di corpo e spirito, femminile e maschile, tempo e eternità emerge anche nella dimensione divina che secondo Volkoff costituisce il nucleo più interno della regalità. Riecheggiando la formula del *Trisagio*, usata quotidianamente dalla Chiesa d'Oriente, il re è "Santo di divinità", "Santo di forza", "Santo d'immortalità": è eternità (il Padre), tempo (il Figlio) e immortalità (Spirito). E se il re, in quanto Cristo, cioè unto (Melchisedec e David sono i suoi prodromi), va incontro a un destino di indebolimento e di sacrificio (prefigurato già dal re Osiride), in quanto Spirito è immortale, e questa immortalità coincide con il principio femminile, dato che nella tradizione cristiana è la donna ad essere "pneumatofora" in quanto madre di Dio. È la regina che porta in sé lo spirito della regalità. "La regina è colei che trasmette la vita, e la vita è soffio, e il soffio è spirito"[62]. Cardine della regalità è così la massima – analizzata anche da Kantorowicz – secondo cui "il re non muore", una massima che fa della regalità "una sfida lanciata alla morte, un laccio verso l'eternità". Questo connotato vitale e carnale della regalità trova conferma nella continuità tra intuizione egizia ed ebraica. "Sul Nilo, l'unione di Osiride o di Iside creava la vita. Sul Giordano, lo Spirito di Dio, che il liturgo de-

"Nome-del-Padre", cioè come "significante" che struttura l'ordine del simbolico. La nozione di Stato […] ha come equivalente la rappresentazione suprema del principio di paternità, l'immagine del Padre, chiaramente designato dalla formula *pater legum* applicata all'imperatore (e poi, nel Medioevo, al papa)". Cfr. P. Legendre, *Les enfants du texte. Etude sur la fonction parentale des Etats*, Paris 1992, p. 113.

[60] Volkoff, *Il re*, cit., p. 46.

[61] Ivi, p. 47.

[62] Ivi, p. 68.

finisce 'datore di vita', s'impossessava dell'Unto del Signore. A un re non si chiede che questo: di non interrompere quel rigagnolo di vita insostituibile che serpeggia in lui e che lo rende a un tempo a noi così simile e da noi così diverso, perché lui vive come noi ma noi non viviamo come lui"[63]. Anche al fondo della dimensione divina della regalità ritroviamo dunque il corpo e la vita.

3. *I Re taumaturghi*

a. Il re medievale. Trattando il tema della sacralità del potere, e del suo rapporto con la corporeità del sovrano, è opportuno soffermarsi a considerare il potere *carismatico*[64] che viene attribuito alla figura del re tra il Medioevo e la fine del Settecento. A questo riguardo, è quasi obbligato riferirsi a due studi che hanno segnato una tappa fondamentale nella storia della mentalità collettiva e delle rappresentazioni del potere: *I re taumaturghi*, di Marc Bloch, e *I due corpi del re*, di Ernst Kantorowicz. In queste ricerche storiche il tema della regalità sacra si intreccia con quello del corpo e della sua capacità di rappresentare il potere sovrano, ed entrambi rimandano alla tematica teologico-politica[65], richiamata in modo esplicito già nel sottotitolo del libro di Kantorowicz, che utilizza questo termine in un'accezione descrittiva, e presente in modo implicito in Bloch, che tratta un tema fondamentale per la costellazione concettuale teologico-politica, quello del rapporto tra il potere e la capacità di donare la salute[66]. Al tema della rappresentazione, e alla regalità come espressione simbolica della continui-

[63] Ivi, p. 74.

[64] È stato Max Weber a distinguere l'autorità *carismatica* dall'autorità *tradizionale* e dall'autorità *della legge*. Mentre l'autorità tradizionale si fonda sulla trasmissione ereditaria del potere e quella della legge sul rispetto che quest'ultima impone, l'autorità carismatica si basa "sulla devozione all'eccezionale santità, eroismo o carattere esemplare di una singola persona, e dei modelli normativi o ordini rivelati o impartiti da tale soggetto". Per Weber il carisma costituisce la principale "potenza rivoluzionaria" della storia, quella "specificamente creatrice" (M. Weber, *Economia e società*, tr. it Milano 1961, vol. I, p. 242, vol. II, p. 427). Nella sua tensione dialettica con le tendenze razionalizzatrici, il carisma costituisce in Weber una chiave di lettura fondamentale dello sviluppo storico.

[65] Ernst Wolfgang Böckenförde (*Politische Theologie und politische Theorie*, in J. Taubes (a cura di), *Der Furst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München-Paderborn-Wien-Zürich 1985, pp. 16-25) colloca i fenomeni e le situazioni descritte da Bloch e Kantorowicz nell'ambito della teologia politica "istituzionale", che egli distingue dalla teologia politica "appellativa", rappresentata da autori come Johann Baptist Metz e Jürgen Moltmann, che hanno preso posizione a favore in un impegno politico della Chiesa.

[66] Sull'importanza del rapporto tra potere e "salute" nella costellazione teologico-politica cfr. J. Assmann, *Potere e salvezza. Teologia politica nell'antico Egitto, in Israele e in Europa*, tr. it, Torino 2002.

tà della vita, rimandano tanto il potere terapeutico dei re, studiato da Bloch, quanto la capacità, illustrata da Kantorowicz, del corpo del re di rappresentare il carattere di eternità e continuità della dimensione politica, al di là della caducità dei singoli individui che assumono l'ufficio della corona. Inoltre, per riferirsi ai termini di una disputa che ha animato il dibattito su modernità e secolarizzazione, sia Bloch sia Kantorowicz descrivono il processo di nascita dello Stato non in termini di razionalizzazione o di prevalenza della *Gesellschaft* sulla *Gemeinschaft*, dei legami contrattuali ed elettivi su quelli tradizionali, ma individuando l'elemento coesivo della società "nell'efficacia simbolica di una normatività sotterranea, di un complesso di valori e di credenze che starebbe a presupposto delle norme razionali su cui si discute e pattuisce"[67].

Prima di entrare nel merito degli studi di Bloch e Kantorowicz, vanno indicate, sia pure in modo sintetico, le caratteristiche del re medievale quale si presenta nell'epoca che va dal VI al XVI secolo. Queste caratteristiche sono importanti non solo per comprendere le peculiarità della regalità medievale rispetto ad altre figure storiche della regalità, ma anche perché, come ha osservato Jacques Le Goff[68], trasferite a governi democratici e repubblicani, esse permangono come funzione o immagine del potere. Al di là della scomparsa della sacralità del sovrano, i governanti europei moderni mantengono infatti non di rado privilegi, come il diritto di grazia o l'irresponsabilità di fronte alla legge, che sono interpretabili come un'eredità del carattere sacro del re.

Il re medievale raccoglie l'eredità dell'antichità, dall'India e dal Medio Oriente alla monarchia ellenistica, dall'Antico Testamento all'Impero romano, dal mondo celtico al mondo germanico premedievale[69]. Rispetto a queste tradizioni, il re medievale presenta tuttavia caratteri innovativi. Egli è essenziamente un re *monarca*, un re *cristiano* e un re *nobile*. In quanto re cristiano – "l'aspetto più nuovo e significativo del re medievale"[70] – egli è immagine di Dio: *rex imago dei*. Da questo punto di vista, il re intrattiene relazioni particolari con Cristo, a cui il cristianesimo riconosceva carattere regale, considerandolo un *rex gloriae*, la cui regalità non è però di questo mondo[71]. Nel carattere regale di Cristo è già insita la tensione tra regni terrestri e regni celesti, potere temporale e potere spirituale che ha accompagnato la storia

[67] Cfr. G. Marramao, *Introduzione* a Volkoff, *Il re*, cit., p. 9.

[68] Cfr. J. Le Goff, *Il cielo sceso in terra. Le radici medievali dell'Europa*, tr. it.Roma-Bari 2004, p. 90.

[69] Cfr. su questo, e su quanto segue, J. Le Goff, *Il re nell'Occidente medievale*, tr. it. Roma-Bari 2008.

[70] Ivi, p. 6.

[71] Sulla regalità di Cristo si veda per es. il dialogo tra Gesù e Pilato nel Vangelo di Giovanni, 18, 36-37: "Gesù rispose: Il mio regno non appartiene a questo mondo. Se il mio regno appartenesse a questo mondo, i miei servi avrebbero combattuto per non farmi arrestare dalle autorità ebraiche. Ma il mio regno non appartiene a questo mondo".

dell'Occidente nel passaggio dal medioevo all'età moderna. Per quanto riguarda le radici bibliche della regalità medievale, va poi ricordato il simbolismo tipologico, per cui i re del medioevo vengono designati come *doppi* dei re dell'Antico Testamento[72].

Nell'Occidente medievale i re, diversamente da quanto avviene nelle antiche società indoeuropee, riuniscono in sé le tre funzioni: i re sono *trifunzionali*, cioè concentrano nella loro persona le funzioni indoeuropee che definiscono il funzionamento complessivo di una società attraverso tre categorie di persone: la funzione religiosa, quella militare e quella del lavoro. Va inoltre ricordato che dal diritto romano e dalla storia romana il re riceve in eredità i due poteri di *auctoritas* e *potestas*, che definivano la natura del suo potere e i mezzi che gli consentivano di esercitarlo. A questo il cristianesimo aggiunge la *dignitas*, caratteristica di funzioni ecclesiastiche o dotate di un carattere eminente. Con la rinascita del diritto romano, l'età feudale riporta in auge per quanto riguarda il re la *majestas*. Questa consentiva di definire due poteri dei re: il diritto di grazia e quello di essere protetto contro il *crimen majestatis*, il delitto di lesa maestà[73].

b. La regalità e il miracolo. Se ora, dopo questa caratterizzazione generale della regalità medievale, passiamo a considerare lo studio di Bloch sui re taumaturghi, possiamo anzitutto osservare che in esso emergono alcune categorie-chiave per quanto riguarda l'articolazione del rapporto tra corpo, potere e rappresentazione nell'età medievale: quella di una regalità sacra intimamente legata al meraviglioso e al miracolo regale; quella del potere taumaturgico del re e del suo legame con la dimensione dei sensi e del tocco, da una parte, della rappresentazione simbolica, della parola e/o della suggestione, dall'altra; e infine quella del rapporto tra storia delle forme del potere e storia della medicina o, in termini foucaultiani, tra controllo del corpo e assoggettamento. Con il suo studio, Bloch anticipa, in modo pionieristico, quegli studi che sarebbero stati più tardi definiti di storia della mentalità e di antropologia politica. Inoltre, la sua opera può essere considerata un primo contributo a una storia del corpo quale sarebbe stata sviluppata da Michel Foucault e da Georges Vigarello[74].

---

[72] Sul simbolismo tipologico cfr. N. Frye, *Il grande codice. La Bibbia e la letteratura*, tr. it. Torino 1986, pp. 114-142.

[73] Cfr. Le Goff, *Il cielo sceso in terra*, cit., p. 91.

[74] Secondo Le Goff, i *Re taumaturghi* costituisce anche "l'abbozzo di una storia del corpo, corpo dai gesti guaritori quello del re, corpi malati e sofferenti quelli degli scrofolosi che il male fisico trasforma in simboli culturali e sociali e soprattutto "tocco", "toccamento" dei corpi, sottolineato da Marc Bloch, corpi delle reliquie magiche ridotti in ossa e in polvere" (*Prefazione*, p. XXXVII). L'attenzione di Foucault per il corpo è documentata da studi come *Nascita della clinica*, *Sorvegliare e punire*, *Storia della sessualità*, su cui ci soffermeremo più ol-

Carlo Ginzburg ha ricordato che è stato lo stesso Bloch a indicare il significato politico della tematica trattata ne *I re taumaturghi*, esplicitando il suo legame con l'esperienza della guerra del 1914-18, a cui egli stesso partecipò. Lo studio blochiano nasce infatti dal tentativo di confrontare due epoche storiche dal punto di vista dell'analisi dei meccanismi del potere. Come ha osservato Jacques Le Goff, nella prima guerra mondiale Bloch aveva visto "la ricostruzione di una società quasi medievale, la regressione a una mentalità 'barbara e irrazionale'"[75], dovuta in particolare alla propagazione di notizie false in seguito all'attività della censura. A questo tema Bloch aveva dedicato l'articolo *Réflexions d'un historien sur les fausses nouvelles de la guerre*. Qui egli afferma che l'attività repressiva della censura ebbe l'effetto di gettare il discredito sulla parola scritta, producendo al contempo "un risveglio prodigioso della tradizione orale, madre antica delle leggende e dei miti". "Con un colpo ardito, che il più audace degli sperimentatori non avebbe mai osato sognare, – prosegue Bloch – la censura, abolendo i secoli passati, riportò il soldato che stava al fronte ai mezzi di informazione e alle condizioni di spirito delle età antiche, a prima del giornale, del foglio di notizie a stampa, del libro". In queste parole è già implicita la conclusione "illuministica" a cui arriverà Bloch in *I re taumaturghi* considerando il fenomeno del miracolo regale come una "gigantesca notizia falsa" o come un'"illusione collettiva"[76]: lo interpreta dunque come una strategia di potere. Lo storico francese evita però ogni spiegazione riduttiva o razionalistica del fenomeno, e sviluppa una nuovo modo di guardare alla storia della mentalità, che mette in luce lo stretto intreccio, legato anche a fattori simbolici, tra dominati e dominatori. Così, Bloch rimprovera ai pensatori del Rinascimento (tra essi Pomponazzi), che cercavano di spiegare il fenomeno del tocco delle scrofole come effetto dell'"immaginazione", di avere posto il problema in modo errato, poiché "avevano una conoscenza troppo insufficiente della storia delle società umane per misurare la forza delle illusioni collettive: oggi noi ne apprezziamo meglio la stupefacente potenza"[77]. D'altra parte, egli rifiuta anche un approccio psicologico come quello di Charcot e della sua scuola, che vedeva nelle guarigioni regali un fenomeno di suggestione. Egli riporta a questo riguardo le parole di uno dei medici da lui interpellati a proposito della posibilità che la guarigione delle scrofole fosse effetto di suggestione: "sostenere una tesi simile equivarrebbe a difendere una 'eresia fisiologica'"[78]. Bloch non mette in discussione il potere taumaturgico

---

tre. Per quanto riguarda Vigarello cfr. *Le corps redressé. Histoire d'un pouvoir pédagogique*, Paris 2004 e *Histoire du corps*, Paris 2005.

[75] Le Goff, *Prefazione* a Bloch, *I re taumaturghi*, cit., p.

[76] Bloch, *I re taumaturghi*, cit., p. 335.

[77] Ivi, p. 328.

[78] Ivi, p. 327.

dei re. Lo afferma da un punto di vista "puramente negativo": "La possibilità di ricorrere a quel trattamento meraviglioso, che era universalmente considerato efficace, dovette talvolta distogliere gli infermi dall'usare mezzi più pericolosi"[79]. Con ciò egli colloca il potere terapeutico dei re sul piano fisico all'interno di una dimensione simbolica.

> Convinti essi stessi della santità conferita loro dalla funzione e dalla stirpe, probabilmente giudicavano naturalissimo rivendicare un potere siffatto. Si accorsero che un male temuto talvolta recedeva, o sembrava recedere, dopo il contatto delle loro mani, quasi unanimemente considerate come sante. Come sarebbe stato possibile non vedervi una relazione di causa e effetto, e non vedervi il prodigio previsto? La fede nel miracolo fu creata dall'idea che doveva esservi un miracolo[80].

Al centro dello studio su *I re taumaturghi* si trova – come afferma il sottotitolo dell'opera – il carattere *soprannaturale* che nel medioevo veniva attribuito in Francia e in Inghilterra alla "potenza regale" grazie alla capacità dei re di guarire in modo apparentemente *miracoloso*[81]. Lo studio di Bloch abbraccia dunque un ampio orizzonte storico, che congiunge il medioevo e i tempi moderni ed è caratterizzato da un'idea della regalità assai diversa da quella tipica di una società razionalizzata e secolarizzata. Bloch considera un fenomeno della mentalità collettiva fino a quel momemto passato "quasi sempre […] sotto silenzio"[82] dagli storici, la credenza, legata a un insieme di riti, che i re fossero in grado di guarire, con il solo tocco delle mani, una malattia allora definita "scrofolosi", e designata oggi dalla medicina come "adenite tubercolare": un'infiammazione delle ghiandole linfatiche (chiamate oggi, con termine medico, "linfonodi"), che si manifestava attraverso rigonfiamenti, arrossamenti cutanei ed escrescenze concentrati soprattutto nelle zone del collo e delle ascelle. Ciò fece si che in Francia e in Inghilterra, per un lungo periodo, i re fossero considerati personaggi sacri, guaritori miraco-

[79] Ivi, p. 335.

[80] Ivi, pp. 334-335.

[81] Ivi, pp. 8-9: "Se non avessi temuto di appesantire ancora un'intestazione già troppo lunga, avrei dato a questo libro un altro sottotitolo: *Storia di un miracolo*. La guarigione delle scrofle o dell'epilessia per mano reale fu infatti […] un "miracolo": un grande miracolo, invero, che deve annoverarsi indubbiamente fra i più illustri, comunque fra i più continui, che il passato presenta". In un diverso contesto, anche Georges Bataille ha connesso la sovranità alla categoria del miracoloso. Come la sovranità, di cui costituisce il "fondo", il miracolo porta, al di là del bisogno e del necessario, verso una dimensione in cui, per l'uomo, l'oggetto del desiderio è "il *miracolo*, è la vita sovrana", coincidente con l'"affascinante". "Più in generale, questo miracolo, a cui aspira l'umanità intera, si manifesta per noi nella forma della bellezza, della ricchezza; ma anche in quella della violenza, della tristezza funebre o sacra; infine, nella forma della gloria". Riferendosi alla concezione del sacro di Rpger Caillois, Bataille afferma che il miracoloso è legato al divino in quanto emtrambi sono essenzialmente *ambigui*. Cfr. G. Bataille, *La sovranità*, tr. it. Milano 2009, pp. 15-16.

[82] Bloch, *I re taumaturghi*, cit., p. 5.

losi[83]. Per Bloch il carattere sacro e meraviglioso che veniva attribuito al re rappresenta un "dato psicologico essenziale"[84]. Significativa per quanto riguarda il suo approccio è la citazione di un brano dalle *Lettere persiane* di Montesquieu, che recita: "Questo re è un grande mago; esercita il suo imperio sull'animo stesso dei suoi sudditi (…) Arriva persino a far credere loro che li guarisce, toccandoli, da ogni sorta di mali, tanta è la forza e la potenza che ha sugli animi"[85]. Il potere che veniva attribuito al re appare legato al suo carattere sacro: una sacralità diversa dalla quella dei re pagani e memore, da una parte, della monachia sacra tramandata dall'Antico testamento, legata, dall'altra, al rito dell'unzione e dell'incoronazione, a sua volta di origine biblica.

Dal punto di vista metodologico, per Bloch è fondamentale il riferimento alle tesi di James Frazer e di Emile Durkheim sul carattere originariamente sacrale della regalità e del potere. In *Il ramo d'oro*, pubblicato tra 1890 e 1915 in diverse edizioni e versioni, Frazer aveva studiato i rituali e le pratiche del potere in società europee ed extraeuropee da lui caratterizzate come "arcaiche e primitive", mostrando come in queste società i rituali del potere fossero sempre legati alla magia e alla sacralità intese come modalità di *legittimazione* del potere. Alla base di questa interpretazione della regalità sacra si trovano su due assunti di fondo, condivisi da Bloch[86]: che, per poter corrispondere alla fede collettiva di una determinata società, i simboli, i rituali e le cerimonie debbano essere percepiti in modo uguale da tutti i membri di essa; che le società caratterizzate da una fede collettiva nella sacralità e nella magia siano società "primitive e precivilizzate" (ricordiamo a questo proposito che Frazer aveva visto nella fede nei re sacri l'espressione di un'"epoca barbarica"). Durkheim, dal canto suo, in *Le forme elementari della vita religiosa* (1912)[87], identificava potere e sacralità, affermando che "l'idea di maestà è essenzialmente religiosa". Sulla scia di questi autori, Bloch caratterizza i fenomeni da lui studiati come fenomeni collettivi e comuni: essi riguardano cioè gli ambiti delle abitudini di pensiero (ma di un pensiero popolare e non dotto), delle idee o opinioni collettive, delle rappresentazioni al tempo stesso collettive, mentali, intellettuali e sentimentali, delle immagini (simboliche) e dell'immaginazione[88]. Per porre il fenomeno della guarigione regale in relazione con le tendenze generali della coscienza collettiva, Bloch colloca i riti di guarigione nel

[83] Ibid.

[84] Ivi, p. 7.

[85] Ivi, p. 35.

[86] Riferendosi a Frazer, Bloch afferma che il miracolo delle scrofole è collegato con un "sistema psicologico" che può essere definito primitivo, osservando però anche che "la realtà storica è meno semplice e più ricca di simili formule" (Ivi, p. 36).

[87] E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, tr. it. Roma 2005, p. 113.

[88] Cfr. a questo proposito Le Goff, *Introduzione*, ivi, p. xxxvi.

più ampio ambito "di superstizioni e di leggende, che costituisce il 'meraviglioso' monarchico". parlando a questo riguardo di regalità "mistica". Egli enuncia così il principio di un'analisi del potere basata sulla conoscenza delle narrazioni, dei miti e dei simboli in cui si esprime la coscienza collettiva:

> Per capire che cosa furono le monarchie di una volta, per spiegare soprattutto il loro lungo dominio sullo spirito degli uomini, non basta affatto descrivere, fin nell'ultimo particolare, il meccanismo dell'organizzazione amministrativa, giudiziaria, finanziaria, che esse imposero ai loro sudditi; non basta neppure analizzare in astratto o cercare di trarre da qualche grande teorico i concetti d'assolutismo o di diritto divino. Occorre anche penetrare le credenze e le leggende, che fiorirono attorno alle case principesche. Su molte cose questo folklore ci dice di più di qualunque trattato dottrinale[89].

Per confermare questa sua affermazione egli cita il trattato *De la maiesté royalle*, scritto nel 1575 da Claude d'Albon, "giureconsulto e poeta delfinatese", in cui si afferma che "ciò che ha messo i re in tale venerazione, sono state principalmente le virtù e i poteri divini, che sono stati visti in essi soli e non in altri uomini"[90].

c. Potere, rituale, rappresentazione. Se il potere di dare la salute è uno dei tradizionali attributi della categoria politica della sovranità, che diventa così categoria *teologico-politica*, lo studio di Bloch ha mostrato come la parola salute vada intesa anche in senso letterale, come salute del corpo[91]. Nel fatto che il sovrano sia anche un guaritore miracoloso si mostra la natura soprannaturale del potere che costituisce la sovranità. La sovranità è soprannaturale perché deriva da Dio. Il potere taumaturgico del re, legato all'unzione che lo ha consacrato, si manifesta attraverso il tocco della mano, accompagnato dal segno di croce cristiano e dalle parole "il re ti tocca, Dio ti guarisce". Esso riproduce "gli atti immutabili che una lunga tradizione, resa popolare dalle vite di santi, attribuiva ai taumaturghi":

> Come i pii guaritori, di cui si narrava la storia attorno a loro, i re toccarono con la mano i malati, per lo più, pare, sulle stesse parti infette. Essi ripetevano in tal modo, senza saperlo, un'anichissima usanza, contemporanea delle più remote credenze dell'umanità: il contatto di due corpi […] non era sempre parso il mezzo più efficace per trasmettere da individuo a individuo le forze invisibili?[92].

---

[89] Ivi, p. 6.

[90] Ibid.

[91] Su questo, e su quanto segue, cfr. Ch. Menke, *Heros ex machina: Souverenität, Repräsentation und Botho Strauss' Ithaca*, in *Heilsversprechen*, a cura di N. Bolz, München 1998.

[92] Bloch, *I re taumaturghi*, cit,. p. 65. Commentando le tesi dello storico britannico Frank Barlow, che ha sottolineato come nel tocco delle scrofole non si tratti di santità, ma di regalità sacra, Le Goff ha osservato (ivi, p.

La guarigione tramite il tocco è così un miscuglio di corporeo e non-corporeo, di sensi, gesti e parola: un atto di inscrizione del potere del sovrano nel corpo dei sudditi, che si basa però al tempo stesso sul potere che hanno la parola e il linguaggio di rappresentare i re e il loro potere taumaturgico. Nella misura in cui si esprime e manifesta in *gesti*, il potere taumaturgico del re ha a che fare con le dimensioni della *mimesis*, della messa in scena e della rappresentazione sociale del corpo, all'interno della quale viene attribuito un significato ai gesti e ai rituali[93]. Poiché si realizza attraverso la dimensione del *rito*, questo potere costituisce un processo corporeo codificato simbolicamente, che contribuisce alla costruzione dell'ordine sociale iscrivendosi nei corpi – dunque facendo leva sulla dimensione dell'*aisthesis* – attraverso una rappresentazione simbolica[94]. Con le parole di Christoph Wulf, si può dire che la dimensione di messa in scena del rito si riferisce "alla connessione sussistente tra *mimesis*, *rituale* e *teatro*"[95]. Il fenomeno delle guarigioni regali non può dunque essere interpretato – e questa è anche la tesi di Bloch – solo come un effetto causale immanente all'ordine della natura, ma va anche considerato come il risultato di un atto di rappresentazione simbolica. Esso si colloca così all'incrocio di due diverse logiche: una logica causale e una logica simbolica. L'effetto causale non può essere compreso se non viene descritto anche come una relazione simbolica, per cui la guarigione ha luogo attraverso la propria rappresentazione. E così l'effetto (e la realtà) del potere sovrano (in questo caso, del potere di guarire) appare legato alla possibilità della sua rappresentazione. In questo senso il fenomeno del potere taumaurgico dei re mette in

---

xxvi): "Due re cristiani durante il medioevo sono diventati, grazie a un complesso di riti e a una credenza particolare, personaggi sacri, guaritori miracolosi. È una variante cristiana della regalità consacrata. Dio sceglie, di fianco ai santi, i re di due nazioni per far operare miracoli in suo nome".

[93] Cfr. Ch. Wulf, *Gesto*, in Id. (a cura di), *Cosmo, corpo, cultura. Enciclopedia antropologica*, tr. it. Milano 2002, p. 523: "I gesti hanno un contenuto che va oltre la loro intenzionalità, un contenuto che è esperibile solo nella prestazione mimetica".Riferendosi a categorie di Helmuth Plessner, Wulf osserva anche (ivi, p. 524) che "nelle relazioni sociali che si esplicano in gesti, rituali e ruoli, l''essere corpo' si tramuta in 'avere corpo'". Su questa distinzione, legata alla specifica "posizionalità eccentrica" dell'uomo e corrispondente alla duplice esperienza che l'essere umano può fare del proprio corpo, come corpo "vissuto", o *Leib*, e corpo "oggettivato", o *Körper*, cfr. H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, tr. it. Torino 2006. Sul coinvolgimento della *mimesis* nella costruzione dell'ordine sociale, con riferimento alle tesi di René Grard sul sacrificio e a quelle di Plessner relative al ruolo della *mimesis* nell'esperienza del rapporto con l'altro, cfr. Ch. Wulf, *Mimesis*, in Id., *Cosmo, corpo, cultura*, cit., p. 1049-1053.

[94] Ch. Wulf, *Rito*, in Id., *Cosmo, corpo, cultura*, cit., p. 1054.

[95] Ivi. p. 1059, dove si legge anche: "Rappresentazioni culturali come i riti, le cerimonie, le abitudini raffigurano ed esprimono la vita sociale. Sono autorappresentazioni di individui e di comunità che nel loro carattere scenico non risultano riducibili a spiegazioni linguistiche. La loro rappresentazione corporea e scenica contiene qualcosa che non si può esprimere altrimenti che in termini corporei e scenici".

luce in modo esemplare il rapporto tra potere e rituale e mostra la componente performativa del potere. Questo sia per quanto riguarda l'acquisizione del potere taumaturgico, che avviene tramite un rito in virtù del quale il re cambia natura (senza fare riferimento allo studio di Arnold van Gennep, Bloch parla a questo proposito di *riti di passaggio*[96]). E anche per quanto concerne la capacità del potere di crearsi e di conservarsi tramite la produzione di immagini e di simboli e la loro organizzazione in un quadro cerimoniale.

Attorno alla capacità taumaturgica dei re e alla sacralità del potere si gioca anche una questione relativa al fenomeno della secolarizzazione e alle sue dinamiche. Come ha osservato Marramao, con la sua analisi, Bloch mette infatti in luce l'esistenza di un "interscambio simbolico tra Chiesa e Stato", evidenziando due paradossi della secolarizzazione che ne mettono in discussione le letture "tacitamente teleologiche o ingenuamente lineari"[97]. Il primo è quello per cui la secolarizzazione della potenza reale in sovranità intramondana costituisce un "effetto perverso" delle pretese di monopolio del sacro avanzate dalla Chiesa: essa, infatti, nasce dall'annullamento del valore sacramentale dell'unzione del re stabilito da Gregorio VII per affermare la supremazia dell'autorità papale sul potere regale. Il secondo consiste nel fatto che il conflitto tra potere temporale e potere spirituale non si traduce in una differenziazione, ma in una sorta di gioco di specchi, in cui un potere tende ad acquisire le prerogative dell'altro: così la Chiesa assume tratti tipici dello Stato (come la centralizzazione e la razionalizzazione burocratica) e lo Stato assume alcune fattezze della Chiesa (tali l'incremento delle caratteristiche sacrali e la ritualizzazione delle procedure).

4. *I "due corpi del re": la sovranità tra sacralità e finzione*

a. 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 più importante di una ricerca pluridecennale sulla 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*[98]), rifiutandone l'acritico ideale di obiettività, affermando il valore dell'immaginazione e delle immagini ed esaltando il momento crea-

[96] Bloch, *I re taumaturghi*, cit,., pp. 47, 153. Cfr. A. van Gennep, *I riti di passaggio*, tr. it. Torino 2006.

[97] G. Marramao, *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Roma-Bari 1994, pp. 24-25.

[98] F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, tr. it. Milano 1974.

tivo della scrittura e della narrazione storica. Questa concezione, che ha trovato una prima espressione nello studio su *Federico II Imperatore* (1927)[99], riprende aspetti del pensiero di Nietzsche e di Carlyle, e questo sia per quanto riguarda la tipologia della narrazione storica (la storia appare come un "caos dell'essere" a cui solo un eroe può dare forma e ordine[100]), sia per quanto riguarda il ruolo della storia in rapporto al presente (come aveva affermato Nietzsche nella seconda *Inattuale*, la storia e le grandi figure del passato devono vivificare, nutrire e dar forma al presente in un momento in cui esso ha perduto la sua "forza plastica"[101]). In questa prospettiva, che affonda le sue radici nella visione della ricerca storica sviluppatasi nella cerchia del poeta Stefan George[102], 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 umani[103]. Nel far questo lo storico deve usare non solo le fonti scritte, ma una vasta gamma di forme espressive, che includono anche le immagini che nel tempo hanno plasmato la mentalità e la coscienza collettiva. Se l'indagine storica (*Geschichtsforschung*) è necessariamente improntata ai dettami metodologici del positivismo, la storiografia (*Geschichtsschreibung*) è invece una forma d'arte

[99] Cfr. E. H. Kantorowicz, *Federico II, Imperatore*, tr. it. Milano 1976.

[100] Sul concetto di tipologia della narrazione storica cfr. H. White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, Md 1973. Sulla concezione degli eroi in Carlyle cfr. Th. Carlyle, *Gli eroi e l'eroico nella storia*, tr. it. Milano 1992. Sull'importanza di Nietzsche e Carlyle per il giovane 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. Zur Aktualität von Ernst H. Kantorowicz*, München 1998, cit., pp. 17, 20-21, 26-27.

[101] Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, cit.

[102] 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. Secondo George e i „Georgianer", nella modernità lo spirito della poesia è rimasto vivo, più che negli scrittori, in storici come Ranke, Mommsen e Burckhardt. Per quanto riguarda le radici della concezione della storiografia di Kantorowicz cfr. R. Delle Donne, *'Historisches Bild' e signoria del presente. Il "Federico II imperatore" di Ernst Kantorowicz*, in: R. Delle Donne-A. Zorzi (a cura di), *Le storie e la memoria. In onore di Arnold Esch*, Firenze 2002. Qui viene sottolineato l'influsso di Burckhardt e Dilthey. Di quest'ultimo fu allievo lo storico dell'economia Eberhard Gothein, con cui Kantorowicz discusse la sua tesi di dottorato.

[103] Così si esprimeva il giovane Kantorowicz nel saggio *Mythenschau*, pubblicato nel 1930 sulla "Historische Zeitschrift" in riposta 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. Mito e immagine tra Medioevo e Rinascimento*, Venezia 1985, pp. 215-29. Sulla concezione della storia in Kantorowicz, e sulla sua discussione con Brackmann, cfr. J. Mali, *"Mythenschau": Die Geschichtsphilosophie von Ernst H. Kantorowicz*, in: W. Ernst-C. Wismann (a cura di), *Geschichtskörper*, cit., pp. 31-46.

che non può prescindere dalle dimensioni della narrazione e dell'immagine. 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)[104]. Nell'ambito delle immagini rientrano anche i gesti, se è vero che Kantorowicz, riecheggiando concezioni maturate nell'ambito del *George-Kreis*, come quelle di Kommerell e di Ernst Bertram, scrive che nella ricostruzione degli eventi storici, più importante dell'azione è il *gesto*[105]. In questa prospettiva, 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, 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"[106]. 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"[107].

---

[104] Sull'importanza dell'immagine nella storiografia di Kantorowicz cfr. Kittsteiner, *Von der Macht der Bilder*. 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 senza poter discutere i 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.

[105] Nel suo libro su Nietzsche, apparso nel 1918 nella collana dei *Blätter für die Kunst* di George, Ernst Bertram aveva ricordato che "la leggenda di un uomo, […] di cui è giunta memoria ai nostri giorni in virtù del potere della sua azione, della sua opera, della sua parola, […] è la sua immagine (*Bild*) nuovamente operante e viva in ogni nuovo oggi", sulla quale si depongono, "con gradualità pari al processo di stratificazione geologico, le trasformazioni generazionali di una coscienza che muta impercettibilmente". Leggenda significa qui, come ricorda opportunamente Delle Donne, *op. cit.*, p. 325, "verità della tradizione".

[106] Kantorowicz, *I due corpi del Re*, cit., p. xxx. Nello studio su *I misteri dello Stato* (tr. 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 (tr. 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.

[107] 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

Al centro dello studio di Kantorowicz si trova la metafora o la "finzione mistica"[108] 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"[109]. 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[110].

Come ha osservato Alain Boureau[111], *I due corpi del Re* costituisce la narrazione di una serie di atti linguistici attraverso i quali viene inventato lo Stato moderno. Tali sono le formule considerate da Kantorowicz, paragonabili alle forme del discorso e agli enunciati di cui parla Foucault nella sua archeologia del sapere[112], che esprimono alcuni aspetti-cardine della concezione medievale della sovranità: l'imperatore come "pater et filius iustitiae", il re "infra et

---

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. Cfr. E. Cassirer, *Il mito dello Stato*, tr. it. Milano 2010.

[108] Kantorowicz, *I due corpi del Re*, cit., p. 3.

[109] Ivi, p. 5.

[110] Ivi, p. 19.

[111] A. Boureau, *Histoires d'un historien. Kantorowicz*, Paris 1990.

[112] M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, tr. it. Milano 1980. Sull'archeologia del sapere di Foucault cfr. *infra*, pp. 101-110. Sull'analogia tra l'analisi del discorso di Foucault e la ricostruzione storica di Kantorowicz cfr. anche W. Ernst, *Kantorowicz: new historicism avant la lettre?*, in W. Ernst-C. Wismann (a cura di), *Geschichtskörper. Zur Aktualität von Ernst H. Kantorowicz*, cit., p. 189.

super legem", il fisco paragonato a Cristo nell'espressione "Christus-fiscus", la concezione della Chiesa, e poi dello Stato, come "corpus mysticum", la disponibilità a sacrificarsi per la patria che ha trovato espressione nella formula "pro patria mori", fino alle figure in cui si esprime il carattere di perennità e immortalità proprio della dimensione politica e statuale: "imperium sempre est", "universitas non moritur", "dignitas non moritur", che tutte si compendiano nel simbolo della corona. Con il suo studio Kantorowicz mostra così 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. La dimensione metaforica 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 l'efficacia propria del linguaggio in quanto dimensione intermedia – e costitutiva dell'esperienza storica – tra l'azione e il pensiero, la pratica e la credenza[113]. Essa è dunque indicativa del ruolo svolto dalla metafora, e più in generale dalla finzione, nella costituzione del potere politico e della sua legittimazione. Kantorowicz mostra che l'ambito della rappresentazione non è un mero ornamento, ma una forma costitutiva del potere[114]. 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 potere[115] e offre un esempio di quella che Cornelius Castoriadis ha chiamato l'"istituzione immaginaria della società", un'istituzione che è inscindibile dalla dimensione simbolica[116]. Nei

[113] In questo, Kantorowicz giunge a conclusioni simili a quelle di Hans Blumenberg, che in *Paradigmi per una metaforologia* (tr. it. Milano 2009) ha mostrato il ruolo costitutivo della metafora in rapporto alla dimensione concettuale, e di Reinhart Koselleck, che tramite l'analisi storico-concettuale ha evidenziato, sulla scia di Heidegger, la connessione tra linguaggio e storia, mettendo in luce le categorie trascendentali che rendono possibile ogni storia. Su quest'utlimo aspetto cfr. per es. R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Bologna 2007.

[114] A questo proposito, W. Ernst (*Kantorowicz: new historicism avant la lettre?*, cit., p. 190) ha paragonato l'analisi di Kantorowicz alla *thick description* di cui parla Clifford Geertz nella sua antropologia interpretativa.

[115] Cfr. G. M. Chiodi, *La menzogna del potere*, Milano, 1979, pp. 42-78.

[116] Cfr. C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la societé*, Paris 1975, p. 174-90. Castoriadis ha il merito di aver messo in luce la funzione costitutiva dell'immaginario sociale, mostrando come esso si radichi nell'"immaginario radicale" della psiche, coincidente in un certo modo con quella che Kant e i romantici chiamavano "immaginazione produttiva". Nel suo pensiero manca però un'elaborazione della dimensione simbolica, che egli pure riconosce come essenziale per l'immaginario. In questo senso la sua posizione può essere integrata dal riferimento a concezioni come quelle di Jung e Durand, che hanno considerato la dimensione simbolica e archetipica dell'immaginario, e di Corbin, che ha messo in luce la differenza tra l'immaginario, in quanto insieme di fantasie e proiezioni soggettive, e l'*immaginale*, in quanto mondo intermedio e mediatore tra il mondo intelli-

confronti di queste finzioni, da lui intesa (secondo un accezione reperibile in Tommaso d'Acquino), come "figure della verità"[117], l'atteggiamento di Kantorowicz appare duplice. Da una parte egli vede in esse una forma necessaria del potere. Dall'altra sembra assumere un atteggiamento critico nei loro confronti, mostrandone, attraverso uno sguardo distanziato e non di rado ironico, il carattere funzionale rispetto al dominio. Emblematiche, a questo riguardo, le parole con cui si apre l'*Introduzione* dell'autore, che sembrano rivelare sia un intento critico nei confronti delle finzioni su cui si basa il politico, sia una presa di distanza dalla posizione che si trova alla base del Federico II:

> Di solito poco resta a raccomandare il misticismo, una volta che questo venga trasposto dal caldo crepuscolo del mito e della finzione alla fredda luce indagatrice dei fatti e della ragione. A meno che non risuoni entro il proprio magico e mistico cerchio, il suo linguaggio apparirà spesso povero e persino leggermente folle, mentre le sue più conturbanti metafore e le più fiorite immagini, private delle loro ali iridescenti, assomigliano alla patetica e pietosa figura dell'Albatros di Baudelaire. Il misticismo politico in particolare è esposto al pericolo di perdere il suo fascino e diventare completamente privo di senso, una volta tolto dal proprio contesto originale, dal proprio tempo e luogo[118].

D'altra parte, anche se vuole evitare un riferimento immediato ed esplicito delle sue ricerche alle vicende del presente, Kantorowicz sembra volere esprimere la consapevolezza del legame tra la sua analisi della simbolica del potere nel medioevo e le dinamiche che nel Novecento

---

gibile e il mondo sensibile. Importanti anche, per quanto riguarda gli aspetti immaginari e simbolici del poltico, gli studi di Pierre Legendre, che, richiamandosi a Lacan, ha indicato l'esigenza di reinterpretare antropologicamente gli aspetti finzionali del politico descritti da Kantorowicz, e ha in generale richiamato l'attenzione sulla funzione istitutiva della dimensione simbolica e mitica, vedendo nello Stato moderno il risultato di una serie di "finzioni genealogiche" (cfr. P. Legendre, *La fabrique de l'homme occidental*, Paris 1996). Sulla dimensione immaginaria del politico cfr. Wunenburger, *Filosofia delle immagini*, cit., pp. 374-89.

[117] Cfr. al riguardo il saggio *La sovranità dell'artista* (tr. it. in Kantorowicz, *La sovranità dell'artista*, cit.), in cui Kantorowicz mostra come gli scritti dei giuristi medievali – i glossatori e commentatori del diritto romano e canonico – abbiano influenzato lo sviluppo delle teorie artistiche del Rinascimento. Riallaciandosi ad Aristotele, i giuristi del medioevo intendono la giurisprudenza come un arte che imita la natura. Ma questo vuol dire, secondo una veduta di Baldus, che "la finzione può aver luogo solo laddove abbia luogo la *verità delle cose*" e che essa poteva anche essere una "figura veritatis". Il termine *fictio* perde allora ogni valore dispregiativo, per indicare invece qualcosa che viene creato dall'arte del giurista, che così rende manifeste "certe conseguenze legali in precedenza ignote o inesistenti in natura": "Grazie alla finzione, il giurista poteva creare (dal nulla, per così dire) un soggetto giuridico, ossia una *persona ficta* (vedi ad esempio una corporazione), dotandola di una consistenza reale e di una vita propria; oppure interpretare un soggetto già esistete, come il *corpus mysticum* della Chiesa, nel senso di una persona fittizia, ottenendo così un elemento euristico tramite il quale poteva raggiungere un nuovo modo di osservare l'amministrazione, i diritti di proprietà e altre situazioni legali".

[118] Kantorowicz, *I due corpi del Re*, cit., p. 3.

hanno portato all'affermazione dei totalitarismi. Rievocando le origini della sua ricerca, e alludendo al concetto delle "religioni politiche", che dà il titolo a un celebre saggio di Eric Voegelin, egli afferma infatti di non avere tentato "di investigare l'emergenza di alcuni degli idoli delle moderne religioni politiche solo sulla scorta della orribile esperienza del nostro tempo in cui intere nazioni […] caddero preda dei dogmi più irrazionali e in cui i teologismi politici divennero autentiche ossessioni che sfidarono i più elementari principi della ragione umana e politica"[119]. L'analisi della "teologia politica" del medioevo deve mettere in luce quegli aspetti mitologici, metaforici e finzionali che costituiscono una dimensione fondante ed essenziale del potere, e che, se non riconosciuti esplicitamente, in alcuni momeni storici possono esplodere in maniera incontrollata. Tra essi, fondamentale, la rappresentazione del potere attraverso l'immagine del corpo, ovvero la sua *incarnazione*.

b. 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 *cristocentrica*, 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[120].

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 teologia alla giurisprudenza come principale fonte delle teorie del potere politico. Riallacciandosi al diritto romano, i giuristi reinterpretano i concetti teologici a vantaggio prima dell'imperatore e successivamente dei nascenti Stati secolari. Docu-

[119] Ivi, p. xxx.

[120] Ivi, p. 76.

menti importanti di questa 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 statuale: tramite l'assimilazione del Fisco al Cristo e ai beni sacri della Chiesa, si stabilisce il principio dell'inalienabilità dei beni dello Stato[121]. 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. Anche Kantorowicz, come Marc Bloch, mostra così l'esistenza di un interscambio simbolico tra Stato e Chiesa come condizione del processo di secolarizzazione, per cui lo Stato si sacralizza e la Chiesa si laicizza:

> 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*[122].

La terza forma di regalità, che subentra a quella giuricentrica, è quella *politicocentrica*. 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 fondano la pretesa del sacrificio delle vite individuali nel suo nome, una pretesa espressa dalla formula "pro patria mori". Questo modello trova il suo compimento nell'immortalità del sovrano, un elemento che sancisce la perennità e la continuità del corpo politico: un re mortale non può infatti essere il capo di un corpo politico che la finzione vuole immortale, e 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*, che in un certo senso si oppone al principio della consacrazione di ogni nuovo re da parte dell'autorità spirituale e dunque alla superiorità di quest'ultima rispetto all'autorità temporale; la finzione della *corona* come entità autonoma e

[121] Cfr. anche il saggio *Christus Fiscus*, tr. it. in Kantorowicz, *I misteri dlelo Stato*, cit., pp. 175-85.

[122] Kantorowicz, *I due corpi del Re*, cit. p. 164.

stabile, al di là dell'avvicendarsi di diversi sovrani sul trono; e, infine, la nozione di *dignità regale*, che deve assicurare la coesistenza tra il corpo naturale del re e il suo corpo politico. Attraverso queste tre figure o finzioni, "il valore dell'immortalità e della continuità su cui sarebero 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"[123].

Il principio della continuità dinastica, affermatosi in Francia e in Inghilterra prima della fine del XIII secolo, abolisce il periodo di interregno tra l'ascesa al trono del re e la sua incoronazione e fa del popolo e di Dio le uniche istanze che legittimano il sovrano: non il singolo re, ma la dinastia nel suo insieme.

> La vera legittimazione del re era dunque dinastica e indipendente dall'approvazione o consacrazione da parte della Chiesa e anche dall'elezione del popolo. […] Una volta compiuta dal popolo la scelta della dinastia, l'elezione era sospesa: la nascita era sufficiente per manifestare l'elezione al trono del principe, elezione voluta da Dio e dalla divina provvidenza[124].

La continuità del corpo politico, legata così al sangue regale, viene rafforzata dalla "finzione della corona", opposta all'essere fisico del sovrano e all'essere fisico del territorio, che conferiva all'esistenza del re un carattere "metafisico". Essa aggiunge qualcosa al corpo fisico del re ed esalta il carattere politico, e non meramente territoriale, del regno. È questo "il valore di perpetuità proprio alla Corona. Questa infatti, grazie al proprio carattere perpetuo, era superiore sia al *rex* fisico che al *regnum* geografico, mentre, al contempo, era posta su un piano di parità con la continuità della dinastia e la perpetuità del corpo politico"[125]. Al tempo stesso, la Corona, pur essendo distinta e superiore sia rispetto al re sia rispetto ai singoli membri del regno, non ne era separata.

Infine, i due principi della continuità degli individui e della perpetuità collettiva del corpo politico convergono nella nozione – che accentua ulteriormente l'effetto di immortalità – della *dignitas*. Mentre la Corona si riferisce alla sovranità del corpo collettivo del regno, la *dignitas* riguarda la sovranità di cui il re è latore in quanto singolo individuo. Elaborata dai giuristi del XIV e XV secolo, questa "finzione" connette la validità della successione dei singoli re alla circostanza che essi ricevono tutti l'investitura di un'unica ed eterna Dignità che, come la *Fenice*, "non muore mai". Figura, quest'ultima, particolarmente rilevante, anche per le sue im-

[123] Ivi, p. 233.

[124] Ivi, p. 283.

[125] Ivi, p. 293.

plicazioni simboliche, perché esprime il carattere della regalità in quanto *corporation sole*, corporazione composta da un solo individuo:

> La metafora della Fenice ben si prestava a spiegare la natura della *dignitas quae non moritur*: la dignitas dell'abate, del vescovo, del papa o del re apparivano *species* simili a quelle della Fenice, in quanto coincidevano con l'individuo e non si esprimevano in più di una individuazione alla volta, il titolare. La Fenice era inoltre, per così dire, una *corporation* composta da un singolo individuo "naturale" e fu così che dalle metaforiche ceneri della Fenice sorse il prototipo di quello spettro chiamato *corporation sole*, al contempo specie immortale e mortale individuazione, collettivo *corpus politicum* e individuale *corpus naturale*[126].

Espressione simbolica di quell'"ibrido" metafisico che è la *corporation sole* sono le figure della Fenice, che ne rappresenta una similitudine naturale, e di Adamo, che ne costituisce un singolare esempio all'inizio della storia umana:

> Non si deve tuttavia dimenticare che una vera *corporation sole* era realmente o persino "storicamente" esistita, se così possiamo esprimerci. Essa era esistita in Adamo, il primo uomo, che essendo l'allora unico uomo vivente era al contempo un individuo e la totalità dell'allora esistente *genus humanum*. Egli era alo stesso tempo un uomo e il genere umano[127].

È proprio per "apprezzare alcune delle conseguenze legate al mito di Adamo"[128] che Kantorowicz introduce, nell'ultimo capitolo, la figura di Dante come "guida". Ruolo del poeta è qui di aiutare, con la sua guida, a comprendere qualcosa che non può essere visto se non con mezzi poetici. Un ruolo simile viene svolto, nei *Due corpi del re*, da Shakespeare per quanto riguarda la fine della regalità sacra. Era stato del resto Dante a rendere significativa la figura del poeta come "guida", affidandosi a Virgilio nel percorso della *Commedia*, e in base a questo modello lo stesso Dante era diventato la "guida" di Stefan George[129]. Kantorowicz si rivolge ai poeti perché nelle loro opere vede all'opera la storia, che si offre alla comprensione in forma per così dire condensata. I poeti rendono leggibile la storia in ciò che essa ha di implicito,

[126] Ivi, p. 338.

[127] Ivi, p. 386.

[128] Ibid.

[129] Cfr. A. Haverkamp. *Stranger than Paradise. Dante irdisches Paradies als Antidot politisher Theologie*, in W. Ernst-C. Wismann (a cura di), *Geschichtskörper*, cit., p. 93. La figura di Dante svolge un ruolo centrale già nel *Federico II*. Nella cerchia di Stefan George, poco dopo la pubblicazione del *Federico II*, Max Kommerell parlerà del poeta come *Führer in der deutschen Klassik*.

nelle diverse stratificazioni che si sovrapongono nella tradizione[130]. Grazie ai poeti, inoltre, emergono la dimensione poetica e costruita retoricamente del diritto e il lato normativo della retorica e della poesia. Seguendo la guida di Dante, Kantorowicz descrive così gli aspetti fondamentali della regalità *antropocentrica*, in cui diventano centrali le nozioni di perpetuità dell'umanità e di sovranità dell'uomo, che ne è il centro e la misura[131]. Da una parte la figura di Adamo costituisce una paradossale incorporazione, in cui il singolo uomo e l'umanità coincidono e l'uso di questa figura da parte di Dante diventa per Kantorowicz una chiave di lettura della tematica dei due corpi del re. Dall'altra in Dante Kantorowicz ravvisa la presenza dei presupposti in base a cui diventa possibile un regime mondano. E lo fa ponendo la giurisdizione mondana sui propri piedi. In quanto esprime il carattere contingente delle posizioni giuridico-politiche, Dante diventa così, come sarà anche per Claude Lefort[132], colui che annuncia e teorizza il passaggio alla sovranità moderna e secolarizzata, basata sulla consapevolezza da parte del potere temporale della propria autonomia, cioè della "irriducibile 'secolarità' della politica e dei fondamenti intramondani – ossia integralmente fondati su basi terrene – della sovranità statale"[133].

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 religiosa[134]. 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

[130] Cfr. Haverkamp, *Stranger than Paradise*, cit., p. 95.

[131] Kantorowicz, *I due corpi del Re*, cit., p. 387.

[132] C. Lefort, *La modernité de Dante*, in Dante, *La Monarchie*, Paris 1993.

[133] Marramao, *Cielo e terra*, cit., p. 23.

[134] 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*, tr. it. in Id., *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, Bologna 1972, p. 61. Per Kantorowicz, tuttavia, la secolarizzazione, più che una profanazione dell'elemento ecclesiastico e liturgico, è un'assolutizzazione dell'elemento mondano e giuridico, che ne sanziona 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 la centralità della questione della rappresentanza-rappresentazione del potere, che, come vedremo nel prossimo capitolo, svolge un ruolo centrale anche in Schmitt.

Fortescue scriveva: “non è certo un potere poter peccare, far del male, ammalarsi, invecchiare o recar danno a se stessi. 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”[135]. 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”[136]. 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’analoga concezione “di un supercorpo regale, congiunto in qualche modo misterioso al singolo corpo fisico del re”[137]. 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”[138]. 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”[139]. Va sottolineato 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”[140].

[135] Kantorowicz, *I due corpi del Re*, cit., p. 8.

[136].Ibid.

[137] Ivi, p. 43.

[138] Ibid.

[139] Ivi, p. 45.

[140] Ibid.

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*"[141].

c. 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*[142]. Come ha messo in luce Giuliana Parotto[143], 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"[144]. Se inzialmente, 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)[145]. In 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

[141] Ivi, p. 123.

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

[143] 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.

[144] Kantorowicz, *I due corpi del Re*, cit., p. 176.

[145] Ivi, pp. 168-69.

razionale su base mistica, mentre al contempo lo Stato dimostrava la crescente tendenza a diventare una quasi-Chiesa o una corporazione mistica razionalmente fondata"[146].

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"[147]. 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 avverroistiche 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"[148].

Si apre così uno spazio di tipo metafisico che si situa a metà tra il tempo di Dio, l'eternità statica e 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"[149]. 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 natu-

[146] Ivi, pp. 166-67.

[147] Parotto, *Sacra officina*, cit., p. 57.

[148] Kantorowicz, *I due corpi del Re*, cit., p. 237.

[149] Ivi, p. 240-41.

rale, con la sovranità metafisica si ha una contrapposizione tra essi che è la condizione della capacità del corpo naturale di rappresentare il corpo politico[150].

d. Potere e teatralità. Se mostra la genesi del paradigma moderno e secolarizzato della sovranità, Kantorowicz descrive anche le tendenze che spingono alla sua dissoluzione. Esemplare, al riguardo, l'analisi da lui svolta del dramma shakespeariano *Riccardo II*, che mostra come nell'età moderna la contrapposizione tra i due corpi del re, e dunque tra natura e artificio, tempo ed eternità assuma un carattere *tragico*. Per Kantorowicz nel *Riccardo II* – un'opera che può essere definita come "la tragedia dei Due Corpi del Re", poiché questa metafora rappresenta la sua "vera sostanza ed essenza" – Shakesperare ha messo in luce l'aspetto *umanamente tragico* della geminazione regale[151]. In questa tragedia – al cui centro si trova la meditazione sul *destino regale* e sulla *duplicità della natura del re* – la figura reale attraversa una serie di sdoppiamenti, nei quali le diverse figure del Re, del Matto e di Dio si dissolvono nello Specchio. Ognuna di queste figure, che costituiscono tre "prototipi di doppia natura"[152] e corrispondono alle tre scene fondamentali della tragedia (il Re alla scena della costa del Galles (III.2), il Matto a quella del Castello di Flint (III.3) e Dio nella scena di Westminster (IV.1)), rappresenta il momento di un processo di decadenza "dalla regalità divina al 'Nome' della regalità; e dal nome alla nuda miseria dell'uomo"[153]. All'inizio della scena della Costa gallese, quando Riccardo torna dall'Irlanda, non vi è alcuna scissione. Riccardo esprime ancora "l'indelebile carattere del corpo politico del re, divino o angelico"[154].

Con il passaggio dalla Regalità al Nome, che costituisce "quasi una metamorfosi dal realismo al nominalismo", prende l'avvio un processo di disintegrazione della regalità in quanto "universale" (in senso linguistico) a cui corrisponde una realtà intesa come sostanza: "L'universale che ha nome 'Regalità' comincia a disintegrarsi; la sua 'Realtà' trascendentale, la sua oggettiva verità e divina esistenza, così brillanti sino a un momento prima, svaniscono in un niente, in un *nomen*"[155]. Sulla scena si fa avanti il corpo naturale e mortale del re, e questo sembra implicare un mutamento della natura stessa della regalità: essa viene a significare "morte, nient'altro che morte", mentre il re "che mai muore" lascia il posto "al re che sempre

[150] Parotto, *Sacra officina*, cit., p. 59: "Nel sacro si ha identificazione, nel metafisico contrapposizione e rappresentazione".

[151] Kantorowicz sottolinea a questo proposito che "il gergo legale dei "Due Corpi del Re" non apparteneva agli arcani della sola corporazione ei giuristi". Kantorowicz, *I due corpi del re*, cit., p. 22.

[152] Ivi, p. 25.

[153] Ibid.

[154] Ibid.

[155] Ivi, pp. 26-27.

muore e che è soggetto alla morte più crudelmente degli altri mortali". Si annuncia così il contrasto tra la natura umana e la natura divina della regalità: "La finzione dell'unità dei due corpi si spacca in due. La natura divina e quella umana dei Due Corpi del Re […] si ergono in contrasto l'una con l'altra"[156].

Questo sdoppiamento della regalità è espresso dalla figura del "Matto", figura duplice per eccellenza, che in Shakespeare rappresenta spesso l'"antitipo di re e signori"[157]. Nel corso della terza scena, in un'atmosfera carica di immagini bibliche in cui il re appare dapprima, nelle parole del vescovo di Carlisle, come *vicarius Dei*, e poi implicitamente, attraverso l'evocazione delle figure di Giuda e Pilato, come un analogo del Cristo sul Golgota, ha luogo il rito a rovescio della "deregalizzazione" del re, un rito di degradazione nel quale, rovesciando l'ordine dell'incoronazione, "il re spoglia il suo corpo politico dai simboli della sua carica ed espone il suo povero corpo naturale agli occhi degli astanti"[158]. Si arriva così alla scena dello Specchio, che rappresenta "il climax della tragedia della doppia personalità"[159]. Qui lo specchio riflette a Riccardo un'immagine che non coincide più con la propria interiorità, "il volto fisico che lo specchio riflette non è più tutt'uno con l'esperienza intima di Riccardo; la sua apparenza esteriore non è più rispondente all'uomo interiore"[160]. Trovandosi di fronte alla "fragile gloria" del proprio volto, Riccardo manda in pezzi lo specchio scagliandolo al suolo, e mandando in pezzi con esso non solo il proprio passato e il proprio presente, ma anche "ogni sembianza di un supermondo":

> Le fattezze riflesse dallo specchio rivelano che gli è strappata ogni possibilità di avere un secondo corpo, un supercorpo, il glorioso corpo politico del re, la simiglianza a Dio dell'eletto Vicario del Signore, le follie del Matto, e persino le più umane sofferenze dell'intimo dell'animo. La rottura dello specchio significa, o è, la scissione di ogni possibile dualità. Tutti questi riflessi sono ridotti a uno: il volto banale e l'insignificante "*physis*" di un misero essere umano, una *physis* ora svuotata di qualsivoglia *metaphysis*. È qualcosa che è allo stesso tempo più e meno della morte. È la *demise* di Riccardo, la nascita di un nuovo corpo naturale[161].

Questo processo descrive nel suo insieme una deposizione della regalità che è anche una sua desacralizzazione. 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

[156] Ivi, pp. 27-28.

[157] Ivi, p. 30.

[158] Ivi, p. 33.

[159] Ivi, p. 36.

[160] Ibid.

[161] Ibid.

attraversati dal re shakespeariano, 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* barocco[162]. Ma perdendo la sua sacralità, la regalità perde anche la sua capacità rappresentativa. A questo proposito si può parlare di una metamorfosi dal realismo al nominalismo. Il passaggio dal primo al secondo tipo di sovranità è quello in cui il sovrano deve *deporre* la propria regalità. Se la rappresentazione realistica della regalità garantisce la "sua realtà trascendente, realtà obiettiva ed esistenza simile a quella di Dio", per la rappresentazione nominalistica la sovranità deriva dalla realtà empirica, è un suo prodotto. In questa prospettiva il re deve *farsi* sovrano, deve mostrarsi tale. La rappresentazione del sovrano crea ciò che rappresenta. La rappresentazione del sovrano istituisce il sovrano, è ciò che solo produce il sovano[163].

Accanto alla dimensione sacrale del potere, emerge così quella che si potrebbe definire la sua dimensione "scenica" o "teatrale". Come ha affermato Georges Balandier, la "drammaturgia politica", ispirandosi a modelli di carattere religioso, fa della scena del potere una manifestazione o una replica del mondo sacro[164]. Questo rapporto tra la concettualizzazione della sovranità e le pratiche discorsive del teatro si manifesta con una pregnanza particolare nella prima età moderna[165]. Basti pensare alla consapevolezza, che percorre i *Pensieri* di Pascal, del carattere ingannevole dell'immaginazione e della natura finzionale del potere, o al ruolo svolto dalla teatralità nell'autolegittimazione dell'assolutismo francese[166]. Pascal riconosce

---

[162] 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*, tr. it. Torino 1971.

[163] Cfr. Ch. Menke, *Heros ex machina*, cit.

[164] G. Balandier, *Le pouvoir sur scènes*, tr. it. cit., p. 17. Balandier parla a questo riguardo di "teatrocrazia", riprendendo questo concetto dallo scrittore russo Nicolas Evreinov (1879-1953), drammaturgo, regista e storico del teatro. Secondo quest'ultimo, tutte le manifestazioni della vita sociale hanno un carattere teatrale, e in particolare quelle che hanno a che fare col potere: gli attori politici devono "pagare il loro tributo quotidiano alla teatralità" (ivi, p. 13).

[165] Cfr. K. Tindemans, *The Tragic Representation of the Prince: the Political Theology of Ernst Kantorowicz and the Theatricality of Absolutism*, in: A. Cools-T. Crombez-R. Slegers-J. Taels, *The Locus of Tragedy*, Leiden 2008. Per il concetto di "pratiche discorsive" ci riferiamo, come fa del resto anche l'autore di questo saggio, al Foucault di *L'ordine del discorso* (tr. it. Torino 2004).

[166] Cfr. Tindemans, *The tragic representation of the prince*, cit., dove si mostra come all'inizio dell'età moderna la dimensione teatrale della sovranità si manifesti nei drammi sorici di Shakespeare, in quanto espressione della teatralità dell'assolutismo Tudor, e nelle pratiche e nell'estrema teatralità dei cerimoniali della corte francese nel tardo XVII secolo. Sul ruolo del cerimoniale e dell'etichetta nella società di corte durante il regno di Luigi XIV cfr. N. Elias, *La società di corte*, tr. it. Bologna 1980, pp. 87-146. "Nell'etichetta la società di corte si rap-

all'immaginazione un ruolo fondamentale nella vita in comune. Ma al contempo, secondo una movenza tipica della cultura barocca, egli svaluta l'immaginazione facendone una facoltà ingannatrice e produttrice di finzioni, una "maestra di errore e di falsità"[167] corrispondente alla natura peccaminosa e manchevole dell'uomo, il quale "è solo un soggetto pieno di errore, naturale e insanabile senza la grazia"[168]. Proprio per questa sua natura illusoria, tuttavia, l'immaginazione è secondo Pascal in grado di assicurare la sussistenza e il mantenimento di un ordine politico, che viene così a basarsi su una finzione collettiva.

> I nostri magistrati hanno ben compreso questo mistero. Le loro toghe rosse, gli ermellini in cui si avvolgono come tanti gatti impellicciati, i palazzi dove rendon giustizia, i fiordalisi, tutto quell'augusto apparato è più che necessario. E se i medici non avessero sottane e mule, e i dottori berrette a quattro spicchi e vesti quattro volte più larghe del bisogno, non riuscirebbero a gabbar la gente, incapace di resistere a quella pompa così autentica Se i magistrati conoscessero la vera giustizia, e i medici l'arte di guarire, non saprebbero che farsi di berrette a quattro spicchi: la maestà della loro scienza sarebbe abbastanza rispettabile per se stessa[169].

L'immaginazione così intesa fa dunque del potere una "autorità senza verità" e costituisce il "fondamento mistico" dell'obbedienza alle leggi, che, pur non essendo altro che convenzioni dal caratte nominalistico, devono essere rispettate "come se" fossero vere per natura. Al fondo delle leggi, tuttavia, non si trova la giustizia ma la forza[170], che insieme all'"opinione" costituisce la base su cui si fonda la convivenza umana[171]. Ed è sulla forza che si basa il potere del

---

presenta per se stessa; ogni singolo individuo si distingue dagli altri e tutti insieme si distinguono dagli esclusi. Allo stesso modo, ogni singolo individuo e tutti gli individui insieme dimostrano il valore assoluto della propria esistenza" (ivi, p. 126). Elias ha sottolineato la funzione razionalizzante della regolamentazione dei comportamenti attraverso l'etichetta e il cerimoniale. Tipica della società di corte è la tendenza al controllo dei sentimenti e delle manifestazioni affettive spontanee, a tutto vantaggio di "un atteggiamento accuratamente calcolato e sfumato nel rapporto con gli altri": In questo contesto, "ogni piccolo particolare costituiva uno strumento sempre pronto nella lotta per il prestigio; e la regolamentazione non serviva soltanto ad una manifestazione dimostrativa, alla conquista di status e potere, a distanziarsi verso l'esterno, ma anche per calcolare mentalmente la graduazione delle distanze" (ivi, pp. 138-139). Sul ruolo che Pascal attribuisce all'immaginazione anche in rapporto alla sfera politica cfr. N. Bolz, *Eine kurze Geschichte des Scheins*, München 1991, p. 34-39 e J.-J. Wunenburger, *Filosofia delle immagini*, cit., p. 347-348.

[167] B. Pascal, *Pensieri*, tr. it. Torino 1962, p. 110.

[168] Ivi, p. 107.

[169] Ivi, p. 112.

[170] Ivi, p. 135: "E così, non essendosi potuto fare in modo che quel che è giusto fosse forte, si è fatto in modo che quel che è forte fosse giusto".

[171] Ivi, p. 138: "L'opinione è come la regina del mondo, ma la forza ne è il tiranno".

re[172]. In questa prospettiva, la vita politica non è altro che un teatro degli inganni, che è tuttavia, data la miseria della condizione umana, l'unica possibilità di una vita associata e ordinata. "I veri cristiani obbediscono, ciò nonostante, alle stoltezze, non perché le rispettino, ma per rispetto dell'ordine di Dio, il quale, per punire gli uomini, li ha asserviti alle stoltezze"[173]. Il politico diventa così "il luogo dell'apparenza pura"[174].

Come ha mostrato Louis Marin, connettendo l'analisi semiotica delle immagini del re nell'assolutismo francese con l'interpretazione del pensiero di Pascal, il potere di Luigi XIV è strettamente legato alle immagini in cui si rappresenta la sua figura di monarca assoluto: "Il re non è veramente re, cioè monarca, che nelle immagini. Esse sono la sua presenza reale"[175]. Il ritratto del re, che rinvia a un insieme di rappresentazioni relative ai diversi piani della politica, della religione, della storia e dell'estetica, deve servire a legittimarne il potere in quanto derivante da un'istanza divina. Il potere e la rappresentazione appaiono qui legati reciprocamente in modo duplice: da una parte l'istituzione del potere è legata alle rappresentazioni che esso si dà, in linguaggio e in immagine; dall'altra "il dispositivo di rappresentazione produce il suo potere, si produce come potere"[176]. Questo potere della rappresentazione, coincidente con quello che Leon Battista Alberti chiamava "una forza divina", consiste sia nel sostituire un altro, un assente nel tempo e/o nello spazio, nel creare un effetto di presenza, sia nell'esibire, esporre davanti agli occhi, con un effetto di intensificazione o di raddoppiamento di una presenza (come quando si mostra la patente, il passaporto o un certificato), con l'effetto di costituire un soggetto, è cioè "potere d'istituzione, di autorizzazione e di legitimazione"[177]. Come in un gioco di specchi, la rappresentazione appare un elemento costitutivo del potere, inteso come capacità "di esercitare un'azione su qualcosa o su qualcuno; non agire o fare, ma averne la potenza, *avere* questa forza di fare o di agire"[178]; e il potere risulta intrinsecamente connesso alla rappresentazione. Sulle soglie dell'età moderna, però, la rappresentazione non è più legata al simbolo, ma al *segno*[179]. Essa, infatti, secondo Marin, "mette la forza in segni" e

[172] Ivi, p. 140.

[173] Ivi, p. 149.

[174] Cfr. G. Ferreyrolles, *Pascal et la raison du politique*, Paris 1984, p. 126.

[175] L. Marin, *Le portrait du roi*, Paris 1981, p. 12.

[176] Ivi, p. 9.

[177] Ivi, pp. 9-10.

[178] Ivi, p. 11. Sul rapporto reciproco tra rappresentazione e potere cfr. anche, dello stesso autore, il saggio *Le pouvuoir et ses représentations*, in L. Marin, *Politiques de la représentation*, Paris 2005, pp. 71-86.

[179] La preminenza del segno sul simbolo nell'età moderna corrisponde alla frattura, descritta da Foucault, tra due regimi di formazione del sapere: quello del Rinascimento, che segue il principio della somiglianza, e quello dell'età classica, che si fonda sul principio della rappresentazione, ovvero su un principio di carattere semiotico.

"significa la forza nel discorso della legge"[180]. Il dispositivo rappresentativo produce così la trasformazione della forza in potenza, e questo in due modi: *modalizzando* la forza in potenza, cioè in possibilità di manifestarsi ed esercitarsi, e *valorizzando* la potenza come stato legittimo, cioè giustificandola. La rappresentazione, al cui fondo resta comunque visibile il "modello eucaristico" del *corpus mysticum*[181], diventa così funzionale alla legittimazione del potere. Contemporaneamente, la dimensione simbolica del potere tende a trasformarsi in ideologia[182]. Come ha osservato Claudio Bonvecchio[183], in questo modello dell'"onnipotenza regale", che ha trovato espressione nelle dottrine di Jacques Benigne Bossuet de Condom (1627-1704), si ha al tempo stesso una secolarizzazione della sovranità e una sua divinizzazione in senso laico: lo Stato viene a identificarsi con il monarca, nella perdita di ogni riferimento che vada al di là dello splendore estetico di cui la regalità si circonda e delle argomentazioni retoriche in cui essa cerca la sua legittimazione. Il risultato è che l'adesione del cittadino alla regalità acquista un carattere puramente estetico ed emotivo, mentre la sovranità perde ogni legittimità interna, dovendo affidarsi per questo aspetto alle dimensioni della storia, della tradizione e dell'istituzione, che diventano una sorta di surrogato della legittimazione in base alla trascendenza che era tipica della *Respublica Christiana*. In modo diverso, come vedremo nel prossimo capitolo, si configura il rapporto tra autorità, potere e rappresentazione nella teorizzazione di Thomas Hobbes, in cui la metafora del corpo politico svolge un ruolo centrale.

A una siffatta frattura è legato il "crescente impoverimento di simboli" del mondo moderno di cui parla Jung. Cfr. C G. Jung, *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, cit., p. 30.

[180] L. Marin, *Le portrait du roi*, cit., p. 11.

[181] Ivi, p. 18.

[182] Sul rapporto tra simbolico e ideologia cfr. Chiodi, *La menzogna del potere*, cit., p. 63: "La finzione ideologica opera sempre attraverso simboli ed è un apparato di simboli: il dispositivo ideologico è cioè un dispositivo simbolico. La capacità di aggregazione e il livello di solidarietà del sistema dipendono interamente dall'intensità aggregativa dei suoi simboli e dalla forza di attrazione di cui questi sono capaci. Nel politico l'universo conoscitivo e comportamentale dell'ideologia è costituito dal simbolico". In questa prospettiva l'aumento di intensità delle manifestazioni della finzione ideologica in un sistema politico è proporzionale alla diminuzione di contenuto del simbolico. Si può dunque dire che "la finzione ideologica è il limite di varianza del simbolico e il simbolico è il limite di tendenza della finzione ideologica" (ibid.).

[183] C. Bonvecchio, *L'eclissi della sovranità*, Milano 2010, pp. 51-54.

II. Rappresentazione, sovranità, persona. Tra Thomas Hobbes e Carl Schmitt

1. *Persona, sovranità e rappresentanza in Thomas Hobbes*

a. Il corpo del Leviatano. Attribuendo allo Stato, e dunque alla dimensione del politico, la funzione di sottrarre l'uomo alla caducità, Franz Rosenzweig ha scritto: "Nei popoli del mondo vi è pura temporalità. Ma lo Stato è il tentativo che è necessario rinnovare incessantemente, di conferire eternità ai popoli nel tempo"[1]. La costruzione di questa dimensione di continuità e perennità del potere può essere posta al fianco delle forme assunte da quel "teatro dell'immortalità" di cui parla Zygmunt Bauman[2], ovvero a quell'insieme di "strategie di vita", incarnate da istituzioni, rituali e credenze, grazie a cui l'umanità, nel corso della propria storia, ha cercato di affrontare, accettandola o rifiutandola e contrastandola, la propria condizione di mortalità. A questa dimensione di continuità e perennità – per la quale "il re non muore mai" – si riferisce l'analisi sviluppata da Kantorowicz del simbolismo della sopravvivenza del re oltre la sua morte naturale, un simbolismo che ha trovato espressione nelle "effigi" del re che nei riti funebri del XVI secolo rappresentavano la *dignitas* regale: "Una *persona ficta* – l'effigie – che rappresentava una *persona ficta* – la *dignitas*"[3]. 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. La costruzione di una specifica temporalità della dimensione politica, che si trova al centro della concezione dei "due corpi del re", trova un preciso parallelo nel Leviatano di Hobbes, figura fondativa della moderna teoria dello Stato[4]. 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 natura: "Poiché dall'ARTE

[1] F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, tr. it. Casale Monferrato 1985, p. 355.

[2] Z. Bauman, *Il teatro dell'immortalità. Mortalità, immortalità e altre strategie di vita*, tr. it. Bologna 1995.

[3] Kantorowicz, *I due corpi del Re*, cit., p. 361.

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

viene creato quel gran LEVIATANO chiamato COMUNITÀ POLITICA O STATO (in latino CIVITAS) il quale non è altro che un uomo artificiale, sebbene di statura e forza maggiore di quello naturale, alla cui protezione e difesa è stato designato"[5]. 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 successione ereditaria come di un'"eternità artificiale":

> 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*[6].

Sulla soglia dell'età moderna, nella teorizzazione di Thomas Hobbes il nuovo Stato-Leviatano viene definito attraverso la metafora del corpo. Lo Stato – rappresentato plasticamente nell'immagine del frontespizio del *Leviatano* – è infatti un "grande uomo", caratterizzato al tempo stesso come una "persona", nel senso della maschera teatrale, come un "dio mortale" e come un automa – una "machina machinarum". Nella figura del Leviatano l'uomo artificiale, che rappresenta lo Stato, si connette all'eternità artificiale della vita del corpo politico[7]. In questo senso è possibile stabilire un parallelo tra l'immagine del "grande uomo" che campeggia nel frontespizio dell'opera di Hobbes e le *effigies* che avevano la funzione di esorcizzare l'irrompere del disordine e della guerra civile nel momento di passaggio dalla morte del re all'incoronazione del suo successore. Tanto l'immagine del Leviatano quanto le *effigies* sembrano svolgere la funzione di scongiurare ritualmente la morte del singolo individuo e al contempo la fine del legame sociale che egli rappresenta[8]. "Il posto vuoto tra le parole del con-

[5] Cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, tr. it. Milano 2011, p. 5.

[6] Ivi, p. 162: Cfr. Bredekamp, *Politische Zeit*, cit., p. 111: "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".

[7] Cfr. su questo H. Bredekamp, *Thomas Hobbes: Der Leviathan. Das Urbikd des modernen Staates und seine Gegenbilder – 1651-2001*, Berlin 2003, pp. 102-103. Alle pp. 97-106 di questo studio viene svolta un'articolata analisi dell'importanza delle *effigies* per l'iconografia e la concettualità del *Leviatano*. Per una discussione del tema del corpo politico in Hobbes cfr. anche A. Cavarero, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Milano 1995, pp. 187-195.

[8] Sulla dimensione del rituale nel Leviatano, e sulla sua funzione di costruzione "performativa" dell'ordine politico cfr. D. Tänzler, *Repräsentation als Performanz: Die symbolisch-rituellen Ursprünge des Politischen im*

tratto e il corpo complessivo dello Stato è riempito dal 'visible power' dell'immagine. […] Questo è il senso del frontespizio. Perché contratti e leggi diventino azioni controllabili, le parole devono trasformarsi in corpi, e questa funzione di mediazione è svolta dall'immagine del Leviatano"[9]. Attraverso la visione, che per Hobbes è un processo eminentemente corporeo, in quanto è una reazione alla pressione esercitata dagli oggetti tramite la luce, si realizza quella pressione nello spazio che secondo Hobbes costituisce la condizione dell'effettualità del politico, che trova così nella sensibilità, e dunque nella dimensione in senso ampio *estetica*, un momento fondativo. D'altra parte, l'immagine del "grande uomo" che rappresenta il corpo dello Stato può essere interpretata come atto "pseudosacrale" attraverso cui viene creato il "dio mortale": "In nessun modo solo simbolo di un non-rappresentabile, il frontespizio divenuto immagine mentale colma la lacuna tra rappresentante e rappresentato, per sanare così il tallone d'Achille simbolico del Leviatano, di non essere esperibile in modo corporeo"[10]. La creazione di un'eternità artificiale, che, attraverso l'incorporazione nello Stato, protegga la vita e i corpi individuali dalla loro caducità, ha come presupposto il lavoro sull'immagine, la costruzione "performativa" di uno spazio immaginario del potere che sia in grado di istituire la vita[11]. Uno spazio, questo, che, come vedremo, per l'essere umano è al tempo stesso garanzia di un senso e minaccia di assoggettamento.

Leviathan *des Thomas Hobbes*, in J. Andreas, A. Geisthövel, M. Schwengelbeck (a cura di), *Die Sinnlichkeit der Macht. Herrschaft und Repräsentation seit der Frühen Neuzeit*, Frankfurt a. M.-New York 2005.

[9] Bredekamp, *Thomas Hobbes: Der Leviathan*, cit., pp. 130-131.

[10] Ivi, p. 72.

[11] Secondo Pierre Legendre, la necessità di "istituire la vita" è legata al fatto che quest'ultima non si esaurisce sul piano biologico, non è solo un fenomeno naturale. Il diritto, non riducibile alla dimensione privatistica del contratto, e in genere la normatività, hanno la funzione di tener viva l'istituzione simbolica della vita, minacciata dal trionfo del management, delle biotecnologie e delle tecnologie sociali, del postmodernismo e della decostruzione. A questo proposito, nel saggio *Antropologia dogmatica. Definizione di un concetto* (tr. it. in P. Legendre, *Il giurista artista della ragione*, Torino 2001) Legendre si riferisce alla formula *vitam instituere*, ripresa da un testo di Marziano, che "dà una definizione generale del patto comune della città, le cui prescrizioni *ordinano la vita* di tutti quelli che risiedono in questa città" (p. 112). In questa prospettiva, il senso di ogni istituzionalità è di "stabilire, regolare o ordinare la vita" (p. 110). Ovvero di provocare una seconda nascita "istituzionale" dell'uomo, diversa da quella biologica, di suscitarne il passaggio dal piano della natura a quello delle istituzioni, a cui appartiene essenzialmente la dimensione della parola, del *logos* (p. 10). Sul rapporto tra istituzioni e linguaggio cfr. dello stesso autore *Leçons IV. L'inestimable objet de la transmission. Etude sur le principe généalogique en Occident*, Paris 1985. Qui, nella prima parte dell'Introduzione, dedicata al tema "istituire il vivente", Legendre parla delle istituzioni come "fenomeno della vita". Rispondendo alla domanda relativa al rapporto tra il potere di produrre norme e l'ordine del vivente, egli afferma che la parola fa dell'uomo "una cosa a parte nel vivente"; istituire il vivente è allora un "un fatto di discorso", e presuppone l'umanità, che deve essere definita, in una prospettiva lacaniana, come "*il vivente parlante*".

b. L'animale artificiale. L'argomentazione di Hobbes nel *Leviatano* si apre con una serie di metafore corporee volte a mettere in luce il carattere artificiale dell'uomo e dello Stato. Queste sono precedute da un'affermazione relativa al rapporto *mimetico* tra arte e natura e in particolare alla capacità umana di creare animali artificiali: "LA NATURA (l'arte con la quale Dio ha fatto e governa il mondo) è imitata dall'*arte* dell'uomo, come in molte altre cose, così anche in questo, nel poter fare un animale artificiale"[12]. Per natura, Hobbes intende qui non il mondo creato, già esistente della *natura naturata*, ma la *natura naturans* in cui si esplica il potere creatore di Dio[13]. Questo potere è anzitutto principio di movimento. E se la vita è movimento, si può dire che gli automi hanno una vita artificiale in quanto si muovono. Questo movimento è paragonabile, secondo i criteri del meccanicismo seicentesco, al meccanismo di un orologio:

> Infatti, dato che la vita non è altro che un movimento di membra il cui inizio è in qualche principale parte interna, perché non possiamo dire che tutti gli *automi* (macchine che si muovono da sé mediante molle e ruote, come un orologio) hanno una vita artificiale? Che cos'è infatti il *cuore* se non una *molla* e che cosa sono i *nervi* se non altrettanti *fili* e che cosa le *giunture* se non altrettante *ruote* che danno movimento all'intero corpo, così come fu designato dall'artefice?[14]

È per questa capacità dell'arte di imitare l'uomo creando esseri viventi artificiali, che Hobbes, volendo forse in questo modo illustrare anche il senso dell'immagine del "grande uomo" che faceva mostra di sé nel frontespizio della prima edizione del *Leviatano*, parla dello Stato come

[12] Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 5. A questo riguardo, Bredekamp ha osservato che la capacità di creare animali artificiali non è affatto un'invenzione di Hobbes, ma esprime un aspetto essenziale della cultura del suo tempo: "Die Studierstuben, Salons und Kunstkammern waren Menagerien von in Augsburg, Nürnberg, Wien oder andernorts gefertigten Tierautomaten, die den Erfahrungshintergrund von Hobbes Feststellung abgaben". A questo riguardo, per Hobbes risultano determinanti le riflessioni di Cartesio, che nelle *Meditazioni sulla filosofia prima* aveva descritto il corpo umano come "un meccanismo, composto di ossa, nervi, muscoli, vene, sangue e pelle, costruito in modo che, anche se in esso non vi fosse affatto una mente, avrebbe tuttavia tutti i movimenti che ora non procedono dai comandi della volontà e quindi non procedono dalla mente" (R. Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, tr. it. Roma-Bari 1997, p. 139). Cfr. su questo Bredekamp, *Thomas Hobbes: Der Leviathan*, cit., p. 59, dove si ipotizza che Cartesio potesse avere presenti congegni meccanici dalla forma umana come la suonatrice di sistrum, capace di muovere la testa e di suonare lo strumento con la mano destra o il monaco conservato presso il Deutsches Museum di Monaco di Baviera, in grado di compiere movimenti di marcia e di alzare e abbassare le braccia, ruotare le mani e inclinare il capo, aprire la bocca e muovere gli occhi. Sul significato antropologico dell'autodescrizione dell'uomo come una macchina cfr. K. Meyer-Drawe, *Macchina*, in Ch. Wulf (a cura di), *Cosmo, corpo, cultura. Enciclopedia antropologica*, tr. it. Milano 2002, pp. 739-749.

[13] Cfr. Bredekamp, *Thomas Hobbes: Der Leviathan*, cit., p. 56.

[14] Hobbes, *Leviatano*, cit., p.5.

di un uomo *artificiale*. In questa caratterizzazione dello Stato, o *civitas*, come automa risiede inoltre il motivo dell'utilizzazione dell'immagine biblica del Leviatano da parte di Hobbes. Anche il mostro che compare nel libro di Giobbe ha infatti le caratteristiche di un potente automa, in cui si connettono vita organica e durezza inorganica[15]. "Ha il cuore duro come una pietra, massiccio come una macina da mulino. Quando si alza tremano anche i più coraggiosi e muoiono di paura. Spade, lance e frecce non riescono a ferirlo. Il ferro gli sembra paglia e il bronzo legno marcio. Le frecce non lo mettono in fuga e le pietre della fionda nemmeno le sente"[16].

La serie di metafore corporee continua là dove Hobbes paragona alle parti del corpo umano le diverse funzioni che costituiscono il corpo politico. Così, per esempio, i magistrati rappresentano "le giunture artificiali", la ricompensa e la punizione sono "i nervi", la prosperità e la ricchezza costituiscono "la forza, la *salus populi*". E se l'equità e le leggi si possono identificare con "una ragione e una volontà artificiali", la concordia equivale a "sanità", la sedizione a "malattia", la guerra civile alla "morte" del corpo politico[17].

Un'importante differenza rispetto alla concezione cartesiana del rapporto tra uomo e automa è data dal fatto che, mentre per Cartesio le capacità del linguaggio e della ragione restano differenze essenziali e insuperabili tra l'uomo e gli automi, per Hobbes la costruzione, tramite imitazione della natura, di uno Stato in forma di organismo umano include tratti umani come l'intelletto e l'anima. Da una parte egli sottolinea infatti che nello Stato la sovranità rappresenta "un'*anima* artificiale in quanto dà vita e movimento all'intero corpo"[18]; dall'altra afferma il carattere *spirituale* della creazione del corpo politico, paragonando il momento costitutivo del patto, al *fiat* divino: "Infine i *patti* e le *convenzioni*, da cui le parti di questo corpo politico sono state dapprima fatte, messe insieme e unite, rassomigliano a quel *fiat*, o a quel *facciamo l'uomo* pronunciato da Dio nella creazione"[19]. A questa serie di immagini teologiche si aggiunge quella, fondamentale, del paragrafo XVII del *Leviatano*, dove, parlando della generazione del corpo politico, il Leviatano viene descritto come un "dio mortale": "Questa è la generazione di quel grande LEVIATANO, o piuttosto (per parlare con più riverenza) di quel *dio mortale*, al quale noi dobbiamo, sotto il *Dio immortale*, la nostra pace e la nostra difesa"[20].

[15] Cfr. Bredekamp, *Thomas Hobbes: Der Leviathan*, cit., p. 61.

[16] *Giobbe*, 41.

[17] Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 6.

[18] Ivi, p. 5.

[19] Ivi, p. 6.

[20] Ivi, p. 182.

Si evidenzia qui la presenza, nel *Leviatano*, di un intreccio tra riferimenti *ermetici* e *meccanicistici*, nel quadro di una nuova concezione delle tecniche del potere come produzione tecnica del politico e come costruzione tecnica della macchina dello Stato. Come ricorda Bredekamp, che sottolinea l'influsso del *Corpus Hermeticum* sulle dottrine hobbesiane[21], lo Stato, per Hobbes, non è il prodotto naturale dello *zoon politikon*, sviluppatosi in modo organico dalla convivenza degli esseri umani, ma un prodotto artificiale e contronaturale, che viene creato come un'opera d'arte e trova espressione nell'immagine del Leviatano[22]. Solo in quanto forma artistica lo Stato è in grado di porre argini alla natura distruttiva dell'essere umano. Secondo la teoria della conoscenza di Hobbes (per la quale, in analogia con il *verum ipsum factum* di Vico[23], l'uomo può conoscere solo ciò che ha creato) è questo carattere artificiale che rende conoscibile e comprensibile lo Stato. Per intendere il senso di questa artificialità bisogna considerare il seguito del brano relativo alla generazione del Leviatano che abbiamo or ora citato:

> Infatti, per mezzo di questa autorità datagli da ogni particolare nello Stato, è tanta la potenza e tanta la forza che gli sono state conferite e di cui ha l'uso, che con il terrore di esse è in grado di informare le volontà di tutti alla pace interna e all'aiuto reciproco contro i nemici esterni. In esso consiste l'essenza dello Stato che (se si vuole definirlo) è *una persona dei cui atti ogni membro di una grande moltitudine, con patti reciproci, l'uno nei confronti dell'altro e viceversa, si è fatto autore, affinché essa possa usare la forza e i mezzi di tutti, come penserà sia vantaggioso per la loro pace e la comune difesa*[24].

Commentando questo passaggio, Jacob Taubes ha osservato che questa definizione del Leviatano ricorda la concezione scolastica dell'uomo come *secundus deus*. Insieme all'emblema del Leviatano presente nel frontespizio dell'opera, questo passo conferisce evidenza all'ipotesi che Hobbes volesse paragonare il Leviatano, in quanto dio mortale, a Cristo. In questa prospettiva, l'emblema del Leviatano costituisce una raffigurazione rovesciata della

[21] Cfr. Bredekamp, *Thomas Hobbes: Der Leviathan*, cit., p. 63, dove si ricorda che più della metà di un elenco di novecento libri da leggere, redatto da Hobbes attorno al 1630, appartengono all'ambito che oggi viene declassato come "occultismo". Secondo Bredekamp, questa circostanza non testimonia di un'giudizio positivo di Hobbes nei confronti della *magia naturalis*, ma piuttosto del fatto che, a quel tempo, essa fosse parte integrante della cultura intellettuale e offrisse stimoli e concetti anche ai suoi oppositori. In questa chiave di lettura, il passo del *Leviatano* che paragona la creazione dello Stato in quanto "dio mortale" al *fiat* divino può essere interpretata alla luce di quelle parti del *Corpus Hermeticum* che affermano la capacità dell'uomo di giungere a una conoscenza totale, di comprendere Dio e di elevarsi fino alle stelle.

[22] Cfr. ivi, p. 68.

[23] Cfr. G. Vico, *La scienza nuova*, Milano 1977.

[24] Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 182.

"dottrina teocratico-medievale della societas cristiana in quanto *corpus* unico, il cui capo è Cristo, e a cui sono sottomessi sia il potere spirituale sia quello temporale" [25]. Ciò, oltre a evidenziare la centralità del problema del rapporto tra i due poteri nel testo hobbesiano (che del resto reca come sottotitolo *The Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*), rinvia al rapporto tra la nascita di una "persona rappresentativa" e il "mistero" dell'origine dello Stato, mettendone in luce la dimensione mitica: quando parla dell'origine dello Stato, Hobbes sembra riferirsi all'origine mitica della storia, poiché, come la religione appariene all'essenza dell'uomo, così l'essenza dello Stato consiste nell'assicurare il legame dell'uomo con la dimensione sovaterrena. Questo connotato teologico del pensiero politico hobbesiano è stato evidenziato anche da Carl Schmitt, che nel "cristallo di Hobbes", un testo elaborato nel 1963 e inserito come nota a *Il concetto del 'politico'*, afferma che "l'ammiratissimo sistema di Thomas Hobbes lascia aperta una porta alla trascendenza". Ciò accade laddove Hobbes, pur considerando che la dimensione in cui vivono gli esseri umani è radicalmente secolare, in quanto basata non sulla verità ma sull'autorità, indica, attraverso l'enunciato "Gesù è il Cristo", l'apertura alla trascendenza di quest'ordine immanente[26].

c. Persona e rappresentanza. Alla base della teorizzazione politica di Hobbes si trova l'esperienza della violenza e del terrore nelle guerre di religione. Questa situazione è caratterizzata da un duplice aspetto. Da una parte i diversi partiti in lotta tra loro in nome del diritto mettono in discussione il diritto degli altri partiti. Dall'altra la fede cristiana, la cui scissione in diverse Chiese è causa del conflitto, si dimostra incapace di eliminare lo stato di eccezione. Così, le guerre civili pongono Hobbes di fronte alla realtà dell'ostilità tra gli uomini, dell'uomo che diventa come un lupo per gli altri uomini. Insieme all'aggressività naturale, derivante dal tentativo di affermare il proprio egoismo, la caratteristica fondamentale della condizione umana è così la *paura*. In questa situazione, solo lo Stato, in quanto *imperium rationis*, è in grado di creare la normalità. Di fronte allo "stato di guerra" che costituisce la conseguenza necessaria delle "passioni naturali" degli esseri umani, solo un "potere comune" e "visibile", che sia in grado di tenere gli uomini in soggezione e che limiti la libertà dello stato di natura (che è in ultima analisi libertà di annientare gli altri) può garantire le condizioni della sopravvivenza e di una vita soddisfacente[27]. Si tratta dunque di passare dalla paura in cui è avvolta la vita dell'uomo nello stato di natura alla sicurezza dello Stato politico, al cui centro

[25] Su questo, e su quanto segue, cfr. J. Taubes, *Statt einer Einleitung: der Leviathan als sterblicher Gott*, in Id. (a cura di), *Der Fürst dieser Welt*, cit., pp. 9-15.

[26] Cfr. Schmitt, *Il concetto di "politico"*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, cit., pp. 150-151.

[27] Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 177.

si trova la polizia. Attraverso il passaggio alla Stato politico, l'*homo homini lupus* diventa *homo homini Deus*. Come ha affermato Jacob Taubes, nella prospettiva della "cristo-logica" di Hobbes lo stato di natura corrisponde alla condizione dell'essere creaturale non toccato dalla grazia, e lo Stato politico o la condizione di civiltà allo stato di grazia, e ciò costituisce il processo di umanizzazione dell'uomo: "È solo attraverso la sottomissione dell'uomo-lupo al Leviatano, che ha luogo il divenire uomo dell'uomo. La ragione è la somma di questa trasfigurazione"[28]. Contrapposto alla condizione della guerra civile, lo Stato coincide per Hobbes con la sicurezza, e i limiti dello Stato coincidono con i limiti della sicurezza e della razionalità. Oltre questi limiti c'è solo il caos dello stato di natura. La politica è lotta conro questo caos, è costante baluardo contro la rivoluzione, rappresentata dal mostro biblico Behemoth, figura a sua volta derivante dal libro di Giobbe, che nel pensiero di Hobbes fa da contraltare al Leviatano[29].

L'unica via possibile per pervenire a questo potere statuale in grado di porre fine alla violenza e capace di superare la condizione di disgregazione e di isolamento degli uomini è il *patto* o *contratto*. Questo patto, che presuppone l'idea di individui per natura liberi, rende obsolete tutte le concezioni che fondano il potere sulla natura dell'uomo, mettendone invece in luce il carattere artificiale. La sottomissione allo Stato viene fondata razionalmente sul principio di autoconservazione. L'uomo rinuncia alla sua libertà illimitata, che include la libertà di uccidere l'altro uomo, in vista di un bene più elevato, la vita stessa, o della condizione di un'esistenza durevole e sicura: la pace. La paura della morte porta alla decisione razionale di rinunciare alla libertà illimitata e al diritto all'autodifesa per trasferire entrambi a un *rappresentante*:

> La sola via per erigere un potere comune che possa essere in grado di difendere gli uomini dall'aggressione straniera e dalle ingiurie reciproche, e con ciò di assicurarli in modo tale che con la propria industria e con i frutti della terra possano nutrirsi e vivere soddisfatti, è quella di conferire tutti i loro poteri e tutta la loro forza ad un uomo o ad un'assemblea di uomini che possa ridurre tutte le loro volontà, per mezzo della pluralità delle voci, ad una volontà sola; ciò è come dire designare un uomo o

[28] Cfr. Taubes, *Statt einer Einleitung*, cit., p. 15:"Indem der Wolf-Mensch sich dem Leviathan unterwirft, geschieht erst die Menschwerdung des Menschen. Vernunft ist die Summe dieser Transfiguration".

[29] È stato ancora Taubes (ivi, p. 11) a sottolineare il significato della derivazione di queste due figure chiave del pensiero hobbesiano dal libro di Giobbe. Egli ricorda che questi "animali mitici provenienti dall'abisso", che designano i due poli opposti del comportamento politico dell'essere umano (l'obbedienza allo Stato e la rivolta contro di esso), compaiono nella risposta data da Dio a Giobbe mentre si trova nella tempesta. Secondo Taubes, la risposta di Dio alla collera di Giobbe costituisce "l'alfa della teo-logica di Hobbes". In questa interpretazione, il Dio del libro di Giobbe prefigura la potenza assoluta del Dio tardomedioevale, che risuona nella dottrina hobbesiana della sovranità assoluta di Dio.

> un'assemblea di uomini a sostenere la parte della loro persona, e ognuno accettare e riconoscere se stesso come autore di tutto ciò che colui che sostiene la parte della loro persona, farà o di cui gli sarà causa, in tutte le cose che concernono la pace e la sicurezza comuni[30].

Emerge qui la connessione tra la metafora del corpo politico e il concetto di persona, e tra entrambi e la dimensione della rappresentanza che, come hanno osservato diversi interpreti, primo fra tutti Ferdinand Tönnies[31], costituisce un tratto essenziale della meditazione politica di Thomas Hobbes. Teoria del contratto e idea della rappresentanza sono per Hobbes strettamente legate: al di fuori dell'artificialità del corpo politico non c'è unità di un popolo, persona civile, ma moltitudine disgregata[32]. Questo significa che la moltitudine acquisisce carattere unitario solo perché qualcuno la rappresenta, sostenendone la "parte", impersonandola o incarnandola: solo l'unità del rappresentare porta la moltitudine all'unità di una persona[33].

A proposito del concetto di persona in rapporto alla rappresentanza va considerato quanto Hobbes afferma nel paragrafo XVI del *Leviatano*. Qui viene data la seguente definizione, che connette la persona alle sue parole e alle sue azioni: "Una PERSONA è colui, *le cui parole o azioni sono considerate o come sue proprie o come rappresentanti le parole o le azioni di un altro uomo o di qualunque altra cosa a cui sono attribuite, sia veramente che per finzione*"[34]. Nel primo caso si può parlare di una persona *naturale*, nel secondo di una persona *fittizia o artificiale*[35]. La discussione, successiva a questa definizione, di diverse forme della rappresentanza (come lo "stare al posto di", la rappresentanza "senza potere di rappresentanza", l'azione a favore di masse patrimoniali autonome, la rappresentanza d'ufficio di persone incapaci di volere, l'impersonamento di idoli pagani e quello di Dio) mostra che per Hobbes *repraesentare* significa anzitutto "personam alicuius gerere" e "personam alicuius sustinere". Attraverso l'etimologia della parola, Hobbes connette la persona alla maschera, e la rappresentazione alla dimensione della teatralità.

> La parola persona è latina; invece di essa i Greci hanno προσωπον che significa la *faccia*, mentre *persona* in latino significa il *travestimento* o l'*apparenza esterna* di un uomo, truccato sul palcoscenico; e talvolta, più particolarmente, quella parte che traveste la faccia, come una maschera o una larva; e dal palcoscenico è stata traslata per indicare chiunque rappresenti parole e azioni, tanto nei tribunali, quanto nei teatri.

[30] Hobbes, *Leviatano*, tr. it. cit., p. 181.

[31] F. Tönnies, *Hobbes. Leben und Lehre*, Stuttgart 1896. Cfr. anche Hofmann, *Rappresentanza-Rappresentazione*, cit.; Duso, *La rappresentanza politica*, cit., Accarino, *Rappresentanza*, cit.

[32] Duso, *La rappresentanza politica*, cit., p. 22.

[33] Accarino, *Rappresentanza*, cit., p. 48.

[34] Hobbes, *Leviatano*, tr. it. cit., p. 168.

[35] Ibid.

> Cosicché una *persona* è lo stesso che un *attore*, sia sul palcoscenico che nella conversazione comune; *l'impersonare* è il *figurare* o il *rappresentare* se stesso o altri, e colui che figura altri si dice che sostiene la parte di quella persona, o agisce in suo nome[36].

Se il rappresentante è colui che recita un ruolo[37], circostanza che rinvia a una dimensione *estetica* del potere, ovvero alla necessità di una rappresentazione sensibile delle leggi e dei patti, la concezione hobbesiana del potere sembra caratterizzata essenzialmente da una connotazione teatrale, e a questo riguardo alcuni interpreti hanno parlato della presenza di un "teatro autoritario del potere" in Hobbes[38].

Nella prospettiva hobbesiana, essere persona significa dunque *rappresentare*, e solo la rappresentazione/rappresentanza dà forma ed esistenza al corpo politico. Al centro di questa nuova concezione del politico, che diventerà caratteristica dell'età moderna, si trovano, strettamente legate tra loro, la dottrina della sovranità e la teoria della rappresentanza. Nel momento della sua differenziazione come sfera di azione autonoma, Hobbes riconosce nella rappresentanza il nucleo centrale del politico[39].

> Una moltitudine di uomini diventa *una* persona, quando è rappresentata da un uomo o da una persona, per modo che diventi tale con il consenso di ciascun particolare componente la moltitudine. Infatti è l'*unità* del rappresentatore, non l'*unità* del rappresentato che fa *una* la persona, ed è il rappresentatore che sostiene la parte della persona e di una persona soltanto; l'*unità* in una moltitudine non può intendersi in altro modo[40].

Come sosterrà anche Carl Schmitt, l'aspetto *formativo* costituisce un tratto essenziale del rappresentare, che non è mero rispecchiamento di una volontà data, ma ha un carattere attivo e creativo[41]. Si ha qui un mutamento di senso della nozione di rappresentanza:

---

[36] Ivi, pp. 168-169.

[37] Cfr. anche la definizione del termine "persona" in *De homine*, XVI/1. "Finzioni di questo genere non sono meno necessarie nello Stato, di quanto lo siano in teatro a causa dei commerci e dei contratti degli assenti".

[38] Cfr. H. Schramm, *Karneval des Denkens. Theatralität im Spiegel philosophischer Texte des 16. und 17. Jahrhunderts*, Berlin 1996. Sulla dimensione teatrale del potere in Hobbes cfr. Accarino, *Rappresentanza*, cit., p. 58, dove si ricorda che nel *De Homine* le tracce di questa connotazione teatrale della rappresentanza sono ancora più marcate che nel *Leviatano*. Il riferimento è a *De Homine*, XV/1.

[39] Cfr. Tänzler, *Repräsentation als Performanz*, cit.

[40] Hobbes, *Leviatano*, tr. it. cit., p. 172.

[41] Al riguardo Accarino (*Rappresentanza*, cit., p. 50) ha osservato: "La rappresentanza hobbesiana è creativa, al punto tale che è proprio l'elemento rappresentativo ad esprimere la non-arbitrarietà della sovranità, ma anche l'impossibilità di uscire da essa, di trovare cioè fuori di essa la realtà e la volontà di chi è rappresentato. Non solo non si può parlare di corpo politico al di fuori di una azione rappresentativa, ma anche prima e al di fuori di essa

> Se infatti il sovrano, autorizzato dai singoli, non rappresenta solo costoro, ma soprattutto il "Commonwealth" o la "civitas" – la stessa che, in pari tempo, egli costituisce con la propria sovranità –, ciò implica che l'unità originaria di delega, autorizzazione ad agire e responsabilità delle azioni e dei loro effetti legali, si scinde di conseguenza. L'autorizzazione ora comporta una responsabilità giuridica solo se intesa come sottomissione cieca a tutte le future azioni di rappresentanza e se dunque queste ultime divengono atti di potere, compiuti da un "rappresentante" il quale giustifica e obbliga un soggetto, che senza di lui non esiste e che egli solo impersona[42].

Questo significa che in Hobbes si ha una rottura rispetto alla concezione medievale della rappresentanza: il rappresentante non è parte della comuntà che rappresenta, ma è creazione *ex novo*, in quanto è creato dai propri costituenti[43]. Nella prospettiva artificialistica di Hobbes, la rappresentanza si allontana dalla *Vertretung* per diventare sempre più *Repräsentation*[44]. Utilizzando il termine "rappresentanza", Hobbes intende "esprimere o dare sviluppo all'idea dell'incarnazione dell'unità politica"[45].

2. *Il Leviatano tra persona e macchina: l'interpretazione di Carl Schmitt*

a. Schmitt, Hobbes e il liberalismo. Le questioni dell'unità della forma politica, del rapporto tra quest'ultima e la rappresentanza/rappresentazione e del ruolo svolto dal mito, accanto alla ragione, nella costituzione dell'unità politica svolgono un ruolo centrale nel confronto di Carl Schmitt con Thomas Hobbes. Tale confronto, e in particolare il tentativo di venire a capo dell'enigma del Leviatano e della varietà di aspetti, concettuali, simbolici e mitici, che si condensano in questa immagine, costituisce un aspetto centrale dell'itinerario umano, scientifico e politico schmittiano. Il rapporto di Schmitt con Hobbes è anzitutto un rapporto di identificazione: per il suo tentativo di riproporre il problema dell'unità e dell'ordine in un'età di crisi, ma anche per il suo isolamento e per le sconfitte a cui è andato incontro, Hobbes rappresenta agli occhi di Schmitt una sorta di *alter ego*. Ma l'importanza che Schmitt attribuisce a Hobbes è legata anche, e soprattutto, alla sua posizione obiettiva nella storia del pensiero politico, al

---

non c'è nessuna realtà determinata, nessuna volontà espressa che debba essere riportata nella sfera politica: solo la rappresentanza dà forma ed esistenza alla realtà del corpo politico e alla sua volontà".

[42] Cfr. Hofmann, *Rappresentanza-Rappresentazione*, cit., p. 474.

[43] Cfr. ivi, p. 475. Hofmann si riferisce qui allo studio di H. C. Mansfield, *Modern and Medieval Representation*, in J. R. Pennock-J. W. Chapman (a cura di), *Representation*, New York 1968, p. 80.

[44] Cfr. Accarino, *Rappresentanza*, cit., p. 50.

[45] Cfr. Hofmann, *Rappresentanza-Rappresentazione*, cit., p. 472-473.

suo significato nella formazione dello Stato moderno e nella costituzione di quello spazio giuridico caratterizzato da Schmitt come *jus publicum Europaeum*[46].

Nell'interpretazione di Schmitt, Hobbes presenta un volto duplice. Egli è al tempo stesso il fautore di una visione decisionistica della politica e l'iniziatore della concezione liberale dello Stato. Per il primo aspetto, che trova espressione nella massima secondo cui *auctoritas, non veritas facit legem*, Hobbes, nonostante la sua visione naturalistica della scienza, afferma una concezione *personalistica* dell'autorità[47]. Da questo punto di vista egli individua il problema fondamentale della vita giuridica nella questione "chi decide?"[48] e afferma che sovrano è la persona che decide sul caso di eccezione. Questa visione personalistica e decisionistica viene proiettata da Hobbes sul piano mitico nella figura del Leviatano: "Hobbes, nonostante nominalismo e scienze naturali, nonostante la sua riduzione dell'individuo all'atomo, rimane tuttavia personalista e postula un'istanza ultima, concreta, decisiva e proietta anche il suo Stato, il Leviatano, nel mitologico, facendolo diventare una persona mostruosa"[49]. Per il secondo aspetto, affermando la distinzione tra pubblico e privato e ravvisando nella coscienza individuale un limite alla sovranità, Hobbes articola quella che diventerà la base del moderno Stato liberale. In questo senso la sua filosofia politica costituisce un'espressione fondamentale della modernità, caratterizzata criticamente da Schmitt come un'epoca individualistica, in cui la politica si trasforma in tecnologia e in estetica, perdendo con ciò la sua dimensione tragica e "sublime":

> Se l'elemento politico si muta qui in quello economico o tecnico-organizzativo, allo stesso modo esso si stempera, d'altra parte, nel dialogo eterno delle categorie generali della filosofia della cultura e della sto-

[46] Cfr. C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, tr. it. Milano 1987, p. 65. È in un momento di difficoltà e di sconfitta personale che Schmitt rievoca la figura di Hobbes, indicando in lui uno dei fondatori dello *jus publicum Europaeum*, nato nei secoli XVI e XVII dalle guerre civili europee, e individuando una "affinità spirituale" tra quell'epoca e la situazione del presente. Per "affinità spirituale" Schmitt intende qualcosa di diverso sia da un parallelo storico sia da un'analogia o da un'"omologia" nel senso di Spengler: "Si danno identità di esistenza spirituale che si spingono sino ai destini più personali, anzi sin dentro l'anima di tutti quegli uomini che con il loro pensiero e i loro concetti cercano di dominare spiritualmente una tale siuazione e debbono sopportare tutto il peso di questo tentativo". Cfr. ivi, pp. 15-16: "Per più di un rispetto, oggi si va ripetendo, con parole d'ordine secolarizzate e in dimensioni globali, quel genere di guerra civile sostenuto in Europa e nei territori coloniali durante le guerre di religione dei secoli XVI e XVII".

[47] C. Schmitt, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, tr. it. in Id,. *Le categorie del politico*, Bologna 1972, p. 57.

[48] Ivi, p. 58.

[49] Ivi, p. 70.

> ria che, con caratterizzazioni estetiche, contraddistinguono un'epoca come classica, romantica e barocca. In entrambi i casi è venuto meno il nucleo dell'idea politica, l'orgogliosa decisione morale[50].

Come ha osservato Leo Strauss, la nozione schmittiana del politico implica una critica della cultura come disciplinamento e civilizzazione della volontà umana, come addomesticamento delle sue tendenze bellicose e "pericolose"[51]. Se è vero che, secondo Schmitt, Hobbes si trova all'origine di questa concezione della cultura e della civiltà, e se con ciò Hobbes è il "fondatore del liberalismo"[52], attraverso la sua lettura di Hobbes in *Le categorie del 'politico'*, Schmitt intende colpire alla radice il liberalismo nella sua fiducia nella possibilità di trasformare e correggere la "pericolosità" e l'"essere in pericolo" della natura umana[53], trasformando il nemico in un concorrente economico o in un avversario in una discussione[54], e nel suo tentativo di neutralizzare il ruolo fondativo della teologia rispetto alla politica[55]. Un tentativo che – va sottolineato – non porta all'eliminazione della guerra, ma a una guerra, condotta in nome di fini economici, che risulta essere ancor più disumana in quanto priva l'avversario della dignità di nemico:

> L'avversario non si chiama più nemico, ma perciò egli viene posto, come violatore e disturbatore della pace, *hors-la-loi* e *hors l'humanité*, e una guerra condotta per il mantenimento o l'allargamento di posi-

[50] Ivi, p. 85. Sulla perdita di "sublimità" della politica per effetto di una concezione che, agli occhi di Schmitt, si concentra sui mezzi e non sui fini, sulla produzione e contemplazione e non sull'azione, incoraggiando con ciò una visione formalistica e storicistica cfr. V. Kahn, *Hamlet or Hecuba: Carl Schmitt's Decision*, in "Representations", 83, 2003, p. 72.

[51] L. Strauss, *Note sul "concetto di politico" in Carl Schmitt*, tr. it. in Id., *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Torino 1998, p. 384.

[52] Ivi, p. 386.

[53] Ivi, p. 387. Cfr. Schmitt, *Il concetto di "politico"*, cit., p. 144, dove si afferma l'impossibilità di affrontare la questione del politico senza porre al tempo stesso quella della natura dell'essere umano. "Decisiva – afferma Schmitt – è la concezione problematica o non problematica dell'uomo come presupposto di ogni ulteriore considerazione politica, cioè la risposta alla domanda se l'uomo sia un essere pericoloso o non pericoloso, amante del rischio o innocentemente timido"

[54] Ivi, p. 111.

[55] Cf. ivi, p. 149, dove si stabilisce un'analogia tra la distinzione di amico e nemico e il "dogma teologico fondamentale della peccaminosità del mondo e degli uomini", in quanto entrambi rendono impossibile l'ottimismo indifferenziato proprio di un concetto universale di uomo". "In un mondo buono fra uomini buoni domina naturalmente solo la pace, la sicurezza e l'armonia di tutti con tutti; i preti e i teologi sono qui altrettanto superflui degli uomini di Stato".

> zioni economicistiche di potere deve essere trasformata, con il ricorso alla propaganda, nella "crociata" e nell'"ultima guerra dell'umanità"[56].

In questa critica del liberalismo e nella sua affermazione dell'essenza politica dell'uomo Schmitt era, o avrebbe dovuto essere, l'anti-Hobbes. "Schmitt contro il liberalismo ritorna al suo fondatore, a Hobbes, per colpire nell'esplicita negazione hobbesiana dello stato di natura la radice del liberalismo. Mentre Hobbes compie in un mondo illiberale la fondazione del liberalismo, Schmitt intraprende in un mondo liberale la critica del liberalismo"[57]. E tuttavia, al di là delle sue intenzioni critiche, Schmitt sembra attratto dalla concezione hobbesiana della natura umana come potere amorale e animale, e quindi innocente. Così, nella sua ammirazione, che secondo Strauss ha un carattere *estetico*, della natura umana come "potenza animalesca"[58], egli non vedrebbe che il male non può essere sradicato dalla natura umana e accetterebbe in questo modo i presupposti di Hobbes in materia di diritti individuali. D'altra parte, egli afferma il politico perché nella negazione del politico vede la negazione dell'"elemento serio della vita umana", ovvero del "morale"[59]. Ma dato che "chi afferma il politico si comporta proprio per questo da *neutrale* rispetto al raggruppamento amico-nemico" (anche se questa neutralità ha un senso diverso rispetto a quella di chi nega il politico), la sua affermazione del politico è affermazione della "lotta come tale, del tutto indifferentemente da *per cosa* si combatta"[60].

> Chi afferma il politico come tale, rispetta tutti quelli che lottano; egli è *tollerante* proprio come i liberali – solo con intenzione rovesciata: mentre il liberale rispetta ogni *onesto* convincimento e lo tollera in quanto egli riconosce solo l'ordinamento legale, la *pace*, come sacrosanto, chi afferma il politico come tale rispetta e tollera ogni *serio* convincimento, cioè ogni decisione orientata alla reale possibilità della *guerra*[61].

Per Strauss, insomma, l'affermazione schmittiana del politico rappresenta "un liberalismo di segno rovesciato" e Schmitt è, inconsapevolmente, *esteta* e *liberale*. Per questo "una critica del liberalismo è […] possibile solo sulla base di una corretta comprensione di Hobbes"[62]. Se si vuole andare al di là di estetismo e liberalismo, è necessario comprendere non solo la di-

[56] Ivi, p. 165.

[57] Strauss, *Note sul "concetto di politico" in Carl Schmitt*, cit., p. 387.

[58] Ivi, p. 393.

[59] Ivi, p. 394.

[60] Ivi, p. 397.

[61] Ibid.

[62] Ivi, p. 399.

struzione hobbesiana del politico, ma anche, come è stato osservato[63], la *costruzione estetica* del mito del Leviatano. Ma questo è precisamente quello che Schmitt farà, forse influenzato in questo dalla critica di Strauss, nei suoi studi sul pensiero politico di Hobbes.

b. Mito, unità politica e potere sulla vita. Come pochi altri autori prima di lui, Schmitt sottolinea, la forza simbolica e mitica dell'immagine del Leviatano[64]. Egli si riferisce esplicitamente all'immagine del frontespizio, dandone anzitutto una dettagliata descrizione:

> Un grande uomo di forme gigantesche, composto dalla unione di innumerevoli piccoli uomini, con la mano destra impugna una spada e con la sinistra un pastorale, in gesto protettivo, sopra una città pacifica. Sotto ciascun braccio, sia quello temporale sia quello spirituale, si trova una serie di cinque illustrazioni: sotto la spada una roccaforte, una corona, un cannone, e poi armi, lance e bandiere, e infine una battaglia; corrispondenti e paralleli a questi, sotto il braccio spirituale, una chiesa, una mitria pastorale, le folgori della scomunica, acuminate sottigliezze, sillogismi e dilemmi, e infine un concilio. Queste immagini rappresentano i tipici strumenti di potere e di lotta dei conflitti temporali e spirituali. La lotta politica, con la sua incessante ed inevitabile contrapposizione amico/nemico, che pervade tutti gli ambiti dell'attività umana, produce armi specifiche da entrambe le parti.

Schmitt evidenzia che il fatto di usare questa immagine, che "getta una lunga ombra" e rappresenta "l'immagine più forte" tra quelle reperibili nella storia delle teorie politiche", non è esente da rischi: "Quando un autore si serve di un'immagine come quella del Leviatano, si addentra in un ambito in cui parola e linguaggio non sono semplici gettoni il cui corso e il cui potere d'acquisto si possano facilmente calcolare. In quest'ambito non 'valgono' semplici 'valori'; qui agiscono e imperano forze e potenze, troni e dominazioni"[65]. Se la specificità del Leviatano è di essere un'immagine tratta dalla Bibbia e rivestita, nel corso del tempo, di interpretazioni mitiche, teologiche e cabalistiche, facendo ricorso a questa immagine come simbolo dell'unità politica, Hobbes "non si accorse di richiamare in realtà sulla scena le forze invisibili di un mito antichissimo dai molti significati"[66]. Al di là delle intenzioni esplicite, delle argomentazioni e delle costruzioni concettuali dell'autore, l'immagine del Leviatano è carica di significati mitici che non solo non possono essere controllati, ma anche hanno sempre la meglio sui concetti:

---

[63] Kahn, *Hamlet or Hecuba*, cit., p. 76.

[64] Cfr. Taubes, *Statt einer Einleitung*, cit., p. 12.

[65] Cfr. C. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico*, in Id., *Scritti su Thomas Hobbes*, tr. it. Milano 1986, p. 127.

[66] Ibid.

> Nessun procedimento intellettuale, per quanto chiaro, può spuntarla contro la forza di immagini autenticamente mitiche. […] Chi si serva di questa immagine mitica incorre facilmente nella situazione del mago che evoca potenze di cui non è all'altezza né col braccio, né coll'occhio, né per qualsiasi altro aspetto delle sue forze umane: corre cioè il rischio di incontrare, anziché un alleato, un demone spietato che lo consegna nelle mani dei suoi nemici[67].

Questa dimensione mitica appare nel modo più pregnante là dove Hobbes condensa nella figura del mostro biblico le tre immagini dell'animale, del grande uomo, che richiama quella platonica del *makros anthropos*, e della macchina, connettendole in una "totalità mitica" attraverso l'immagine di un "Dio mortale", che rinvia alle dimensioni del sacro e del numinoso[68]. Secondo Schmitt, che a questo riguardo si richiama a Leo Strauss, attraverso questo riferimento mitico Hobbes si propone di superare la rottura dell'unità politica prodotta dalla separazione tra potere spirituale e potere temporale che caratterizza la cultura ebraico-cristiana. Questa frattura non si trova invece, secondo Hobbes, nei popoli pagani, che consideravano la religione una parte della politica. E mentre gli ebrei producevano l'unità politica a partire dal lato religioso, "soltanto la Chiesa papista di Roma e le Chiese o sette presbiteriane, avide di dominio, vivono della separazione – distruttiva per lo Stato – fra potere spirituale e temporale"[69]. Legata a questa contrapposizione tra culture pagane e cultura ebraico-cristiana è la contrapposizione tra due modi di vivere e intendere il tempo, il divino e il rapporto tra entrambi[70]. Mentre le culture pagane, come ha mostrato Mircea Eliade[71], sono caratterizzate da una visione ciclica del tempo, e da una presenza del divino e del sacro in ogni momento della vita quotidiana, con la cultura ebraico-cristiana si affermano una concezione lineare della storia e una visione del divino come trascendente rispetto al mondo[72]. Inoltre, se nelle culture pagane si dà una essenziale pluralità di dèi (politeismo), il mondo ebraico-cristiano si distingue per la decisa affermazione del monoteismo. Attraverso l'interpretazione di Hobbes, Schmitt sostiene insomma, come ha affermato Claudio Bonvecchio, che "è nel mondo mitico – o comunque an-

[67] Ibid.

[68] Ivi, p. 74.

[69] Ivi, p. 71.

[70] Per questa interpretazione cfr. C. Bonvecchio, *Il politico impossibile. Soggetto, ontologia, mito in Carl Schmitt*, Torino 1990, p. 204.

[71] Cfr. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit.

[72] Sulla contrapposizione tra una temporalità circolare, priva dunque di un senso e di una direzione, quelle tipica del mondo antico e pagano, e una temporalità lineare, orientata verso uno scopo posto nel futuro, e dunque dotata di senso, quella caratteristica del mondo cristiano ed ereditata in forma secolarizzata dalla modernità, si basa la concezione della storia e della secolarizzazione sviluppata da Karl Löwith in *Significato e fine della storia*, tr. it. Milano 2010.

cora mitico – che si realizza la vera unità politica che è, ad un tempo, storia e trascendenza e a cui il soggetto partecipa senza scarto alcuno"[73]. Benchè inconsciamente Schmitt faccia della sovranità-unità, in quanto principio originario e intemporale del politico, una nozione di carattere mitico, che viene riattualizzata dallo stato di eccezione[74], egli è ben consapevole dell'impossibilità di restaurare la dimensione del sacro e del teologico nella condizione della modernità secolarizzata.

Per comprendere questo aspetto, bisogna ricordare che per Schmitt, a partire dal XVI secolo, la storia europea si è sviluppata in quattro grandi "fasi secolari", ognuna delle quali ha visto la prevalenza di un centro di riferimento, che di volta in volta si è spostato "dal teologico al metafisico, da questo al morale umanitario e infine all'economico"[75]. In questo processo, ogni nuovo centro di riferimento *neutralizza* quello della fase precedente. La successione di queste diverse fasi costituisce dunque "una serie di progressive neutralizzazioni degli ambiti dai quali è stato spostato il centro". Lo scopo di queste neutralizzazioni è di mettere fuori gioco i conflitti che caratterizzano ognuna delle singole fasi di sviluppo, per giungere a una "sfera neutrale". In questa serie di rivolgimenti, secondo Schmitt, "il più intenso e carico di successo" è il passaggio, nel Seicento, dalla teologia cristiana tradizionale al sistema della scientificità naturale. Con questo passaggio si cerca di trovare un terreno neutrale per la convivenza umana abbandonando il centro di riferimento della teologia in quanto "campo di lotta".

> Quello che fino allora era il centro di riferimento viene dunque neutralizzato nel senso che cessa di essere il centro e si spera di trovare, sul terreno del nuovo centro di riferimento, quel minimo di accordo e di premesse comuni che permettano sicurezza, evidenza, comprensione e pace. In tal modo si afferma la tendenza verso la neutralizzazione e la minimalizzazione e viene accettata la legge in base alla quale l'umanità europea si è "allineata" nei secoli seguenti ed ha costruito il proprio *concetto di verità*[76].

Con questa neutralizzazione, la modernità ha separato la sfera del politico da quella del religioso. "I concetti elaborati nel corso di molti secoli di pensiero teologico diventano ormai affare privato e perdono d'interesse. Dio stesso viene tolto dal mondo nella metafisica del deismo settecentesco, e diventa, di fronte alle lotte e ai conrasti della vita reale, un'istanza neu-

[73] Bonvecchio, *Il politico impossibile*, cit., p. 204.

[74] Cfr. ivi, p. 191, dove si parla a questo riguardo di una "inconscia volontà mitica". Per Bonvecchio la sovranità, nella concezione schmittiana, può essere caratterizzata come il vertice di una triade alla cui base si trovano le nozioni di amico e nemico; questa triade si inscrive nel "cerchio" dello stato di eccezione, che costituisce il "crogiuolo" in cui avviene la trasmutazione "alchemica" della conflittualità originaria in sovranità.

[75] C. Schmitt, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, cit., p. 168-169.

[76] Ivi, pp. 176-177.

trale; diventa […] un concetto e cessa di essere un essere"[77]. Così, se per Schmitt è lo Stato a impersonare il politico e la sovranità[78], il carattere mitico che lo Stato deve assumere sia per ovviare all'impossibilità di una restaurazione della dimensione sacrale del potere, sia per superare la cisi contemporanea del modello classico di statualità, si esprime nel fatto che esso, tramite lo *jus belli*, diventa il depositario della vita e della morte:

> Lo Stato come unità politica decisiva ha concentrato presso di sé una competenza immensa: la possibilità di far la guerra e quindi spesso di disporre della vita degli uomini. Infatti il *jus belli* contiene una disposizione di questo tipo; esso comporta la duplice possibilità di ottenere dagli appartenenti al proprio popolo la disponibilità a morire e a uccidere, e di uccidere gli uomini che stanno dalla parte del nemico[79].

Questa circostanza è legata all'essenza del politico, che trova espressione nelle categorie di amico e nemico, dove il nemico è il nemico *pubblico*, l'*hostis*, il *polemos*, e non l'*inimicus* o l'*echtros*[80]. Ma questo significa che la dimensione fondativa del politico è la lotta a morte contro il nemico, una lotta che trova la sua realizzazione estrema nella guerra, che viene dunque a essere il presupposto della politica[81]. "I concetti di amico, nemico e lotta acquistano il loro significato reale dal fatto che si riferiscono in modo specifico alla possibilità reale dell'uccisione fisica"[82]. Ma, al di là della pur importante dimensione del politico, i concetti di amico e nemico rinviano a una decisione di ostilità i cui presupposti sono *teologici* poiché coinvolgono il giudizio sulla natura peccaminosa dell'essere umano e sul carattere ultimativo della scelta tra bene e male. Questa dimensione teologico-esistenziale dell'ostilità viene evidenziata con chiarezza in *Ex Captivitate Salus*, laddove Schmitt si interroga sul senso della configurazione amico-nemico. "Chi posso in generale riconoscere come nemico? Evidentemente soltanto colui che mi può mettere in questione. E chi può mettermi realmente in questione? Solo io stesso. O mio fratello". E così avviene in tutta la storia del mondo, governata da *polemos* fin dal conflitto primordiale tra Caino e Abele. "Il nemico è la figura della nostra propria questione. Guai a chi non ha un amico, poiché il suo nemico si ergerà a tribunale per

[77] Ivi, p. 177.

[78] Cfr. Schmitt, *Il concetto di "politico"*, cit., p. 126: "Che lo *Stato* sia un'unità ed anzi l'unità decisiva, dipende dal suo carattere politico".

[79] Ivi, p. 129.

[80] Ivi, p. 111.

[81] Ivi, p. 117.

[82] Ivi, cit., p. 116.

giudicarlo. Guai a chi non ha un nemico, poiché io sarò il suo nemico il giorno del giudizio"[83].

Se si considerano questi presupposti, si comprende come per Schmitt il carattere non politico del liberalismo consista nella sua incapacità di accettare il rischio della morte come essenziale per la dimensione politica e nell'impossibilità, da parte sua, di esigere dall'individuo il sacrificio della vita. Ciò è dovuto al carattere individualistico del liberalismo e alle finalità economiche che lo reggono[84]. Un sistema che ha nell'individuo il proprio principio, e che ha dunque come fine la sicurezza e la sopravvivenza degli individui, non può pretendere che l'individuo si sacrifichi per esso. Dal carattere *securitario* del liberalismo deriva, per Schmitt, che la società liberale non può essere un'autentica comunità politica, in quanto quest'ultima si fonderebbe sulla disponibilità al sacrificio della vita e non sulla sua conservazione[85].

Il nesso tra sovranità e potere di disporre della vita degli individui rinvia a quel trasferimento allo Stato di prerogative sacrali che anche Kantorowicz ha evidenziato attraverso l'analisi della formula medievale *pro patria mori*, che ha le sue radici nell'elevata considerazione di cui, nell'antichità greca e romana, godevano gli eroi che morivano in guerra per difendere la propria comunità, *polis* o *res publica*. Nel suo studio Kantorowicz prende le mosse dalla discussione, svoltasi nel 1914, tra il cardinale Mercier, primate del Belgio e arcivescovo di Malines, e il cardinale francese Billot. Mentre il Belgio era occupato dall'esercito tedesco, nella lettera pastorale intitolata *Patriottismo e Resistenza* il primate del Belgio "aveva sviluppato alcune idee provocatorie sulla relazione tra patriottismo e religione e sulle conseguenze, nell'aldilà, della morte che avveniva sul campo di battaglia"[86]. Poteva quest'ultima essere considerata alla stessa stregua del martirio di quei cristiani che avevano sacrificato la loro vita per difendere la fede? Alla domanda "se fosse un martire il soldato che muore per servire una giusta causa" il cardinale Mercier risponde in questo modo:

---

[83] Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, cit., pp. 92-93. Secondo Jacob Taubes (*Carl Schmitt. Un apocalittico della controrivoluzione*, in Id., *In divergente accordo. Scritti su C. Schmitt*, tr. it. Macerata 1996, p. 19) è in queste "confessioni frammentarie", e non nei testi di maggiore impegno teorico, che emerge il significato di "nemico" per Schmitt.

[84] Schmitt, *Il concetto di "politico"*, cit., pp. 132-133.

[85] Per questi aspetti del pensiero di Schmitt cfr. M. Revault D'Allonnes, *Ce que l'homme fait à l'homme. Essai sur le mal politique*, Paris 1995, p. 135 ss. In un senso simile, la dimensione del sacrificio appare legata alla ripresa (che è al tempo stesso una decostruzione), da parte di Bataille, della nozione di sovranità, in particolare laddove egli connette tale nozione a quella di *dépense*, il dispendio di energie eccedenti la mera conservazione dell'organismo. Cfr. G. Bataille, *La parte maledetta. La nozione di dépense*, tr. it. Torino 2003. Cfr. anche le considerazioni di R. Esposito, *Nove pensieri sulla politica*, cit., p. 102 ss.

[86] E. H. Kantorowicz, *Pro patria mori*, in Id., *I misteri dello Stato*, tr. it. Genova-Milano 2005, p. 67.

> Ma se mi chiedete cosa penso della salvezza eterna di un uomo coraggioso, che decide di sacrificare la sua vita per difendere l'onore del suo paese e per vendicare la giustizia violata, non esito a rispondere che non ci sono dubbi: Cristo incorona il valore militare e la morte accettata in modo cristiano assicura al soldato la salvezza della sua anima […] Il soldato che muore per salvare i suoi fratelli, per proteggere i cuori e gli altari del suo paese, rappresenta la forma più alta dell'amore […] A ragione possiamo sperare per loro la corona immortale che circonda la fronte degli eletti. Poiché tale è il valore di un atto d'amore compiuto che, da solo, cancella un'intera vita di peccati. Il peccatore diventa santo[87].

Tra le obiezioni sollevate da questa lettera, Kantorowicz ricorda in particolare quella del cardinale Billot, secondo cui "affermare che il solo fatto di morire consapevolmente per la giusta causa della patria sia 'sufficiente per assicurarsi la salvezza' vuol dire sostituire la patria a Dio […] dimenticando cos'è Dio, cos'è il peccato, cos'è il perdono divino"[88]. Vuol dire, insomma, confondere la patria celeste e quella terrestre, la dimensione mondana e politica con quella ultramondana e religiosa, fraintendendo in ultima analisi il senso del messaggio cristiano.

La questione che si pone a partire da queste due prese di posizione è quella relativa al valore sacrificale e salvifico della morte in guerra in difesa della patria, e dunque al significato teologico-politico della formula *pro patria mori* in quanto espressione estrema del legame "psico-somatico" che stringe l'individuo in un vincolo di obbedienza al potere[89]. Nella sua analisi delle variazioni di significato di tale formula, Kantorowicz evidenzia un processo di secolarizzazione della nozione di patria, mostrando come nel primo medioevo si affianchino, senza escludersi, un concetto di patria riferito alla Gerusalemme celeste e un concetto mondano-giuridico di patria. La questione è se la patria terrestre possa avere lo stesso valore emozionale della patria celeste, e dunque se la morte dell'eroe che si sacrifica per la patria possa essere paragonata a quella del santo o del martire che muore per la Gerusalemme celeste. A questo proposito, per Kantorowicz risulta determinante il processo di secolarizzazione della Chiesa medievale per cui, dopo la lotta per le investiture, si sviluppa una nuova accezione del termine *corpus mysticum*, che non designa più l'ostia, ma la Chiesa in quanto entità amministrativa, non il corpo dell'Eucarestia ma la corporazione ecclesiastica organizzata – un processo a cui corrisponde una sorta di sacralizzazione dello Stato secolare[90]. Da ciò risulta che "a un certo momento della storia lo 'Stato' in astratto, o lo Stato come corporazione, apparve come un *corpus mysticum* e la morte per questa nuova concezione del corpo mistico sembrava essere

[87] Ivi, p. 68.

[88] Ibid.

[89] Cfr. C. Vismann, *Formeln des Rechts – Befehle des Krieges. Notiz zu Kantorowicz' Aufsatz „Pro Patria Mori"*, in W. Ernst-C. Vismann, *Geschichtskörper*, cit., p. 129.

[90] Kantorowicz, *Pro patria mori*, cit., pp. 86 ss.

sullo stesso piano della morte del crociato che moriva per Dio"[91]. Su questo punto la riflessione di Kantorowicz sembra convergere, almeno in parte, con quella di Schmitt, che mostra come la prospettiva liberale della modernità, basata sulla polarità di economia e morale, non sia in grado di dar senso al sacrificio della vita da parte del singolo:

> Pretendere seriamente dagli uomini che essi uccidano altri uomini e che siano pronti a morire essi stessi perché fioriscano i commerci e le industrie dei sopravvissuti o perché prosperi la capacità di consumo dei propri nipoti, è pazzesco e insensato. Maledire la guerra come assassinio e poi pretendere dagli uomini che essi facciano la guerra e in guerra uccidano e si lascino uccidere, affinché "non vi sia mai più una guerra" è un inganno manifesto. La guerra, la disponibilità a morire dei combattenti, l'uccisione fisica di altri uomini che stanno dalla parte del nemico, tutto ciò non ha alcun senso normativo, ma solo uno esistenziale, riferito cioè alla realtà di una situazione consistente nella lotta reale contro un nemico reale, e non ad un qualsiasi ideale, programma o normatività[92].

In modo analogo, Kantorowicz mostra come nel XX secolo, in seguito a "tutte le deformazioni che ha subito l'idea centrale del *corpus mysticum* nei suoi adattamenti alle dottrine nazionalistiche, partitiche e razziali in tempi lontani e in quelli vicini"[93], la morte politica vada incontro a un processo di disumanizzazione. In questo contesto, insieme alla "fredda efficienza" vigente durante e dopo la seconda guerra mondiale, si dissolvono le "'superstrutture' religiose e ideologiche", con il risultato che le vite umane non sono più "sacrificate", ma vengono "liquidate":

> Noi pretendiamo che la morte di un soldato sia considerata nella sua valenza emotiva, come una vita perduta. Se la morte di un soldato che ha combattuto – per non menzionare la gente che muore nelle città bombardate – è privata di quella *humanitas*, sia essa Dio, il re o la patria, allora è privata anche della nobile idea del sacrificio di sé. Diventa così un massacro a sangue freddo o, peggio ancora, assume il valore e il significato di un qualsiasi incidente politico[94].

Diventato, dai tempi di Hobbes, uno strumento per garantire la conservazione della vita e la sicurezza dei singoli individui, lo Stato moderno si attribuisce come contropartita la possibilità di disporre della vita dei singoli. Questo avviene tramite il riferimento a un'entità mitica come la patria, che costituisce così sia un'elemento di appartenenza dei singoli, sia un'istanza di giustificazione della loro morte. Ciò fa sì che, col declino dell'idea di patria, lo Stato perda,

---

[91] Ivi, p. 95.

[92] Schmitt, *Il concetto di "'politico"*, cit., p. 133.

[93] Kantorowicz, *Pro patria mori*, cit., p. 96.

[94] Ibid.

sui campi di battaglia della seconda guerra mondiale, la capacità simbolica di dar senso alla morte dei soldati attraverso la dimensione del sacrificio[95].

c. Lo Stato e la macchina. In Hobbes, Schmitt riscontra una ambiguità nei confronti del mito e delle sue implicazioni per la fondazione dell'ordine politico[96]. Chiedendosi se, attraverso il mito del Leviatano, Hobbes sia riuscito veramente a restaurare l'"originaria unità vitale", interrogandosi insomma circa "il mito politico come forza storica indipendente", Schmitt osserva che in Hobbes si dà una discrepanza tra l'impressione di potenza mitica suscitata nel Leviatano dal titolo e dall'immagine del frontespizio e le citazioni del libro che si riferiscono all'animale biblico: egli rileva insomma un contrasto tra la dimensione mitico-simbolica da cui è avvolto il Leviatano e la concettualità del testo hobbesiano. La spiegazione esplicita fornita da Hobbes della sua utilizzazione dell'immagine veterotestamentaria non corrisponde "alle grandi aspettative che può suscitare una mescolanza mitica di Dio e animale, di animale e uomo, di uomo e macchina"[97]. Trattando il problema delle punizioni e delle ricompense, egli paragona il *Governor*, nel testo inglese, o il *rector*, in quello latino (cioè il detentore del potere supremo, e non lo Stato nel suo insieme), al Leviatano per la sua "ingens potentia". Tramite l'immagine del Leviatano, Hobbes vuole dunque designare "l'immagine della potenza mondana più alta, più forte e indivisa", una potenza capace di tenere a freno "ogni forza inferiore", e in particolare le forze dissolutive e disgregative del legame sociale, che trovano a loro volta espressione in Behemoth, un altro animale biblico, questa volta terrestre[98].

Per Schmitt nel "Dio mortale" si sovrappongono tre aspetti: il *Leviatano*, che ricomprende in sé l'uomo, l'animale e la macchina; la *persona sovrana*, che si costituisce attraverso la rappresentanza; lo *Stato*, come macchina animata dalla persona sovrano-rappresentativa (in quest'ultimo aspetto si ha una trasposizione allo Stato della concezione cartesiana dell'uomo come meccanismo animato). Tramite la designazione dello Stato come "Dio", Hobbes vuole

[95] Una prospettiva analoga si trova in Ernst Jünger, secondo cui nell'era della Mobilitazione totale non vi è più traccia della dimensione mitica del sacrificio "che si ripresenta nelle guerre storiche fino ai tempi recenti". Cfr. E. Jünger, *Al muro del tempo*, tr. it. Milano 2000, p. 92.

[96] Questa ambiguità, non sembra molto diversa dall'ambiguità e dalle oscillazioni che caratterizzano l'atteggiamento dello stesso Schmitt rispetto alla dimensione mitologica. Cfr. su questo aspetto Bonvecchio, *Il politico impossibile*, cit., pp. 173-184.

[97] Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, cit., p. 75.

[98] Ivi, pp. 75, 77. Ai "poteri elementari" del mare e della terra, indicati dall'opposizione polare tra Leviatano e Behemoth, Schmitt farà riferimento, come chiave interpretativa della storia europea, in *Terra e mare* (tr. it. Milano 2002).

difenderlo dalle pretese del papa, dei presbiteriani e dei puritani, ai quali non vuole lasciare la dimensione del divino. Ma la sua visione è in realtà pienamente *immanentistica*:

> Per Hobbes Dio è soprattutto potenza ("potestas"). La formula "luogotenente di Dio in terra" per indicare il sovrano dello Stato – derivata dal medioevo cristiano – è usata da Hobbes perché altrimenti il sovrano diverrebbe il "luogotenente del papa sulla terra" […]. Il sovrano non è il "defensor pacis", di una pace riconducibile a Dio; è il "creator pacis" di una pace esclusivamente terrena. La motivazione si svolge quindi in senso inverso rispetto ai ragionamenti che sostengono il diritto 'divino': il potere dello Stato è onnipotente, quindi ha carattere divino. Ma la sua onnipotenza è di origine tutt'altro che divina: è opera dell'uomo e si costituisce attraverso un 'patto' stipulato da uomini[99].

Il carattere individualistico del patto da cui ha origine lo Stato fa sì che esso dissolva ogni ordine comunitario: base del patto è la paura di individui atomisticamente isolati, che, grazie al loro intelletto, costituiscono un accordo basato sulla sottomissione incondizionata e generalizzata al più forte. In questo senso si può dire che il Leviatano – insieme "grande uomo", "animale artificiale" e "macchina" – è il nuovo dio della sicurezza. A questo riguardo Schmitt evidenzia la natura *personalistica* della sovranità hobbesiana, centrata sulla nozione di rappresentanza, e al tempo stesso il suo contrasto con la dimensione meccanica dello Stato. Da una parte, la "persona sovrano-rappresentativa" è qualcosa di maggiore e di incomparabile rispetto agli individui e alla loro somma, "non viene a costituirsi attraverso l'accordo, ma soltanto *in occasione* di esso, ed è incomparabilmente superiore a quanto potrebbe operare la forza sommata di tutte le volontà individuali separate"[100]. Dall'altra, il nuovo dio non è creato, ma *evocato*, cioè è sì trascendente, ma lo è in senso *giuridico* e non metafisico. Si ha qui una sorta di rapporto di circolarità tra rappresentanza e patto di sottomissione: se il contratto fonda una rappresentanza assoluta, a cui ogni singolo si sottomette, è solo con la rappresentanza che nasce l'unità sovrana a cui tutti devono sottomettersi per fondare lo Stato.

> La logica interna dello 'Stato' come prodotto artificiale istituito dagli uomini, non porta alla persona, ma alla macchina. Ciò che importa non è la rappresentanza attraverso una persona, ma la prestazione fattuale ed attuale di una protezione efficace. La rappresentanza non ha valore se non è "tutela praesens", ma questa è assicurata soltanto da un meccanismo di comando realmente fuzionante[101].

Nell'interpretazione di Schmitt, la persona sovrano-rappresentativa è dunque solo espressione dell'idea barocca di rappresentazione (in quanto tale essa è funzionale allo Stato assoluto del

[99] Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, cit., p. 84.

[100] Ivi, p. 85. Sottol. nostra.

[101] Ibid.

XVII secolo[102]), ma non di una totalità. La persona sovrano-rappresentativa si rapporta all'apparato di comando dello Stato come l'anima dell'uomo al suo corpo nella concezione di Cartesio. Secondo il modello cartesiano della scissione tra anima e corpo, la persona sovrano-rappresentativa è solo l'anima del "grande uomo", che altro non è che il prodotto di una costruzione umana, e in quanto tale non solo non può bloccare il processo di meccanizzazione dello Stato, ma è coinvolta in esso.

> Pertanto anche l'anima diviene una semplice componente di una macchina costruita dall'arte umana. Il risultato finale, di conseguenza, non è tanto un 'grande uomo' quanto piuttosto una grande macchina, un gigantesco meccanismo di sicurezza per la terrena esistenza fisica degli uomini, che da quel meccanismo sono dominati e protetti[103].

Lo Stato-Leviatano, la "machina machinarum" costituisce così il "primo prodotto" dell'era della tecnica, il prototipo del mondo moderno delle macchine. Con questo la concezione di Hobbes produce un mutamento che si può definire epocale non solo dal punto di vista della filosofia politica e della dottrina della sovranità, ma anche per le sue implicazioni di carattere *antropologico*. Questo mutamento rappresenta infatti il fattore decisivo per il compiersi della visione meccanicistica dell'essere umano. Se fu Cartesio a prendere la "prima decisione metafisica" in tal senso, pensando "il corpo umano come macchina" e facendo dell'uomo "un intelletto in una macchina", attraverso il trasferimento di questa concezione allo Stato Hobbes fa sì che anche l'anima del "grande uomo" diventi una macchina e crea le condizioni perché anche il "piccolo uomo", l'individuo, possa diventare "homme-machine" nel senso di La Mettrie e del materialismo settecentesco: "Solo la meccanicizzazione dell'idea di Stato ha fatto sì che giungesse a compimento la meccanicizzazione dell'immagine antropologica dell'uomo"[104]. A questo riguardo, va sottolineato che Schmitt, parlando di "immagine" dell'uomo e non di "concezione", si mostra consapevole dell'importanza della dimensione immaginaria per la costituzione degli stessi concetti scientifici e per la formazione di visioni che caratterizzano intere epoche storiche[105]. Alla base della visione antropologica del XVII secolo, e di conseguenza della modernità che quel secolo inaugura, non si trova un elemento

[102] Hobbes cita a questo riguardo l'affermazione di Giacomo I Stuart, per cui, secondo l'"ideale rappresentativo del barocco", "un re si trova sempre su di una scena pubblica, 'on a public stage'". Ivi, p. 86.

[103] Schmitt, *Lo Stato come meccanismo in Hobbes e Cartesio*, in Id., *Scritti su Thomas Hobbes*, cit., pp. 54-55. Cfr. anche Id., *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, cit., p. 86.

[104] Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, cit., p. 90.

[105] In un senso non dissimile, Heidegger parla della modernità come dell'epoca dell'"immagine del mondo". Cfr. M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in Id., *Sentieri interrotti*, tr. it. Firenze 1968, pp. 71-101.

di carattere semplicemente concettuale, che in quanto mero prodotto intellettuale non potrebbe esercitare un influsso sulla vita e sulla prassi, ma un elemento di carattere immaginario: l'immagine del Leviatano, appunto, nella sua triplice specificazione di uomo, animale e macchina. E questo risulta tanto più vero poiché, non essendosi ancora prodotta nel Seicento la separazione tra organicismo e meccanicismo, interno ed esterno, opera d'arte e meccanismo che si affermerà solo con la filosofia idealistica e anzitutto con Kant, per Hobbes e per la sua epoca "meccanismo e macchina possono ancora presentare un valore pienamente mitico"[106]. Questo svela dunque il carattere *mitologico* del razionalismo moderno – a questo proposito Schmitt ricorda che è stato lo stesso Ernst Mach a sostenere che, per quanto riguarda l'immagine fisica del mondo, il razionalismo ha opposto una "mitologia meccanicistica" alla mitologia animistica delle antiche religioni – e mette in luce come la visione hobbesiana dello Stato costituisca un fattore essenziale del processo di neutralizzazione che caratterizza la storia moderna e che, dal punto di vista politico, accomuna in una stessa visione la "liberaldemocrazia occidentale" e il "marxismo bolscevico".

> Il risultato è che questa macchina, come tutta quanta la tecnica, si rende indipendente da ogni contenuto di fini o di convincimenti politici, ed acquista la neutralità rispetto ai valori e alla verità propria di uno strumento tecnico. Si è così realizzato, a partire dal XVI secolo, un processo di neutralizzazione che, con intima coerenza, culmina nella tecnicizzazione generale[107].

d. I sacrari profanati. Nell'interpretazione di Schmitt, la filosofia di Hobbes, insieme al pensiero politico di Jean Bodin, si colloca all'inizio del processo che porta alla formazione del mondo secolarizzato e tecnicizzato ed è una componente fondamentale di tale processo. Schmitt sottolinea come la nascita della scienza giuridica moderna non sia solo un fatto che riguarda la "saggezza pratica o tecnica", ma sia profondamente coinvolta nelle vicende che hanno portato alla formazione del razionalismo occidentale. Egli esprime questa convinzione attraverso una metafora, indicando come "padre" della scienza giuridica moderna il diritto romano e come "madre" la Chiesa di Roma e descrivendo la nascita della scienza giuridica come un "processo di separazione" dalla Chiesa nel corso delle guerre civili di religione, ovvero come un processo di secolarizzazione: "La figlia scelse di stare con il padre, il diritto romano, e abbandonò la dimora materna. Cercò una nuova casa e la trovò nello Stato. La nuova dimora era principesca, un palazzo rinascimentale o barocco"[108]. Alle origini dello *jus publicum Europaeum* si trova dunque la separazione tra giurisprudenza e teologia. L'ostilità dei

[106] Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, cit., p. 91.

[107] Ivi, p. 92.

[108] Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, cit., p. 72.

giuristi nei confronti dei teologi che ha trovato espressione nella massima di Alberico Gentile: "silete, theologi, in munere alieno!". In questo processo di separazione – caratterizzato da Schmitt come "un esodo da una montagna sacra in una dimensione profana" – la giurisprudenza eredita, come hanno mostrato anche gli studi di Kantorowicz, diversi tratti della *potestas spiritualis* della Chiesa medievale. Ma, in questo esodo, i *sacrari* divennero *simulacri*: "Andandosene, i giuristi portarono seco, palesemente o nascostamente, più di un sacrario. Lo Stato s'adornò di parecchi simulacri d'origine ecclesiale. Il potere dei principi della terra s'accrebbe grazie ad attributi e ad argomentazioni di matrice ecclesiastica"[109].

In questo modo i giuristi che fondano lo *jus publicum Europaeum* si vengono a trovare "in una pericolosa situazione intermedia": da una parte, in quanto non sono meri tecnici al servizio del potere politico, ma depositari di una tradizione e di un'autorità spirituale, essi sono "conservatori"; ma dall'altra, in quanto eliminano l'influenza dei teologi e si svincolano dalle influenze ecclesiastiche, si mettono "dalla parte dei lumi e del progresso". Essi si trovano insomma in una situazione per cui "la loro autorità era secolarizzata, ma non ancora assolutamente profana"[110]. Sul piano filosofico, essi sono razionalisti, ma non nel senso del razionalismo dei secoli successivi, che si risolve in positivismo e in "pura tecnicità". E sul piano politico, il loro intento non è di "profanare e distruggere" i sacrari che hanno trasferito dalla Chiesa allo Stato, ma di "salvare dal furore della guerra civile di religione quel che poteva essere salvato". Il senso ultimo di questa situazione intermedia, di cui figure principali sono Hobbes e Bodin, è dunque di rappresentare l'alternativa a una "profanazione totale". Questi autori prendono le parti dello Stato solo per evitare i rischi di guerra civile derivanti dalla "prepotenza dei teologi e dei settari". Ciò fece sì che su Hobbes cadesse il discredito in quanto "profeta del Leviatano", quando in realtà egli fu non un profeta ma un *diagnostico*[111] che, pensando lo Stato come macchina, come "magnum artificium", si pone per primo all'altezza della nuova situazione.

Attraverso un'"epoca intermedia liberale", in cui "i sacrari sbiadirono a orpelli filosofici o storici", suscitando solo un interesse "antiquario o decorativo", si passa così all'età della tecnica, che porta a compimento la "profanazione" trascinando i giuristi nella "nuova oggettività della tecnicità pura"[112]. Se all'inizio del processo c'era l'ingiunzione di tacere, rivolta dai giuristi ai teologi, il silenzio è ora intimato ai giuristi dai tecnici. Pensato come macchina, lo Stato viene ridotto alla dimensione della pura funzionalità, secondo l'approccio di un "pensiero

[109] Ibid.

[110] Ivi, p. 75.

[111] Ivi, p. 75-76.

[112] Ivi, p. 77.

tecnico-positivistico, neutrale rispetto al valore e alla verità"[113]. In cambio dell'obbedienza incondizionata alle leggi del proprio funzionamento, lo Stato garantisce ai singoli individui la loro sicurezza fisica. Si tratta di quel passaggio "dal Leviatano alla macchina" che, come afferma Schmitt in *Terra e mare*, ha luogo nel corso del XIX secolo come conseguenza della rivoluzione industriale, e che muta il rapporto elementare tra terra e mare. Qui Schmitt, attribuendo alla figura biblica un senso diverso da quello hobbesiano, considera il Leviatano un "grande pesce" che esprime il rapporto con il mare che caratterizza essenzialmente la potenza britannica:

> Adesso, infatti, da grande pesce il Leviatano si trasformò in macchina. Si trattò invero di una metamorfosi sostanziale straordinaria. La macchina mutò il rapporto dell'uomo con il mare. La temeraria specie di uomini che fino a quel momento aveva fatto la grandezza della potenza marittima perse il suo antico significato. […] Tra l'elemento del mare e l'esistenza dell'uomo si frappose un dispositivo meccanico[114].

In questo contesto si sviluppa una progressiva neutralizzazione della dimensione del politico (intesa da Schmitt in base alla relazione amico/nemico), che conduce alla formazione dello Stato tecnico e politicamente neutrale che si realizza con lo Stato liberale del XIX secolo e con lo "Stato economico" del Novecento. "Uno Stato che, in un'epoca economica, rinuncia a riconoscere e a guidare da sé, correttamente, i rapporti economici, deve proclamarsi neutrale nei confronti dei problemi e delle decisioni politiche e rinuncia in tal modo alla sua pretesa al comando"[115]. Al culmine del processo di neutralizzazione e spoliticizzazione si afferma, con la tendenza a neutralizzare il "politico", una connessione tra tecnica ed economia che porta alla formazione di una vera e propria "religione del progresso tecnico"[116]. Essa vede nella tecnica la soluzione di tutti i problemi e produce, nelle grandi masse dei paesi industrializzati, un passaggio dalla "religione della fede nel miracolo e nell'al di là" a una "religione del miracolo tecnico, dell'azione umana e del dominio della natura", da una "religiosità magica" a un "tec-

[113] Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, cit., p. 94.

[114] C. Schmitt, *Terra e mare*, cit., p. 101.

[115] Schmitt, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, cit., p. 175.

[116] Questa visione schmittiana della modernità come dominata da un'ottica economicistica è assai simile a quella di Castoriadis, che però non solo non intende una eventuale rinascita del politico nel senso di una riattivazione della teologia politica, ma anche considera il processo di secolarizzazione come eminentemente positivo ed emancipativo, in quanto, insieme all'essenza a suo avviso illusoria della religione, rende esplicito il carattere autoistitutivo della società, mostrando che "la società e la sua autoistituzione non hanno un fondamento trascendente, ma che la società è essa stessa la fonte della sua legge". Cfr. C. Castoriadis, *Guerre, religion, politique*, in Id., *Une societé à la derive*, Paris 2005, pp. 226-227.

nicismo altrettanto magico"[117].Tuttavia, rispetto alle precedenti neutralizzazioni, si dà una differenza essenziale, perché la tecnica non è neutrale: "La tecnica è sempre e soltanto strumento ed arma e proprio per il fatto che serve a tutti non è neutrale"[118]. Inoltre essa non è, come volevano diversi autori appartenenti all'ambito della *Kulturkritik* tedesca, morto meccanicismo contrapposto allo spirito e alla vita. La tecnica stessa – come affermerà anche Heidegger[119] – non è qualcosa di tecnico, ma è a sua volta spirito:

> Lo spirito del tecnicismo, che ha portato alla fede di massa in un attivismo religioso dell'aldiqua, è spirito, forse spirito maligno e diabolico, ma non tale da esser tolto di mezzo come meccanicismo e da essere ascritto alla tecnica. Esso è forse qualcosa di raccapricciante, ma in sé non è nulla di tecnico e di macchinale. Esso è la fiducia in una metafisica attivistica, la fede in una potenza e in un dominio sconfinato dell'uomo sulla natura, e quindi anche sulla *physis* umana, la fede nell'illimitato "superamento degli ostacoli naturali", nelle infinite possibilità di mutamento e di perfezionamento dell'esistenza naturale dell'uomo in questo mondo. Si può ritenere tutto ciò fantastico o satanico, ma non si può dichiararlo semplicemente una morta mancanza di anima, senza spirito e meccanicistica[120].

e. Lo Stato e il miracolo: i simulacri della divinità. Il XVIII secolo vede la più alta realizzazione dello Stato-Leviatano e al tempo stesso il compimento del suo destino, legato all'affermazione della distinzione tra *interno* ed *esterno*. Ciò che risulta fatale per questa forma di Stato è "la questione della fede e del miracolo"[121]. A questo proposito Schmitt considera la teoria hobbesiana dei miracoli, sottolineando come la questione avesse allora un significato prevalentemente politico. Riferendosi tra l'altro allo studio di Bloch sui re taumaturghi, egli ricorda come le guarigioni miracolose, tramite l'imposizione delle mani, fossero nel medioevo un attributo che attestava la sacralità della persona del re. Su questo problema, secondo Schmitt, l'atteggiamento di Hobbes è del tutto agnostico e illuministico ed egli, nel tentativo di sostenere la monarchia inglese nella lotta contro il papato, attribuisce allo Stato il potere

---

[117] Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, cit., p. 172.

[118] Schmitt, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, cit., p. 178.

[119] Cfr. M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in Id., *Saggi e discorsi*, tr. it. Milano 1991, p. 5: "La tecnica non si identifica con l'essenza della tecnica. […] Allo stesso modo anche l'essenza della tecnica non è qualcosa di tecnico. Non possiamo quindi esperire veramente il nostro rapporto con l'essenza finché ci limitiamo a rappresentarci la tecnicità e a praticarla, a rassegnarci ad essa o a fuggirla. Restiamo sempre prigionieri della tecnica e incatenati ad essa, sia che la accettiamo con entusiasmo, sia che la neghiamo con veemenza. Ma siamo ancora più gravemente in suo potere quando la consideriamo qualcosa di neutrale; infatti questa rappresentazione, che oggi si tende ad accettare con particolare favore, ci rende completamente ciechi di fronte all'essenza della tecnica".

[120] Schmitt, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, cit., p. 181.

[121] Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, cit., p. 101.

di decidere cosa sia miracolo e cosa no, seguendo anche a questo riguardo, da "grande decisionista", il principio "auctoritas, non veritas". Nella visione di Hobbes lo Stato ha potere sul miracolo, e questo fa del sovrano un vero e proprio "lieutenant of God":

> Nulla è qui vero; qui tutto è comando. È miracolo ciò a cui il potre sovrano dello Stato comanda che si creda come a un miracolo; ma vale anche il contrario – e qui siamo particolarmente vicini al motto di spirito –: i miracoli cessano quando lo Stato li vieta. La critica radicalmente agnostica della fede nei miracoli, le diffidenze per i trucchi e gli imbrogli, finiscono in questo modo, che ogni sovrano decide inappellabilmente, per il suo Stato, che cosa è un miracolo[122].

Questa paradossale attribuzione allo Stato del potere sul miracolo coincide al tempo stesso con l'affermazione della distinzione tra interno ed esterno, che costituisce il "punto di irruzione"[123] del moderno liberalismo. Se attribuisce al "Dio mortale" il potere sul miracolo e sulla confessione di fede, Hobbes riconosce però anche al singolo, in modo "individualistico", la libertà di credere o di non credere al miracolo. Ed è qui, con la distinzione di "privato" e "pubblico", "fede" e "confessione", che, secondo Schmitt, incomincia il moderno "Stato neutrale", dove la "riserva della libertà privata ed interiore di pensiero e di fede" costituisce il "germe mortifero" che ha portato alla distruzione del Leviatano[124]. Ma con ciò emerge l'aspetto *teatrale* del potere: la "persona sovrano-rappresentativa" diventa *persona* nel senso etimologico del termine; essa domina "il teatro visibile degli eventi pubblici ed il primo piano della scena storico-politica", ma contemporaneamente le divisioni "invisibili" tra interno ed esterno, privato e pubblico vengono a minarne la stabilità[125]. Il potere ha ora dalla sua parte soltanto "l'apparenza e i 'simulacra' della divinità"[126]. Le "forze mitiche" evocate dall'immagine del Leviatano si ritorcono così contro lo Stato hobbesiano, che da quella immagine è simbolizzato:

> Ora nulla ricorda più un "grande uomo", né un Dio generato dalla ragione umana. Il Leviatano diviene una faccenda inumana e subumana, rispetto alla quale può soltanto rimanere da vedersi, come questione assolutamente secondaria, se questa inumanità e subumanità siano concepite come organismo o come meccanismo, come un animale o come un apparato[127].

---

[122] Ivi, p. 103.

[123] Ivi, p. 106.

[124] Ivi, pp. 105-106.

[125] Ivi, p. 107.

[126] Ivi, p.111.

[127] Ivi, p. 113.

Inteso in questo senso, lo Stato è sia forma astratta dell'unità sia concreta capacità di amministrare i corpi dei cittadini, di intervenire sulla qualità della loro vita. Sembra dunque che la concezione della sovranità di Hobbes si traduca in una *biopolitica*. Questa circostanza, come ha osservato Leo Strauss, è legata alla perdita del riferimento teleologico e della finalità del buon vivere nella politica della modernità, dove "la morte prende il posto del *telos*" in quanto lo Stato nasce dalla paura degli individui di perdere la vita in modo violento, da una paura animale davanti alla morte (a questo riguardo va ricordato che nel *Leviatano* Hobbes aveva affermato che la vita dell'uomo nello stato di natura è una vita "quasi animale")[128]. "Ciò significa – scrive Leo Strauss – che non la luce o il prestigio della gloria, o orgoglio, ma il terrore della paura della morte è all'origine della società civile: non gli eroi fratricidi e incestuosi, ma poveri diavoli indifesi e tremanti furono i fondatori della civiltà"[129]. La politica, e con essa la condotta umana, non è più orientata all'immortalità del bene pubblico, bensì, in una sorta di generalizzazione di quella che secondo Elias Canetti costituisce la caratteristica di fondo del potere[130], alla sopravvivenza dell'individuo mortale. Se nell'esperienza politica dell'antica Grecia la morte veniva fronteggiata in modo "eroico" attraverso l'azione collettiva e nella prospettiva della potenziale immortalità del gruppo, e se nel Medioevo cristiano alla mortalità del singolo re faceva riscontro l'immortalità del suo corpo politico, nella modernità la paura di fronte alla morte assume la forma di un impulso *naturale* a partire da cui l'orizzonte della politica diventa quello di garantire la sopravvivenza e la sicurezza del singolo individuo. Al contempo, dall'orizzonte della politica scompare anche la dimensione della "gloria" che, sia pure in una forma del tutto mondana, si trova ancora al centro della visione di Machiavelli:

> Mentre il perno della dottrina politica di Machiavelli era la gloria, quello della dottrina di Hobbes è il potere. Esso è infinitamente più sistematico della gloria […]. Il potere è moralmente indifferente […]. Il po-

[128] Cfr. M. Revault D'Allonnes, *Ce que l'homme fait à l'homme*, cit., p. 109.

[129] L. Strauss, *Che cos'è la filosofia politica?*, Urbino 1977, p. 80.

[130] Cfr. E. Canetti, *Potere e sopravvivenza*, tr. it. Milano 1974, dove si afferma che la sopravvivenza "sta nel nocciolo di tutto ciò che chiamiamo, un po' genericamente, potere" (p. 12). "L'intenzione autentica del vero potente è, infatti, incredibilmente grottesca: vuole essere l'*unico*. Vuole sopravvivere a tutti, affinché nessuno *gli* sopravviva. A ogni prezzo vuole sfuggire la morte, e perciò non deve esserci nessuno, da nessuna parte, che possa dargli la morte. Finché ci sono uomini, qualsiasi uomo, egli non si sentirà sicuro" (p. 25). In questo contesto può essere significativo ricordare l'ammirazione provata da Canetti nei confronti di pensatori "terribili" come Hobbes e De Maistre, un'ammirazione che non va disgiunta dal fatto che la concezione hobbesiana del potere "è proprio quella che voglio distruggere". E ancora: "Io credo di avere trovato in lui la radice spirituale di ciò contro cui voglio più di tutto combattere. Fra tutti i pensatori che conosco, è l'unico che non maschera il potere, il suo peso, la sua posizione centrale in ogni comportamento umano; ma neanche lo esalta, lo lascia semplicemente dov'è". Cfr. E. Canetti, *La provincia dell'uomo*, tr. it. Milano 1986, pp. 252, 180, 158.

> tere e l'interesse del potere sono privi del diretto richiamo umano della gloria e dell'interesse della gloria. Esso emerge attraverso un'alienazione della primaria motivazione dell'uomo e ha un'aria di senilità: diventa visibile in eminenze grigie più che negli Scipioni e Annibali[131].

Si può parlare a questo riguardo di una fine di quel senso dell'immortalità[132] che, come ha mostrato Hannah Arendt[133], è strettamente legato alla sfera pubblica ma che, diversamente da quanto asserisce la Arendt, non è limitato alla *polis* greca, dato che, come risulta chiaramente dagli studi di Kantorowicz, trova espressione anche nel cristianesimo medievale e, in forma secolarizzata, nello Stato moderno[134]. Per Schmitt, poi (lo vedremo nel prossimo paragrafo), nel mondo moderno, è la Chiesa cattolica a mantenere viva questa capacità rappresentativa. Ma può il pensiero della rappresentazione conservarsi in una situazione in cui l'anima è assorbita dalla macchina e in cui lo Stato si decompone in un meccanismo di comando e nei meri simulacri del divino? Può tale pensiero restare vivo là dove al potere tradizionale, che chie-

[131] Strauss, *Che cos'è la filosofia politica?*, cit., pp. 80-81.

[132] Revault D'Allonnes, *Ce que l'homme fait à l'homme*, cit., pp. 108 ss., parla a questo riguardo di "morte dell'immortalità", riferendosi in modo emplicito a un'espressione dei *Minima moralia* di Adorno, che, come vedremo più sotto (cfr. n. 131) viene ripresa anche nel titolo di un saggio di Claude Lefort.

[133] Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, tr. it. Milano 1991, p. 15: Arendt distingue il senso greco dell'immortalità da quello cristiano dell'eternità. Immortalità significa a suo avviso "permanenza nel tempo, vita senza morte su questa terra", ed è una condizione concessa solo alla natura e agli dei olimpici, mentre la mortalità è il "contrassegno dell'esistenza umana". La grandezza dell'esistenza umana consiste nella possibilità di avvicinarsi a questa dimensione di immortalità: "Il compito e la potenziale grandezza dei mortali sta nella loro capacità di produrre cose – opere, azioni e parole – che potrebbero essere, e che almeno fino a un certo punto sono, degne dell'eternità, così che grazie a esse i mortali possano trovare posto in un cosmo dove tutto è immortale tranne loro stessi. Grazie alla loro capacità di compiere cose immortali e di lasciarsi alle spalle tracce imperiture, gli uomini, nonostante la mortalità individuale, conseguono essi stessi un'immortalità e rivelano una natura 'divina'".

[134] Per una critica della concezione della Arendt, che considera solo la svalutazione della vita terrena da parte del cristianesimo, ovvero l'idea di una "caduta dell'uomo, che espia il peccato originale nella sua condizione mortale", e non anche il suo necessario correlato, l'"incarnazione del divino nell'uomo", cfr. C. Lefort, *Morte dell'immortalità?*, in Id., *Saggi sul politico. XIX-XX secolo*, tr. it. Bologna 2006, pp. 307-338, in part. p. 321. Secondo Lefort, che a questo riguardo si riferisce a Kantorowicz, "l'immortalità moderna si lascia riconoscere innanzitutto nel corpo di Cristo, un corpo che trova, nel Medioevo, i suoi surrogati in quello del papa, dell'imperatore, del re; che si realizza nella comunità, la quale è circoscrita nel suo spazio inviolabile, la Chiesa, cui fanno seguito il regno e l'umanità stessa".

deva ai singoli di "morire per la patria", si sostituisce un *biopotere* che, come vuole Foucault, si caratterizza come potere di far vivere o di respingere nella morte[135]?

3. *La crisi della rappresentazione*

a. Rappresentazione, teologia politica e secolarizzazione. La riflessione di Schmitt sulla nozione di rappresentazione si sviluppa in un contesto – quello della repubblica di Weimar – in cui si manifesta in forma acuta la crisi del modello dello Stato liberale che caratterizza la storia politica e sociale europea nel passaggio tra Otto e Novecento. Un problema, questo, che non riguarda solo una trasformazione degli assetti istituzionali e teorici, ma coinvolge anche "lo stesso statuto della moderna forma politica e dei modi della sua razionalità e giustificazione", mettendo in crisi gli "elementi essenziali della forma Stato", cioè i presupposti che avevano reso possibile la formulazione del modello liberale[136]. In questo contesto, Schmitt e Gerhard Leibholz sviluppano la distinzione tra la rappresentanza politica e la rappresentenza intesa in senso privatistico, tra la *Repräsentation* e la *Vertretung*. Mentre la rappresentanza, sempre incarnata da una persona, svolge una funzione esclusivamente simbolica ed "è legata a una sfera di valori specificamente ideale", la *Stellvertretung* si può caratterizzare come la "rappresentazione di interessi organizzati"[137]. Mettendo in luce il senso specifico della rappresentanza nell'epoca moderna, ovvero la sua sovrapponibilità alla moderna forma politica, Schmitt e Leibholz mostrano come la rappresentanza venga a includere come sua componente l'elemento dell'*identità politica*, che per entrambi gli autori costituisce il secondo tratto essenziale della forma politica della modernità nonché la base della stessa democrazia[138]. Per Schmitt, in particolare, il principio di identità non può andare disgiunto da quello di rappresentanza. Se il primo si basa sul fatto che non può esserci Stato senza popolo, il secondo si fonda sulla persuasione che "l'unità politica in quanto tale non può essere mai presente nella

[135] Cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Milano 1988, p. 122: "Si potrebbe dire che al vecchio diritto di *far* morire o di *lasciar* vivere si è sostituito un potere di *far* vivere o di *respingere* nella morte". Torneremo nel prossimo capitolo su questo tema.

[136] Cfr. Duso, *La rappresentanza politica*, cit., p. 146. A questo testo ci riferiamo anche per le considerazioni che seguono sul concetto di rappresentazione in Carl Schmitt.

[137] Cfr. G. Leibholz, *Repräsentation*, in W. Bernsdorf (a cura di), *Wörterbuch der Soziologie*, Stuttgart 1969, p. 893. Per Leibholz possono essere oggetto di rappresentanza "potenze trascendenti, idee, valori ideali, comunità, che vengono tenute insieme da determinati valori ideali, come la Chiesa, le comunità religiose, il popolo, la nazione, lo Stato".

[138] Cfr. Duso, *La rappresentanza politica*, cit., p. 147.

reale identità e perciò deve sempre essere rappresentata personalmente da uomini"[139]. Prescindendo da un'analisi della relazione tra questi due principi, che fondano la forma politica moderna, ci limitiamo qui a osservare che nella prospettiva di Schmitt la rappresentanza costituisce – in modo analogo a quanto abbiamo visto a proposito di Hobbes – l'*attività che produce la forma politica*. Si può dunque dire che non si dà Stato senza rappresentanza, perché è il rappresentare che dà forma allo Stato: "*Es gibt keinen Staat ohne Repräsentation , weil es keinen Staat ohne Staatsform gibt und zur Form wesentlich Darstellung der politischen Einheit gehört*"[140]. Nella prospettiva di Schmitt, la rappresentanza appare dunque come "il principio che sta alla base della struttura stessa della forma politica"[141]. Intesa in questo senso, essa mette in luce, nella sua struttura concettuale, una dialettica tra *presenza* e *assenza*, *visibile* e *invisibile*[142]. La rappresentanza viene infatti intesa da Schmitt come il movimento in cui si rende presente ciò che per sua natura è assente, in cui si manifesta una realtà invisibile che rende possibile la visibilità propria del rappresentare, che sarebbe impossibile sul piano della mera realtà empirica.

In questa prospettiva il riferimento alla trascendenza appare costitutivo della dimensione del politico. Il tema della rappresentanza/rappresentazione si caratterizza così non solo per il suo essere "il cuore della forma politica"[143], ma anche per il suo rinvio alla dimensione *teologico-politica*. Inteso in questo senso, il termine teologia politica viene a implicare "non tanto un passaggio o una somiglianza tra teologia e politica, quanto piuttosto l'elemento di trascendenza implicato dalla politica per il suo stesso porsi"[144]. La dimensione teologica del politico non è data cioè dalla sussistenza di un'analogia diretta tra il sovrano e Dio, ma piuttosto dal fatto che il sovrano è tale in quanto la sua esistenza implica un elemento di ulteriorità e di eccedenza rispetto al dato. Caratteristica fondamentale di questo approccio – definito da Schmitt come "sociologia dei concetti giuridici" – è il tentativo di fare emergere l'essenza dei concetti, al di là delle riduzioni materialistiche o spiritualistiche, di rintracciarne "la struttura ultima, radicalmente sistematica", comparandola poi alla "elaborazione concettuale della struttura so-

[139] C. Schmitt, *Dottrina della costituzione*, tr. it. Milano 1984, p. 271.

[140] C. Schmitt, *Verfassungslehre*, Berlin 1983, p. 207 (tr. it. cit., p. 273).

[141] Duso, *La rappresentanza politica*, cit., p. 175.

[142] Questa accezione del termine rappresentanza – che ne evidenzia il carattere *dialettico* – consente anche di mettere in luce l'esistenza di un rapporto tra rappresentanza e simbolo. Nella storia della riflessione sul concetto, questo rapporto è stato particolarmente evidenziato da Gadamer, secondo cui l'essenza del simbolo è la sua capacità di rendere presente qualcosa che non è presente qui e ora, lo "stare in luogo di". In questo senso, il simbolo è "la pura rappresentanza" (H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, tr. it. Milano 1983, pp. 188 ss.).

[143] Duso, *La rappresentanza politica*, cit., p. 175.

[144] Ibid.

ciale di una determinata epoca"[145]. In questa prospettiva compito della sociologia del concetto di sovranità è di mostrare per ogni epoca "che la situazione politico-storica della monarchia ha sempre corrisposto alla generale coscienza degli uomini dell'Europa occidentale nelle diverse epoche e che la conformazione giuridica della realtà politico-storica ha sempre trovato un concetto la cui struttura coincideva con la struttura dei concetti metafisici"[146]. Se questo, nella coscienza di ogni epoca, conferiva alla monarchia "la stessa evidenza che avrebbe avuto, per un'epoca successiva, la democrazia", quello che qui emerge è l'ineludibilità della dimensione *metafisica* per il politico, e a questo corrisponde, sul piano della conoscenza dei concetti giuridico-politici, la necessità di una "concettualità radicale", cioè una "conseguenzialità portata avanti fino alla metafisica e alla teologia"[147]. La sociologia del concetto di sovranità mostra così che "la metafisica è l'espressione più intensiva e chiara di un'epoca"[148]. Si delinea così un approccio genealogico che mira a rintracciare al fondo delle categorie politiche della modernità la presenza determinante di categorie metafisiche e teologiche secolarizzate. In luogo di Dio, nella teoria politica moderna compaiono una serie di categorie che ne costituiscono la secolarizzazione, come "umanità", "nazione", "individuo", "sviluppo storico", "vita", e che in quanto idee non sono riducibili alla datità delle cose[149]. A questo riguardo, è opportuno fare riferimento alla celebre definizione presente nella *Teologia politica* del 1922, secondo cui "tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati"[150]. E questo non solo nel loro sviluppo storico, in quanto, per esempio, il "Dio onnipotente" della teologia diventa l'"onnipotente legislatore" della dottrina dello Stato, ma anche "nella loro struttura sistematica"[151]. In questo contesto, Schmitt stabilisce un'analogia tra lo stato d'eccezione, come nozione fondante del politico, e il concetto di miracolo, come nozione centrale della teologia. "Sovrano – scrive Schmitt – è chi decide sullo stato d'eccezione"[152]. In quanto sospensione del diritto da parte dello Stato in virtù "di un diritto di autoconservazione"[153], lo stato d'eccezione mostra che l'"essenza dell'autorità statale" risiede non nella norma giuridica ma nella *decisione*, per cui "l'autorità dimostra di non aver

[145] Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 68.

[146] Ivi, pp. 68-69.

[147] Ivi, p. 69.

[148] Ibid.

[149] Duso, *La rappresentanza politica*, cit., p. 179.

[150] Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, tr. it. cit., p. 61.

[151] Ibid.

[152] Ivi, 33.

[153] Ivi, p. 39.

bisogno di diritto per creare diritto"[154]. Così, se l'*idea di onnipotenza* rimanda a una prospettiva storico-evolutiva, secondo la quale il Dio onnipotente diventa l'onnipotente legislatore e la potenza umana appare come una traduzione sul piano secolare della potenza divina, il *concetto di miracolo* esprime l'*analogia strutturale* tra la teologia e la scienza politica: lo stato d'eccezione è per la scienza politica ciò che il miracolo è per la teologia[155]. Va sottolineato che il rapporto tra l'onnipotenza del legislatore e l'onnipotenza divina non va inteso né, in senso "debole", come una semplice somiglianza, né, al di là di alcune affermazioni schmittiane che potrebbero orientare l'interpretazione in questa direzione[156], in senso "forte", come una identità di struttura. In quest'ultimo caso andrebbe infatti smarrita la consapevolezza del movimento di rappresentazione che caratterizza le categorie politiche della modernità.

Va messo in risalto, a questo punto, il carattere problematico dell'accettazione della modernità da parte di Schmitt. Individuando nella decisione e nella rappresentazione i tratti essenziali del politico nell'età moderna, Schmitt sviluppa una critica della razionalità giuridica e politica moderna come ideologia di autofondazione. Egli mostra l'infondatezza ontologica dell'esistenza politica moderna e l'insufficienza di una fondazione della modernità basata su mediazioni razionali, riconoscendo, da una parte, "che non si può stare altrove che nello spazio e nel tempo della fondazione sul Nulla, appunto della decisione", e sostenendo, dall'altra, "che del Nulla che la modernità porta in sé non ci si può non fare un problema, che destituisce di fondamento le sue pretese ideologiche di autosufficienza" [157].

La questione del valore della modernità e delle sue conseguenze, così come quella della natura e dei limiti della sua "legittimità", si trova al centro della discussione tra Schmitt e Hans Blumenberg sul concetto di secolarizzazione[158]. In *La legittimità dell'età moderna* Blu-

---

[154] Ivi, p. 40.

[155] Cfr. su questo Assmann, *Potere e salvezza*, cit., p. 11 e Duso, *La rappresentanza politica*, cit., p. 176.

[156] Cfr. al riguardo, oltre alle analogie indicate in *Teologia politica*, l'interpretazione, presente nel saggio su Hobbes del 1938, del nuovo dio statuale che nasce con il patto come trascendente (anche se in senso giuridico e non metafisico) rispetto agli autori del patto stesso. Cfr. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, cit., p. 58.

[157] C. Galli, *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Bologna 2008, p. 62.

[158] Tale questione, originata dalla considerazioni critiche sul "teorema della secolarizzazione" svolte da Blumenberg in *La legittimità dell'età moderna* (tr. it. Genova 1992), si sviluppa attraverso la risposta di Schmitt in *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica* (tr. it. Milano 1992) e in uno scambio epistolare tra i due pensatori (cfr. i testi raccolti in H. Blumenberg-C. Schmitt, *L'enigma della modernità. Epistolario 1971-1978 e altri scritti*, tr. it. Roma-Bari 2011), prolungando le sue tracce fin nella produzione teorica dell'ultimo Blumenberg. Per un inquadramento storico-teorico di questa discussione cfr. la *Postfazione* di A. Schmitz e M. Lepper, *Logica delle divergenze e tracce di comunanze. Hans Blumenberg e Carl Schmitt*, in Blumenberg-Schmitt, *L'enigma della modernità*, cit., pp. 176-219. Cfr. Anche M. Revault d'Allonnes, *Sommes-nous*

menberg si riferisce a questo riguardo non solo alla concezione della secolarizzazione di Karl Löwith, ma anche all'affermazione di Schmitt, secondo cui "tutti i concetti più pregnanti della dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati", ravvisando in essa la forma più pregnante del teorema della secolarizzazione. Questo teorema, secondo Blumenberg, consiste nel considerare come caratteristica fondamentale della modernità il trasferimento di schemi concettuali, di contenuti e di rappresentazioni dall'ambito religioso o teologico all'ambito profano. Da questo punto di vista, che vede nella secolarizzazione essenzialmente un movimento di *mondanizzazione*, la modernità in tutti i suoi aspetti può essere ricondotta a un'occulta matrice teologica. L'autofondazione razionale e critica della modernità, e la sua rivendicazione di indipendenza da ogni tradizione e da ogni autorità, sarebbero così solo un'apparenza, dietro cui si celerebbe "una dimensione di senso nascosta". Alla base della modernità si troverebbe in realtà un movimento di autodissimulazione e di negazione, per cui la modernità non sarebbe ciò che sembra e dice di essere. Per questo motivo, secondo Blumenberg, la categoria di secolarizzazione costituisce una categoria delegittimante, una categoria dell'"illegittimità" storica e va a sua volta sottoposta a un processo di critica e decostruzione, che ne riveli i presupposti nascosti. Il presupposto di fondo consiste in un pensiero di tipo sostanzialistico, che vede nella storia una "trasformazione di sostanza", la cui base sarebbe un nucleo che resta identico al di là delle apparenti trasformazioni e che stabilisce un rapporto univoco tra l'inizio e la fine, l'origine e la meta. "Soltanto laddove la categoria della sostanza domina la comprensione della storia esistono ripetizioni, sovrapposizioni e dissociazioni, ma anche travestimenti e disvelamenti"[159]. Contro questa concezione, che considera le posizioni raggiunte dalla modernità nei diversi campi dell'attività umana e della cultura come il risultato di un "rimaneggiamento" o di una "rioccupazione di posizioni" (*Umbesetzung*), cioè di una ripresa e di una trasformazione di posizioni precedenti, Blumenberg fa valere l'idea di un'autoaffermazione della modernità, per cui essa si definisce non, negativamente, come secolarizzazione e mondanizzazione ma, positivamente, come *mondanità* e *secolarità*: "L'età moderna però non ricorre tanto a ciò che le preesiste, anzi vi si oppone e ne raccoglie la sfida. Questa differenza fa della mondanità la caratteristica distintiva dell'età moderna, senza che quest'ultima debba essere necessariamente sorta da mondanizzazioni"[160]. La secolarizzazione, secondo Blumenberg, va

---

vraiment "déthéologisés"? Carl Schmitt, Hans Blumenberg et la sécularisation des temps modernes, in "Les Etudes philosophiques", 2004/1, n. 68, pp. 25-37.

[159] Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 15. Cfr. anche ivi, p. 35: "Effettivamente io considero il teorema della secolarizzazione come un caso speciale di sostanzialismo storico, in quanto il successo teorico si fa dipendere dalla dimostrazione di costanti nella storia".

[160] Ivi, p. 81.

allora intesa non come la trasformazione di una sostanza teologica, ma come un reinvestimento funzionale di posizioni divenute "vacanti" a fronte del fatto che le vecchie risposte non funzionano più: come il risultato di un'eccedenza delle domande rispetto al potere esplicativo di risposte che non sono più soddisfacenti. Da questo punto di vista, la continuità e l'identità nella storia non hanno carattere sostanziale, ma funzionale, dove risulta evidente il riferimento all'opposizione stabilita da Cassirer tra "sostanza" e "funzione"[161]. In questo modo Blumenberg intende sostituire a un'impostazione che pone il problema della modernità in termini di origine e di derivazione da un'autorità fondatrice, una considerazione che vede in essa la risposta a una sfida, l'opposizione a qualcosa di dato. "La 'mondanità' dell'età moderna non ne è la caratteristica storica garantita, bensì il suo compito critico permanente"[162]. Con questo, Blumenberg non vuole dire che il progetto di autofondazione della modernità – la sua "autoaffermazione" – sia effettivamente riuscito, ma intende cogliere il tratto specifico della modernità, la sua pretesa di considerare se stessa come un'epoca diversa da altre epoche e questo in virtù di una rottura radicale con la tradizione: in ciò consiste la "legittimità" dell'età moderna[163].

Rispondendo alle critiche di Blumenberg, Schmitt ne sottolinea l'importanza. Egli parla di *La legittimità dell'età moderna* come di "un libro il cui sapere teologico, antropologico e cosmologico apre nuovi e stupefacenti orizzonti e i cui insegnamenti sono stati per me fruttuosi"[164]. Secondo Schmitt, il limite di Blumenberg è però di restare all'interno dell'orizzonte dischiuso dalla modernità, che, confondendo legittimità e legalità, è interessato esclusivamente all'autolegittimazione dell'uomo e del suo sapere e si risolve sul piano di immanenza di una filosofia dei valori. Così, in Blumenberg,

> l'autismo è immanente all'argomentazione. La sua immanenza, che si rivolge polemicamente contro una trascendenza teologica, non è altro che autolegittimazione. Certamente anche Blumenberg parla il linguaggio della filosofia dei valori, la cui logica porta con sé non solo trasvalutazioni, ma anche svalutazioni, dichiarazioni senza giudizio di valore e perfino dichiarazioni di mancanza di-valore ed in tal modo può

[161] E. Cassirer, *Sostanza e funzione. Ricerche sui problemi fondamentali della critica della conoscenza*, tr. it. Firenze 1999.

[162] Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 26.

[163] M. Revault d'Allonnes (*Sommes-nous vraiment "déthéologisés"?*, cit., p. 32) parla a questo riguardo di un carattere *performativo* della modernità, in quanto "l'esistenza dei Tempi moderni coincide con la loro autoproclamazione comne novità".

[164] Schmitt, *Teologia politica II*, cit., p. 94. Nelle nostre citazioni di questo testo abbiamo tenuto conto anche della versione datane in Blumenberg-Schmitt, *L'enigma della modernità*, cit., pp. 19-31, che in alcuni punti si discosta dall'edizione cit.

> diventare il veicolo di un'aggressività alquanto forte. Questioni come la legittimità o la legalità si perdono in tal modo nella convertibilità generale dei valori[165].

La discussione delle tesi di Blumenberg consente a Schmitt di chiarire un punto fondamentale del "criterio del politico e della teologia politica"[166], quello relativo alla distinzione tra amico e nemico, cioè alla dimensione del conflitto, di cui egli ravvisa, facendo ricorso a uno schema concettuale gnostico, la presenza nella divinità stessa. Schmitt riprende qui un brano di Gregorio di Nazianzo, citato da Erik Peterson, la cui "liquidazione" della teologia politica egli discute e critica in *Teologia politica II*. Il brano suona: "L'Uno – *to Hen* – è sempre in rivolta – *stasiazon* – contro se stesso – *pros heauton*"[167]. Al centro di questa formulazione si trova la parola *stasis*, di cui, facendo riferimento alla sua storia, Schmitt evidenzia il duplice senso:

> In questa storia si manifesta una contraddizione ricca di tensione dialettica. *Stasis* significa in primo luogo: quiete, stato di quiete, posizione, status; il concetto opposto è *kinesis*: movimento. In secondo luogo, però, *stasis* significa anche *disordine* (politico), movimento, rivolta e guerra civile. […] Qui si presenta a noi una vera e propria *stasiologia* teologico-politica nel nucleo della dottrina della Trinità[168].

Con questo richiamo, Schmitt sembra voler mettere in discussione la concezione di Blumenberg secondo cui la modernità rappresenta il secondo superamento, questa volta riuscito, della gnosi, dopo la mancata riuscita del superamento agostiniano. Il dualismo gnostico tra "un Dio dell'amore, un Dio estraneo al mondo, visto come Dio redentore" e "un Dio giusto, signore e creatore di questo mondo malvagio"[169] – un dualismo che Schmitt ritrova nel motto latino, a suo avviso di origine "cristologica", posto da Goethe all'inizio della quarta parte di *Poesia e verità*: "*nemo contra deum nisi deus ipse*"[170] – rinvia alla dimensione del conflitto e dell'ostilità in quanto presente già nella divinità. e ritorna in forma secolarizzata nella dimensione del politico: "Questa concezione stessa è antica. Se ad ogni unità è immanente una dualità, e quindi una possibilità di conflitto, una *stasis*, allora la teologia sembra diventare 'stasiologia'"[171]. La domanda critica che Schmitt pone a Blumenberg riguarda allora "la reale possibilità del nemico" nella condizione di una "mondanità pura", che si pretende totalmente nuova

[165] Schmitt, *Teologia politica II*, cit., p. 93.

[166] Ivi, p. 95.

[167] Ibid.

[168] Ivi, p. 95-96.

[169] Ivi, p. 97.

[170] Ivi, p. 99.

[171] Ivi, p. 100.

e deteologizzata[172]. Per articolare questa domanda, egli enuncia sette tesi che illustrano le conseguenze di un mondo che vuole fare a meno di immagini e fondazioni teologiche, un mondo in cui l'essere umano diventa artefice di se stesso in un "processo-progresso di tre libertà – della libertà avalutativa, di utilizzazione e di valutazione". Su questa base, egli pone a Blumenberg un'ulteriore domanda:

> A quale di quelle tre libertà è immanente la più forte aggressività: la libertà scientifica dai valori, la libertà di produzione tecnico-industriale o la libertà di valutazione del libero consumo umano? Se questa domanda dovesse essere scientificamente illegittima, in quanto nel frattempo anche il concetto di aggressività è divenuto avalutativo, la situazione sarebbe chiara: *stat pro ratione Libertas et Novitas pro Libertate*[173].

Proprio nell'indicazione, se non nella valutazione, delle conseguenze *antropologiche* del pensiero tecnico-scientifico che si trova alla base della modernità e che ne accompagna lo sviluppo, Schmitt e Blumenberg sembrano trovare un punto di incontro al di là delle rispettive divergenze. "L'idea della scienza – scrive Blumenberg – contiene la peculiare scomparsa dalla scena teorica dell'essere umano come forma, come individuo, come figura concreta"[174]. D'altra parte, afferma Schmitt con toni profetici, il processo di razionalizzazione porta la tecnica a trasformare gli esseri umani in sue protesi, e questo potrebbe condurre alla scomparsa dell'essere umano, secondo modi che eccedono largamente le più pessimistiche costruzioni dell'utopia negativa.

> La tecnica raggiungerà vertici tali che noi potremo ammantarci di aloni di luce e calore. […] Noi trasformeremo la materia del nostro stesso corpo in irradiazione. Questo sarà allora il corpo trasfigurato dalla tecnica, così come i nostri aviatori sono gli angeli perfezionati dalla tecnica. Noi, cioè naturalmente soltanto gli eletti del nuovo paradiso, la nuova élite. [„„] L'uomo, notoriamente, è qualcosa che deve essere superato. Perché non deve essere superato in questo modo? Egli allora non sarà più generato, e non più concepito e non più partorito. Anche il *brave new world* di Aldous Huxley con la sua pianificazione delle nascite coerente e altamente scientifica sarà allora demodé. Anche il nostro problema della definizione dell'uomo. Tutto non sarà che irradiazione[175].

---

[172] Ivi, p. 101.

[173] Ivi, p. 103.

[174] H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a. M. 2006, p. 13.

[175] Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, cit., pp. 88-89. Utilizzando il pronome "noi" per caratterizzare la nuova élite tecnologica, Schmitt riecheggia significativamente – non sappiamo dire quanto consapevolmente, ma il successivo riferimento al testo di Huxley rende plausibile questo accostamento – il titolo del romanzo distopico dello scrittore russo Eugenij Zamjatin, critica di un regime totalitario – lo "Stato Unico" – basato sulla scienza e la tecnica, che costituisce il modello cui si ispireranno le più note opere di Orwell e Huxley. Cfr. E. Zamjatin, *Noi*, tr. it. Milano 2011.

Nel suo tentativo di opporsi a questa possibile scomparsa, Schmitt si riferisce costantemente all'importanza delle immagini "sociomorfe", "biomorfe" o "tecnomorfe" che, come le metafore analizzate da Blumenberg nella sua "metaforologia", offrono all'essere umano il quadro della propria autointerpretazione. "Fintantoché l'uomo è un'essenza antropomorfa, cioè somigliante all'uomo, egli intenderà se stesso ed i rapporti con i propri pari entro siffatte 'immagini'"[176]. Questo rinvia ancora una volta alla centralità del tema della rappresentazione e alla possibilità di un pensiero rappresentativo irriducibile al pensiero tecnico-scientifico e calcolante. Un pensiero che trova per Schmitt il proprio modello nella capacità rappresentativa tipica della Chiesa cattolica.

b. La Chiesa cattolica e la rappresentazione. Il tema della rappresentazione svolge un ruolo centrale nello scritto schmittiano del 1923, *Cattolicesimo romano e forma politica*. Qui la rappresentazione, intesa come capacità di incarnare e impersonare un'istanza trascendente, appare come un contrassegno distintivo della Chiesa cattolica, che in questo senso viene contrapposta da Schmitt alle istituzioni del mondo borghese e della società liberale. Constatando l'esistenza, nel mondo moderno, di un "sentimento antiromano", cioè di un'ostilità nei confronti della Chiesa cattolica, che ha portato a vedere in Roma "l'Anticristo, o la prostituta babilonese dell'Apocalisse"[177], Schmitt individua la costante che accomuna tutte le forme assunte da questo sentimento (da Gladstone a Bismarck, dalla lotta francese per la separazione tra Chiesa e Stato a Cromwell e Dostoevskij) nella "paura davanti all'inconcepibile potenza politica del cattolicesimo romano"[178]. Come sistema storico e come apparato amministrativo, la Chiesa cattolica si caratterizza per Schmitt per il suo universalismo politico, che ne fa la continuatrice dell'universalismo dell'impero romano. Dell'imperialismo la Chiesa cattolica rappresenta un modello per la sua caratteristica principale, che è di essere una *complexio oppositorum*, e questo tanto dal punto di vista politico e storico, quanto da quello teologico. Se sul piano politico la Chiesa può vantarsi di riunire in sé le più diverse forme di Stato e di governo (dalla monarchia autocratica alla democrazia), e se sul piano storico è capace di accogliere sia reazionari sia ribelli, al livello teologico essa valorizza al tempo stesso l'Antico e il Nuovo Testamento, la trascendenza e l'immanenza divina, il principio paterno e quello materno. La peculiarità, o l'"essenza" di tale *complexio oppositorum* consiste in una "specifica superiorità formale nei confronti della materia della vita umana", ovvero nella capacità della Chiesa cattolica di coniugare la razionalità con la vita, "di rimanere dentro l'esistenza concreta, di essere

[176] Schmitt, *Teologia politica II*, cit., p. 32.

[177] C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, tr. it. Bologna 2010, p. 7.

[178] Ivi, p. 8.

piena di vita e tuttavia razionale nel grado più alto"[179]. Questa "peculiarità formale" della Chiesa cattolica si connette, secondo Schmitt, alla "rigorosa attuazione del principio di rappresentazione" e si situa in un rapporto di contrapposizione rispetto "al pensiero tecnico-economico, oggi egemone"[180].

Per Schmitt l'epoca presente è dominata da un dualismo radicale, che a un concetto di natura come natura "selvaggia", "barbarica", non toccata dalla civiltà", oppone la dimensione della tecnica e dell'industria: "Oggi la natura appare come il polo opposto al mondo meccanico delle metropoli che, coi loro cristalli di pietra, di ferro e di vetro, stanno sulla terra come mostruosi cubismi"[181]. La peculiarità della concezione cattolica della natura, dunque la forza del cattolicesimo nel mondo moderno, consiste nella sua estraneità rispetto a questa separazione tra un "mondo razionalisticamente tecnicizzato dal lavoro umano" e una "natura romanticamente inviolata"[182], così come ai dualismi che di volta in volta contrappongono la natura allo spirito, all'intelletto, all'arte, alla macchina. Questo rinvia a un rapporto con la terra che si configura in modo radicalmente diverso rispetto ai popoli protestanti. Se infatti questi ultimi non mettono radici, ma sono capaci di vivere su ogni suolo, soggiogando la terra, i primi, anche nell'emigrazione, continuano a provare un sentimento di nostalgia per la patria:

> Sembra che i popoli cattolici amino il suolo, la Madre Terra, in modo ben diverso: hanno tutti il loro *terrisme*. La natura non è per loro l'opposto dell'artificio e dell'operare umano, e neppure dell'intelletto e del sentimento o del cuore; piuttosto, lavoro umano e crescita organica, natura e *ratio*, sono un'unità. La viticoltura è il più bel simbolo di quest'unione, ma anche le città, edificate secondo questo spirito, appaiono come prodotti naturali del suolo, che si inseriscono nel paesaggio e rimangono fedeli alla loro terra[183].

[179] Ivi, p. 18.

[180] Ibid.

[181] Ivi, p. 20. Significativa l'analogia terminologica e concettuale con la descrizione utopico-negativa di un mondo totalitario offerta dallo scrittore neerlandese Ferdinand Bordewijk, che nel suo romanzo *Blocchi*, pubblicato nel 1931, aveva descritto una società dominata da una forma di "cubismo di Stato", in cui il cubo costituisce l'unica forma architettonica consentita. Cfr. F. Bordewijk, *Blocchi*, tr. it. Milano 2002.

[182] Schmitt, *Cattolicesimo romano*, cit., pp. 20-21. Sull'importanza di *Cattolicesimo romano* per la critica della modernità, e per una valutazione del ruolo in essa svolto dalla tecnologia, cfr. J. P. McCormick, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism. Against Poliics as Technology*, Cambridge-New York-Melbourne-Madrid 1997. Secondo l'autore, la peculiarità della posizione di Schmitt nei confronti della tecnica consiste nel suo tentativo di evitarne sia una esaltazione di carattere estetico, sia un rifiuto motivato dalla paura nei suoi confronti.

[183] Schmitt, *Cattolicesimo romano*, cit., p. 22.

Estranea al dualismo di "vuota forma" e "materia informe", la Chiesa lo è anche alla loro sintesi in un "terzo superiore" che caratterizza la filosofia dell'idealismo tedesco: A essa non si addicono "né la disperazione delle antitesi né l'illusoria alterigia della loro sintesi"[184]. Così, essa non rappresenta, come vorrebbe una visione estetizzante di impronta romantica, il polo opposto rispetto all'epoca meccanicistica, l'"anima" contro la "mancanza di anima" indotta dall'illuminismo e dal razionalismo, ma, al contrario, una forma specifica di razionalità, non riducibile alla razionalità scientifica. Una razionalità che assume la forma di una razionalità *biopolitica* in quanto è "interessata a guidare normativamente la vita sociale degli uomini e capace di utilizzare, nei propri procedimenti dimostrativi, una logica specificamente giuridica"[185]. La specificità che distingue questo razionalismo cattolico dalla "ingenua mitologia meccanicistica e matematica" che domina il mondo moderno e che accomuna l'immagine del mondo di imprenditori e operai dell'industria[186], risiede nel suo carattere *giuridico*. Opposto alla razionalità e all'oggettività del pensiero economico, il razionalismo della Chiesa cattolica non riguarda "il dominio e l'utilizzazione della materia", come avviene nell'industria e nella tecnica, ma "la natura psicologica e sociologica degli uomini". Schierato al fianco del "sano intelletto umano", grazie alla sua attività "formatrice" questo razionalismo è altrettanto lontano dalla superstizione, dalla magia, dal misticismo e da ogni forma di esaltazione e di profetismo. Questo è dovuto alla capacità – in cui consiste la sua "prestazione fondamentale" – di fare del sacerdozio un *ufficio*, che risulta ben distinto dal carisma (il papa non è profeta, ma Vicario di Cristo, e la dignità del sacerdote non è legata alla sua persona concreta). E tuttavia il sacerdote non è un semplice funzionario o un ufficiale dalla dignità impersonale; al contrario, scrive Schmitt, "il suo ufficio, in una catena ininterrotta, risale alla dignità personale di Cristo" e questa "è certamente la *complexio oppositorum* più sorprendente"[187]. Schmitt sintetizza in questo modo le caratteristiche del razionalismo cattolico, sottolineandone la capacità di fornire una direzione all'anima umana rispettandone la dimensione irrazionale:

> In queste distinzioni stanno la forza creatrice razionale del cattolicesimo e, contemporaneamente, la sua umanità; quella forza riposa nell'umano e, insieme, nello spirituale e, senza trascinare violentemente alla

[184] Ivi, p. 23.

[185] Ivi, p. 25.

[186] A questo riguardo Schmitt (ivi, p. 28) osserva che "il grande imprenditore non ha un ideale diverso da quello di Lenin, e cioè una 'Terra elettrificata'; sono soltanto in disaccordo sul metodo migliore per attuare l'elettrificazione. Finanzieri americani e bolscevichi russi si trovano uniti nella lotta per il pensiero economico, cioè contro i politici e i giuristi".

[187] Ivi, p. 30.

luce l'oscurità irrazionale dell'anima umana, le fornisce una direzione; a differenza del razionalismo tecnico-economico, non dà ricette per la manipolazione della materia[188].

Contro il pensiero tecnico-economico calcolante e oggettivante, che trova la sua espressione più plastica nella metropoli moderna e che si traduce in una concezione della ragione indifferente circa la "razionalità dello scopo", il pensiero cattolico è un pensiero eminentemente *politico*, in quanto va al di là del predominio della "assoluta oggettività economica", richiamandosi a categorie diverse da quelle della produzione e del consumo. E questo perché "al 'politico' inerisce l'idea, dato che non c'è politica senza autorità, né c'è autorità senza un *ethos* della convinzione"[189]. La specificità del potere politico della Chiesa in un'epoca in cui il potere si fonda su mezzi economici o militari risiede nel fatto che essa possiede "il pathos dell'autorità nella sua piena purezza" ed è "persona giuridica" in un senso diverso rispetto a una società per azioni, che è un "sistema di computo". Peculiarità della Chiesa cattolica è infatti di essere la "concreta rappresentazione personale di una personalità concreta" e questo è legato alla "forza della rappresentazione", a cui la Chiesa deve la sua capacità di forma giuridica: "Nel rappresentare sta la sua [della Chiesa, NdA] capacità di forma giuridica", che ne fa l'autentica erede della giurisprudenza romana[190].

In quanto costituisce "l'ultimo, solitario esempio" della capacità di "formare figure rappresentative", che era tipica della cultura medievale (Schmitt cita a questo riguardo il papa, l'imperatore, il monaco, il cavaliere), si può dire della Chiesa "che essa rappresenta, in generale, soltanto la rappresentazione". La scomparsa della capacità di rappresentare è legata per Schmitt alla nascita del mondo moderno: da una parte, da quando il terzo stato si è dichiarato nazione, è stata superata l'idea di ceto che costituisce un presupposto essenziale della capacità rappresentativa; dall'altra, con l'affermazione del pensiero economico, si impone un unico tipo di forma, cioè la precisione tecnica, che è "lontanissima dall'idea di rappresentazione". Il pensiero tecnico richiede infatti "la presenza reale della cosa" e "pretende di spiegare l'ideale con l'incorporarlo nella materia". In contrapposizione a questo tipo di pensiero, e all'idea di

[188] Ibid.

[189] Ivi, pp. 34-35.

[190] Ivi, p. 38. Evidenziando l'importanza dei concetti di persona e personalità nella teologia politica di Schmitt, Hugo Ball (nel saggio del 1924 *Carl Schmitts Politische Theologie*, ora in J. Taubes (a cura di), *Religionstheorie und Politische Theologie*, cit., pp. 100-115) ha connesso questa visione "personalistica" con la tendenza a conferire durata e dignità alla persona sovrana attraverso un elemento "assoluto e definitivo". Per caratterizzare questa tendenza "escatologica" e "cattolica", che aspira a vita eterna e immortalità, a un essere superiore alla morte e al caso, Ball si riferisce al libro di Miguel de Unamuno, *Il sentimento tragico della vita* (tr. it. Milano 1989).

rappresentazione come semplice *Stellvertretung* – il privatistico "stare per altri" – Schmitt sottolinea il rapporto tra rappresentazione e *autorità personale* e dunque tra rappresentazione e *dignità* – quella stessa *dignitas* che secondo Kantorowicz costituisce una delle caratteristiche della corona regale:

> L'idea della rappresentazione, al contrario, è così dominata dal pensiero dell'autorità personale che tanto il rappresentante quanto il rappresentato devono conservare una dignità personale. Non si tratta di un concetto 'inerente a cose'. Solo una persona può rappresentare in modo eminente, e appunto una persona dotata di autorità – ciò che segna la differenza rispetto al semplice 'stare per altri' – oppure un'idea che, non appena viene rappresentata, parimenti si personifica"[191].

Ma il valore che la rappresentazione presuppone nel rappresentante e nel rappresentato si estende anche al "Terzo", al destinatario cui entrambi si rivolgono. La rappresentazione richiede e presuppone la dimensione dello scambio comunicativo tra soggetti umani, ed esclude la dimensione della tecnicizzazione tipica di uno Stato-Leviatano. Infatti "non si può rappresentare davanti ad automi e a macchine, né queste possono rappresentare o essere rappresentate; quando lo Stato diventa Leviatano scompare dall'universo rappresentativo"[192]. È in questo universo, dotato di una gerarchia di valori e di un'umanità, che vive il cattolicesimo in quanto idea politica, "con la sua forza capace di dar vita alla triplice grande forma: la forma estetica della dimensione artistica, la forma giuridica del diritto e infine il glorioso splendore di una forma di potere storico-mondiale"[193]. A questa *capacità di forma* è legata una forza estetica e simbolica sconosciuta all'epoca moderna, e in particolare alla fabbrica, che è incapace di rappresentare e trae i propri simboli dalla macchina. "Dalla grande rappresentazione derivano spontaneamente forma, figura e simbolo visibile"[194]. Quello che manca alla civiltà delle macchine, e rende possibile questa capacità simbolica, è il linguaggio, ovvero "la capacità linguistica di una grande retorica", che non è qualcosa di meramente esteriore, ma "un segno di vita umana"[195]. Al fianco del soldato e dello statista, il sacerdote può essere così considerato un'autentica "figura rappresentativa" opposta al "commerciante" e al "tecnico", "che gli dan-

[191] Schmitt, *Cattolicesimo romano*, cit., p. 43.

[192] Ibid.

[193] Ivi, pp. 43-44.

[194] Ivi, p. 44.

[195] Ivi, p. 45-46.

no solo elemosine e scambiano la sua rappresentazione per mera decorazione" [196]. In opposizione alla fondazione liberale sul privato, la capacità di forma della Chiesa è di tipo *pubblicistico*, ed è tanto più forte in quanto essa si caratterizza come una razionalità giuridica capace di rappresentare non solo l'idea di giustizia, ma anche la persona di Cristo[197]. Sposa regale di Cristo, la Chiesa rappresenta il Cristo "che regge, che regna, che vince". In quanto tale, afferma Schmitt, alla Chiesa appartiene essenzialmente la dimensione *gloriosa*: nel corso della sua storia la Chiesa "non ha avuto soltanto l'*ethos* della giustizia ma anche quello del proprio potere, che si è ancora innalzato a *ethos* della gloria, dello splendore e dell'onore"[198].

c. Rappresentazione e tragedia. Se dunque, per il pensiero rappresentativo nel senso schmittiano, il politico implica il riferimento a una dimensione di trascendenza, per cui l'autorità terrena si fonda su quella divina grazie alla mediazione della figura del Cristo, l'affermarsi del processo di secolarizzazione rischia di erodere il terreno che rende possibile questa mediazione. Il fatto che questa possibilità di mediazione entri in crisi non riguarda solo la dimensione della politica, ma concerne il costituirsi stesso della soggettività. Come ha osservato Claudio Bonvecchio, se "la mediazione del Cristo viene a costituire la soggettività dell'uomo come singola persona che vive in un mondo che è il suo mondo", il venir meno di questa mediazione mette in crisi, con la possibilità stessa di parlare e di interrogarsi, anche la dimensione politica come "forgiatrice" del soggetto[199]. Il passaggio dal *teologico* al *giuridico* e al *politico* (descritto da Kantorowicz come un passaggio dalla sovranità *cristocentrica* a quella *giuricentrica* e a quella *politicocentrica*) acquista così una connotazione *tragica*. In modo analogo a Kantorowicz, che ha individuato nel Riccardo II shakespeariano una figura emblematica di questo passaggio tragico, Schmitt ha descritto questo momento critico attraverso l'analisi della tragedia di Amleto[200].

Al centro di *Amleto o Ecuba* si trova la questione del rapporto tra forme della rappresentazione e realtà politica, una questione che come abbiamo visto viene trattata da Schmitt anche in *Teologia politica* e in *Cattolicesimo romano e forma politica*. In particolare, il testo schmittiano concerne il rapporto tra rappresentazione politica e teatro, considerando quest'ultimo non nel senso di un apparato ideologico interno a una società dello spettacolo, ma come "im-

[196] Ivi, p. 48. L'espressione "figura rappresentativa" evoca i *representative men* di cui parlava Ralph Waldo Emerson. Ma figure rappresentative di questo genere sono anche gli eroi esaltati da Carlyle nell'opera dal titolo omonimo.

[197] Schmitt, *Cattolicesimo romano*, cit., p. 58-60.

[198] Ivi, p. 62-63.

[199] Cfr. Bonvecchio, *Il politico impossibile*, cit., pp. 22-26.

[200] C. Schmitt, *Amleto o Ecuba. L'irrompere del tempo nel gioco del dramma*, tr. it. Bologna 1983,

presa ontologica che riguarda il modo in cui le collettività umane prendono forma attraverso gesti e atti rappresentativi"[201]. Attraverso l'interpretazione dell'*Amleto* shakespeariano, Schmitt analizza l'autocomprensione e l'autorappresentazione dell'epoca di passaggio dal Medioevo all'Età moderna, un'epoca che, parallelamente alla dissoluzione dell'ordine simbolico tardomedievale, vede affermarsi il nuovo ordinamento giuridico e spaziale definito da Schmitt *nomos* della terra. Secondo Schmitt il significato dell'*Amleto* è dato dal fatto che nell'opera teatrale *irrompe* la realtà storica di questa età di crisi e di transizione, caratterizzata dalla nascita dello Stato moderno attraverso le guerre di religione, dal conflitto tra Stato e Chiesa e dall'opposizione di terra e mare. Nell'interpretazione di Schmitt, l'*Amleto* shakespeariano rappresenta i conflitti religiosi dell'età della Riforma prima che si giunga alla risoluzione di questi conflitti attraverso la formazione di uno Stato non confessionale. Se nei saggi su Hobbes Schmitt analizza la formazione dello Stato "nel momento della costruzione barocca e assolutistica della teologia politica"[202], in *Amleto o Ecuba* egli considera la situazione in cui ha luogo la crisi del vecchio ordine, un mondo pre-hobbesiano, in cui la tragedia e il conflitto sono ancora possibili[203]. La vicenda rappresentata nell'*Amleto* trova una corrispondenza nella realtà dell'epoca di Shakespeare, e in particolare nelle vicende della famiglia degli Stuart e di re Giacomo I. Di fronte alla fine del potere sacrale del re e di fronte alla rottura del vecchio ordine, manca ad Amleto/Giacomo la consapevolezza della necessità di una decisione per la fondazione di un nuovo ordine (consapevolezza che si trova invece in Hobbes). Un ulteriore motivo di interesse della figura di Amleto, che costituisce un vero e proprio "archetipo di problematicità umana", risiede secondo Schmitt nel suo mostrare la persistenza del mito in un contesto di demitizzazione. "Se si pensa a quanto, fino dal Rinascimento, lo spirito europeo si sia venuto smitizzando, è davvero sorprendente che in Europa – e proprio a partire dall'essenza dello spirito europeo – sia potuto sorgere un mito così potente e universalmente riconosciuto come quello di Amleto"[204].

Schmitt tiene a differenziare la propria interpretazione sia dalle letture "psicologistiche", che considerano l'opera come espressione dell'individualità o del carattere dell'autore, sia da quelle "storicistiche", che pongono l'accento sul contenuto storico di cui l'opera offrirebbe un rispecchiamento[205]. La peculiarità di tale interpretazione risiede nel fatto che essa pone la que-

[201] D. Pan-J. Reinhard Lupton, *Introduction*, in "Telos", 153, 2010, p. 3.

[202] C. Galli, *Presentazione dell'edizione italiana*, in C. Schmitt, *Amleto o Ecuba*, cit., p. 14.

[203] Kahn, *Hamlet or Hecuba*, cit., p. 82.

[204] Schmitt, *Amleto o Ecuba*, cit., p. 44.

[205] Ibid.

stione della "fonte dell'accadere tragico"[206]. Per questo motivo diventa importante per Schmitt discutere la concezione del tragico elaborata da Walter Benjamin nel saggio sull'origine del dramma barocco tedesco. Da Benjamin, che a sua volta è stato influenzato dalla visione schmittiana della sovranità[207], egli riprende la distinzione tra la tragedia (*Tragödie*) classica e il dramma o dramma luttuoso (*Trauerspiel*) moderno: la prima attinge l'elemento tragico dal mito, il secondo si riferisce alla storia, considerata, secondo la visione cristiana dell'età barocca, come un panorama di catastrofi e di rovine. Mentre la tragedia si basa sulla decisione di un carattere individuale, il dramma barocco implica una crisi della sovranità e dunque di un mondo in cui è possibile una decisione. Nel mondo che costituisce l'orizzonte in cui si svolge il dramma barocco, il carattere individuale ha perso consistenza e la storia, lungi dall'essere l'ambito di un'azione dotata di significato, si presenta come un cumulo di macerie che si apre sul nulla. Benjamin sviluppa questa distinzione con l'intento di valorizzare la specificità del *traurig* (secondo l'etimologia tedesca, per cui *Trauerspiel* significa letteralmente "gioco luttuoso") contro quelle tendenze filosofiche (come per esempio quella di Hegel) che lo consideravano qualcosa di "vuoto" e di inferiore rispetto alla tragedia[208]. Per Benjamin, nella condizione storica dell'età barocca la tragedia non è più possibile. Nel dramma barocco al simbolo tragico si sostituisce l'allegoria, che, sullo sfondo di una rappresentazione della storia come "storia naturale", fa apparire le cose nella loro nullità. Schmitt intende invece difendere la tragedia[209], poiché dalla critica benjaminiana della pretesa che og-

---

[206] Ibid.

[207] Nel *Dramma barocco tedesco* Benjamin si richiama esplicitamente alla dottrina della sovranità formulata da Schmitt in *Teologia politica*. Si veda per es. il seguente brano: "Se il moderno concetto di sovranità porta al supremo potere esecutivo da parte del principe, quello barocco si sviluppa sullo sfondo di una discussione dello stato d'eccezione e implica che una delle principali funzioni del principe sia quella di evitarlo" (cfr. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, cit., p. 48). Un elemento che accomuna Benjamin e Schmitt è l'importanza attribuita al "caso estremo" nello studio dei fenomeni storici, culturali e politici.

[208] Cfr. G. W. F. Hegel, *Estetica*, tr. it. Milano 1978, p. 1582 ss.

[209] La difesa della tragedia costituisce un aspetto fondamentale del pensiero di Schmitt, come risulta tra l'altro da un appunto del 1949, in C. Schmitt, *Glossario. Annotazioni degli anni 1947-1951*, tr. it. Milano 2001, p. 347: "La linea di fondo del pensiero: dal caos al cosmo; dallo stato di natura allo Stato; ma nello sforzo di transizione è sempre l'uomo violento a determinare il passaggio, Ercole, che uccide i mostri e sopravvive come ultimo mostro. Ciò vale anche per lo 'Stato'. Quando interviene la cultura, gli eroi cessano di esistere, dice Hegel. Per noi la cultura è divenuta insipida. Questa pace mi è insopportabile. Perciò invochiamo gli eroi. Ed essi accorrono!". Cfr. anche ivi, p. 333, dove, con riferimento a Hegel, viene ribadita la contrapposizione tra Stato e cultura, da una parte, condizione prestatuale e dimensione eroico-tragica, dall'altra. Schmitt commenta qui un brano dalla *Filosofia del diritto* di Hegel, dove si legge: "In uno Stato non possono esistere eroi: essi compaiono solo in situazioni non civilizzate". Secondo Schmitt "lo stato prestatuale è lo spazio degli eroi", non ancora civi-

gi possano ancora venire scritte tragedie egli vedeva messa in discussione la propria teoria della sovranità. Questa contiene un elemento tragico ed eroico, poiché si fonda sull'idea che il sovrano debba provocare con la sua azione il passaggio dallo stato di eccezione allo stato di diritto. Per questo motivo, Schmitt afferma che "è necessario distinguere e separare il *Trauerspiel* dalla tragedia, perché non vada perduta la specifica qualità del tragico e non scompaia, data la nozione di gioco implicita in *Trauerspiel*, la serietà della vera azione tragica"[210]. La distinzione tra dramma (o gioco drammatico) e tragedia ha dunque per Schmitt un'importanza filosofico-politica e teologico-politica, poiché "nel gioco c'è la negazione radicale del caso serio. Il tragico cessa dove incomincia il gioco"[211]. Il gioco rappresenta agli occhi di Schmitt la negazione della dimensione di serietà che a suo avviso fonda il politico; e se il gioco è la negazione del politico, la tragedia coincide con la sua affermazione.

Nell'affermazione di questo senso di serietà esistenziale consiste per Schmitt il significato della tragedia, e in particolare dell'opposizione tra Amleto e Ecuba, il cui senso viene svelato nell'interpretazione dello "spettacolo nello spettacolo" del terzo atto, che non costituisce uno "sguardo dietro le quinte", ma un "dramma nel dramma (*Spiel im Spiel*)"[212]. Al centro di questa interpretazione si trova il monologo in cui Amleto paragona la condizione dell'attore che, sulla scena, declama la morte di Priamo e piange per Ecuba, alla propria incapacità di agire e di "adempiere la missione di vendetta". Schmitt considera che Amleto "con un po' di stupore scopre che vi sono uomini i quali, nell'esercizio della loro professione, piangono per cose a cui, nella realtà effettuale della loro esistenza e nella loro vera condizione, sono del tutto indifferenti, per cose, cioè, che non li riguardano"[213]. Con questo, secondo Schmitt, Shakespeare intende sollecitare gli spettatori a non piangere per Amleto nel modo in cui Amleto piange per Ecuba, dunque a collegare alla propria vita quanto viene rappresentato sulla scena: "Ma noi finiremmo davvero col piangere allo stesso modo per Amleto come per Ecuba, se volessimo separare la realtà della nostra esistenza presente dalla rappresentazione teatrale. Le nostre lacrime sarebbero in tal modo lacrime di attori. Non avremmo più nessuna causa e nessuna missione, e le avremmo sacrificate per godere del nostro interesse estetico al gioco del dramma"[214].

---

lizzato. Civilizzato è "chi contrappone allo stato di natura, inteso come stato di guerra, lo stato di 'cultura' e preferisce quest'ultimo, ritenendolo più elevato. I pirati *beyond the line*, ecco chi sono i veri eroi. Il legame di Hegel con Hobbes è evidente".

[210] Schmitt, *Amleto o Ecuba*, cit., p. 79.

[211] Ivi, p. 81.

[212] Ivi, p. 84.

[213] Ivi, pp. 84-85.

[214] Ivi, pp. 85-86.

Per Schmitt la specificità della tragedia è data da un "plusvalore" che non è presente in nessun dramma e che nessun dramma, per la sua stessa intrinseca costituzione, può pretendere di raggiungere. Questo plusvalore

> consiste nella realtà oggettiva dello stesso accadimento tragico, nel concatenamento enigmatico e nell'intreccio indissolubile di uomini indiscutibilmente reali, immersi nel corso non calcolabile di eventi indiscutibilmente reali. Su ciò si basa la grave serietà, non passibile di congetture né relativizzabile, dell'accadimento tragico, che di conseguenza non può neppure esser rappresentato come gioco drammatico[215].

È questo il caso dell'*Amleto* shakespeariano, un'opera che, rispetto al semplice gioco drammatico, contiene appunto un plusvalore, un elemento di ulteriorità consistente nell'"irruzione" di un "tempo storico" nel "tempo ludico"[216].

> Così, nel circolo altrimenti in sé conchiuso di quella che è esclusivamente rappresentazione teatrale, si presentano quelle due irruzioni, si formano quei due varchi attraverso cui la tragicità di un avvenimento reale fa il suo ingresso nella dimensione ludica del dramma, trasformando così il *Trauerspiel* in vera tragedia, e la realtà storica in mito[217].

L'irruzione che qui è in gioco è legata all'ascesa al trono di Giacomo I (che è simile ad Amleto poiché suo padre è stato ucciso e sua madre ha sposato il suo assassino) e si manifesta in due modi: il "tabù che vela la colpa della regina" e la "deviazione della figura del vendicatore, che ha condotto all'amletizzazione dell'eroe"[218]. Il primo consiste nel fatto che il "punto decisivo" della colpevolezza della madre resta oscuro. Qui ci si trova di fronte a un tabù poiché qualcosa viene volutamente nascosto ed eluso: la connessione tra la regina Gertrude, madre di Amleto, e la regina di Scozia, Maria Stuarda, che si era trovata in una situazione analoga. La seconda è data dall'indecisione di Amleto, che rappresenta Giacomo I, preso tra cattolici e protestanti, e che incarna così i conflitti di un'epoca in cui "il mondo e la storia perdono la loro forma certa". "Davanti agli occhi dell'autore della tragedia stava, nella sua esistenza concreta, un re che nel suo destino e nel suo carattere era egli

[215] Ivi, 87.

[216] Ivi, p. 86.

[217] Ivi, p. 92. È questo carattere *reale* che distingue le "autentiche irruzioni" dai "veri rispecchiamenti" e dalle "mere allusioni" alla realtà del presente di Shakespeare (cfr. ivi, p. 64, 95 s.). Su questa distinzione cfr. E. L. Santner, *The Royal Remains: Carl Schmitt's Hamlet or Heciba*, in "Telos", 153, 2010, pp. 32-33.

[218] Schmitt, *Amleto o Ecuba*, cit., p. 87.

stesso il prodotto della lacerazione della sua epoca"[219]. Queste due irruzioni sono legate a due "ombre" o "punti oscuri" del dramma e rinviano a qualcosa di perturbante, a un elemento *unheimlich*[220]. Essi infatti non sono "semplici implicazioni storico-politiche, né mere allusioni e neppure veri e propri rispecchiamenti"; piuttosto si tratta di

> realtà percepite e rispettate nel gioco del dramma, che proprio intorno ad esse gira timidamente. Esse disturbano il carattere disinteressato del puro gioco, e sono quindi, da questo punto di vista, un *minus*. Ma hanno fatto sí che il personaggio teatrale di Amleto sia potuto diventare un autentico mito e pertanto sono un *plus*, poiché hanno elevato il *Trauerspiel* a tragedia[221].

La peculiarità della tragedia consiste nel fatto che la realtà storica che fa "irruzione" in essa a partire da questi elementi perturbanti resta *trascendente* ed *eccedente* rispetto al gioco del dramma e non può dunque essere *rappresentata* da esso[222]. Si tratta di un nucleo di realtà storica che si sottrae alla dimensione dell'invenzione, al potere della soggettività geniale (quali si manifestano per esempio nel poeta lirico), ed è un dato, qualcosa di esistente. Nel caso della tragedia classica questo nucleo di realtà è il mito; nel caso dell'Amleto è il *presente storico-effettuale*. Mentre la tragedia classica incontra il mito come qualcosa di già formato, traendone creativamente l'elemento tragico, nel caso dell'*Amleto*, che in questo è un'opera tipicamente moderna, il poeta dà origine a un mito "a partire dalla realtà immediatamente incontrata"[223]. Se, in generale, il drammaturgo condivide con gli spettatori la *dimensione pubblica*, che costituisce una limitazione della libertà inventiva del poeta drammatico, è la presenza dei fatti storici relativi a questa dimensione che rappresenta la *necessità* rispetto a cui si definisce l'azione tragica; è questo che fa di Amleto un mito e consen-

[219] Ivi, p. 69.

[220] Cfr. per questa interpretazione E. L. Santner, *The Royal Remains*, cit., p. 37 s.

[221] Schmitt, *Amleto o Ecuba*, cit., p. 87.

[222] Per questa sua eccedenza rispetto alle forme della rappresentazione, l'irruzione del reale nel gioco del dramma è stata recentemente intesa da alcuni interpreti alla luce del *reale* di cui parla Lacan. È vero che Schmitt non usa l'espressione "il reale" (*das Wirkliche*), ma piuttosto quelle di "realtà storica" (*geschichtliche Wirklichkeit*), "situazione obiettiva" (*objektive Situation*), "presenza storico-temporale" (*zeitgeschichtliche Gegenwart*), "realtà inalterabile" (*unumstößliche Wirklichkeit*) e "realtà obiettiva" (*objektive Wirklichkeit*), ed è altrettanto vero che egli rifiutava esplicitamente ogni forma di psicologismo (in quanto posizione che presta attenzione esclusivamente al singolo individuo). Tuttavia il suo linguaggio metaforico, secondo cui "l'ineluttabile realtà affettuale è la muta roccia contro la quale si infrange il gioco del dramma", rende plausibile l'accostamento al reale lacaniano, che eccede le forme del simbolico e dell'immaginario. Cfr. su questo C. Strathausen, *Myth or Knowledge? Reading Carl Schmitt's* Hamlet or Hecuba, in "Telos", 153, 2010, pp. 19-20.

[223] Schmitt, *Amleto o Ecuba*, cit., p. 92.

te a Shakespeare di passare dal *Trauerspiel* alla tragedia. "Un destino inventato non è un destino, l'invenzione più geniale, in questo caso, non serve a nulla. Il cuore dell'accadere tragico, l'origine stessa dell'autenticità tragica sono qualcosa di così ineluttabile che nessun mortale se li può compiutamente immaginare, che nessun genio se li può inventare di sana pianta"[224].

Il dramma di Shakespeare si colloca nella prima fase della rivoluzione inglese, nei cento anni che vanno dal 1588 (quando si verifica la distruzione dell'*Armada*) al 1688 (anno in cui ha luogo la cacciata degli Stuart). In questo periodo si sviluppa il nuovo ordine politico dello Stato sovrano, chiamato da Hobbes *imperium rationis* e da Hegel regno della ragione oggettiva, che si caratterizza come garante della pubblica sicurezza, della pace e dell'ordine pubblico, grazie a istituzioni come l'esercito, la polizia, la finanza e la giustizia. "Politica, polizia e *politesse* divengono così il singolare 'tiro a tre' del progresso moderno, in contrapposizione al fanatismo ecclesiastico e all'anarchia feduale, e, in breve, alla barbarie medievale"[225]. Parallelamente a questo processo, si forma quel senso barocco della vita per cui, secondo la metafora del *theatrum mundi*, e quelle analoghe del *theatrum naturae*, del *theatrum europaeum*, del *theatrum belli* e del *theatrum fori*, il mondo diventa un palcoscenico. Ma nell'Inghilterra di Shakespeare, che, secondo lo schema schmittiano, si trova nello stadio iniziale del movimento di distacco dall'elemento terrestre e di orientamento verso il mare, questa "teatralizzazione della vita" era ancora poco sviluppata e quindi "il dramma era ancora barbarico ed elementare"[226].

> La teatralizzazione barocca della vita era, nell'Inghilterra elisabettiana di Shakespeare, ancora elementare e priva di vincoli. Non era ancora inquadrata nella rigida cornice della sovranità statuale e nei saldi confini di quella pace, di quella sicurezza, di quell'ordine che lo Stato sovrano pubblicamente produceva e garantiva, come invece avveniva per il teatro di Corneille e di Racine nella Francia di Luigi XIV. In confronto a questo teatro classico, il dramma (*Spiel*) shakespeariano è – sia sul versante comico che su quello luttuoso – brutale ed elementare, barbarico e non ancora politico, almeno nel senso statuale della parola, che era allora quello vigente[227].

Nell'epoca di Shakespeare, "il gioco del dramma ineriva ancora alla vita, e per l'appunto ad una vita che era sì ricca di spirito e di grazia, ma non conosceva ancora la forma moder-

[224] Ivi, p. 88.

[225] Ivi, p. 114.

[226] Ivi, p. 91.

[227] Ivi, p. 83.

na della 'polizia'"[228]. Così, se allo Stato-Leviatano di Hobbes corrisponde la forma teatrale del dramma barocco, all'epoca pre-statuale del "politico", incarnata dalla figura di Giacomo I-Amleto, corrisponde la tragedia. Il carattere tragico dell'*Amleto* consiste proprio nella sua capacità di rappresentare una condizione storica di emergenza – quella del conflitto tra cattolici e protestanti – in cui si rende necessaria una decisione; ma ciò che fa del personaggio di Amleto un eroe tragico non è la sua azione, bensì la sua incapacità di agire. Così, attraverso la contrapposizione tra il dramma tragico e barbarico di Shakespeare (corrispondente alla condizione prestatuale dell'Inghilterra di quell'epoca) e il dramma giocoso ed estetizzante del continente (che ha il suo corrispettivo politico nella creazione europea dello Stato) Schmitt sembra trovare nell'opera di Shakespeare la presenza di una figura mitica – quella di Amleto – in grado sia di fare da contraltare alla concezione hobbesiana del Leviatano, sia di restaurare il politico nella sua qualità prestatuale, ancora immune dalle neutralizzazioni della modernità. D'altra parte, però, per Schmitt l'Inghilterra elisabettiana non si trovava solo in una condizione di arretratezza, ma aveva anche imboccato la strada di un nuovo modello di sviluppo, in quanto aveva iniziato il processo di superamento dell'ordine dello Stato territoriale su cui si basava la politica delle potenze europee. Rispetto ad entrambi questi processi – formazione della statualità europea finalizzata al superamento delle guerre civili di religione e trasformazione dello Stato territoriale attraverso il rivolgimento dell'Inghilterra dalla terra al mare – la figura di Giacomo I-Amleto, e con essa il medioevo "barbarico", appartiene irrimediabilmente al passato.

> Il destino degli Stuart volle che essi non avessero alcun sospetto di tutto ciò, che non sapessero staccarsi da un medioevo religioso e feudale. Le argomentazioni di Giacomo I sul diritto divino dei re mascheravano appunto questa disperata mancanza di prospettive della sua posizione spirituale. Gli Stuart non compresero né lo Stato sovrano del continente, né il passaggio all'esistenza marittima che pure l'isola d'Inghilterra compì durante il loro regno. Così, quando venne decisa la conquista in grande stile degli oceani, e il nuovo ordine globale della terra e del mare ebbe trovato il suo riconoscimento formale nella pace di Utrecht (1713), essi scomparvero dalla scena della storia universale[229].

Il significato delle "irruzioni del tempo", e della realtà storica degli Stuart, nel "gioco del dramma" è allora quello di esprimere il declino della sovranità sacrale nel mondo moderno e al tempo stesso di mostrare l'impossibilità, o almeno la problematicità, della decisione in senso schmittiano tanto nelle condizioni della statualità moderna quanto in quelle del "nuovo ordine globale della terra e del mare". Condizioni, queste ultime, che metteranno in

[228] Ivi, 90.

[229] Ivi, p. 116.

crisi le forme moderne della statualità e della rappresentanza politica, creando nuove figure del “corpo politico” e nuove forme del rapporto tra corpo e rappresentazione del potere.

III. Dal corpo oggettivato al corpo assoggettato.
Tra società disciplinare e biopotere

1. *Modernità, rappresentazione e potere*

a. L'episteme e l'a priori storico. Alla centralità della nozione di rappresentanza nel pensiero politico di Hobbes e nell'età barocca, corrisponde, sul piano epistemologico, il ruolo centrale svolto dalla rappresentazione in quella che Foucault ha definito l'età "classica"[1]. Con l'"archeologia delle scienze umane" da lui sviluppata in *Le parole e le cose*, Foucault intende portare alla luce le regole che nelle diverse epoche hanno ordinato i rapporti tra il sapere e le cose al livello dell'*episteme*. Con questo termine egli intende una regione *intermedia*, che si colloca tra i codici che definiscono gli ordini empirici di una determinata cultura e la riflessione su tali codici e che costituisce un'esperienza *sui generis*, "l'esperienza nuda dell'ordine e dei suoi modi d'essere", l'"essere grezzo dell'ordine"[2]. È in questo ambito opaco, in tale regione mediana e legata alla prassi che ha luogo il mutamento dei paradigmi, delle norme e degli ordini che la vita stessa produce:

> È in esso che una cultura, scostandosi insensibilmente dagli ordini empirici che i suoi codici fondamentali prescrivono, instaurando una distanza iniziale nei loro confronti, li priva della loro trasparenza originaria, cessa di lasciarsi da essa passivamente traversare, si distacca dai loro poteri immediati e invisibili, si libera sufficientemente per constatare che tali ordini non sono forse i soli possibili o i migliori […]. È nel nome di tale ordine che i codici del linguaggio, della percezione, della pratica, vengono criticati e resi parzialmente invalidi[3].

Ogni epoca è caratterizzata da una propria *episteme*, da una griglia che conferisce un ordine alle cose e costituisce la condizione di possibilità dei saperi empirici, dunque da un *a priori* che si differenzia da quello kantiano per il suo carattere *storico*, e che presenta analogie con le forme simboliche attraverso cui Cassirer ha cercato di dare concretezza alla nozione kantiana

[1] Cfr. Foucault, *Le parole e le cose*, cit.

[2] Ivi, pp. 10-11.

[3] Ivi, p. 10.

di *a priori*[4]. L'analisi di questa esperienza dell'ordine costituisce "uno studio che tende a ritrovare ciò a partire da cui conoscenze e teorie sono state possibili; in base a quale spazio d'ordine si è costituito il sapere; sullo sfondo di quale *a priori* storico e nell'elemento di quale positività idee poterono apparire, scienze costituirsi, esperienze riflettersi in filosofie, razionalità formarsi per, subito forse, disfasi e svanire"[5]. Essa cerca insomma di individuare, al di sotto della superficie delle forme oggettive delle scienze, il terreno profondo, il "campo epistemologico" in cui la positività delle conoscenze empiriche affonda le proprie radici. In questo senso, precisa Foucault, "più che d'una storia nel senso tradizionale della parola, si tratta di una 'archeologia'"[6]. Nell'*Archeologia del sapere*, testo in cui articola e sviluppa ulteriormente la nozione di archeologia, con l'intento di definirne il campo e di chiarire una serie di questioni di carattere metodologico, Foucault considera l'*a priori* storico alla luce del concetto di "archivio", intendendo con quest'ultimo termine "il sistema generale della formazione e della trasformazione degli enunciati"[7]. Non si tratta dunque di un *a priori* logico formale in senso kantiano, di una "condizione di validità per dei giudizi", ma di una "condizione di validità per degli enunciati"; non di una struttura atemporale, ma dell'"insieme delle regole che caratterizzano una pratica discorsiva", regole che non provengono dall'esterno, ma "sono implicate proprio in ciò che collegano"[8].

Nella sua analisi dello sviluppo delle formazioni del sapere e delle pratiche discorsive, Foucault ha individuato due grandi fratture, due discontinuità: quella che, attorno alla metà del XVII secolo, inaugura l'età "classica", e quella che, al sorgere del XIX, segna l'inizio di quella che Foucault chiama la "modernità", una modernità, sottolinea il filosofo, "da cui non siamo ancora usciti"[9]. Si mettono così in luce tre epoche, a cui corrispondono tre forme di pensiero totalmente eterogenee, in ognuna delle quali si manifesta una alterazione del "modo

[4] L'analogia con le forme simboliche cassireriane e l'influsso di Cassirer su Foucault vengono sottolineati da J.-L. Vieillard-Baron, *Sujet collectif et sujet individuel chez Michel Foucault*, in J.-C. Bourdin, F. Chauvaud, V. Estellon, B. Geay et J.-M. Passerault (a cura di), *Michel Foucault. Savoirs, domination et sujet*, Rennes 2008, p. 174. Al di là del rifiuto opposto da Foucault rispetto al termine antropologia, l'autore sottolinea come la problematica antropoloogica svolga un ruolo centrale nel pensatore francese; "Et si Foucault rejette le terme d'anthropologie comme ontologie paresseuse, et pensée vide, il n'en reste pas moins que tout son propos est 'anthropologique' au sens où la signification d'un savoir particulier dépend tojours de l'*a priori historique* antérieur qui constitue l'*épistemé* d'une époque".

[5] Foucault, *Le parole e le cose*, cit., pp. 11-12.

[6] Ivi, p. 12.

[7] Foucault, *L'archeologia del sapere*, tr. it., Milano 1980, p. 174.

[8] Ivi, pp. 170-171.

[9] Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 14.

d'essere delle cose"[10]: quella del Rinascimento, che segue il principio della *somiglianza*; quella dell'età classica, che si basa sul principio della *rappresentazione*; e quella del pensiero moderno, in cui il principio della *rappresentazione* entra in crisi, lasciando spazio al paradigma *antropologico*, definito da un carattere riflessivo che non era possibile nelle epoche precedenti e che pone al centro il *soggetto* della rappresentazione.

Fino alla fine del Cinquecento il sapere si articola sulla base della somiglianza tra le cose – nelle diverse forme della *convenientia*, dell'*aemulatio*, dell'*analogia* e della *simpatia*. Ciò che dà visibilità alle segrete similitudini tra le cose è il loro essere *segnate*. Il segno è qui "un contrassegno visibile delle analogie invisibili"[11]. E, reciprocamente, è la somiglianza che in quest'epoca conferisce al segno il suo valore di segno. Ne deriva che "la somiglianza è, nel sapere del XVI secolo, quanto vi è di più universale; ossia ciò che vi è di più visibile, ma che pure occorre cercare di scoprire, in quanto è la cosa più occulta, ciò che determina la forma della conoscenza"[12]. A questa situazione è legato lo *status* del linguaggio, che nel Cinquecento non è ancora diventato un sistema arbitrario di segni indipendenti, che riflette la verità dei singoli oggetti, ma costituisce piuttosto "cosa opaca, misteriosa, chiusa su sé medesima, massa frammentata e enigmatica su tutti i suoi punti, mescolata qua o là alle figure del mondo e in esse confusa"[13]. All'interno di un rapporto di inerenza reciproca tra mondo e linguaggio, si dà un primato della scrittura per cui si intrecciano il veduto e il letto, il visibile e l'enunciabile[14]. Tutto ciò, dopo la crisi dell'età barocca, viene meno nell'età classica, quando parole e cose si separano e si afferma la funzione rappresentativa o significante del linguaggio. Il segno non è più figura del mondo, ma trova ora il proprio spazio nell'ambito della conoscenza[15].

Con l'*episteme* classica si apre uno spazio rappresentativo che appare nella sua forma più chiara nelle teorie del linguaggio, della classificazione e della moneta[16]. Il centro di tale sapere – che si definisce "attraverso il sistema articolato di una *mathesis*, di una *tassonomia* e di un'*analisi genetica*" e tende a un ordinamento esaustivo, mirante alla "scoperta degli elementi

[10] Ivi, p. 12.

[11] Ivi, p. 40. A testimonianza di questa universale segnatura, che fa sì che le cose rimandino l'una all'altra, Foucault cita un brano di Paracelso secondo cui "non è volontà di Dio che resti nascosto ciò che egli crea per il beneficio dell'uomo e ciò che gli dà… E anche se ha nascosto alcune cose, non ha lasciato niente senza segni esterni, visibili per mezzo di note speciali – al pari di un uomo che sotterrando un tesoro ne segna il posto al fine di poterlo ritrovare".

[12] Ivi, p. 43.

[13] Ivi, p. 49.

[14] Ivi, p. 57.

[15] Ivi, p. 73-74.

[16] Gli autori a cui Foucault si riferisce a questo proposito sono Lancelot e Bopp, Ray e Cuvier, Petty e Ricardo.

semplici e della loro composizione progressiva"– è il *quadro*[17]. Il sistema dell'*episteme* classica è dunque anzitutto reso possibile dal rapporto con una conoscenza dell'*ordine*, la quale a sua volta si basa su una teoria della *rappresentazione*.

> Il somigliante che era stato, per molto tempo, una categoria fondamentale del sapere – insieme forma e contenuto della conoscenza – viene ad essere dissociato all'interno di un'analisi fatta in termini di identità e di differenza; inoltre, sia indirettamente per il tramite della misura, sia direttamente e quasi automaticamente, il confronto viene riferito all'ordine; infine, il confronto non ha più come compito di rivelare l'ordinamento del mondo; esso si effettua secondo l'ordine del pensiero e nel naturale procedere dal semplice al complesso. Tutta l'*episteme* della cultura occidentale viene in tal modo ad essere modificata nelle sue disposizioni fondamentali[18].

b. Sovranità e visibilità: il posto del re. Nell'analisi foucaultiana del paradigma della rappresentazione, che regola in modo nuovo il rapporto tra le parole e le cose, il visibile e l'invisibile, svolge un ruolo centrale la figura del re. Si tratta di un re rappresentato in immagine: quello che, nell'interpretazione di Foucault, costituisce il centro invisibile del quadro di Velasquez *Las meninas* (1656). Il quadro di Velasquez offre, secondo Foucault, "una sorta di rappresentazione della rappresentazione classica e la definizione dello spazio che essa apre. Essa tende infatti a rappresentare se stessa in tutti i suoi elementi, con le sue immagini, gli sguardi cui si offre, i volti che rende visibili, i gesti che fa nascere"[19]. Il re in questione è Filippo IV di Spagna. Nel quadro di Velasquez egli è rappresentato – paradossalmente – nella forma della sua assenza, è infatti presente solo nel riflesso che ne offre uno specchio collocato sullo sfondo della scena raffigurata. Al centro di questa scena si trova l'infanta Margherita, figlia di Filippo IV e di sua moglie Marianna. Il quadro raffigura un pittore – lo stesso Velasquez che, con la "sua scura sagoma, il suo volto chiaro" segna "uno spartiacque tra il visibile e l'invisibile"[20] – nell'atto di ritrarre la coppia regale, posta in un punto esterno alla tela e oggetto della contemplazione dell'infanta Margherita. Al di là della sua apparente semplicità, l'opera di Velasquez mostra però un gioco enigmatico di prospettive che si incrociano e di elementi che si sottraggono alla rappresentazione. Primo fra tutti il quadro nel quadro, su cui il pittore raffigurato sulla tela sta dipingendo il proprio soggetto, di cui lo spettatore può scorgere solo la parte posteriore.

[17] Ivi, pp. 90-91.

[18] Ivi, p. 69.

[19] Ivi, p. 30.

[20] Ivi, p. 17.

Senza ripercorrere qui i dettagli del'analisi foucaultiana, ricordiamo solo che il vero centro della composizione è dato dal punto, esterno alla tela, in cui vengono a coincidere lo sguardo del re, quello del pittore e quello dello spettatore. "Queste tre funzioni 'guardanti' si confondono in un punto esterno al quadro: cioè ideale in rapporto a ciò che è rappresentato ma perfettamente reale, giacché solo a partire da esso diventa possibile la rappresentazione"[21]. E queste funzioni potrebbero tutte a buon diritto riflettersi nello specchio da cui sono incorniciate le figure del re e di sua moglie, specchio che sembra restituire ciò che rispettivamente manca allo sguardo del pittore, del re e dello spettatore: A un esame più attento anche questa si rivela però un'illusione. Infatti: "questa generosità dello specchio è forse finta: esso forse nasconde altrettanto e più di quanto manifesti. Il posto in cui troneggia il re con sua moglie è anche quello dell'artista e quello dello spettatore: in fondo allo specchio potrebbero apparire – dovrebbero apparire – il volto anonimo del passante e quello di Velasquez"[22]. La "rappresentazione della rappresentazione" offerta da Velasquez indica così "un vuoto essenziale", mette in scena la sparizione del soggetto che la istituisce: "di colui cui essa somiglia e di colui ai cui occhi essa non è che somiglianza". Sciolta dal rapporto col soggetto che la istituisce, la rappresentazione può offrirsi come "pura rappresentazione"[23]. Ed è proprio in questo luogo vuoto – nel "posto del re" – che, a partire dalla comparsa della critica kantiana, all'epoca della crisi della rappresentazione si insedierà il soggetto umano[24]. In seguito a una vera e propria "mutazione archeologica", col sorgere delle "nuove empiricità" del lavoro, della vita e del linguaggio[25], che assumono il ruolo di nuovi "trascendentali"[26], viene meno l'orizzonte del discorso classico, e appare l'uomo come oggetto di sapere e come soggetto conoscente. Ma se la rappresentazione implica un ordine delle cose e uno sguardo soggettivo che lo fonda, senza rientrare in esso, la crisi della rappresentazione implica la dissoluzione di questo ordine e la crisi della soggettività su cui esso si basa. Ne deriva, da una parte che "una storicità profonda penetra il cuore delle cose"[27] e, dall'altra, che, mentre le cose abbandonano lo spazio della rappre-

[21] Ivi, p. 28.

[22] Ivi, p. 29.

[23] Ivi, p. 30.

[24] Cfr. ivi, pp. 262-263, dove si afferma che la critica kantiana "contrassegna […] la soglia della nostra modernità; interroga la rappresentazione […] a partire dai suoi limiti di diritto. Essa sanziona in tal modo per la prima volta quell'evento della cultura europea che è contemporaneo alla fine del XVIII secolo: il ritirarsi del sapere e del pensiero al di fuori dello spazio della rappresentazione".

[25] Ivi, p. 271.

[26] Ivi, p. 264.

[27] Ivi, p. 13. Cfr. anche ivi, p. 237: "Modo d'essere di tutto ciò che ci è dato nell'esperienza, la Storia è così divenuta l'incontornabile del nostro pensiero".

sentazione, con lo sviluppo delle scienze umane[28] un nuovo oggetto, l'uomo, entra per la prima volta nel campo del sapere occidentale. Il fatto che lo sguardo del soggetto, che nell'età classica fonda lo spazio della rappresentazione, corrisponda allo sguardo di un sovrano suggerisce un parallelismo tra il piano dell'ordine epistemologico e quello dell'ordine politico. Il soggetto conoscente che costituisce la condizione di possibilità della rappresentazione del reale corrisponde al soggetto che fonda l'ordine politico nelle teorie contrattualistiche. Alla crisi della rappresentazione in senso epistemologico fa riscontro la crisi della rappresentanza su cui si basa l'edificio della sovranità nell'età classica.

c. Potere del discorso, discorso del potere: archeologia e genealogia. In *Le parole e le cose* e nella *Archeologia del sapere*, Foucault esplicita e sviluppa una serie di aspetti epistemologici e metodologici delle analisi che, pochi anni prima, aveva svolto in *Storia della follia*[29] e in *Nascita della clinica*[30]. Al centro delle analisi archeologiche si trovano le nozioni di discorso e di enunciato. Per Foucault si dà uno stretto rapporto tra discorso ed enunciato. Gli enunciati sono gli elementi che compongono le formazioni discorsive[31]. Pur essendo fatti materiali e fi-

[28] In *Le parole e le cose* Foucault esclude dall'ambito delle scienze umane la biologia, la linguistica e l'economia, cioè le discipline che trattano la vita, lo scambio e il linguaggio. Considera invece come appartenenti a questo ambito epistemologico la storia, l'etnologia e la psicoanalisi. Queste ultime si collocano all'interno di quello che Foucault chiama il "triedro dei saperi", composto dalle scienze matematiche e fisiche, dalle scienze della vita, del linguaggio e della produzione delle ricchezze e dalla filosofia. Come vedremo più oltre, nel loro costituire un elemento essenziale dell'oggettivazione della soggettività, queste scienze, di cui in *Le parole e le cose* vengono analizzate genesi storica e struttura epistemologica, rappresentano per Foucault essenzialmente uno strumento ausiliario del potere. Negando che l'essere umano sia determinato dalla lingua, dal lavoro, dal desiderio e dalla storia, e facendone un essere per natura individuale, ragionevole e libero, esse impediscono anche l'affrancamento dell'uomo consegnandolo a poteri assogettanti. Per quanto riguarda la psicoanalisi, si può indicare una convergenza con la posizione di Lacan, definito da Foucault il "liberatore" della psicoanalisi: "Il voulait soustraire la psychanalyse à la proximité, qu'il considérait comme dangereuse, de la médicine et des institutions médicales. Il cherchait en elle non pas un processus de normalisation des comportements, mais une theorie du sujet. […] Nous découvrions qu'il fallait cercher à libérer tout ce qui se cache derrière l'emploi apparemment simple du pronom 'je'. Le sujet: une chose complexe, fragile, dont il est si difficile de parler, et sans laquelle nous ne pouvons pas parler". Cfr. M. Foucault, *Dits et écrits*, vol. IV, Paris 1994, pp. 204-205. Su questi aspetti del pensiero di Foucault cfr. B. Péquignot, *Les sciences humaines comme auxiliaires de la domination*, in J.-C. Bourdin, F. Chauvaud, V. Estellon, B. Geay et J.-M. Passerault (a cura di), *Michel Foucault. Savoirs, domination et sujet*, cit., pp. 143-153.

[29] M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, tr. it. Milano 1976.

[30] Foucault, *Nascita della clinica*, cit.

[31] Cfr. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit., pp. 107-108: "A prima vista l'enunciato appare come un elemento ultimo, indecomponibile, suscettibile di essere isolato in se stesso e capace di entrare a far parte di un

niti, essi non hanno tuttavia un carattere meramente cosale, ma si situano sempre in un sistema di relazioni, di successioni e di variabili[32]. Se il discorso "è costituito da un numero limitato di enunciati per i quali si può definire un insieme di condizioni di esistenza"[33], l'enunciato viene caratterizzato in negativo, in quanto opposto alle proposizioni e alle frasi. "L'enunciato non è dunque un'unità elementare che si venga ad aggiungere o a mescolare con le unità descritte dalla grammatica o dalla logica. Non lo si può isolare come una frase, una proposizione o un atto di formulazione"[34]. Portatore di una propria storicità[35], il discorso si trova sempre in rapporto con formazioni non-discorsive come la storia generale e il campo delle istituzioni, dei processi economici degli avvenimenti politici e dei rapporti sociali[36]. L'analisi archeologica – che 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 una funzione *critica* e ha a che fare sia con la filosofia sia 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 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 soggettività[37]. Poiché si sforza di collocarsi

---

complesso di relazioni con altri elementi simili a lui. Punto senza superficie, ma che può essere rintracciato in piani di ripartizione e in forme specifiche di raggruppamenti. Granello che compare alla superficie di un tessuto di cui rappresenta l'elemento costitutivo. Atomo del discorso".

[32] Cfr. S. Natoli, *La verità in gioco. Scritti su Foucault*, Milano 2005, p. 103. Natoli afferma che "sotto questo aspetto, l'enunciato è rintracciabile per *dislocazione* e *raggruppamento*". A questo proposito egli si riferisce a quanto scrive C. Sini, *Semiotica e filosofia*, Bologna 1978, p. 198: "l'enunciato appare, come una sorta di 'elemento residuo': estratta la forma grammaticale, la struttura logica, l'operazione illocutoria, resta qualcosa di meno formale (è il 'di meno' dell'enunciato), e tuttavia di onnipresente, che si è posto in gioco in tutti i livelli del segno linguistico considerati (in generale, come ciò attraverso cui i segni si manifestano nelle modalità che sono loro proprie), ma che non è afferrabile o descrivibile mediante i termini strutturali di quei livelli stessi".

[33] Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit., p. 157.

[34] Ivi, p. 145. Sull'opposizione tra enunciato, da una parte, proposizione e frase, dall'altra, cfr. G. Deleuze, *Foucault*, tr. it. Milano 1987, p. 14 ss.

[35] Cfr. ivi, p. 157: "il discorso non è una forma ideale e intemporale che abbia, per di più, una storia; […] esso è, in tutto e per tutto, storico: frammento di storia, unità e discontinuità nella storia stessa".

[36] Cfr. ivi, p. 39, dove si afferma che l'*Archeologia*, in quanto distingue forme discorsive e forme non-discorsive, ha un ruolo di cerniera e, "poiché il suo proposito era di definire la forma degli enunciati, si accontentava di indicare negativamente l'altra forma come 'non-discorsiva'".

[37] Cfr. M. Foucault, *Dits et écrits*, vol. I, 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 Ar-*

all'esterno della propria cultura di appartenenza, di "analizzarne le condizioni formali per farne la critica, non nel senso per cui si tratterebbe di ridurne i valori, ma per vedere come essa abbia potuto effettivamente costituirsi", questo approccio viene caratterizzato dallo stesso Foucault come *etnologico*[38].

Come affermato dallo stesso Foucault, il problema sotteso all'archeologia è quello relativo allo "statuto politico della scienza" e alle "funzioni ideologiche" che essa può veicolare, cioè quello del nesso tra potere e sapere[39]. Tale problema muove tanto le indagini de *La storia della follia* quanto le analisi de *La nascita della clinica*. Esso riguarda le strutture epistemologiche della psichiatria e della medicina, ma anche le istituzioni in cui queste discipline si concretizzano e producono effetti e le strutture sociali in cui esse sono implicate, concerne insomma "gli effetti di potere della psichiatria e il funzionamento politico della medicina"[40]. Nella ricerca dei mutamenti e delle discontinuità degli enunciati nella *Storia della follia* e in *Le parole e le cose*, è in questione "quel che regola gli enunciati ed il modo in cui si reggono gli uni gli altri per costituire un insieme di proposizioni scientificamente accettabili e suscettibili di conseguenza di essere verificate o falsificate attraverso procedimenti scientifici"[41]. Foucault precisa però che questo problema, che si colloca "al punto di confluenza" della *Storia della follia* e di *Le parole e le cose*, in quelle opere non era stato ancora isolato con precisione[42]. Questo problema viene articolato in modo esplicito nella prospettiva "genealogica" inaugurata da *Sorvegliare e punire*, dove l'analisi si sposta dal "campo simbolico" e dalle "strutture significanti" al "versante della penalità, delle prigioni, delle discipline", sviluppandosi in termini di "rapporti di forza", "sviluppi strategici" e "tattiche[43]. Questo produce uno spostamento di prospettiva nel metodo di analisi del potere: "Io credo che ciò cui bisogna riferirsi non è il grande modello della lingua e dei segni, ma quello della guerra e della batta-

---

cheology, in "Parrhesia", 5, 2008, pp. 9-18. L'articolo si può leggere nel sito della rivista www.parrhesiajournal.org.

[38] Foucault, *Dits et écrits 1954-1988*, vol. I, cit., p. 605.

[39] *Intervista a Michel Foucault*, tr. it. in Foucault, *Microfisica del potere*, cit., p. 3.

[40] Ivi, p. 4.

[41] Ivi, p. 7.

[42] Cfr. anche quanto affermato in *L'archeologia del sapere*, cit., p. 21: "A questo punto si determina un'impresa di cui la *Storia della follia*, la *Nascita della clinica*, *Le parole e le cose* hanno fissato, molto imperfettamente, il progetto. In questa impresa si tentano di calcolare le mutazioni che in generale si operano nel campo della storia; si mettono in questione i metodi, i limiti, i temi propri alla storia delle idee; si cercano di troncare le ultime soggezioni antropologiche, mostrando nel contempo come esse si siano potute formare.

[43] *Intervista a Michel Foucault*, cit., p. 5, 8.

glia"[44]. È qui in gioco un problema "di regime, di 'politica' dell'enunciato scientifico", una questione che concerne gli "effetti di potere propri al gioco enunciativo"[45]. Essa si pone a un livello di analisi in cui si tratta di sapere non quale potere condizioni dall'esterno la scienza, ma "quali effetti di potere circolano fra gli enunciati scientifici", interrogandosi sul loro "regime interno di potere" e sulle sue modificazioni nel corso del tempo[46]. Alla base di questa impostazione si trova l'idea secondo cui "la verità non è al di fuori del potere, né senza potere […]. La verità è di questo mondo; essa vi è prodotta grazie a molteplici costrizioni. E vi detiene effetti obbligati di potere"[47]. Questo è già implicito nel fatto che l'enunciato, quando sorge nella sua materialità, "entra in un reticolo, si colloca in un campo di utilizzazione", "è docile o ribelle a degli interessi, entra nell'ordine delle contestazioni e delle lotte, diviene tema d'appropriazione o di rivalità"[48].

La questione del rapporto tra discorso e potere spinge a interrogarsi circa il rapporto tra archeologia e genealogia. Se l'archeologia rappresenta "il metodo proprio dell'analisi delle discorsività locali", la genealogia è "la tattica che, a partire dalle discorsività locali così descritte, fa giocare i saperi liberati dall'assogettamento, che ne emergono"[49]. In opposizione alla scienza, progetto di inscrizione dei saperi nella gerarchia dei poteri, la genealogia sarebbe "una specie di tentativo per liberare dall'assoggettamento i saperi storici e per renderli liberi, capaci cioè di opposizione e di lotta contro la coercizione di un discorso teorico unitario, formale e scientifico"[50]. La posta in gioco nelle genealogie è dunque la domanda sul potere, trattandosi in esse dei "dispositivi" che si esercitano in diversi settori e ai diversi livelli della società, e che costituiscono "un insieme irriducibilmente eterogeneo che comporta dei discorsi, delle istituzioni, delle strutture architettoniche, delle decisioni regolamentari, delle leggi, delle misure amministrative, degli enunciati scientifici, delle proposizioni filosofiche, filantropiche, in breve del dicibile e del non dicibile"[51]. È al dispositivo che guarda l'impostazione genealogica, cercando di coglierlo nel suo potere di affermazione e nella sua efficacia[52]. In questa im-

[44] Ivi, p. 8-9.

[45] Ivi, p. 7.

[46] Ivi, p. 7.

[47] Ivi, p. 25.

[48] Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit., p. 140.

[49] M. Foucault, *"Bisogna difendere la società"*, tr. it. Milano 2009, p. 20.

[50] Ivi, p. 18-19.

[51] Id., *Il gioco di Michel Foucault*, in "Millepiani", 2, 1994, p. 25.

[52] Cfr. L. Bazzicalupo, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, Roma 2010, p. 35: "Affermatività, efficacia significano che il discorso – soprattutto il discorso veridico, con pretese di verità – ha un potere generativo. Non agisce negando, ma affermando, producendo, costituendo dei campi di oggetti sui quali si dispongono afferma-

postazione, la verità non si contrappone, in quanto critica, al potere, ma è coinvolta e co-implicata in quest'ultimo, essendo al tempo stesso un suo effetto e una sua condizione. Il sapere non è dunque separato dal potere ma è strettamente legato a esso. "Bisogna […] ammettere che il potere produce sapere […]; che potere e sapere si implicano direttamente l'un l'altro; che non esiste relazione di potere senza correlativa costituzione di un campo di sapere, né di sapere che non supponga e non costituisca nello stesso tempo relazioni di potere"[53]. Nella genealogia, il cui modello Foucault trova in Nietzsche, non si tratta dell'"origine" (*Ursprung*), ovvero di un'essenza identica delle cose o della "verità dell'essere", ma della provenienza (*Herkunft*), cioè della dispersione dell'accadere e dell'"esteriorità dell'accidente"[54]. Infatti: "La ricerca della provenienza non fonda, al contrario: inquieta quel che si percepiva immobile, frammenta quel che si pensava unito; mostra l'eterogeneità di quel che s'immaginava conforme a se stesso"[55]. Per questo motivo la genealogia ha a che fare col corpo, che insieme all'alimentazione, al clima, al suolo, costituisce il luogo in cui si inscrivono gli avvenimenti del passato e in cui nascono "i desideri, i cedimenti e gli errori": "La genealogia, come analisi della provenienza, è dunque all'articolazione del corpo e della storia: deve mostrare il corpo tutto impresso di storia, e la storia che devasta il corpo"[56].

2. *La clinica e il corpo oggettivato*

a. Lo sguardo medico. Dei due diversi significati che si possono attribuire al corpo politico – il corpo come metafora atta a caratterizzare lo Stato e la sovranità e l'opposizione tra corpo sovrano e corpo assoggettato – è il secondo a essere prevalente nel pensiero di Foucault. Una parte importante dell'opera del pensatore francese è, infatti, dedicata alla descrizione dei mec-

zioni vere o false; costituisce universi morali e veritativi che in-formano (danno forma) alle soggettivazioni, a come i soggetti si vedono, si valutano, desiderano diventare".

[53] Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, cit., p. 31.

[54] Id., *Nietzsche, la genealogia, la storia*, tr. it. in Id., *Microfisica del potere*, cit., p. 35.

[55] Ivi, p. 36.

[56] Ivi, p. 37. Dopo avere evidenziato la specificità dell'approccio genealogico rispetto a quello archeologico, va però anche osservato che nel pensiero di Foucault sembra 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 *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.

canismi e dei processi di sapere-potere in virtù dei quali la formazione della soggettività è al tempo stesso produzione di un assoggettamento che passa attraverso il controllo del corpo; e, almeno a partire dalla *Storia della sessualità*[57], 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*[58]. 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. "In questo libro – scrive Foucault – si parla dello spazio, del linguaggio e della morte; si parla dello sguardo"[59]. Si tratta dunque di una ricostruzione archeologica della formazione dello *sguardo clinico*, di quello sguardo che articola il nuovo modo di guardare che si sviluppa nell'età moderna a partire dalla scoperta della prospettiva: uno sguardo volto al controllo e alla sorveglianza, che oggettiva il visibile e lo trasforma in cosa. Come ha notato lo stesso Foucault, lo studio sulla clinica si situa in una posizione di cerniera tra *La storia della follia*[60] e *Le parole le cose*, tra la storia dell'Altro, della differenza e della "sragione" 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

[57] M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, tr. 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*, tr. it. Milano 1984; Id., *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, tr. it. Milano 1985.

[58] M. Foucault, *Nascita della clinica*, cit.

[59] Ivi, p. 3. Stabilendo un parallelo tra Foucault e Kant, Mariapaola Fimiani ha caratterizzato la *Nascita della clinica* come un "palinsesto del testo kantiano", una sua "riscrittura occultante", e ha caratterizzato l'archeologia dello sguardo medico come un'"estetica trascendentale". Cfr. M. Fimiani, *Foucault e Kant. Critica clinica etica*, Napoli 1997, pp. 12, 119.

[60] M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, cit.

> 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 proprio alle scienze umane[61].

L'"archeologia dello sguardo medico" sottopone dunque a indagine il 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.

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"[62]. 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 epistemologico in cui si radica la positività dei saperi. Foucault prende così le distanze da una visione empiristica, secondo cui la nascita della clinica, e con essa la formazione della medicina moderna, sarebbe dovuta alla liberazione di uno sguardo che, mettendo da parte pregiudizi ed errori, si porrebbe di fronte alle cose quali esse sono. Al contrario, la clinica è resa possibile da "una riorganizzazione in profondità non solo del discorso medico, ma della possibilità stessa d'un discorso sulla malattia"[63]. Entrando, grazie a tale riorganizzazione del sapere, nel campo della conoscenza ed essendo sottoposto a un processo di oggettivazione attraverso lo sguardo, il corpo viene immesso anche in una rete di relazioni di potere.

Questa critica della concezione empiristica della medicina si accompagna a una presa di distanza da due miti moderni, che si sviluppano negli anni della rivoluzione francese e che ri-

[61] Foucault, *Nascita della clinica*, cit., p. 14.

[62] 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; tr. it. Parma 1996) e per Plessner alla *Antropologia dei sensi* (1970; tr. it. Milano 2008).

[63] Foucault, *Nascita della clinica*, cit., p. 14.

guardano il ruolo della medicina e la posizione del medico nella società. Scrive Foucault a questo proposito:

> Gli anni che precedono e seguono immediatamente la Rivoluzione hanno visto nascere due grandi miti, di cui temi e popolarità sono opposti; il mito d'una professione medica nazionalizzata, organizzata sul modello del clero, ed investita, a livello della salute e del corpo, di poteri simili a quelli che esso esercita sulle anime; il mito di una totale scomparsa della malattia in una società senza turbamenti e senza passioni, restituita alla sua salute originaria[64].

Benché apparentemente contraddittorie, queste due "figure oniriche" esprimono una stessa visione dell'esperienza medica. La prima, in quanto propone una medicalizzazione della società affidata a una sorta di "clero" della medicina: qui la prospettiva di un controllo medico della società diventa un messaggio di natura quasi religiosa. La seconda, perché propone questa medicalizzazione in negativo, auspicando la scomparsa della malattia, e dunque della medicina, grazie alla modifica, all'organizzazione e alla sorveglianza dell'ambiente[65]. Entrambi i "miti" propongono inoltre una concezione *politica* del medico e della medicina: "Il primo compito del medico è dunque politico: la lotta contro la malattia deve iniziare con una guerra contro i cattivi governi; l'uomo non sarà totalmente e definitivamente guarito se non verrà prima liberato"[66]. Rispetto a queste visioni, che considerano il medico alla stregua di un *saggio* in grado di guidare la società verso l'utopia di un mondo liberato dalla malattia, Foucault esprime un punto di vista decisamente critico: "Nient'altro che fantasticherie, tutto questo; sogno di una città in festa, d'un'umanità all'aria aperta in cui la giovinezza è nuda e in cui l'età non conosce inverno; simbolo familiare degli stadi antichi, cui si aggiunge il tema più recente di una natura in cui si raccolgono le forme più mattutine della verità: tutti questi valori si cancelleranno presto"[67]. In particolare, egli individua una convergenza tra le esigenze dell'ideologia politica e quelle della tecnica medica. La costituzione di un "campo dell'esperienza medica interamente aperto", in cui lo sguardo possa spaziare, sembra corrispondere, nella sua "geometria implicita", allo spazio sociale che negli stessi anni veniva "sognato dalla Rivoluzione"[68]. Anche in campo medico, lo sguardo è uno sguardo *sovrano*, uno sguardo che domina ed è sottoposto, nella libertà che lo muove, solo alla legge del *vero*. "Il tema ideologico che orienta tutte le riforme di struttura dal 1789 sino a Termidoro anno se-

[64] Ivi, p. 46.

[65] Ibid.

[66] Ivi, p. 48.

[67] Ivi, p. 49.

[68] Ivi, p. 52.

condo è quello della libertà sovrana del vero: la maestosa violenza della luce, che è per se stessa il suo proprio regno, chiude il reame recinto, oscuro, dei saperi privilegiati ed instaura l'impero senza mura divisorie dello sguardo"[69].

b. Esperienza clinica e oggettivazione del corpo. Il mutamento epistemologico da cui nasce la clinica moderna trova un'efficace espressione in due testi citati da Foucault, che risalgono a diversi periodi della storia della medicina: il primo, il *Traité des affections vaporeuses des deux sexes*, di Pierre Pomme (1735-1812), relativo alla cura e alla guarigione di un caso di isteria attorno alla metà del XVIII secolo; il secondo, la *Nouvelle doctrine des maladies mentales*, di Antoine Laurent Jessé Bayle (1799-1858), riferito alla percezione di una lesione anatomica dell'encefalo e pubblicato nel 1825. Tra questi due testi, scrive Foucault, "la differenza è infima e totale": "Totale per noi, poiché ogni parola di Bayle, nella sua precisione qualitativa, guida il nostro sguardo in un mondo di costante visibilità, mentre il testo precedente ci parla col linguaggio, senza sostegno percettivo, dei fantasmi"[70]. In questa differenza si annuncia un mutamento istituito da "un'esperienza fondamentale", relativa al luogo in cui le nostre certezze nascono e si giustificano, cioè alle "potenze d'uno spazio visionario attraverso il quale comunicavano medici e malati"; esse non scompaiono, ma vengono piuttosto "spostate", e in un certo senso "rinchiuse", nella singolarità del malato. In tale mutamento, le "figure del dolore", lungi dall'essere state "scongiurate a favore d'una conoscenza neutralizzata", sono state "ridistribuite nello spazio in cui si incrociano corpi e sguardi". "Ciò che è cambiato, è la sorda configurazione in cui il linguaggio trova sostegno, il rapporto di situazione e di postura tra ciò che parla e ciò di cui si parla"[71]. Per comprendere questo mutamento bisogna considerare non i contenuti tematici e le modalità logiche, ma "la regione in cui le 'cose' e le 'parole' non sono ancora separate", dove il dire e il vedere ancora si compenerano. Se si interroga questa dimensione in cui il visibile e l'invisibile si distribuiscono originariamente, apparirà "l'articolazione del linguaggio medico e del suo oggetto"[72].

Anche in questa ricerca, si tratta dunque di articolare l'indagine storica e la ricerca delle condizioni di possibilità, di mettere in relazione la storia e la critica, introducendo però – e questo costituisce uno spostamento decisivo rispetto alla concezione kantiana della critica – la dimensione del linguaggio nell'ambito dell'*a priori*. Se per Kant la critica è resa possibile dal "fatto che c'è conoscenza", Nietzsche insegna che essa è connessa "al fatto che c'è linguaggio

[69] Ivi, p. 53.

[70] Ivi, p. 4.

[71] Ivi, pp. 4-5.

[72] Ivi, p. 5.

e che, nelle innumeri parole pronunciate dagli uomini […] ha preso corpo un senso che ci sovrasta"[73]. In quanto "archeologia dello sguardo clinico", cioè analisi della sua formazione nell'ambito della medicina, *Nascita della clinica* cerca così di individuare l'"a priori concreto"[74] che consente di render conto dell'"unità complessa" dei discorsi clinici e al tempo stesso della loro differenza rispetto agli altri discorsi, reali o possibili, a essi contemporanei. Questo *a priori* è l'insieme di regole che rendono possibile lo "scarto enunciativo", cioè la dispersione e l'unificazione degli enunciati clinici, mostrando come la clinica non coincida con un oggetto reale, ma consista in un equilibrio precario tra un sapere teorico, una pratica artigianale e una regolamentazione istituzionale – questi tre piani corrispondono ai piani in cui si articolazioni il referente comune degli enunciati: il corpo e la malattia, il sapere medico, l'ambiente politico, economico e amministrativo.

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"[75]. Su questa base, con la nascita della medicina moderna, i medici descrivono ciò che per secoli era rimasto al di sotto della soglia del visibile: "il male, la contronatura, la morte, in breve il fondo nero della malattia, […] l'abisso al disotto del male, che è il male stesso"[76]. Quella che cambia è dunque la struttura del rapporto tra visibile e invisibile. 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"[77]. Diventa in questo

[73] Ivi, p. 10.

[74] Cfr. ibid.: "La medicina come scienza clinica è apparsa in una serie di condizioni che definiscono, con la sua possibilità storica, il dominio della sua esperienza e la struttura della sua razionalità. Esse formano l'*a priori concreto* che è ora possibile far venire alla luce, forse perché sta nascendo una nuova esperienza della malattia, che offre, più di quella che respinge nel tempo, la possibilità d'una presa storica e critica".

[75] Ivi, p. 222.

[76] Ivi, p. 221.

[77] Ivi, p. 135.

modo possibile un sapere relativo all'individuo, "un'*esperienza clinica*", che abolisce il vecchio interdetto aristotelico circa la possibilità di una scienza dell'individuo[78], un'oggettivazione del soggettivo. "Lo sguardo non è più riduttore, ma fondatore dell'individuo nella sua irriducibile qualità. Risulta in tal modo possibile organizzare su di lui un linguaggio razionale. L'*oggetto* del discorso può essere in tal modo egualmente un *soggetto*, senza che per questo le figure dell'oggettività vengano alterate"[79].

La condizione che rende possibile l'apparire di questa singolarità per il sapere medico è un movimento di spazializzazione articolato in tre fasi[80]. La prima è la spazializzazione *primaria* della medicina classificatrice, dove la malattia riceve una organizzazione gerarchizzata in famiglie, generi e specie, offrendosi in una supeficie piana, tavola e quadro, *table* e *tableau*: "lo spazio piatto del perpetuo simultaneo"[81]. Il medico fa qui astrazione dal malato e dal suo corpo che, rispetto alla malattia rappresenta solo un "fatto esteriore"; il suo sguardo non si rivolge al corpo del malato, ma "a intervalli di natura, a lacune e a distanze"[82]. Con la spazializzazione *secondaria* la malattia si localizza nel corpo attraverso lo spazio della percezione, spostandosi dallo "spazio piatto, omogeneo e omologico delle classi" a un "sistema geografico di masse differenziate per volume e distanza", dalla definizione della malattia attraverso il suo posto in una famiglia alla sua caratterizzazione tramite la sua sede in un organismo[83]. Qui "il malato è il ritratto ritrovato della malattia; […] e il travaglio del medico, nel descrivere la malattia, consisterà nel restituire questo spessore vivente"[84]. Infine, con la spazializzazione *terziaria*, il sapere medico si inserisce nello spazio sociale al fine di accerchiare, isolare, investire medicalmente la malattia, distribuirla in "regioni privilegiate o chiuse" o ripartirla "in ambienti di guarigione sistemati in modo da riuscir favorevoli"; qui le prime due spazializzazioni sono confrontate "con le forme di uno spazio sociale la cui genesi, struttura e leggi sono di natura differente"[85]. Sulla base di questo triplice movimento, prende forma lo sguardo che si rivolge ai segni e ai sintomi. Esso presuppone la visibilità della malattia[86]. Sguardo e malattia

[78] Ivi, p. 9.

[79] Ivi, p. 8.

[80] Cfr. Fimiani, *Foucault e Kant*, cit., p. 74.

[81] Foucault, *Nascita della clinica*, cit., p. 18.

[82] Ivi, p. 21.

[83] Ivi, p. 22-23.

[84] Ivi, p. 29.

[85] Ivi, pp. 29-30.

[86] Questa visibilità è "come una struttura comune in cui lo sguardo e la cosa vista, l'una di fronte all'altra, trovano il loro posto" (ivi, p. 107). Gilles Deleuze ha osservato che la visibilità di cui parla Foucault è un "complesso multisensorio": "Ciò che già *La nascita della clinica* scopriva era uno 'sguardo assoluto', una 'visibilità

nascono dalla presenza reciproca dei corpi – il corpo del medico e il corpo del malato. Lo sguardo – uno sguardo che "ascolta" e che "parla" – costituisce un momento di equilibrio tra la "parola" e lo "spettacolo". E questo equilibrio si basa sul postulato dell'enunciabilità del visibile[87].

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"[88]. Come ha scritto Jean Baudrillard: "Per la medicina, il corpo di riferimento è il *cadavere*. In altre parole, il cadavere è il limite ideale del corpo nel suo rapporto con il sistema della medicina. È esso che produce e riproduce la medicina nel suo pieno esercizio, sotto il segno della preservazione della vita"[89]. Si mostra qui una connessione originaria tra il linguaggio, lo spazio e la morte[90]. Se, pensata in rapporto alla natura, la malattia era stata considerata per secoli nel quadro di una "metafisica del male" che ne aveva fatto un "inassegnabile negativo" le cui cause potevano essere solo intraviste, percepita in rapporto alla morte, essa diventa leggibile e aperta "alla dissezione sovrana del linguaggio e dello sguardo". "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"[91]. 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, un nuovo uso del linguaggio, un nuovo equilibrio nella triade malattia, vita e

---

virtuale', una 'visibilità fuori dello sguardo' che domina tutte le esperienze percettive e che convoca la vista solo convocando anche gli alri campi sensorii, l'udito e il tatto". Cfr. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 65.

[87] Foucault, *Nascita della clinica*, cit., p. 136.

[88] Ivi, p. 222.

[89] J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, tr. it. Milano 1990, p. 128. In questo testo, Baudrillard distingue quattro "modelli del corpo", relativi ad altrettanti sistemi culturali. Accanto al corpo della medicina egli pone quello della religione (il corpo come animale), dell'economia politica (il *robot*), dell'economia politica del segno (il *mannequin*). Il corpo, però, non si identifica solo con questi modelli, ma è anche un'istanza di alterità radicale rispetto ai suddetti sistemi, una virtualità irriducibile alla dimensione oggettuale e coincidente col corpo in quanto "materiale di scambio simbolico". "Si può ancora chiamare corpo questa virtualità inversa. Ma per questa – per il corpo in quanto materiale di scambio simbolico – *non c'è nessun modello*, nessun codice, nessun tipo ideale, nessun fantasna direttore, *poiché non potrebbe esserci sistema* del corpo come anti-oggetto". Cfr. ivi, p. 129.

[90] Foucault, *Nascita della clinica*, cit., p. 122.

[91] Ivi, p. 222-23.

morte"[92]. La nascita della medicina clinica rappresenta così la testimonianza di una serie di mutamenti radicali "nelle strutture fondamentali dell'esperienza"[93], e in particolare della connessione che – nella cultura moderna, "dall'Empedocle di Hölderlin a Zaratustra all'uomo freudiano" [94] – connette l'esperienza dell'individualità con quella della morte. In particolare, in essa si mostra quella struttura antropologica di fondo che svolge al tempo stesso il ruolo di *limite* e di *origine* in rapporto alla nascita delle scienze umane e che mostra come la nascita dell'uomo in quanto oggetto di conoscenza si connetta all'esperienza dell'individualità e della finitudine. Come ha osservato Mariapaola Fimiani, in queste considerazioni che chiudono la *Nascita della clinica*, emerge l'"ambivalente destino della clinica", un destino insito nel fatto che lo sguardo medico si presenta al tempo stesso "come esperienza della finitudine e singolarizzazione della vita o, al contrario, come apertura di un processo di ordini discorsivi che dell'esistenza singolare avrebbero definito l'oggettivazione e la negazione"[95]. In questo destino della clinica si mostra l'ambivalenza dei processi di soggettivazione e individualizzazione, che possono risolversi sia nella padronanza di sé da parte del singolo, sia nel suo asservimento a potenze estranee.

3. *Le discipline e il corpo assoggettato*

a. L'investimento politico del corpo e la microfisica del potere. Il nesso potere-sapere-corpo diventa centrale nel nuovo tipo di potere – il potere disciplinare – che secondo Foucault si afferma nella società europea tra la fine del secolo XVIII e l'inizio del XIX basandosi sullo sviluppo delle discipline che hanno per oggetto l'essere umano – le scienze umane – e concretizzandosi in un controllo dei comportamenti degli individui, e dei loro corpi, attraverso le pratiche di istituzioni come la scuola, l'esercito, la fabbrica, gli ospedali e la prigione. L'analisi di tale potere viene svolta dapprima 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 potere, mostra come quest'ultimo si stabilisca nei corpi, disciplinandone i gesti, le forme espressive e rappresentative. "Il corpo – egli afferma – "è […] direttamente immesso in un campo politico: i rapporti di potere operano su di lui una presa immediata, l'investono, lo

[92] A. Fontana, *Introduzione*, ivi, p. xxvii.

[93] Foucault, *Nascita della clinica*, cit., p. 225.

[94] Ivi, p. 223.

[95] Fimiani, *Foucault e Kant*, cit., p. 97.

marchiano, lo addestrano, lo suppliziano, lo costringono a certi lavori, l'obbligano a delle cerimonie, esigono da lui dei segni"[96]. 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 di 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"[97]. Per caratterizzare il sapere e gli effetti di potere di questo investimento politico del corpo Foucault parla di una "tecnologia politica del corpo". Essa si situa non al livello delle istituzioni o dell'apparato statale, ma a quello 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"[98]. Questa situazione richiede un nuovo approccio metodologico, caratterizzato 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"[99].

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.

> Questi rapporti "potere-sapere" non devono essere dunque analizzati a partire da un soggetto di conoscenza che sia libero o no in rapporto al sistema di potere, ma bisogna al contrario considerare che il soggetto che conosce, gli oggetti da conoscere e le modalità della conoscenza sono altrettanti effetti di queste implicazioni fondamentali del potere-sapere e delle loro trasformazioni storiche. In breve, non sarebbe l'attività del soggetto di conoscenza a produrre un sapere utile o ostile al potere, ma, a determinare le

[96] Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 29.

[97] Ibid.

[98] Ivi, p. 30.

[99] Ivi, p. 32.

forme e i possibili campi della conoscenza sarebbero il potere-sapere, e i processi e le lotte che lo attraversano e da cui è costituito[100].

Se nel XVII secolo era il corpo del re, non in quanto metafora ma come realtà politica, a essere necessario, nella sua presenza fisica, al funzionamento della monarchia, nel corso del XIX secolo il nuovo principio è il "corpo della società". "Non c'è un corpo della Repubblica. Al contrario, è il corpo della società che diventa, nel corso del XIX secolo, il nuovo principio. È questo corpo che bisognerà proteggere, in modo quasi medico: invece dei riti attraverso i quali si restaurava l'integrità del corpo del monarca, si applicheranno ormai delle ricette, delle terapie quali l'eliminazione dei malati, il controllo dei contagiosi, l'esclusione dei delinquenti"[101]. Questo corpo sociale non va pensato come costituito dal "fantasma" dell'"universalità delle volontà" (visione, questa, che resterebbe all'interno del paradigma contrattualistico), ma come effetto di rapporti di potere, di una "materalità del potere" che passa attraverso il corpo degli individui. L'investimento del corpo da parte del potere non si connota in termini repressivi, ma produce una serie di effetti positivi, come la padronanza e la coscienza del proprio corpo; esso allora non è solo un elemento che rafforza il potere, ma produce una serie di resistenze ed effetti contrari, i quali suscitano a loro volta delle reazioni. Così:

[100] Ivi, p. 31.

[101] M. Foucault, *Potere-corpo*, in Id., *Microfisica del potere*, cit., p. 137. Circa l'assenza di un corpo delle moderne democrazie, studi recenti, come quelli di Philipp Manow e Giuliana Parotto, hanno mostrato la persistenza, in forme trasformate e per così dire secolarizzate, di un corpo sacrale del potere. Manow (*Im Schatten des Königs. Die politische Anatomie demokratischer Repräsentation*, Frankfurt a.M. 2008) 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", ivi, p. 9). Egli mostra come nell'ordine delle sedute parlamentari dell'età moderna, di cui individua due forme fondamentali, quella britannica e quella francese, si manifesti il rivivere di una teologia il cui elemento fondamentale è la rappresentazione del corpo politico sacro. Riallacciandosi alla concezione di Bertrand de Jouvenel, secondo cui "il re non scompare", Manow analizza le tracce che la monarchia ha lasciato nei sistemi democratici e sostiene che la politica moderna non è postmetafisica (come vorrebbe Habermas), ma *neometafisica*. D'altra parte, Giuliana Parotto (*Sacra officina*, cit.) ha mostrato che 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 Parotto, *Sacra officina*, cit., pp. 95-107, dove si sottolinea come alla "rimozione secolarizzante del sacro" sia intimamente connesso un ritorno di infrastrutture religioso-sacrali nella comunicazione politica: "Si tratta, in ultima analisi, di affrontare il senso della legittimazione politica in generale, che ricorre a un simbolismo che affonda le sue radici nell'immaginario teologico o, quanto meno, religioso; e dicendo religioso, ci si riferisce specificamente ad esperienze fondate sulla tradizione teologica cristiana e più in particolare su alcuni risvolti della cristologia" (ivi, p. 97).

> Il corpo è diventato la posta d'una lotta tra i figli e i genitori, tra il bambino e le istanze di controllo. La rivolta del corpo sessuale è il controeffetto di quest'avanzata. Come risponde il potere? Attraverso uno sfruttamento economico (e forse ideologico) dell'erotizzazione, dai prodotti abbronzanti fino ai films pornografici… Come risposta alla rivolta del corpo troviamo un nuovo investimento che non si presenta più sotto la forma del controllo-repressione ma sotto quella del controllo-stimolo: "denudati… ma sii magro, bello, abbronzato!"[102].

b. Il corpo, l'anima, la punizione. Nella sua genealogia del complesso politico-giudiziario su cui si basa il potere di punire, Foucault individua un'epoca di mutamento che si colloca tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento, dunque sulla soglia che separa l'età classica dalla modernità. Quest'epoca è caratterizzata da una duplice scomparsa: dei supplizi come forma della punizione e del corpo come bersaglio della repressione penale. Quello che importa non è più la *rappresentazione* della punizione, come avveniva nel caso dei supplizi, che avevano come obiettivo non secondario quello di mettere in scena la potenza del sovrano, ma la sua *certezza*[103]. La punizione tende a diventare la parte più nascosta del processo penale. Cessa lo spettacolo della punizione, si allenta la presa sul corpo. Con le teorizzazioni e i progetti di riforma degli illuministi e degli *idéologues* "si entra nell'era della sobrietà punitiva", caratterizzata da una "penalità dell'incorporeo". Il nuovo imperativo della "dolcezza delle pene" si ha uno spostamento del "punto di applicazione" del potere di punire: "non più il corpo, col gioco rituale delle sofferenze eccessive e dei segni risplendenti nel rituale dei supplizi; lo spirito, invece, o piuttosto un gioco di rappresentazioni e di segni circolanti, con discrezione ma con necessità ed evidenza, nello spirito di tutti". L'anima, di cui parla Mably, diventa "il correlativo di una tecnica del potere"[104]. Questo non vuol dire però che il corpo non sia più coinvolto nelle punizioni. L'ingresso dell'anima sulla scena della giustizia penale è invece il risultato di "una trasformazione del modo stesso in cui il corpo è investito dai rapporti di potere"[105]. Questa metamorfosi va indagata a partire da una "tecnologia politica del corpo", che costituirebbe al tempo stesso una "storia dei rapporti di potere" e delle "relazioni d'oggetto". Di modo che,

[102] Foucault, *Potere-corpo*, cit., p. 139.

[103] Descrivendo, all'inizio di *Sorvegliare e punire*, l'esecuzione del regicida Damiens, Foucault vuole mostrare come il corpo fosse usato all'interno di un insieme di significati rituali che si mostravano in una sorta di "cerimoniale della pena" (Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 10). Egli vuole mostrare anche che uno dei poli all'interno della relazione punitiva, quello della monarchia assolutistica, concentra in sé un "più di potere" (ivi, p. 32). A questa descrizione viene giustapposto un regolamento carcerario redatto tre quarti di secolo più tardi, che mostra come la pena abbia assunto un carattere del tutto non spettacolare.

[104] Ivi, p. 110.

[105] Ivi, p. 27.

per il suo tramite, si potrebbe comprendere "come l'uomo, l'anima, l'individuo, normale o anormale, sono venuti a porsi accanto al delitto come oggetto dell'intervento penale; e per quale via un modo specifico di assoggettamento ha potuto dare origine all'uomo come oggetto di studio per un discorso 'scientifico'"[106]. Quella che qui si pone relativamente all'ambito particolare della delinquenza (e che in altri studi Foucault ha posto relativamente alla malattia, alla follia e alla sessualità) è la questione generale del rapporto tra le pratiche e la verità, da una parte, e i rapporti di sapere-potere, dall'altra o, per fare riferimento alla terminologia di un corso cronologicamente non distante da *Sorvegliare e punire*, in cui la questione trattata è quella delle pratiche di governo, tra "l'accoppiamento serie di pratiche-regime di verità" e il "dispositivo di sapere-potere"[107]. Epistemologia e genealogia si mostrano ancora una volta strettamente legate:

> Si tratta, dopotutto, dello stesso problema che mi ero posto a proposito della follia, della malattia, della delinquenza e della sessualità. In nessuno di questi casi si tratta di mostrare in che modo questi oggetti siano stati a lungo nascosti prima di venire finalmente portati alla luce, e neppure di mostrare come essi non siano altro che volgari illusioni o costruzioni ideologiche da dissipare alla luce della ragione salita, infine, al suo zenit. Si tratta di mostrare, piuttosto, attraverso quali interferenze tutta una serie di pratiche – a partire dal momento in cui vengono coordinate a un regime di verità – ha potuto far sì che ciò che non esiste (la follia, la malattia, la sessualità ecc.) sia diventato comunque qualcosa, qualcosa che tuttavia continua a non esistere[108].

Il senso del mutamento che interviene nel regime penale nel corso del XVIII secolo si comprende se si considera che, nell'epoca dei Lumi, l'uomo diventa "limite al diritto: frontiera legittima del potere di punire. Non ciò che il potere deve colpire se vuole modificare l'uomo, ma ciò che deve lasciate intatto per essere in grado di rispettarlo". L'uomo diventa così "misura del potere"[109]. La riforma del diritto penale ispirata a questa visione si traduce in una strategia che si propone di rendere più regolare, efficace, costante e preciso nei suoi effetti il potere di punire. Si tratta insomma di una nuova "economia politica" del potere di punire, che si propone di "fare della punizione e della repressione degli illegalismi una funzione regolare, suscettibile di estendersi a tutta la società; non punire meno, ma punire meglio; punire con una severità forse attenuata, ma per punire con maggiore universalità e necessità; inserire nel

[106] Ibid.

[107] M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, tr. it. Milano 2012, p. 31.

[108] Ivi, p. 30.

[109] Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., pp. 80-81.

corpo sociale, in profondità, il potere di punire"[110]. La rivendicazione dell'umanità delle pene ha fondamentalmente la funzione di opporsi agli illegalismi che, sia dal lato del sovrano sia da quello del popolo, erano un elemento costitutivo e strutturale della società feudale. Essa è la regola del regime di punizione che deve stabilire i limiti del sovrano e del popolo. In base alle teorie del contratto che nascono in questo periodo, il diritto di punire si basa sul fatto che chi commette un'infrazione è il nemico dell'intera società. "Il diritto di punire è stato spostato dalla vendetta del sovrano alla difesa della società"[111]. In questo modo il potere di punire diventa una *semiotecnica* e un'"arte degli effetti", che si propone lo scopo fondamentale della prevenzione. Questa diventa ora il principio dell'economia e della moderazione della pena. L'esempio non è più un rituale che manifesta, ma un segno che ostacola[112].

Dalla necessità di una classificazione e qualificazione delle infrazioni insita in tale concezione nasce l'esigenza di una individualizzazione delle pene, che devono essere calibrate rispetto all'individualità del criminale. Sorge così un legame tra codice e individualizzazione: "si vede bene come la codificazione del sistema delitti-castighi e la modulazione della coppia criminale-punizione vadano di pari passo e si chiamino l'una con l'altra. L'individualizzazione appare come l'ultimo scopo di un codice esattamente calibrato" e questo porta alla formazione di "nuove forme di individualizzazione antropologica" [113]. Come nel caso della clinica, questa individualizzazione è strettamente legata alla formazione di una serie di saperi che diventano parte integrante del dispositivo punitivo. A partire da qui prendono forma due diverse linee di "oggettivazione del crimine e del criminale"[114]. Da una parte una linea, dai tempi di maturazione più lenti, di esclusione dell'*anormale*, che fa del criminale un "fuori legge" e un "uomo della natura", un "nemico di tutti", estromesso dal patto sociale e considerato come scellerato, mostro, malatto e pazzo; dall'altra una linea di prevenzione, dagli "effetti assai più rapidi e decisivi", in quanto più direttamente legata alla riorganizzazione del potere punitivo, che conduce a sua volta a un'oggettivazione del criminale e dei crimini, e che si basa su "codificazione, definizione dei delitti, taratura delle pene, regole di procedura, definizione del ruolo dei magistrati". "In entrambi i casi, il rapporto di potere che sottende all'esercizio della punizione comincia ad accompagnarsi ad una relazione di oggetto in cui si trovano presi non solo il delitto come fatto da stabilire secondo norme comuni, ma il crimina-

[110] Ivi, p. 89.

[111] Ivi, p. 98.

[112] Ivi, p. 102.

[113] Ivi, pp. 108-109.

[114] Ivi, p. 111.

le come individuo da conoscere secondo effetti specifici"[115]. A rendere più rapida ed efficace l'affermazione della seconda linea di oggettivazione fu anche il suo legame con il discorso degli *idéologues*, che, con le loro teorie degli interessi, delle rappresentazioni e dei segni, offrivano "una sorta di ricetta generale per l'esercizio del potere sugli uomini: lo 'spirito' come superficie su cui inscrivere il potere, con la semiologia come strumento; la sottomissione del corpo come mezzo del controllo delle idee; l'analisi delle rappresentazioni come principio di una politica dei corpi ben più efficace dell'anatomia rituale dei supplizi"[116]. A questo modello teorico, nella concreta pratica punitiva della prigione, si sostituirà tuttavia un modello al cui centro si trova l'intervento sul corpo e che dà luogo a una tecnologia del potere diversa sia rispetto a quella del diritto monarchico, basato sull'esibizione del supplizio, sia rispetto alla semiotecnica elaborata dai riformatori. Questo nuovo modello – il modello disciplinare – si basa su una "tecnica di coercizione degli individui […] che pone in opera dei processi di addestramento del corpo – non dei segni – con le tracce che questo lascia, sotto forma di abitudini, nel comportamento"[117]. Si tratta qui di un modo del punire che rappresenta una forma di soggettivazione – di costituzione o fabbricazione del soggetto e dell'individuo – nella quale diventa determinante il momento del disciplinamento, e che in quanto tale poteva prodursi solo sulla base dello sviluppo delle discipline che hanno come oggetto l'uomo: le moderne scienze umane[118].

c. Società disciplinare e individualizzazione. Per collocare storicamente il potere disciplinare, 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 sovranità[119]. Dopo avere ricordato l'importanza dell'analisi del corpo del re offerta da Kantorowicz[120], Foucault individua come polo opposto

[115] Ibid.

[116] Ivi, p. 112.

[117] Ivi, p. 143.

[118] Cfr. Péquignot, *Les sciences humaines comme auxiliaires de la domination*, cit.

[119] 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.

[120] Cfr. 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, olre all'elemento transitorio che nasce e muore, un altro che permane nel tempo e si mantiene come supporto fisico e

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 re[121]. 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 sapere[122]. 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 metafisica 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 potere[123]. Su questa base egli sviluppa un'analisi delle dinamiche di normalizzazione che sembrano spingere le società moderne nella direzione di quella "reincorporazione" 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 realtà[124]. Foucault giunge così a constatare una trasformazione

---

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".

[121] Ibid.

[122] Ivi, p. 32-33.

[123] Cfr. B. C. Flynn, *Foucault and the Body Politic*, cit., p. 70.

[124] 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

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"[125]. 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.

Un momento fondamentale nella genesi del potere disciplinare è l'addestramento del corpo che ha luogo in diversi spazi sociali (il convento, l'esercito, la scuola, la fabbrica, l'ospedale) e che trova un modello fondamentale nella disciplina militare che prende forma tra XVII e XVIII secolo[126]. A questo proposito, l'analisi di Foucault prende le mosse da un confronto 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 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*, tr. it. Bologna 2006, pp. 18-31 e 255-305. Bisogna aggiungere che, come osserva C. Bonvecchio (*Potere – Simbolo – Democrazia*, in Id., *Immagine del politico. Saggi su simbolo e mito politico*, Padova 1995, p. 141 ss.) il simbolico è presente nella democrazia solo in forma depotenziata, perdendo ogni riferimento a un'istanza trascendente. I già citati studi di Ph. Manow e G. Parotto hanno mostrato che nelle moderne democrazie possono svilupparsi forme di reincorporazione del potere a livello simbolico, anche se in un senso diverso da quello inteso da Foucault.

[125] Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 235.

[126] In generale, per Foucault, l'ambito militare svolge un ruolo centrale in rapporto al politico. Cfr. *Sorvegliare e punire*, cit., p. 184-185: "Può darsi che la guerra come strategia sia la continuazione della politica. Ma non bisogna dimenticare che la 'politica' è stata concepita come la continuazione se non esattamente e direttamente della guerra almeno del modello militare come mezzo fondamentale per prevenire il disordine civile. […] Il sogno di una società perfetta, gli storici delle idee lo prestano volentieri ai filosofi e ai giuristi del secolo XVIII; ma esisteva anche un sogno militare della società: esso si rifriva non allo stato di natura, ma agli ingranaggi accuratamente subordinati di una macchina, non al contratto primitivo, ma a coercizioni permanenti, non ai diritti fondamentali, ma ad addestramenti indefinitamente proressivi, non alla volontà generale, ma alla docilità automatica". Per questo aspetto cfr. P Lascoumes, *De l'art du détail militaire à la gouvernamentalité… en passant par les disciplines*, in AA. VV., *Michel Foucault. Savoirs, domination et sujet*, cit., pp. 121-130. Condividiamo le tesi di fondo sostenute dall'Autore di questo articolo: che la riflessione di Foucault sul politico e sull'arte di governo sia già abbozzata in *Sorvegliare e punire* e che il modello militare – la "tattica militare" – occupi una posizione centrale nella nascita delle tecniche e delle pratiche disciplinari. Spazio privilegiato delle discipline è però

due figure ideali del soldato, risalenti rispettivamente all'inizio e alla seconda metà del XVII secolo. Mentre nel primo caso il soldato è "prima di tutto, qualcuno che si riconosce da lontano" e che "porta dei segni: i segni naturali del vigore e del coraggio, impronte della sua fierezza", nel secondo si percepisce un mutamento decisivo: il corpo qui non è portatore di segni e di una retorica, ma è diventato "qualcosa che si fabbrica", una "macchina" creata "da una pasta informe" e "da un corpo inetto", di cui vengono gradualmente "raddrizzate le posture" e che viene in ogni sua parte sottoposto a una "costrizione calcolata", dandogli forma e rendendolo disponibile[127]. La differenza tra questi due modelli corrisponde a un mutamento che interviene nel corso dell'età classica, e che rende il corpo al tempo stesso "oggetto e bersaglio del potere", un corpo "che si manipola, che si allena, che obbedisce, che risponde, che diviene abile o le cui forze si moltiplicano"[128]. Foucault parla a questo riguardo di due registri su cui viene scritto "il grande libro dell'*Uomo-macchina*": quello "anatomo-metafisico" iniziato da Cartesio e sviluppato da medici e filosofi, e quello "tecnico-politico", costituito sia da regolamenti militari, scolastici, ospedalieri sia da processi empirici finalizzati a controllare o correggere le operazioni del corpo. Questi registri sono distinti: nel secondo si tratta di sottomettere e utilizzare il corpo (il corpo è qui corpo "utile"), nel primo di farlo funzionare e di spiegarlo (e da questo punto di vista il corpo è corpo "intelligibile". Tra questi registri si danno tuttavia dei "punti di incrocio", che secondo Foucault sono visibili nell'opera di Lamettrie: "L'*Uomo-macchina* di Lamettrie è insieme una riduzione materialistica dell'anima e una teoria generale dell'addestramento e al loro centro regna la nozione di 'docilità' che congiunge al corpo analizzabile il corpo manipolabile. È docile un corpo che può essere sottomesso, che può essere utilizzato, che può essere trasformato e perfezionato"[129].

La novità di questo investimento del corpo da parte di una serie di tecniche di controllo risiede in tre elementi: la *scala*, l'*oggetto* e la *modalità* del controllo. Si tratta di lavorare il corpo nel dettaglio, di intervenire sull'economia e l'efficacia dei movimenti e sulla loro organizzazione interna, di esercitare una coercizione costante, che mira ai processi piuttosto che al risultato delle attività e che ha luogo tramite una codificazione "che suddivide in rigidi settori il tempo, lo spazio, i movimenti". Quelli che qui vengono messi in atto sono "metodi che permettono il controllo minuzioso delle operazioni del corpo, che assicurano l'assoggettamento

---

anche l'istituzione scolastica, a cui sono dedicate parti importanti e centrali di *Sorvegliare e punire*. Cfr. al riguardo B. Geay, *La production de l'ordre scolaire: dispositifs disciplinaires et modes de socialisation*, ivi, pp.111-120.

[127] Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 147.

[128] Ivi, p. 148.

[129] Ibid.

costante delle sue forze ed impongono loro un rapporto di docilità-utilità". È questo l'ambito delle discipline che si sviluppano nel XVII e XVIII secolo come "formule generali di dominazione"[130] e che – rappresentando quasi un paradigma del rapporto tra razionalità e tecnica su cui si fonda la modernità – circoscrivono un nuovo potere basato essenzialmente sull'esercizio e su un controllo minuzioso e utilitaristico del corpo[131]. "Prende forma allora una politica di coercizioni che sono un lavoro sul corpo, una manipolazione calcolata dei suoi elementi, dei suoi gesti, dei suoi comportamenti. Il corpo umano enra in un ingranaggio di potere che lo fruga, lo disarticola e lo ricompone. Una 'anatomia politica', che è anche una 'meccanica del potere' va nascendo"[132].

Questo nuovo potere, basato su una serie di tecniche che agiscono al livello di una *microfisica*, si configura allora come "un'arte del corpo umano" che si propone di coniugare l'utilità e l'obbedienza, di rendere il corpo "tanto più obbediente quanto più è utile, e inversamente"[133]. Foucault sintetizza in questo modo le caratteristiche di questa "anatomia politica" che costituisce al tempo stesso una "meccanica del potere".

> Essa definisce come si può far presa sui corpi degli altri non semplicemente perché facciano ciò che il potere desidera, ma perché operino come esso vuole, con le tecniche e secondo la rapidità e l'efficacia che esso determina. La disciplina fabbrica così corpi sottomessi ed esercitati, corpi "docili". La disciplina aumenta le forze del corpo (in termini economici di utilità) e diminuisce queste stesse forze (in termini politici di obbedienza). In breve: dissocia il potere dal corpo; ne fa, da una parte, un'"attitudine", una "capacità" che essa cerca di aumentare e dall'altra inverte l'energia, la potenza che potrebbe risultarne, e ne fa un rapporto di stretta soggezione[134].

Un aspetto centrale di questo potere è il suo agire sullo spazio producendo una ripartizione degli individui. Fondamentale, a questo riguardo, la tecnica della "localizzazione elementare o *quadrillage*", che stabilisce una precisa corrispondenza tra un individuo e un posto nello spazio, secondo il principio "ad ogni individuo, il suo posto; ed in ogni posto il suo individuo"[135].

---

[130] Ivi, p. 149.

[131] Cfr. ivi, p. 151: "La disciplina è un'anatomia politica del dettaglio". Cfr. anche ivi, p. 153: "Una minuziosa osservazione del dettaglio e, nello stesso tempo, un'assunzione politica delle piccole cose, per il controllo e l'utilizzazione degli uomini, percorrono l'età classica, portando con sé tutto un insieme di tecniche, tutto un *corpus* di procedimenti e di sapere, di descrizioni, di ricette e di dati. E da queste inezie, senza dubbio, è nato l'uomo dell'umanesimo moderno".

[132] Ivi, p. 150.

[133] Ibid.

[134] Ibid.

[135] Ivi, p. 155.

Lo spazio disciplinare è uno spazio scomposto, analizzato e frammentato per evitare la distribuzione degli individui in gruppi, la formazione di pluralità confuse o sfuggenti, le strutture collettive. Esso "tende a dividersi in altrettante particelle quanti sono i corpi o gli elementi da ripartire"[136]. Ancora una volta, il suo principio è quello dell'individualizzazione, e in questo i dispositivi della sorveglianza fiscale ed economica hanno preceduto le tecniche dell'osservazione medica: "Poco a poco uno spazio amministrativo e politico si articola in spazio terapeutico che tende ad individualizzare i corpi, le malattie, i sintomi, le vite e le morti: esso costituisce un quadro reale di individualità"[137]. Questa funzione individualizzante delle discipline risulta evidente anche nelle altre tecniche fondamentali di intervento sul corpo, che si aggiungono alla ripartizione nello spazio: il *controllo o codificazione delle attività*, il *cumulo del tempo* e la *composizione delle forze*. Nell'esercizio di queste tecniche si mostrano una serie di aspetti costitutivi del potere disciplinare, che corrispondono ad altrettante caratteristiche del corpo, e dunque della soggettività oggettivata su cui esse si esercitano: anzitutto che oggetto di queste tecniche non è più il corpo meccanico della fisica cartesiana, ma il corpo organico o vivente; in secondo luogo – come risulta dalla organizzazione del tempo nella pedagogia – che l'individualità che è oggetto della disciplina ha una genesi nel tempo; infine che la disciplina è l'arte di costruire una macchina la cui efficacia si basa sulla composizione delle forze degli individui che la costituiscono, e che dunque "il corpo singolo diviene un elemento che si può porre, muovere, articolare su altri"[138].

Il potere disciplinare ha dunque una funzione individualizzante, si caratterizza essenzialmente come un insieme di saperi e di tecniche che servono a "fabbricare" degli individui. È la tecnica di un potere per il quale gli individui sono al tempo stesso oggetti e strumenti. Si tratta di un potere "modesto" e non eclatante, ma che si esercita in modo costante e diffuso. Un potere che gradualmente erode le forme tradizionali della sovranità. Il suo successo è legato alla semplicità degli strumenti che utilizza: il "controllo gerarchico" e la "sanzione normalizatrice"[139]. Il primo aspetto mette in luce l'esistenza di un rapporto tra potere e visibilità, per cui il potere si definisce attraverso la sua capacità di sottoporre gli individui assoggettati a un controllo costante: "L'esercizio della disciplina presuppone un dispositivo che costringe facendo giocare il controllo; un apparato in cui le tecniche che permettono di vedere inducono effetti di potere, e dove, in cambio, i mezzi di coercizione rendono chiaramente visibili coloro sui

[136] Ibid.

[137] Ivi, p. 157.

[138] Ivi, p. 179.

[139] Ivi, pp. 186-187.

quali si applicano"[140]. Modello di questo potere che agisce per mezzo della visibilità è il campo militare, basato sul principio dell' "incastrarsi spaziale delle sorveglianze gerarchizzate"[141]. Ma esso si ritrova anche nell'urbanistica, nelle città operaie, in ospedali, ospizi, prigioni, case di educazione. Il secondo aspetto rimanda alla nozione di norma come costitutiva delle discipline. Attraverso l'uso della sanzione normalizzatrice, il potere disciplinare afferma un nuovo funzionamento della punizione, dove una penalità della regola subentra alla penalità della legge. Nei diversi ambiti dell'educazione, della medicina e dell'industria, ai poteri della Legge, della Parola, del Testo e della Tradizione, si aggiunge così il potere della Norma, un potere che è al tempo stesso omogeneizzante e individualizzante[142]. Gerarchizzazione e normalizzazione si combinano nella tecnica dell'esame, che, alla fine del XIX secolo, si afferma in ambito ospedaliero e scolastico. Altamente ritualizzata, questa tecnica sottopone gli individui a una visibilità che consente di differenziarli e sanzionarli, coniugando lo "spiegamento della forza" e lo "stabilimento della verità". Sovrapponendo relazioni di sapere e rapporti di potere, essa "manifesta l'assoggettamento di coloro che vengono percepiti come oggetti e l'oggettivazione di coloro che sono assoggettati"[143]. In questo senso l'esame rappresenta una sorta di cerimonia in cui il potere disciplinare si esercita manifestando al tempo stesso in modo plastico la sua potenza:

> Il potere disciplinare si esercita rendendosi invisibile; e, al contrario, impone a coloro che sottomette un principio di visibilità obbligatoria. Nella disciplina sono i soggetti a dover essere visti. L'illuminazione assicura la presa del potere che si esercita su di loro. È il fatto di essere visto incessantemente, di poter sempre essere visto, che mantiene in soggezione l'individuo disciplinare. E l'esame è la tecnica con cui il potere, in luogo di emettere i segni della sua potenza, in luogo di imporre il marchio ai suoi soggetti, li capta in un meccanismo di oggettivazione. Nello spazio in cui domina, il potere disciplinare manifesta la sua potenza, essenzialmente, sistemando degli oggetti. L'esame si pone come la cerimonia di questa oggettivazione[144].

Le tecniche di annotazione, registrazione, scritturazione, insieme alle scienze "cliniche" che nascono attorno alla fine del XVIII secolo, rispondono così, a modo loro, alla domanda aristotelica relativa alla possibilità di una scienza dell'individuo. Secondo Foucault, è nella formazione dei dispositivi disciplinari e in quella di "un nuovo tipo di sapere sui corpi", negli archi-

[140] Ivi, p. 187.

[141] Ivi, p. 188.

[142] Ivi, pp. 202-203.

[143] Ivi, p. 202.

[144] Ivi, p. 204.

vi, "di scarsa gloria", in cui è stato elaborato "il gioco moderno delle coercizioni sui corpi, i gesti, i comportamenti" che ha avuto luogo la nascita delle scienze dell'uomo"[145]. L'esame, che pone gli individui in un campo di sorveglianza e li situa in una rete di scritturazioni, fa di ogni individuo un "caso", che è al tempo stesso un oggetto di conoscenza e una presa per un potere. Esso ha insomma una funzione individualizzante. Mentre in precedenza, e per molto tempo, l'"individualità qualunque" era rimasta al di fuori della visibilità e della "soglia di descrizione" e la narrazione della vita tramite la scrittura faceva parte dei rituali del potere[146], i procedimenti disciplinari abbassano la "soglia della individualità descrivibile e fanno di questa descrizione un mezzo di controllo e un metodo di dominazione". Con le discipline si realizza dunque "il rovesciamento dell'asse politico dell'individualizzazione". Se in altre società, e in modo particolarmente evidente nella società feudale, l'individualizzazione è massima dalla parte di chi esercita il potere e detiene la sovranità (si ha qui un'individualizzaizone ascendente, per cui, "più si è detentori di potenza e privilegio, più si è marchiati come individui, attraverso rituali, discorsi, rappresentazioni plastiche"), nella società disciplinare l'individualizzazione è "discendente": più il potere è anonimo e diffuso, più sono individualizzati coloro che ne sono investiti, e questo avviene tramite sorveglianze e osservazioni piuttosto che cerimonie e narrazioni commemorative. Centrale, ancora una volta, è il riferimento a una norma che si dà come cogente criterio di misura:

> Il momento in cui si è passati da meccanismi storico-rituali di formazione dell'individualità a meccanismi scientifico-disciplinari, in cui il normale ha dato il cambio all'ancestrale, e la misura ha preso il posto dello *status*, sostituendo così all'individualità dell'uomo memorabile quella dell'uomo calcolabile, questo momento in cui le scienze dell'uomo sono divenute possibili, è quello in cui furono poste in opera una nuova tecnologia del potere e una diversa anatomia politica del corpo[147].

d. Il panoptismo: potere e visibilità. La forma di potere caratteristica della società disciplinare trova la sua espressione esemplare nel carcere progettato da Bentham, il *Panopticon*, dove il controllo dei carcerati è reso più efficace dalla loro esposizione a una visibilità assoluta. Al di là della sua concreta realizzazione nell'ambito carcerario, il *Panopticon* costituisce per Fou-

[145] Ivi, p. 209.

[146] Cfr. ibid.: "Essere guardato, osservato, descritto in dettaglio, seguito giorno per giorno da una scritturazione era un privilegio. La cronaca di un uomo, il racconto della sua vita, la sua storiografia redatta lungo il filo della sua esistenza facevano parte dei rituali della sua potenza". Sulla scrittura, e in particolare sulla narrazione storica, come forma di rappresentazione e di intensificazione del potere cfr. Marin, *Le portrait du roi*, cit., p. 49-107.

[147] Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 211.

cault un modello generale di potere applicabile a diverse istituzioni[148]. Come afferma Bentham, esso è "un grande e nuovo strumento di governo", "una sorta di 'uovo di Colombo' nell'ordine della politica", poiché può integrarsi alle più diverse funzioni: "di educazione, di terapia, di produzione, di castigo"[149]. Lo schema panoptico è dunque "un modello compatto di dispositivo disciplinare"[150] e "un intensificatore per qualsiasi apparato di potere"[151], poiché ne assicura l'economia, il funzionamento continuo, l'efficacia e l'automatismo.

Foucault individua l'origine remota di questo modello nei regolamenti che alla fine del secolo XVII indicavano le precauzioni da prendere in caso di peste. Nella misura in cui prefigurano uno spazio totalmente organizzato e razionalizzato, in cui ogni gesto è previsto e ogni comportamento è regolamentato al fine di escludere la malattia e la morte dal perimetro della città, queste indicazioni hanno un tratto *utopico*, esprimono l'utopia di una città governata in modo perfetto: "La città appestata, tutta percorsa da gerarchie, sorveglianze, controlli, scritturazioni, la città immobilizzata nel funzionamento di un potere estensivo che preme in modo indistinto su tutti i corpi individuali – è l'utopia della città perfettamente governata. La peste (almeno quella che resta allo stato di previsione) è la prova nel corso della quale si può definire idealmente l'esercizio del potere disciplinare"[152].

Già nella sua forma circolare, il *Panopticon* richiama l'utopia di una città in cui il governo si basa su una pervasiva razionalizzazione degli spazi e su un costante controllo dei comportamenti, controllo reso possibile dalla visibilità totale cui sono sottoposti gli individui[153]. Posti

[148] Cfr. ivi, p. 223, 224: "Il *Panopticon* funziona come una sorta di laboratorio del potere"; esso è "il diagramma di un meccanismo di potere ricondotto alla sua forma ideale", "un puro sistema architettonico e ottico", "una figura di tecnologia politica che si può e si deve distaccare da ogni uso specifico".

[149] Ivi, p. 225.

[150] Ivi, p. 215.

[151] Ivi, p. 225.

[152] Ivi, p. 216-217.

[153] Risulta palese che uno dei possibili sbocchi di una simile utopia è un potere totalitario come quello descritto dallo scrittore russo Eugenij Zamjatin nel romanzo *Noi*. Tale potere – che porta alle estreme conseguenze la formula benthamiana della "maggiore felicità per il maggior numero possibile di individui", facendone il fondamento di una società in cui i singoli non possono sottrarsi all'obbligo della felicità – si basa sul costante controllo dei comportamenti individuali grazie alla trasparenza di edifici costruiti in vetro e acciaio. In modo analogo al modello panoptico foucaultiano, la distopia di Zamjatin offre l'esempio di un disciplinamento dei comportamenti individuali ottenuto grazie alla razionalizzazione e al controllo dello spazio, e in particolare attraverso l'eliminazione di ogni *confine* in grado di separare – e proteggere – l'individuo dalla pressione omologante del potere. Per molti aspetti, i tratti di una società basata sulla costante visibilità degli individui e sulla loro perenne rintracciabilità coincidono con quelli resi possibili, nelle attuali democrazie liberali, dalla presenza diffusa di telecamere a circuito chiuso nelle strade e nei negozi, dalla rintracciabilità dei pagamenti effettuati tramite carte di

in spazi separati e contigui, situati in un edificio circolare al cui centro si trova una torre di sorveglianza, i detenuti sono sottoposti a un controllo potenzialmente costante e privo di limiti. "Tante gabbie, altrettanti piccoli teatri in cui ogni attore è solo, perfettamente individualizzato e costantemente visibile. Il dispositivo panoptico predispone unità spaziali che permettono di vedere senza interruzione e di riconoscere immediatamente. […] La piena luce e lo sguardo di un sorvegliante captano più di quanto facesse l'ombra, che, alla fine, proteggeva. La visibilità è una trappola"[154]. Al tempo stesso, le pareti laterali che separano i detenuti producono "una invisibilità laterale, che è garanzia di ordine"[155]. L'individuazione, qui, è garanzia di visibilità e controllo, e al tempo stesso di ordine e sottomissione.

Da ciò deriva l'"effetto principale" del *Panopticon*, che Foucault descrive come segue:

> Indurre nel detenuto uno stato cosciente di visibilità che assicura il funzionamento automatico del potere. Far sì che la sorveglianza sia permanente nei suoi effetti, anche se è discontinua nella sua azione; che la perfezione del potere tenda a rendere inutile la continuità del suo esercizio; che questo apparato architettonico sia una macchina per creare e sostenere un rapporto di potere indipendente da colui che lo esercita; in breve, che i detenuti siano presi in una situazione di potere di cui sono essi stessi i portatori[156].

Il *Panopticon* si basa dunque sulla possibilità di organizzare lo spazio in funzione di una visibilità totale dei comportamenti[157]. Da una parte, esso è "una macchina per dissociare la coppia vedere-essere visti": chi si trova nell'anello periferico è totalmente visto, senza vedere; chi si trova nella torre centrale, vede tutto, senza mai essere visto[158]. Dall'altra, proprio perché si basa sull'inserimento e sulla distribuzione dei corpi e degli individui nello spazio, sull'organizzazione gerarchica e sulla disposizione dei centri e dei canali del potere, esso agisce sugli individui solo grazie all'ausilio di un'architettura e di una geometria: non interviene

---

credito e dall'informatizzazione di molti aspetti della quotidianità grazie allo sviluppo delle tecnologie elettroniche. Cfr. su questi temi lo studio di W. Sofsky, *In difesa del privato*, tr. it. Torino 2010. Sulla problematica dello spazio nella distopia di Zamjatin cfr. S. Schahadat, *Zusammenleben. Mensch und (Wohn)Raum im Russland der 1920er Jahre*, in: U. Bröckling-B. Bühler-M. Hahn-M. Schöning-M. Weinberg, *Disziplinen des Lebens. Zwischen Anthropologie, Literatur und Politik*, Tübingen 2004, pp 149-169.

[154] Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 218.

[155] Ivi, p. 219.

[156] Ibid.

[157] Secondo Deleuze (*Foucault*, cit., p. 40), in quanto è definita dal panoptismo, la prigione concerne il visibile: è essa stessa una "visibilità" e un "regime di luce". "Ciò che l'*Archeologia* riconosceva ma che designava ancora solo negativamente, come ambito non-discorsivo, assume, con *Sorvegliare e punire*, quella forma positiva che circola in tutta l'opera di Foucault: la forma del visibile nella sua differenza con la forma dell'enunciabile".

[158] Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 220.

mai, si esercita spontaneamente e in modo silenzioso, rappresenta un meccanismo i cui effetti sono reciprocamente concatenati. Il suo effetto è di autonomizzare e deindividualizzare il potere, che trova il proprio principio non in una persona ma "in una distribuzione programmata dei corpi, delle superfici, delle luci, degli sguardi; in un apparato i cui meccanismi interni producono il rapporto nel quale gli individui vengono presi"[159]. In questo senso il *Panopticon* è una macchina che serve a fabbricare "effetti omogenei di potere"[160] e un luogo di sperimentazione sugli uomini, per modificare il comportamento e per analizzare le trasformazioni che si possono produrre in loro. Così, nel modello panoptico, la tecnica, la burocrazia e le scienze cooperano nella costruzione di una fitta rete di controlli che sembra catturare l'intero mondo visibile, e con esso l'uomo[161]. E questa rete di controlli delinea un modello di potere diametralmente opposto – la disciplina – a quello incarnato dal corpo del re – la sovranità:

> 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 oposto 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. […] Il panoptismo è il principio generale di una nuova "anatomia politica" di cui l'oggetto e il fine non sono il rapporto di sovranità, ma le relazioni di disciplina[162].

4. *Il governo dei corpi e la biopolitica*

a. Il re e il Leviatano. Al termine del capitolo di *Sorvegliare e punire* dedicato all'analisi dei "mezzi del buon addestramento", Foucault pone la seguente affermazione: "Bisogna smettere di descrivere sempre gli effetti del potere in termini negativi: 'esclude', 'reprime', 'respinge', 'astrae', 'maschera', 'nasconde', 'censura'. In effetti il potere produce; produce il reale; produce campi di oggetti e rituali di verità. L'individuo e la conoscenza che possiamo assumerne derivano da questa produzione"[163]. Nella misura in cui questa produzione di oggetti e di saperi va a toccare l'individuo, essa può anche essere caratterizzata come una forma di potere che si esercita direttamente sulla vita, per suscitarla, orientarla e potenziarla. Il potere disciplinare si prolunga dunque in un *biopotere* che si traduce in una serie di pratiche di governo degli indi-

[159] Ivi, p. 220.

[160] Ibid.

[161] Ch. Wulf, *Occhio*, cit., p. 454.

[162] Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 227.

[163] Ivi, p. 212.

vidui[164]. Queste pratiche preparano quell'"ingresso della vita nella storia"[165] 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"[166]. 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"[167]. 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 biopolitica, 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"[168].

Illustrando i principi metodologici di questo approccio al potere, Foucault ne mette anzitutto in luce la differenza rispetto all'analisi critico-economica di tipo marxista. L'analisi del potere come biopotere si basa infatti su due princìpi, 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"[169]. 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 dunque di "decifrare il potere politico in termini di guerra, di lotte, di scontri"[170]. 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?

---

[164] Sul rapporto tra l'analisi del potere disciplinare svolta in *Sorvegliare e punire* e l'analisi del biopotere sviluppata in *La volonta di sapere*, primo voume della *Storia della sessualità* (1975), e nei corsi tenuti al Collège de France su *"Bisogna difendere la società"* (1975-76), *Sicurezza, territorio, popolazione* (1977-78) e *Nascita della biopolitica* (1978-79), cfr P. Lascoumes, *De l'art du détail militaire à la gouvernamentalité… en passant par les disciplines*, cit., p. 129. Questa analisi del biopotere si intreccia per molti aspetti con la trattazione delle questione del governo di sé e degli altri e delle pratiche di soggettivazione definite tecnologie del sé, di cui Foucault parla tanto in testi destinati alla pubblicazione, come il primo volume della *Storia della sessualità*, quanto nel contesto della proprie lezioni al Collège de France.

[165] Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 125.

[166] Ivi, p. 126.

[167] Ibid.

[168] Ibid. Per un inquadramento generale della nozione di biopolitica cfr. Bazzicalupo, *Biopolitica*, cit.

[169] Foucault, *"Bisogna difendere la società*, cit., p 22.

[170] Ivi, p. 28.

A proposito del rapporto tra diritto e potere, Foucault osserva che la rappresentazione del potere che è stata dominante nel pensiero giuridico occidentale si è basata sulla prevalenza della dimensione giuridica. Questa rappresentazione si basa sul principio "che il diritto debba essere la forma stessa del potere e che il potere debba sempre esercitarsi nella forma del diritto"[171]. A questa prevalenza del diritto si associa il privilegio teorico accordato alla figura del re. Ciò ha fatto sì che la rappresentazione del potere sia "sempre stata ossessionata dalla monarchia. Nel pensiero e nell'analisi politica non si è ancora tagliata la testa al re"[172]. Questa circostanza 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[173].

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. Si è così sviluppata una teoria che pensa il potere in termini di diritto e violenza, legge e illegalità, volontà e libertà, Stato e sovranità, anche se non si parla più della persona del sovrano, ma di un essere collettivo. 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"[174]. 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. Le nozioni di soggettivazione e assoggettamento circoscrivono infatti un approccio al potere diverso da quello di Hobbes. Un approccio secondo cui non si tratta di studiare il potere a partire dal vertice, dal sovrano, ma di sapere come si sono costituiti i soggetti nella loro materialità e realtà, "a partire dalla molteplicità dei corpi, delle forze, delle energie, delle materie, dei desideri, dei pensieri".

---

[171] Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 79.

[172] Ibid.

[173] Foucault, *"Bisogna difendere la società*, cit., p. 30.

[174] Ivi, p. 31.

> Cogliere l'istanza materiale dell'assoggettamento in quanto costituzione dei soggetti: questo rappresenta […] esattamente il contrario di quello che Hobbes aveva voluto fare nel Leviatano e di quel che probabilmente fanno, credo, tutti i giuristi quando si pongono il problema di sapere come, a partire dalla molteplicità degli individui e delle volontà, si può formare una volontà, o almeno un corpo, unici, ma mossi da quell'anima che sarebbe la sovranità[175].

Foucault si riferisce qui all'immagine che fa da frontespizio alla prima edizione del *Leviatano*, in cui lo Stato appare costituito da una molteplicità di individui la cui testa, o piuttosto la cui *anima*, è la sovranità. Per Foucault si tratta di spostare l'attenzione dall'"anima centrale" ai "corpi periferici e molteplici, quei corpi che gli effetti di potere costituiscono come soggetti"[176].

> Insomma, dobbiamo sbarazzarci del modello del Leviatano, cioè del modello di quell'uomo artificiale, al contempo automa, costruito ed anche unitario, che avvolgerebbe tutti gli individui reali, di cui i cittadini sarebbero il corpo, ma di cui la sovranità sarebbe l'anima. Bisogna studiare il potere al di fuori del modello del Leviatano, al di fuori del campo delimitato dalla sovranità giuridica e dall'istituzione dello stato. Bisogna invece analizzarlo a partire dalle tecniche e dalle tattiche della dominazione[177].

Questo nuovo approccio diventa necessario a fronte di "meccanismi di potere compleamente nuovi", quelli che a partire dal XVIII secolo si sono occupati "della vita degli uomini, degli uomini come corpi viventi"[178]. Si tratta qui di "nuovi procedimenti di potere che funzionano sulla base della tecnica e non del diritto, della normalizzazione e non della legge, del controllo e non della punizione e che si esercitano a livelli ed in forme che vanno al di là dello Stato e dei suoi apparati"[179]. Questo potere non trova più (o trova sempre meno) nel discorso giuridico il *medium* della sua codificazione e rappresentazione. Dunque, secondo Foucault, se si vuole comprendere questo potere, si deve abbandonare il modello teorico del diritto e della sovranità, si deve cioè – e questo vale sia sul piano della sessualità, sia su quello del potere politico – "pensare ad un tempo il sesso senza la legge e il potere senza il re"[180]. Ma questo

[175] Ivi, p. 32.

[176] Ivi, p. 33.

[177] Ivi, p. 37.

[178] Foucault, *La volontà di sapere*, cit., pp. 79-80.

[179] Ivi, p. 80.

[180] Ivi, p. 81. Nel campo dell'analisi della sessualità, questa concezione si traduce in una critica dell'ipotesi che interpreta il rapporto tra sesso e potere in termini di repressione. Questa critica si applica a tre idee tra loro correlate: che la repressione del sesso sia un'evidenza rintracciabile nella storia; che la meccanica del potere sia essenzialmente dell'ordine della repressione; che il discorso critico nei confronti della repressione sia qualcosa di esterno a ciò che denuncia. Foucault non si propone di dimostrare la falsità dell'ipotesi repressiva (non nega in-

significa, sul piano metodologico, che la "sovranità dello Stato", la "forma della legge" e l'"unità globale di una dominazione" non devono costituire dei presupposti dati all'inizio dell'analisi, ma solo i suoi risultati ultimi e che il livello determinante per la comprensione del potere è quello dei *rapporti di forza*:

> Con il termine potere mi sembra che si debba intendere innanzitutto la molteplicità dei rapporti di forza immanenti al campo in cui si esercitano e costitutivi della loro organizzazione; il gioco che attraverso lotte e scontri incessanti li trasforma, li rafforza, li inverte; gli appoggi che questi rapporti di forza trovano gli uni negli altri, in modo da formare una catena o un sistema, o, al contrario, le differenze, le contraddizioni che li isolano gli uni dagli altri; le strategie infine in cui realizzano i loro effetti, ed il cui disegno generale o la cui cristallizzazione istituzionale prendono corpo negli apparati statali, nella formulazione della legge, nelle egemonie sociali[181].

In questa prospettiva, il potere non procede gerarchicamente da un centro unico di sovranità, ma ha un carattere reticolare e diffuso, locale, instabile e pluridirezionale, dinamico e produttivo di effetti: più che un'istituzione, una struttura o una potenza "è il nome che si dà ad una situazione strategica complessa in una società data"[182]. Questo porta Foucault a pensare il potere in base al modello della guerra, sostituendo al modello giuridico un modello *strategico*. "Nelle società occidentali […] i rapporti di forza che per tanto tempo avevano trovato nella guerra, in tutte le forme di guerra, la loro espressione principale, si sono investiti a poco a poco nell'ordine del potere politico"[183].

b. Il potere, la guerra e la storia. Un aspetto fondamentale della critica foucaultiana del modello contrattualistico del potere risiede nella ricostruzione genealogica di quello che Foucault chiama "il discorso della guerra e delle razze", un discorso che egli contrappone polemica-

---

somma che nella società occidentale il sesso possa essere stato soggetto a repressione), ma intende ricollocarla nel quadro dell'economia dei discorsi sul sesso sviluppatisi nell'età moderna a partire dal XVII secolo, determinando "nel suo funzionamento e nelle sue ragioni d'essere il regime di potere-sapere-piacere che sorregge in noi il discorso sulla sessualità umana", analizzando cioè la "trasposizione discorsiva" del sesso. L'analisi non riguarda dunque tanto il sesso in quanto dimensione materiale, quanto la sessualità in quanto prodotto di una serie di discorsi che hanno prodotto effetti di potere. Da questo punto di vista, si tratta di analizzare il regime di "potere-sapere-piacere" che ha portato alla produzione di una quantità di discorsi sul sesso circoscrivendo con ciò un ambito – quello della sessualità – che non è sempre esistito in quanto tale. L'obiettivo è di sapere non tanto se queste produzioni discorsive dicono o meno la verità del sesso, ma di evidenziare la "'volontà di sapere' che serve loro ad un tempo da supporto e da strumento". Cfr. ivi, pp. 16-17.

[181] Ivi, p. 82.

[182] Ivi, p. 83.

[183] Ivi, p. 91.

mente alla concezione hobbesiana della sovranità e che caratterizza come "un discorso storico-politico (assai diverso dal discorso filosofico-giuridico organizzato intorno al problema della sovranità) che fa della guerra il sostrato permanente di tutte le istituzioni di potere"[184]. Introducendo la trattazione di questo tipo di discorso sul potere, Foucault sottolinea anzitutto alcuni aspetti generali del rapporto tra la pratica del discorso storico e i "rituali di potere": il discorso storico viene da lui visto come "una sorta di cerimonia, parlata o scritta, che deve produrre nella realtà una giustificazione e insieme un rafforzamento del potere", e questo nel duplice senso di "enunciare il diritto del potere e di intensificarne lo splendore"[185]. Riferendosi implicitamente agli studi del suo maestro Georges Dumézil, Foucault afferma che queste due funzioni corrispondono ai due aspetti del potere quale era rappresentato nei miti, nelle leggende e nelle religioni dei popoli indoeuropei. "Nel sistema indoeuropeo di rappresentazione del potere sono infatti sempre presenti e intimamente correlati due aspetti, due dimensioni. Da un lato, l'aspetto giuridico: il potere vincola attraverso l'obbligazione, il giuramento, l'impegno e la legge; dall'altro, il potere ha una funzione, un ruolo, un'efficacia che sono magici: il potere abbaglia, il potere pietrifica"[186]. Se, in questo senso, la storia è *rappresentazione* del potere – dove rappresentazione significa non solo dare un'immagine del potere, ma anche "allestire la procedura del suo rafforzamento"[187] – la storia che si sviluppa a partire dalla fine del medioevo è una *contro-storia*. Essa infatti non è più storia della sovranità, ma storia delle razze e dello scontro tra le razze ed esprime una visione del potere non come esito di un contratto, ma come *assoggettamento*. Mostrando la "parte d'ombra" della gloria di cui si ammanta il potere, "essa fa apparire che la luce – quella famosa fascinazione del potere – non è qualcosa che pietrifica, cristallizza, immobilizza il corpo sociale nella sua integralità e lo mantiene di conseguenza nell'ordine. Essa fa risaltare che si tratta di una luce che in realtà divide e che, se illumina un lato, lascia però nell'ombra, o rigetta nella notte, un'altra parte del corpo sociale"[188].

Ponendola in relazione a questo tipo di storia, Foucault critica la concezione di Hobbes, secondo cui la sovranità si costituisce per porre un argine al disordine e alla guerra di tutti contro tutti. Hobbes pone alla base della costituzione della sovranità, e in particolare della sovranità di acquisizione, la paura degli individui di perdere la propria vita, da cui nasce la cessione

[184] Foucault, *"Bisogna difendere la società"*, cit., p. 230.

[185] Ivi, pp. 61-62.

[186] Ivi, p. 63.

[187] Ibid.

[188] Ivi, p. 65.

del potere al sovrano[189]. Ma, in realtà, in Hobbes non c'è vera guerra, ma solo *rappresentazione* della guerra. La guerra che Hobbes pone alla base del contratto sociale non è un reale scontro, ma un gioco tra segni, un "teatro delle rappresentazioni"[190] che le parti in conflitto reciproco si inviano e si scambiano. "Poco importa, dopotutto, che ci si sia battuti oppure no, poco importa l'essere stati o meno sconfitti […]. Hobbes trasforma la guerra, l'evento bellico, il rapporto di forza che si è effettivamente manifestato nella battaglia, in qualcosa di indifferente rispetto alla costituzione della sovranità"[191]. L'effetto della teoria di Hobbes è dunque di esorcizzare il fantasma della violenza, di espungere la guerra e la conquista dalla vita civile, che resta circoscritta nell'ambito dello Stato e si fonda sul contratto stipulato dai sudditi.

Secondo Foucault, il discorso di Hobbes si rivolge, senza nominarlo esplicitamente, contro un altro discorso, quello che nasce nel contesto delle lotte da cui a quell'epoca era lacerata l'Inghilterra e che ha per oggetto la narrazione delle vicende della conquista dell'Inghilterra da parte di Guglielmo il Normanno dopo la battaglia di Hastings del 1066. Questo discorso si trova sia dalla parte dei re successori dei Normanni, che vedevano nella conquista della terra inglese la legittimazione della loro sovranità, sia dalla parte degli aristocratici, rappresentati nel parlamento, che si riferivano a esso per rivendicare una serie di prerogative attribuite loro dall'antico ordinamento consuetudinario sassone. È così lo stesso mito fondativo, interpretato da punti di vista opposti, a caratterizzare al tempo stesso il "discorso del re" e la replica che i parlamentari opponevano a questo discorso: entrambi i discorsi poggiano infatti "sul dualismo delle razze e sull'evento della conquista"; ed entrambi affermano, anche se con intenzioni diverse, che "a partire dal momento in cui si ha a che fare con dei rapporti di potere, non si è nel diritto e non si è nella sovranità, ma si è nella dominazione"[192]. A questa narrazione storica si riferisce poi un terzo "partito", quello dei *Levellers* e dei *Diggers*, sostenitore di istanze popolari e piccolo-borghesi di rinnovamento radicale. Questi individuavano la causa del sistema di sfruttamento di cui, a loro avviso, erano responsabili sia il re sia i nobili nel fatto che una parte della popolazione era passata dalla parte dei Normanni. E su ciò fondavano la necessità di una guerra civile che avrebbe dovuto porre fine a questa situazione.

Un "contro-sapere" analogo si sviluppa in Francia all'epoca di Luigi XIV, allorché il re incarica alcuni funzionari di redigere un rapporto sullo stato del regno da presentare successivamente al duca di Borgogna, suo erede al trono. La stesura di questo bilancio del regno pone la questione della natura e dei limiti del "sapere del principe": "che cosa deve sapere il princi-

[189] Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 211 ss.

[190] Foucault, *"Bisogna difendere la società"*, cit., p. 82.

[191] Ivi, p. 86.

[192] Ivi, pp. 92, 98.

pe, da dove e da chi egli deve trarre il proprio sapere, chi è abilitato a costituire il sapere del principe?"[193]. In questo contesto nasce il rapporto di Henri de Boulainvilliers (1658-1722) dal titolo *L'état de la France*, che prsenta alla cerchia dei nobili vicini al duca i risultati del rapporto in forma ridotta, proponendosi di far valere le tesi favorevoli alla nobiltà. Ricostruendo a questo fine la storia della Francia a partire dalla dominazione merovingia, e in particolare le vicende relative ai rapporti tra i Franchi, la popolazione gallo-romana e la Chiesa, Boulainvilliers giunge ad affermare che i diritti naturali sono in realtà il mascheramento di rapporti di forza e che lo stesso diritto costituisce il risultato della soluzione di un conflitto a favore di una delle parti in lotta. Ricodificando i rapporti che erano stati presentati al re, Boulainvilliers vuole dunque evidenziare, protestando al tempo stesso contro questo stato di cose, che il sapere che viene fornito al re, e poi messo a disposizione del principe, è un sapere fabbricato dall'apparato amministrativo dello Stato, "è interamente colonizzato, prescritto, definito, dal sapere dello stato sullo stato", e che, proprio mentre mette a disposizione del re uno strumento che dovrebbe consentirgli di regnare in modo assoluto, l'amministrazione regna sul re grazie al sapere che gli impone[194]. Al di là del suo maggiore o minore grado di verità, l'importanza del racconto di Boulainvilliers consiste secondo Foucault nel fatto che esso considera la storia uno strumento strategico in una lotta politica, mostrando così che la guerra è la "matrice di verità del discorso storico"[195]. Nella prospettiva di Boulainvilliers, la guerra è al tempo stesso il punto di partenza del discorso storico, la sua condizione di possibilità e l'oggetto a cui esso si riferisce[196]. La novità del discorso di Boulainvilliers consiste nel fatto che egli, assumendo la società come oggetto del suo discorso, fa, da una parte, "la storia dei soggetti" e interpreta, dall'altra, tale storia come "una forza, o meglio un insieme di forze"[197]. Questo punto di vista, che afferma l'appartenenza inscindibile e reciproca di storia e guerra, e che si oppone alla prospettiva, definita da Foucault "platonica", che connette il sapere e la verità alla pace e all'ordine e non alla guerra, alla violenza e al disordine[198], costituisce il nucleo essenziale di

[193] Ivi, p. 112.

[194] Ivi, p. 113.

[195] Ivi, p. 144.

[196] Ivi, p. 145. Foucault ipotizza che la visione della storia di Boulainvilliers, insieme al "discorso della guerra e delle razze" sviluppatosi in Inghilterra nel XVII secolo, costituisca la premessa della concezione di Clausewitz, che ne rappresenta un rovesciamento.

[197] Ivi, p. 147.

[198] Cfr. ivi, p. 144: "Contrariamente a ciò che la filosofia e il diritto hanno voluto far credere, la verità e il *logos* non cominciano là dove cessa la violenza. Al contrario, qualcosa come il discorso storico, almeno come lo conosciamo attualmente, ha potuto istituirsi solo quando la nobiltà ha iniziato a condurre la sua guerra politica

quello che Foucault chiama "storicismo": "Il sapere storico, per quanto lontano si spinga, non trova mai né la natura, né il diritto, né l'ordine, né la pace. Per quanto lontano vada, il sapere storico non incontra altro che l'indefinito della guerra, cioè le forze con i loro rapporti e i loro scontri, e gli avvenimenti nei quali si decidono, in modo sempre provvisorio, questi rapporti delle forze"[199].

c. Biopotere e governamentalità. La concezione giuridica della sovranità criticata da Foucault corrisponde a una situazione storica in cui il potere era anzitutto potere di *appropriazione*. "Il potere era innanzitutto diritto di prendere: sulle cose, il tempo, i corpi ed infine la vita; fino a culminare nel privilegio d'impadronirsene per sopprimerla"; in questo contesto, il diritto di vita e di morte del sovrano sui sudditi costituisce "uno dei privilegi caratteristici del potere sovrano"[200]. Questo diritto sia nella sua forma moderna, relativa e limitata, sia in quella antica ed assoluta, è un diritto dissimmetrico, ed è simbolizzato dalla spada. "Il sovrano non vi esercita il suo diritto sulla vita se non mettendo in atto il suo diritto di uccidere, o astenendosene; rende manifesto il suo potere sulla vita solo attraverso la morte che è in grado di esigere. Il diritto che si formula come 'di vita e di morte' è nei fatti il diritto di *far* morire o di *lasciar* vivere"[201]. Dire che il sovrano ha diritto di vita e di morte significa inscrivere entrambi i fenomeni – la vita e la morte, e con essi la dimensione biologica nella sua interezza – nell'ambito della cultura, in quanto opposta alla natura, e nella sfera del potere politico, e al tempo stesso attribuire al soggetto uno *status* neutrale, a cui solo il potere – la volontà sovrana – conferisce i connotati della vita o della morte. La profonda dissimmetria su cui si basa il diritto di vita e di morte inteso in questo senso consiste nel fatto che esso si esercita sempre "dalla parte della morte": "L'effetto del potere sovrano sulla vita non si esercita che a partire dal momento in cui il sovrano può uccidere. E ciò, in ultima istanza, significa che è il diritto di uccidere a detenere effettivamente in sé l'essenza stessa del diritto di vita e di morte: il sovrano esercita il suo diritto sulla vita esattamente nel momento in cui può uccidere"[202].

A partire dall'età "classica" il potere ha conosciuto una profonda trasformazione, in cui il "prelievo" diventa solo un elemento accanto ad altri, che hanno "funzione d'incitazione, di rafforzamento, di controllo, di sorveglianza, di maggiorazione e di organizzazione delle forze

---

contro il terzo stato e contro la monarchia insieme. Il discorso storico attuale ha potuto cominciare a esistere solo all'interno di questa guerra e pensando alla storia come guerra"

[199] Ivi, p. 151.

[200] Foucault, *La volontà di sapere*, cit., pp. 120, 119.

[201] Ivi, p. 120.

[202] Foucault, *"Bisogna difendere la società"*, cit., p. 207.

che sottomette". Il potere diventa così un biopotere che tende "a produrre delle forze, a farle crescere e ad ordinarle piuttosto che a bloccarle, a piegarle o a distruggerle"[203]. L'affermazione del biopotere produce così una trasformazione del diritto di morte, che da questo momento in poi tende ad adattarsi alle esigenze di un potere che "gestisce la vita"[204]. La morte diventa ora "l'altra faccia del diritto che ha il corpo sociale di assicuirare la sua vita, di mantenerla o di svilupparla"[205]. Nato come potere che tende a proteggere, incrementare, intensificare la vita, il biopotere ha come suo rovescio quello di produrre la morte. Si mostrano qui le conseguenze *tanatopolitiche* del biopotere[206]: "Questa morte, che si fondava sul diritto del sovrano di difendersi o di chiedere che lo si difenda, apparirà come l'altra faccia del diritto che ha il corpo sociale di assicurare la sua vita, di mantenerla o di svilupparla"[207]. Il "formidabile potere di morte" di cui hanno dato prova le guerre e i genocidi praticati dai regimi sulle loro popolazioni a partire dal XIX secolo si presenta così come "il complemento di un potere che si esercita positivamente sulla vita, che incomincia a gestirla, a potenziarla, a moltiplicarla, ad esercitare su di essa controlli precisi e regolazioni d'insieme"[208]. Le guerre non si fanno più in nome di un sovrano, ma in nome della "necessità di vivere" di una popolazione, e questo significa che "i massacri sono diventati vitali" e che la decisione della guerra è subordinata alla "pura questione della sopravvivenza"[209]. L'esistenza che è in questione nel principio "poter uccidere per poter vivere" non è dunque più quella giuridica della sovranità, ma quella *bio-*

[203] Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 120.

[204] Ibid.

[205] Ibid.

[206] Sulle conseguenze tanatologiche della biopolitica insiste R. Esposito, *Biopolitica e filosofia*, Torino 2004. Nel saggio *La tecnologia politica degli individui* (in M. Foucault, *Tecnologie del sé*, tr. it. Torino 1992, p. 137) Foucault constata la coincidenza, a partire dalla rivoluzione francese, tra guerre nazionali e formulazione dei programmi di benessere, di salute pubblica e di igiene sanitaria, e ravvisa nella coesistenza, al livello delle strutture politiche, "di meccanismi di distruzione su larga scala e di istituzioni orientate alla cura della vita degli individui" "l'antinomia centrale della nostra ragione politica".

[207] Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 120.

[208] Ivi, p. 121.

[209] Ibid. In questo contesto si colloca l'analisi foucaultiana del razzismo, in cui emerge il lato tanatopolitico del biopotere. Esso infatti "assicura […] grosso modo la funzione della morte nell'economia del bio-potere, sulla base del principio che la morte degli altri equivale al rafforzamento biologico di se stessi in quanto membri di una razza o di una popolazione, in quanto elementi di una pluralità unitaria e vivente". Cfr. Foucault, *"Bisogna difendere la società"*, cit., p. 223. Il razzismo è dunque ciò che consente di far funzionare il bio-potere esercitando al tempo stesso "i diritti della guerra, dell'omicidio e della funzione di morte" (ivi, p. 227).

logica di una popolazione[210]. "Se il genocidio è il sogno dei poteri moderni, non è per una riattivazione del vecchio diritto di uccidere; è perché il potere si colloca e si esercita a livello della vita, della specie, della razza e dei fenomeni massicci di popolazione"[211]. "Si potrebbe dire – sintetizza Foucault – che al vecchio diritto di *far* morire o di *lasciar* vivere si è sostituito un potere di *far* vivere o di *respingere* nella morte"[212].

Questo potere ha investito il corpo in due modi. Il primo è centrato sul corpo *in quanto macchina*: si tratta qui dei meccanismi di potere che caratterizzano le *discipline* e che si configurano come una *anatomo-politica del corpo umano*, nella quale il corpo è sottoposto all'esercizio e al controllo al fine di aumentarne la produttività. Il secondo (formatosi verso la metà del XVIII secolo) è centrato sul *corpo-specie*, sul corpo attraversato dalla meccanica del vivente e che serve da supporto ai processi biologici: esso si basa su interventi e *controlli regolatori* e si configura come una *bio-politica della popolazione*. "La creazione, nel corso dell'età classica, di questa grande tecnologia a due facce – anatomica e biologica, agente sull'individuo e sulla specie, volta verso le attività del corpo e verso i processi della vita – caratterizza un potere la cui funzione più importante ormai non è forse più di uccidere ma d'investire interamente la vita"[213]. La coincidenza di politica e vita, l'assunzione della vita nel campo della politica costituiscono una caratteristica della modernità: "Per millenni l'uomo è rimasto quel che era per Aristotele: un animale vivente ed inoltre capace di esistenza politica; l'uomo moderno è un animale nella cui politica è in questione la sua vita di essere vivente"[214]. Non è più la minaccia dell'uccisione, ma l'assunzione della vita nel campo del potere che permette a quest'ultimo di accedere al corpo.

Così, se il potere disciplinare fa presa essenzialmente sui corpi e tende a *individualizzare*, le tecniche del biopotere agiscono – incorporando le tecniche disciplinari – sull'"uomo che vive, l'uomo in quanto essere vivente", l'uomo in quanto "specie"[215] e, al contrario delle prime, tendono a *massificare*. Oggetto del sapere e obiettivo di controllo della biopolitica, attraverso l'intervento medico nell'ambito dell'igiene pubblica, sono i problemi della natalità, della mortalità, della longevità. L'effetto di questo intervento è di produrre un nuovo corpo, che

[210] Come vedremo meglio più oltre, la nozione di popolazione rappresenta per Foucault il nucleo centrale della politica moderna. Cfr. su questo A. Pandolfi, *La "natura" della popolazione*, in S. Chignola (a cura di), *Governare la vita. Un seminario sui corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, Verona 2006, pp. 91-116.

[211] Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 121.

[212] Ivi, p. 122.

[213] Ivi, p. 123.

[214] Ivi, p. 127.

[215] Foucault, *"Bisogna difendere la società"*, cit., p. 209.

non è né il corpo sociale definito dai giuristi attraverso le teorie del contratto, né il corpo individuale oggetto dei saperi e degli interventi disciplinari, ma è "un corpo molteplice, un corpo con una quantità, seppure non infinita, conunque innumerevole di teste": il corpo della *popolazione*[216]. Entrambe le tecniche di potere agiscono sul corpo. Ma mentre le tecnologie disciplinari sono tecnologie di addestramento e si esercitano su un corpo "individualizzato come organismo", le tecnologie biopolitiche sono tecnologie assicuratrici o regolatrici e in esse i corpi sono "ricollocati nei processi biologici di insieme"; mentre le prime si definiscono attraverso la serie "corpo – organismo – disciplina – istituzioni", le seconde si articolano attraverso la serie "popolazione – processi biologici – meccanismi regolatori – stato"[217].

Fondamentale per la formazione dei dispositivi del biopotere è dunque lo sviluppo delle scienze biologiche nella seconda metà del XIX secolo, che introducono le categorie di ambiente, normalizzazione/regolazione, popolazione[218]. Queste scienze producono un sapere relativo alla vita basato – darwinianamente – sul modello dell'adattamento all'ambiente e offrono al tempo stesso lo schema per un intervento sulla vita a partire dalla sua intrinseca normatività. Come ha osservato Laura Bazzicalupo, il tratto più significativo, da un punto di vista filosofico, del potere inteso come gioco di forze è l'"immanenza": "è proprio la forza immanente della vita, la sua potenza ontologica, la sua normatività che il sapere sulla vita – la biologia – immette nel quadro epistemico illuminando una nuova condizione umana: il fatto che è vivente"[219]. Tutto ciò presuppone un mutamento di carattere epistemologico. Per i moderni – scrive Foucault in *Le parole e le cose* – la vita è diventata un "quasi trascendentale" che, "in quanto forma fondamentale del sapere, ha fatto apparire oggetti nuovi […] e nuovi metodi"[220]. Se nel periodo "classico" "gli esseri naturali formavano un insieme continuo", a cui era correlativo il "continuo della rappresentazione (dei segni e dei caratteri)", con l'apparire della biologia si produce una lacerazione della trama, al tempo stesso ontologica e rappresentativa, dell'essere classico: "i viventi, proprio per il fatto che vivono, non possono più formare un tessuto di differenze progressive e graduate; devono raccogliersi intorno a nuclei di coerenza perfettamente distinti gli uni dagli altri, e che sono come altrettanti piani diversi per conservare la vita". Questo significa che, se l'essere classico si dava nello spazio della rappresentazione, "la vita si ritrae nell'enigma di una forza inaccessibile nella sua essenza, percepibile uni-

[216] Cfr. Ivi, pp. 211-212: "La biopolitica ha a che fare con la popolazione. Più precisamente ha a che fare con la popolazione in quanto problema al contempo scientifico e politico, come problema biologico e cone problema di potere"

[217] Ivi, p. 215-216.

[218] Cfr. Bazzicalupo, *Biopolitica*, cit., p. 50.

[219] Ivi, p. 42.

[220] Foucault, *Le parole e le cose*, cit., pp. 271, 273.

camente negli sforzi che qua e là fa per manifestarsi e conservarsi"[221]. Questa problematizzazione dell'uomo come essere vivente è stata resa possibile, sul piano epistemologico, dalla posizione di cerniera tra storia e natura che è stata attribuita alla vita, da "questa duplice posizione della vita, che la mette contemporaneamente all'esterno della storia, come suo limite biologico, e all'interno della storicità umana, penetrata dalle sue tecniche di sapere e di potere"[222]. I procedimenti di sapere-potere che nascono su questa base si applicano ai processi della vita per controllarli e modificarli. "Per la prima volta probabilmente nella storia, la realtà biologica si riflette in quella politica; il fatto di vivere non è più il fondo inaccessibile che emerge solo di tanto in tanto, nelle vicende della morte e della sua fatalità; esso passa, almeno in parte, nel campo di controllo del sapere e dell'intervento del potere"[223]. A questo riguardo va rimarcato lo stretto legame tra la nozione di popolazione e quella di ambiente, che "forma una zona di indifferenza tra natura e artificio in cui si iscrivono la realtà e la nozione di popolazione"[224]. Popolazione e ambiente circoscrivono il perimetro di una nuova nozione di sovranità, in cui la naturalità della specie irrompe nell'artificialità della politica: "Il sovrano è ora un'entità inseparabile dalla natura […]. Il sovrano è chiamato a esercitare il proprio potere nel punto di articolazione in cui la natura, intesa come elementi fisici, interferisce con la natura intesa come specie umana; e proprio in questo punto di articolazione l'ambiente finisce per determinare la natura"[225].

Il tentativo di ripensare la nozione di sovranità a partire da questa nuova configurazione del potere spinge Foucault a riflettere sulla nozione di governo. Adeguato a tale tipo di potere non è il modello della sovranità, ma quello della *governamentalità*, ovvero di quell'"insieme di istituzioni, procedure, analisi e riflessioni, calcoli e tattiche forma di potere" sviluppatosi in

[221] Ivi, pp. 295-296.

[222] Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 127.

[223] Ivi, p. 126.

[224] Cfr. A. Pandolfi, *La "natura" della popolazione*, cit., p. 100. Per Foucault la popolazione è l'"agente" e l'"operatore" della trasformazione che ha portato alla costituzione del nuovo sapere relativo alla vita nel passaggio dall'*episteme* classica alla modernità. Cfr. M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, tr. it. Milano 2007, pp. 68-69: "È un gioco incessante tra le tecniche di potere e il loro oggetto ad aver gradualmente ritagliato nel reale, in quanto campo di realtà, la popolazione e i suoi fenomeni specifici. E a partire dalla costituzione della popolazione come fattore correlato delle tecniche di potere, una pluralità di campi di oggetti è riuscita ad aprirsi a dei saperi possibili. […] La tematica dell'uomo e delle 'scienze umane che lo analizzano come essere vivente, individuo che lavora, soggetto parlante, va compresa a partire dalla nascita della popolazione in quanto elemento correlato al potere e come oggetto di sapere. Dopo tutto l'uomo, così come è stato pensato dalle scienze cosiddette umane del XIX secolo e recepito come tale dall'umanesimo del XIX secolo, non è altro che una figura della popolazione".

[225] Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 30.

Europa nel corso del XVIII secolo, che secondo Foucault si differenzia sia dallo Stato di giustizia del medioevo, sia dallo Stato amministrativo del XV e XVI secolo in quanto non si caratterizza più per la sua coincidenza con un territorio o per l'occupazione di una superficie, ma gravita su una popolazione, utilizza lo strumento del sapere economico e corrisponde a una società controllata dai dispositivi di sicurezza, nella quale al vecchio "patto territoriale" tra Stato e popolazione subentra un "patto di sicurezza"[226]. Se fino all'età classica l'obiettivo del sovrano era di garantire la sicurezza dei territori sui quali governava, le nuove tecnologie di sicurezza hanno di mira "qualcosa come un'omeostasi: la sicurezza dell'insieme in relazione ai suoi pericoli interni"[227].

Nata dal modello della pastorale cristiana, la governamentalità si è sviluppata prima attraverso la tecnica diplomatico-militare, poi attraverso la polizia, intesa in senso ampio come arte di governo. Insieme alla "ragion di Stato", è la *Polizei*, nell'ambito tedesco, o *police*, in quello francese, a costituire, tra Seicento e Settecento, il luogo di origine della "tecnologia politica degli individui" che rappresenta un elemento centrale della razionalità politica dell'età moderna[228]. Se con la ragion di Stato si sviluppa una razionalità peculiare, che ha come referente specifico lo Stato e che mira alla sua conservazione, espansione e felicità, è con la polizia che la "cura degli individui", considerati non solo come soggetti giuridici, ma "in quanto uomini, in quanto esseri viventi che lavorano e commerciano", diventa per la prima volta "un dovere dello Stato"[229]. Entrambe queste modalità del governo producono "un progressivo intensificarsi dell'intervento dello Stato nella vita degli individui, e il crescere per il potere politico dei problemi connessi alla vita"[230]. Per questi motivi, la governamentalità costituisce per Foucault la forma politica del nostro tempo, cioè di un'età caratterizzata dalla "governamentalizzazione" dello Stato e dalla presa in carico della vita da parte del potere. In questo senso la governamentalità esprime in modo adeguato la relazione tra potere e *bios*. Dal punto di vista della governamentalità appare chiaro che

> il potere non è tanto un affrontamento tra due avversari o l'obbligo di qualcuno nei confronti di qualcun altro, quanto una questione di governo […]. Governare […] significa strutturare il campo di azione possibile degli altri. La relazione specifica del potere non dovrebbe dunque essere cercata dal lato della violen-

[226] Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., pp. 88-89.

[227] Foucault, *"Bisogna difendere la società"*, cit., p. 215.

[228] Cfr. M. Foucault, *La tecnologia politica degli individui*, cit., p. 138.

[229] Ivi, pp. 138, 147, 137.

[230] Ivi, p. 152.

za o della lotta, né dal lato del legame volontario (questi possono essere tutt'al più degli strumenti di potere) ma piuttosto nell'area di quel singolare modo di azione, né bellico né giuridico, che è il governo[231].

Secondo lo schema foucaultiano, la cesura decisiva per la formazione della modernità politica non si situa nel XVI secolo, con la formulazione da parte di Bodin della teoria moderna dello Stato sovrano, ma nel XVIIII e XIX secolo, con lo sviluppo delle tecniche disciplinari e della biopolitica che si applica alle popolazioni, dunque con la sostituzione di un paradigma economico al paradigma giuridico fino a quel momento dominante[232]. In questo senso, la governamentalità è un concetto che mira a separare il politico dall'ambito dello Stato e cerca di circoscrivere una condizione post-statuale della politica coincidente per molti aspetti con quella diagnosticata da Carl Schmitt[233] e manifestantesi nella fine dello spazio dello *jus publicum europaeum* e nel correlativo emergere di nuove forme di lotta politica come quella incarnata dalla figura del partigiano[234].

---

[231] M. Foucault, *Il soggetto e il potere*, cit., p. 249.

[232] Cf. su questo aspetto J.-F. Kervégan, *Aporie de la Microphysique. Questions sur la "gouvernementalité"*, in G. Duso-J.-F. Kervégan, *Crise de la démocratie et gouvernement de la vie*, Monza, 2007, p. 25. Pur trovandola comprensibile nella prospettiva di una genealogia del discorso del potere, Kervégan trova discutibile la riduzione di quella che Foucault chiama la "teoria del diritto" al modello contrattualistico. Inoltre egli esprime delle riserve nei confronti della concezione di Foucault, secondo cui le strutture giuridiche di una società, inclusi i diritti dell'uomo, non sarebbero un principio esplicativa sufficiente. Al di là del suo intento demistificante nei confronti dell'ideologia dei diritti dell'uomo (che per Foucault ha come prezzo della sua affermazione lo sviluppo di una società disciplinare), Kervégan ritiene che su questo punto Foucault rischi di gettare il bambino con l'acqua sporca, non considerando l'importanza del diritto come "sistema di normatività" che costituisce un riferimento fondamentale per lo Stato e per la società.

[233] Cfr. quanto Schmitt scrive nella *Premessa* del 1963 alla riedizione del saggio *Il concetto di "politico"*: "L'epoca della statualità sta ormai giungendo alla fine: su ciò non è più il caso di spendere parole. […] Lo Stato come modello dell'unità politica, lo Stato come titolare del più straordinario di tutti i monopoli, cioè del monopolio della decisione politica, questa fulgida creazione del formalismo europeo e del razionalismo occidentale, sta per essere detronizzato". Schmitt, *Il concetto di "politico"*, cit., p. 90. Anche la tipologia che distibgue tre forme successive di Stato, lo Stato di giustizia, lo Stato amministrativo e lo Stato governamentale ricorda la tipologia delle forme di Stato, corrispondenti alle diverse fasi del processo di neutralizzazione e spoliticizzazione, sviluppata da Schmitt nella conferenza su *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*. Cfr. J.-F. Kervégan, *Aporie de la Microphysique*, cit., p. 30.

[234] C. Schmitt, *Teoria del partigiano. Integrazione al concetto del politico*, tr. it. Milano 2005. Sull'importanza del biopotere in una situazione come quella contemporanea, caratterizzata dal declino dello Stato-nazione e dall'affermarsi di poteri sovranazionali cfr. M. Hardt-A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, tr. it. Milano 2002, pp. 38-54. Per una diversa visione della crisi dello Stato-nazione, in cui viene sostenuta l'ipotesi di un "impero liberale", cfr. P. Bellini, *Mitopie tecnopolitiche. Stato-nazione, impero e globalizzazione*, Milano 2011.

Se la questione del governo, come viene posta da Foucault, ha a che fare col modo in cui il potere si esercita su dei soggetti, essa implica anche, come proprio contraltare, quella della critica, in quanto forma di vita che, nel suo rapporto di tensione dialettica con l'*Aufklärung* e con la razionalizzazione, caratterizza l'autonomia etica di un individuo[235]. Per Foucault la governamentalizzazione, in quanto modalità di assoggettamento degli individui tramite meccanismi di potere che fanno appello a una verità, implica sempre anche la questione dei limiti del governo, e l'atteggiamento critico è un modo di pensare che coincide con "l'arte di non essere governati o, se si preferisce, di non essere governati in questo modo e a questo prezzo"; in quanto si interroga circa gli effetti di potere della verità, e circa i discorsi di verità del potere, la critica è dunque "l'arte di non essere eccessivamente governati", "l'arte della disobbedienza volontaria, dell'indocilità ragionata"[236]. La posta in gioco è qui la possibilità di un rapporto a sé che abbia un carattere "disassoggettante"[237], che consenta al soggetto di prendere distanza da sé in quanto soggetto assoggettato e di creare se stesso nella propria autonomia, secondo un principio fondamentale della *Aufklärung*[238]. Mentre sul piano etico questo rapporto trova espressione nelle pratiche della "cura di sé"[239], dell'"ermeneutica del soggetto" e della "spiritualità" come modo d'accesso alla verità [240], sul piano politico è l'economia politica, a partire dal XVIII secolo, a porre il problema di una limitazione interna del governo a partire dalla conoscenza del corso naturale delle cose. In quanto insieme di tecniche specifiche di gestione della popolazione, il governo – afferma Foucault richiamandosi a François Quesnay – non è altro che "l'arte di esercitare il potere nella forma dell'economia"[241]. Foucault chiama "liberalismo" questo tipo di governo, evidenziandone il legame con la biopolitica:

> Con l'emergere della biopolitica, con l'introduzione del principio limitativo nella stessa pratica di governo viene operata una sostituzione importante, o piuttosto un raddoppiamento, poiché i soggetti di diritto

[235] M. Foucault, *Illuminismo e critica*, tr. it. Roma 1997.

[236] Ivi, pp. 37-38, 40. Nell'originale francese l'espressione tradotta in italiano con "disobbedienza volontaria" è "inservitude volontaire", con evidente allusione al *Discorso sulla servitù volontaria* di Étienne de La Boétie (di cui si veda la tr. it. Macerata 2004).

[237] Foucault, *Illuminismo e critica*, cit., p. 40.

[238] Cfr. J. Terrel, *Le sujet e la vérité: une ou deux problématiques*, in J.-C. Bourdin, F. Chauvaud, V. Estellon, B. Geay et J.-M. Passerault (a cura di), *Michel Foucault. Savoirs, domination et sujet*, cit., p. 158. Cfr. M. Foucault, *Che cos'è l'illuminismo?*, tr. it. Milano 2012.

[239] Foucault, *La cura di sé*, cit.

[240] M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, tr. it. Milano 2003.

[241] Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 77. Il riferimento è alle *Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole* (1758).

> sui quali si esercita la sovranità politica appaiono a loro volta come una popolazione che un governo deve gestire.
>
> È questo il punto di partenza delle linee organizzative di una "biopolitica". Non si può non vedere, però, che si tratta solo di una parte di qualcosa di ben più ampio [costituito] da questa nuova ragione di governo. Si tratta insomma di studiare il liberalismo come quadro generale della biopolitica[242].

Nella visione di Foucault, il liberalismo non costituisce un universale astratto, ma una pratica volta a razionalizzare l'attività di governo obbedendo "alla regola interna della massima economia"[243]. Questo significa che il governo non può essere un fine in sé, ma deve essere finalizzato a prendere in carico in modo continuato ed efficace gli individui – "il loro benessere, la loro salute, il loro lavoro, il loro modo di comportarsi, e persino il loro modo di morire"[244]. Guidata dal principio secondo cui si deve sospettare che si rischia sempre di governare troppo, la governamentalità liberale non si esercita mai senza una "critica", prende le mosse dalla società piuttosto che dallo Stato, e questo nel quadro di uno specifico "regime di verità", quello dell'economia, dove il mercato diventa "luogo di veridizione"[245]. "Questione fondamentale del liberalismo: qual è il valore di utilità del governo e di tutte le azioni del governo, in una società in cui è lo scambio a determinare il vero valore delle cose?"[246]. È dunque nel discorso economico che Foucault cerca gli elementi di una critica della ragione politica. Da questo punto di vista, come è stato osservato[247], la sua posizione mostra al tempo stesso un'analogia e una differenza con quella di Carl Schmitt, che criticava la non politicità del pensiero liberale dal punto di vista di un concetto del politico definito attraverso la distinzione amico-nemico: "non vi è una politica in sé, bensì solo sempre una critica liberale della politica"[248]. Anche per Foucault il liberalismo è "riflessione critica sulla pratica governamentale", ma, a differenza da quanto pensava Schmitt, proprio questo carattere ne fa la condizione di un'autentica "vita po-

---

[242] Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 33.

[243] Ivi, p. 262.

[244] Ivi, p. 65.

[245] Ivi, p. 40.

[246] Ivi, p. 53.

[247] Da M. Senellart, *Michel Foucault: "governamentalità" e ragion di Stato*, in S. Chignola (a cura di), *Governare la vita*, cit., pp. 13-36. Ricordando che per Foucault la libertà di cui ha bisogno il liberalismo per funzionare deve essere non solo protetta dalle usurpazioni che la minacciano, ma anche prodotta da una costante azione di governo, Senellart evidenzia un'analogia con Marcel Gauchet, secondo cui la crescente acquisizione di autonomia degli individui produce una domanda di Stato sempre più intensa. Cfr. M. Gauchet, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, tr. it. Torino 1992, p. 263: "Più lo Stato lascia fare, più in fin dei conti esso deve fare".

[248] Schmitt, *Il concetto di "politico"*, cit., p. 156.

litica”[249]. La governamentalità liberale sembra così implicare agli occhi di Foucault non solo un mutamento nel rapporto tra Stato e società, ma anche uno spostamento nelle modalità di costituzione del soggetto rispetto all’ambito delle discipline. Nel modello liberale la libertà e l’autonomia del soggetto, legate alle dimensioni dell’interesse e della società, tendono ad erodere l’ambito del controllo. Così, come ha osservato Sandro Chignola, “se lo spazio delle discipline è uno spazio di piena visibilità, lo spazio perimetrato dalla centralizzazione dello sguardo dei dispositivi panottici della sorveglianza, lo spazio della biopolitica è il circuito opaco degli interessi che mette fuori gioco – rende letteralmente *impossibile* – il punto di vista del sovrano, un ambiente in cui deve essere in permanenza verificata l’utilità sociale delle stesse funzioni di governo”[250].

[249] Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 265:

[250] S. Chignola, *L’impossibile del sovrano. Governamentalità e liberalismo in Michel Foucault,* in Id. (a cura di), *Governare la vita*, cit., pp. .59-60.

IV. Dal corpo biopolitico al corpo simulacro

1. *Potere, sopravvivenza e scambio simbolico*

Quando parla di biopolitica e di determinazione biologica della vita, Foucault non intende fondare la politica su un'antropologia di tipo naturalistico. Egli non concepisce infatti la popolazione solo in senso biologico, ma la considera un dato dipendente da diverse variabili, che ne fanno un'entità accessibile al mutamento. Se, da una parte, la popolazione è identificabile con la "specie umana", dall'altra essa coincide con "ciò che si chiama pubblico", ciò che nel XVIII secolo significa "la popolazione considerata dal lato delle sue opinioni, dei suoi modi di fare, dei suoi comportamenti, delle sue abitudini, dei suoi timori, dei suoi pregiudizi, delle sue esigenze, insomma tutto ciò che si presta all'opera dell'educazione, delle campagne di convincimento ecc."[1]. Se dunque, per un verso, la popolazione non è solo *bios*, per l'altro il modello biopolitico non mira a una norma derivante da un modello di natura umana, ma a una *fitness*. Esso è dunque retto da una *ratio* utilitaristica basata sul concetto di valore, che qui diventa il valore della sopravvivenza intesa come incremento della potenza vitale[2].

In quanto è definito dal tentativo di gestire la vita delimitandola dalla morte, il tipo di potere descritto da Foucault come biopotere sembra implicare quell'esclusione "dei morti e della morte" dalla vita e dalla società che secondo Baudrillard si trova "alla base stessa della 'razionalità' della nostra cultura"[3]. Per Baudrillard su questa esclusione fondamentale si fondano una serie di successive segregazioni che hanno portato a circoscrivere all'ambito dell'inumano prima "la natura inanimata, gli animali, le razze inferiori", e poi via via "i poveri, i sottosviluppati, i subnormali, i pervertiti, i transessuali, gli intellettuali, le donne", tracciando così il confine tra normalità e anormalità: "Quintessenza della normalità: al limite, tutte le 'categorie' saranno escluse, segregate, proscritte, in una società finalmente universale, in

[1] Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 66.

[2] Cfr. Bazzicalupo, *Biopolitica*, cit., pp. 55-56.

[3] Baudrillard, *Lo scambio simbolico la morte*, cit., p. 139.

cui il normale e l'universale saranno infine confusi sotto il segno dell'umano"[4]. L'esclusione della morte colpisce, in particolare, il mondo contemporaneo: "al giorno d'oggi – scrive Baudrillard – *non è normale essere morti*, e questo è un fatto nuovo. Essere morti è un'anomalia impensabile"[5]. Il fatto che la "funzione-morte" non possa trovare posto nella razionalità di una società moderrna, il fatto che si sia interrotto lo scambio simbolico tra i vivi e i morti, produce però, secondo la "legge fondamentale dell'obbligazione simbolica", l'effetto di un rovesciamento e porta la vita che ha espulso da sé la morte a diventare mera sopravvivenza:

> Contro l'illusione insensata dei vivi di volersi a esclusione dei morti, contro l'illusone di ridurre la vita a un *plusvalore assoluto* sopprimendone la morte, la logica indistruttibile dello scambio simbolico ristabilisce l'equivalenza della vita e della morte – nella fatalità indifferente della sopravvivenza. Rimossa la morte nella sopravvivenza – la vita stessa non è allora, secondo un ben noto riflusso, che una sopravvivenza determinata dalla morte[6].

In *America*, Baudrillard ha individuato nella sempre crescente concentrazione sul corpo – che nella figura del jogger[7], nella "dietetica collettiva" e nel "controllo ecologico" assume i tratti di una nuova ascesi, di una "mortificazione dei corpi e dei piaceri"[8] – una delle forme principali di questa tendenza della vita a diventare mera sopravvivenza:

---

[4] Ivi, p. 138.

[5] Ivi, p. 139.

[6] Ivi, p. 140.

[7] J. Baudrillard, *America*, tr. it. Milano 2000, p. 49: "Decisamente, i jogger sono gli autentici santi degli Ultimi Giorni e i protagonisti di un'Apocalisse morbida. Niente evoca maggiormente la fine del mondo di un uomo che corre solo su una spiaggia, avviluppato nelle armonie che ha in cuffia, murato nel sacrificio solitario della sua energia, […] non attende che di esaurire l'energia di un corpo inutile ai suoi stessi occhi. I disperati di un tempo si suicidavano nuotando al largo fino all'esaurimento delle forze, il jogger si suicida correndo su e giù lungo la spiaggia". A questo tipo di corpo corrisponde il cuore inteso in senso meccanicistico che, nel XVII secolo, costituiva l'oggetto delle ricerche anatomiche di William Harvey. Secondo James Hillman si tratta qui di un "cuore-orologio", regolato da una logica funzionalistica e da tenere in forma facendo jogging, un cuore non più abitato da calore, amore, capacità di emanare forme immaginative e sensibilità alla bellezza. Notevole il parallelismo del seguente brano di Hillman con la precedente descrizione di Baudrillard: "Il cuore di Harvey, già morto – la 'fitness' al posto della vitalità –, crea esso stesso la desolazione in cui fa jogging, reso sordo dal paraorecchi di lana, reso cieco dal sudore dello sforzo di accrescere l'aspettativa di vita: zombi che creano il deserto con quel loro correre e correre, senza un posto a cui arrivare". Cfr. J. Hillman, *Il pensiero del cuore*, tr. it. in Id., *L'anima del mondo e il pensiero del cuore*, Milano 2002, pp. 62, 105. Sull'importanza delle ricerche di Harvey per la questione del corpo politico cfr. Cavarero, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, cit., p. 195 ss.

[8] Baudrillard, *America*, cit., p. 51.

> Il miraggio del corpo è ovunque straordinario. È il solo oggetto sul quale concentrarsi, non già come fonte di piacere, ma come oggetto di smodate attenzioni, nella continua ossessione della decadenza e della cattiva prestazione, segno e anticipazione della morte, alla quale nessuno sa più dare altro senso se non quello della sua perpetua prevenzione. […] Perché il corpo che si pone il problema della propria esistenza è già quasi morto, e il culto che attualmente gli si dedica, metà yogico, metà estatico, è una preoccupazione funebre[9].

Al tempo stesso, nella società dei simulacri e della diffusione onnipervasiva degli schermi[10], il corpo è un corpo perennemente visualizzato su uno "schermo di controllo", dove la visualizzazione, lungi dal creare "la distanza e la magia dello specchio", ha la funzione di renderlo autoreferenziale e "innestato su se stesso":

> Ovunque, la visualizzazione non serve che a questo: schermo di rifrazione estatica che non ha più niente dell'immagine, della scena o della teatralità tradizionale, che non serve affatto a giocare o a contemplarsi, ma *a essere innestato su se stesso*. Senza questo allacciamento circolare, senza questo circuito breve e istantaneo che un cervello, un oggetto, un evento, un discorso creano innestandosi su se stessi, senza questa visualizzazione perpetua, niente oggi ha senso. La fase video ha sostituito la fase dello specchio[11].

L'emergere della sopravvivenza costituisce per Baudrillard l'operazione fondamentale della nascita del potere, poiché istituisce simultaneamente un'"interdizione della morte" e l'"istanza che vigila su questa interdizione: il potere".

> Spezzare l'unione dei morti e dei vivi, infrangere lo scambio della vita e della morte, districare la vita dalla morte, e colpire d'interdetto la morte e i morti, ecco il primissimo punto d'emergenza del controllo sociale. Il potere è possibile solo se la morte non è più in libertà, solo se i morti sono posti sotto sorveglianza. In attesa della futura reclusione della vita intera. Questa è la Legge fondamentale, e il potere è il guardiano delle porte di questa Legge[12].

Se l'istituzione della morte è un fatto sociale e culturale, è nel XVI secolo che nasce la figura moderna della morte, slegata da ogni condivisione comunitaria e simbolica e assegnata, come la merce nel mondo capitalistico, alla solitudine dell'individuo. È questa la caratteristica cen-

---

[9] Ivi, p. 46.

[10] Cfr. J. Baudrillard, *Simulacri e impostura. Bestie, Beaubourg, apparenze e altri oggetti*, tr. it. Bologna 1980.

[11] Baudrillard, *America*, cit., p. 48.

[12] Baudrillard, *Lo scambio simbolico la morte*, cit., p. 142. Cfr. anche quanto afferma al riguardo Elias Canetti in *Massa e potere* (tr. it. in E. Canetti, *Opere 1932-1973*, Milano 1990, p. 1249: "L'istante del *sopravvivere* è l'istante della potenza".

trale dell'economia politica: di voler abolire la morte mediante l'accumulazione del valore e del tempo come valore, ma entrando in questo modo in una *impasse* insolubile, poiché "il tempo dell'accumulazione è quello della morte" – e in questo l'economia politica è solidale con il comunismo, che a sua volta "mira all'abolizione della morte, secondo il medesimo fantasma di progresso e di liberazione, secondo il medesimo schema fantastico d'un'eternità d'accumulazione e di forze produttive"[13]. Infatti, la caratteristica fondamentale di un sistema economico che tende alla crescita quantitativa illimitata, e che in questo modo proietta l'eternità nell'infinito del tempo, è di conoscere solo l'irreversibilità della crescita e non più "la reversibilità dello scambio/dono"[14]. Sottraendo la morte alla vita, l'economia politica ha portato a vivere la vita come "positività" e "accumulazione", e a intendere la morte come "scadenza", mettendo fuori gioco "l'ambivalenza della vita e della morte" e la "reversibilità simbolica della morte". Ma allora la re-istituzione dell'intreccio, dell'ambivalenza e della reversibilità simbolica tra vita e morte, "la vita restituita alla morte"[15], diventa l'operazione stessa del simbolico, consistente nella restituzione alla vita della sua ombra[16].

> Contro la rappresentazione che vede nell'una il *termine* dell'altra, bisogna cercare di vedere l'indeterminatezza radicale della vita e della morte, e l'impossibilità di autonomizzarle nell'ordine simbolico. La morte non è una scadenza, è una sfumatura della vita – oppure la vita è una sfumatura della morte. Ma la nostra idea moderna della morte è governata da un sistema di rappresentazione del tutto diverso:

[13] Baudrillard, *Lo scambio simbolico la morte*, cit., p. 161.

[14] Ibid.. Parlando del dono come elemento centrale di una logica dello scambio simbolico contrapposta alla logica dell'utilitarismo economico, Baudrillard si riferisce alle analisi svolte da Marcel Mauss nel suo *Saggio sul dono*, e riprese da Bataille nel saggio sulla sovranità e nella riflessione sulla *dépense* di energia come costitutiva del dono.

[15] Ivi, p. 143.

[16] Già in *Per la critica dell'economia politica del segno* (tr. it. Milano 1974), Baudrillard aveva analizzato un'analoga liquidazione del lato d'ombra e dell'ambivalenza del corpo ridotto a segno dalla logica del feticismo della merce. Immesso nel circuito dello scambio e dei valori/segno, il corpo diventa "un'istanza gloriosa" e rappresenta per ogni individuo "il santuario ideologico, il santuario della propria 'alienazione'", attorno a cui si restaura "il Soggetto della proprieà privata". La nudità, quale si presenta nella pubblicità, offre un esempio significativo di questo modo di funzionare dell'ideologico nella sua articolazione col semiologico. Questa nudità, che si pretende razionalista e progressista, in quanto aspira a svelare la verità del corpo, la sua ragione "naturale", al di là degli abiti, dei tabù, della moda, passa in realtà accanto al corpo, e alla sua verità sessuale e simbolica, che non risiede "nell'evidenza ingenua del nudo, ma nella *messa a nudo* (vedi Bataille), poiché quest'ultima è l'equivalente simbolico di una *messa a morte*, e pertanto il vero itinerario di un desiderio sempre ambivalente, amore e morte contemporaneamente". La nudità del corpo-segno è dunque quella di un corpo totalmente positivo, che esclude da sé ogni lato d'ombra e ogni ambivalenza, che liquida la funzione simbolica. Cfr. J. Baudrillard, *Per la critica dell'economia politica del segno*, tr. it. Milano 1974, p. 95.

quello della macchina e del funzionamento Una macchina funziona o non funziona. Così la macchina biologica è morta *o* viva. L'ordine simbolico non conosce questa digitalità astratta[17].

Nel mondo attuale è tuttavia venuto meno il circuito di scambio simbolico che, nelle società primitive, faceva sì che la morte fosse "data e ricevuta" e che dunque le dava senso. Con l'uscita dalla dimensione simbolica del dare e ricevere, la morte si è ridotta a un fatto naturale, è diventata una fatalità reale e impersonale inscritta nel corpo individuale. Si può anzi dire che il corpo cone entità oggettiva e biologica nasca solo in quanto il corpo diventa "simulacro biologico", "luogo di reclusione della morte inscambiabile", affidato alla sorveglianza della scienza. Ma proprio questo tentativo di esorcizzare la morte produce un effetto contrario, quello per cui "la biologia è circondata dalla morte, il corpo che essa rappresenta è circondato dalla morte, dalla quale nessun mito viene più a liberarla. Il mito, il rituale che potrebbe liberare il corpo da questa supremazia della scienza è perduto, o non è ancora stato trovato"[18].

2. *La realtà integrale e la fine della rappresentazione*

La condizione descritta da Baudrillard è quella di un mondo postmoderno e globalizzato in cui ha luogo la "scomparsa del reale", una scomparsa che, in analogia con la fine del "mondo vero" di cui parla Nietzsche, porta anche alla sparizione del mondo dei segni, aprendo così la

[17] Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, cit., p. 176.

[18] Ivi, p. 184. Sulla dimensione immaginaria e simbolica in quanto capace di dar senso alla morte cfr. anche Durand, *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, cit., pp. 434-435: "Abbiamo constatato che l'immaginario costituiva l'essenza dello spirito, cioè lo sforzo dell'essere per levare una speranza vivente contro il mondo oggettivo della morte. […] Giacché si è detto molto spesso, sotto differenti forme, che si vive e si scambia la propria vita, dando così un *senso alla morte*, non per cose, dimore e ricchezze, ma per opinioni, per il legame immaginario e segreto che lega e unisce il mondo e le cose nel cuore della coscienza; non solo si vive e si muore per idee, ma la morte degli uomini è assolta dalle immagini". A un analogo superamento simbolico della morte allude anche Ernst Jünger parlando del "passaggio al bosco" come luogo dell'*Unheimliche*, l'inquietante o perturbante. "In questa luce il bosco è la grande casa della morte, la sede del pericolo di annientamento. Il compito della guida spirituale è di condurvi per mano il discepolo per liberarlo dalla paura. Il bosco lo fa morire e risorgere simbolicamente". In quanto luogo di una morte e risurrezione simbolica e iniziatica, il bosco racchiude l'"eccedenza del mondo" simboleggiata da ogni atto generativo, e in particolare dal sacrificio di Cristo, "fondatore supremo": "Il granello di frumento, morendo, ha generato non numerosi, ma infiniti frutti. Si tocca qui quella eccedenza del mondo di cui ogni atto generativo è un simbolo temporale, oltre che un segno della vittoria sul tempo". Cfr. E. Jünger, *Trattato del ribelle*, tr. it. Milano 1990, pp. 73, 76-77.

via alla "realtà integrale"[19]. "Chiamo 'Realtà Integrale' il perpetrare sul mondo un progetto operazionale senza limiti: che tutto divenga reale, che tutto si faccia visibile e trasparente, che tutto sia 'liberato', che tutto si compia e che tutto abbia un senso (quando la specificità del senso è che non tutto possa averne)"[20]. La scomparsa della realtà, precisa Baudrillard, non significa che la realtà scompaia fisicamente, ma *metafisicamente*: quello che scompare è il principio capace di darle un senso e di introdurre una distanza o una trascendenza, cioè il principio di *rappresentazione*. È questo l'effetto fondamentale prodotto dall'estensione dell'ambito del virtuale – video, schermo interattivo, multimedialità e Internet.

> Nella sfera del Virtuale – del numerico, del computer, del calcolo integrale – nulla è rappresentabile. Non è una scena e non c'è né distanza né sguardo critico o estetico: è l'immersione totale e le innumerevoli immagini che ci vengono da questa sfera mediatica non appartengono all'ordine della rappresentazione ma a quello della codificazione e del consumo visivo. Quelle immagini non ci istruiscono, ci informano, ed è impossibile risalire da esse a una qualsiasi realtà sensibile. Neppure a quella del politico[21].

Questa situazione, con la scomparsa della distinzione tra l'apparenza, l'immagine, la rappresentazione, da una parte, e la realtà, dall'altra, è quella di un mondo privo di distanza e trascendenza, che costituisce il rovesciamento della "società dello spettacolo". Qui non è il reale ad aver ceduto ai simulacri e allo spettacolo e all'artificio, ma il contrario: "Oggi occorre rovesciare la formula: abbiamo perduto il segno e l'artificio a vantaggio del reale assoluto. Abbiamo perduto insieme lo spettacolo, l'alienazione, la distanza, la trascendenza, l'astrazione – tutto ciò che ancora ci separava dall'avvento della Realtà Integrale, da una realizzazione del mondo immediata senza appello"[22]. È questa l'epoca di una "violenza fatta all'immagine", da un Occidente che, ad onta della presenza diffusa di immagini e di "idoli", resta iconoclasta in quanto distrugge le immagini attraverso il senso, "sovraccaricandole di significato"[23]. È il mondo della "visibilità integrale" dei reality show, dove il reale viene forzato nell'"orbita del

[19] J. Baudrillard, *Il Patto di lucidità o l'intelligenza del Male*, cit., p. 19, 57: "Abbiamo abolito il mondo reale. Che mondo rimane allora? Il mondo dei segni? Nient'affatto. Con il mondo reale abbiamo soppresso anche quello del segno. È l'uccisione del segno che apre la via alla Realtà Integrale".

[20] Ivi, p. 11.

[21] Ivi, p. 65.

[22] Ivi, p. 57.

[23] Ivi, p. 78. Il paradosso di un Occidente che ha creato le tecniche di produzione, riproduzione e trasmissione delle immagini e che, al tempo stesso, ha prodotto una filosofia razionalistica che distrugge le immagini, o almeno ne diffida, viene evidenziato anche da G. Durand, *L'immaginario. Scienza e filosofia dell'immagine*, tr it. Como 1996, p. 8. Durand sottolinea anche i rischi di anestetizzazione della creatività immaginaria – e di livellamento dei valori – insiti nell'"esplosione video" che caratterizza il mondo contemporaneo (cfr. ivi, pp. 73-75).

visivo", e dove la rappresentazione diventa esibizione; il mondo di una totale trasparenza priva di trascendenza, la cui cifra è l'*oscenità*, dove "osceno è tutto ciò che è inutilmente visibile, senza necessità, senza desiderio e senza effetto. Ciò che usurpa lo spazio tanto raro e prezioso delle apparenze"[24].

Questa situazione di trasparenza generalizzata, che tende a porre fine alla dimensione del segreto, viene caratterizzata da Baudrillard attraverso la categoria del *transpolitico*. Se l'era del politico è l'era dell'anomia – percorsa da fenomeni come crisi, violenza, follia e rivoluzione – l'era del transpolitico è quella dell'anomalia, ovvero dell'"aberrazione senza conseguenza, contemporanea all'avvenimento senza conseguenza"[25]. In un ambito sociale sottoposto a processi di normalizzazione, ma in cui viene meno al tempo stesso la dimensione della legge, lo spazio della differenza si riduce all'anomalia, che però non incide criticamente sul sistema e coincide piuttosto con la figura del *mutante*. Queste caratteristiche si mostrano in un'ulteriore figura della corporeità contemporanea, l'obesità, espressione di quella che Baudrillard chiama l'oscenità di un sistema e di una cultura. "È quando il corpo perde la sua regola e la sua scena che raggiunge questa forma oscena dell'obesità. È quando il corpo sociale perde la sua regola, la sua scena e la sua posta che raggiunge anch'esso questa forma pura e oscena che ben conosciamo"; l'obesità incarna dunque "la forma informe, la morfologia amorfa del sociale di oggi"[26]. Corpo pieno e indiviso, il corpo obeso sfugge alla divisione in sessi e non separa il corpo dal non corpo in quanto non è passato attraverso lo stadio dello specchio, che consente "di aprirsi alla scena dell'immaginario e della rappresentazione", e con ciò alla "divisione interna"; il suo è dunque "un corpo senza immagine"[27], che non può accedere a quella che Pierre Legendre, riferendosi a Lacan, chiama l'"alienazione costitutiva"[28]. Come il corpo dell'ostaggio, il corpo obeso è una figura dell'osceno che testimonia della crisi contemporanea di quella forma di sovranità che consiste nell'"esercizio dei simulacri", nella "padronanza delle apparenze" e nella "comunanza collettiva dell'illusione e del segreto": "Tutto ciò che dimentica questa scena e questa padronanza dell'illusione per dedicarsi alla

[24] Baudrillard, *Il Patto di lucidità o l'intelligenza del Male*, cit., p. 80. Baudrillard sottolinea la differenza di questo mondo rispetto all'universo foucaultiano del panopticon: "È questo l'omicidio dell'immagine, in questa visibilità forzata, come fonte di potere e di controllo, al di là dello stesso 'panopticon': non si tratta più di rendere le cose visibili a un occhio esterno, ma di renderle trasparenti a se stesse. La forza di controllo è come internalizzata, e gli uomini non sono più vittime delle immagini: si trasformano in immagini essi stessi".

[25] J. Baudrillard, *Le strategie fatali*, tr. it. Milano 2011.

[26] Ivi, p. 33.

[27] Ivi, p. 35.

[28] Legendre, *Della società come testo*, cit. Cfr J. Lacan, *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, in Id., *Scritti*, vol. I, tr. it. Torino 1974.

semplice ipotesi e alla padronanza del reale cade nell'osceno. Il modo di apparizione dell'illusione è la scena, il modo di apparizione del reale è l'osceno[29]. Il corpo obeso costituisce dunque una metafora indicativa di un mondo in cui, alla fine di una scena pubblica che è essenzialmente spazio dell'apparenza e dell'illusione, del segreto e del cerimoniale[30], corrisponde una dilatazione del sociale, che non ha più un carattere mitico e trascendente, ma diventa "una socialità patetica della vicinanza e del contatto […], della protesi e della rassicurazione", un corpo materno avvolgente e protettivo, "una gigantesca azienda di maternità terapeutica"[31]. Questo spazio sociale è caratterizzato da una "estroversione totale dei comportamenti nella dimensione operativa" e da una totale trasparenza della comunicazione, in cui vengono meno il silenzio e il segreto, la distanza che rende possibile lo sguardo e la seduzione e in cui i volti sono nudi, privi "di maschere, di segni, di cerimoniale" che siano in grado di proteggere l'individuo. È questo lo spazio in cui ha luogo lo "sprofondamento della scena politica" tramite "sovrarappresentazione": "Perché una cosa abbia un senso, ci vuole una scena, e perché ci sia una scena, ci vuole un'illusione, un minimo di illusione, di movimento immaginario, di sfida al reale […]. Senza questa dimensione propriamente estetica, mitica, ludica, non c'è nemmeno scena del politico, in cui qualcosa possa essere un evento"[32]. La fine dell'economia politica del segno e della simulazione nell'età del Virtuale, ovvero della Realtà Integrale, che è anche fine dello spazio rappresentativo, porta con sé anche la fine dell'ordine politico basato sulla rappresentanza.

> Ci troviamo ormai di fronte all'esercizio di una potenza allo stato puro, incurante di sovranità e rappresentanza, alla Realtà Integrale di una potenza negativa. Finché trae la propria sovranità dalla rappresentanza, finché esiste una ragione politica, il potere può trovare un equilibrio – in ogni caso, può essere combattuto e contestato. Ma il venir meno di questa sovranità lascia spazio a un potere sfrenato, senza contropartita, feroce – di una ferocia non più naturale, ma tecnica[33].

---

[29] Baudrillard, *Le strategie fatali*, cit., p. 57.

[30] Sullo spazio pubblico come spazio dell'apparenza cfr. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 146 ss. In *La vita della mente* (tr. it. Bologna 1987, p. 101) la Arendt si riferisce a Adolf Portmann, che aveva visto nella "autorappresentazione" o "autoesibizione" (*Selbstdarstellung*) una qualità fondamentale del vivente. "Non potrebbe essere che le apparenze non siano al servizio del processo vitale ma, viceversa, che il processo vitale sia al servizio delle apparenze? Dal momento che viviamo in un mondo che appare, non è molto più plausibile che ciò che è rilevante e significativo in questo nostro mondo debba essere situato proprio alla superficie?". Sul rapporto tra scena pubblica e cerimoniale cfr. H. Plessner, *I limiti della comunità. Per una critica del radicalismo sociale*, tr. it. Roma-Bari 2001, p. 71 ss.

[31] Baudrillard, *Le strategie fatali*, cit., p. 63.

[32] Ivi, p. 73.

[33] Baudrillard, *Il Patto di lucidità o l'intelligenza del Male*, cit., p., 102.

3. *Vita, istituzione e natura umana*

Le teorizzazioni di Foucault e di Baudrillard pongono, in modi diversi, i problemi della norma, della normalità e del rapporto di entrambi questi concetti con la vita e con la dimensione simbolica. Per Baudrillard il sistema dell'informazione garantisce il controllo dell'evento in quanto è fatto per creare "non-eventi" in grado di scongiurare l'emergere della dualità e di linee di frattura nella totalizzazione del mondo prodotta dall'avvento della Realtà integrale[34]. E secondo Foucault la norma che si sviluppa nel contesto disciplinare è diversa dalla norma che si pone nel quadro della biopolitica e delle politiche della sicurezza. Nel primo caso "normale" è la capacità di conformarsi a una norma posta come mezzo per certi fini: "La normalizzazione disciplinare consiste nell'introdurre un modello ottimale costruito in funzione di un certo risultato in modo da rendere le persone, i loro gesti e atti conformi a tale modello: normale è chi riesce a conformarsi a questa norma, anormale chi non ci riesce"[35]. Qui la norma, che ha carattere prescrittivo, viene prima del normale; si dovrebbe dunque parlare di *normazione* più che di normalizzazione. Nel secondo caso la norma è qualcosa che emerge dal comportamento globale di una popolazione (attraverso procedure e norme di vita dietologiche, urbanistiche, territoriali): "La norma è un gioco all'interno di normalità differenziali. Viene prima il normale; la norma è dedotta, si fissa e diviene operativa in seguito a questo studio della normalità"[36]. Nel contesto dei dispositivi di sicurezza l'intervento normalizzante (si pensi per esempio alle pratiche delle vaccinazioni) riguarda non il livello individuale, ma quello dei gruppi, coinvolge cioè l'insieme della popolazione, indipendentemente dalla distinzione tra normale e patologico. La norma è qui immanente alla vita, la vita autoistituisce le proprie norme. La vita è normata, ma è al tempo stesso autonormante[37]. Al di là del tentativo, implicito in queste ri-

[34] Ivi, pp. 103, 171. Baudrillard sottolinea però il carattere illusorio di questa chiusura totalizzante del sistema, in quanto ogni sistema che raggiunge l'identità e la totalità si frantuma e "si sdoppia all'infinito in un simulacro di se stesso", per effetto della regola della reversione e della dualità. "E il compimento virtuale del mondo, il delitto perfetto, questo tentativo fantastico di messa in opera di un mondo integrale, questo fantasma di un'informazione totale, lascia paradossalmente intravedere una forma ancora più fondamentale: quella della sua incompiutezza radicale" (ivi, p. 162). Il "processo antagonistico della reversibilità e del divenire" tra vita e morte, femminile e maschile, pensiero e mondo non ha niente dell'interattività e dell'interfaccia: qui l'unica regola è quella del dono e del controdono.

[35] Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 51.

[36] Ivi, pp. 55-56. Cfr. Bazzicalupo, *Biopolitica*, cit., p. 52-53.

[37] A questo riguardo, per Foucault è determinante l'influsso di Georges Canguilhem, che si era interrogato sul criterio in base a cui è possibile definire lo stato di normalità di un essere vivente, mettendo in discussione le pretese oggettivistiche della medicina e l'idea che la salute sia un valore oggettivabile in modo scientifico. Per Canguilhem "è normativo in senso stretto, ciò che istituisce delle norme. Ed è in questo senso che noi proponiamo di

flessioni foucaultiane, di ripensare la nozione di norma, ci si chiede come questo concetto di norma come normatività immanente alla vita si possa conciliare con la visione della norma che sembra restare prevalente nell'approccio genealogico e nietzscheano di Focault, e che riduce la *normatività* (ciò che, m ambito giuridico ed etico, si dà come norma avente carattere di validità universale) alla *normalità* (ciò che suscita il sospetto di essere portatore di interessi non universalizzabili)[38]. D'altra parte, anche Laura Bazzicalupo, che evidenzia l'importanza di questa mutazione d'accento nella nozione foucaultiana di norma, avverte che quella che qui è in gioco è una "tematica spinosa: se da una parte la specificità della norma vivente è la chiave d'accesso al governo delle vite, al circolo ricorsivo di un potere che forma la soggettività, dall'altro rivela *forse*, ma non *rappresenta* mai, una potenza creativa non determinata dalle norme nel vivente stesso"[39]. La vita in senso biologico si mostra qui come qualcosa d'irrappresentabile, irriducibile alla dimensione della rappresentazione/rappresentanza, e dunque anche come potenza creativa portatrice di trasformazione e in grado di introdurre una piega interna ai meccanismi di potere, come risulterà soprattutto dagli sviluppi "spinoziani" del pensiero di Deleuze.

Resta però da chiedersi se la vita non vada sempre istituita attraverso il simbolico e il linguaggio, e se questa dimensione di istituzione simbolica debba essere necessariamente intesa come un potere assoggettante e non piuttosto anche come qualcosa di essenziale per la costituzione dell'individualità[40]. Tali questioni diventano tanto più urgenti se considerate alla luce

---

parlare di una normatività biologica".. Cfr. G Canguilhem, *Il normale e il patologico*, tr. it. Torino 1998, p. 96). Sul rapporto tra Foucault e Canguilhem cfr. A. Cutro, *Michel Foucault. Tecnica e vita. Biopolitica e filosofia dek* bios, Napoli 2004, pp. 51-53.

[38] J.-F. Kervégan, *Aporie de la Microphysique. Questions sur la "gouvernementalité"*, cit., p. 20.

[39] Bazzicalupo, *Biopolitica*, cit., p. 54.

[40] Cfr. J.-F. Kervégan, *Aporie de la Microphysique* , cit., pp. 26-27, dove si osserva che l'istituzione è un momento capitale nella costruzione degli insiemi normativi (e non esclusivamente del diritto). Con riferimento alla teoria di Maurice Hauriou, le istituzioni sono qui definite come gli "strati geologici" su cui si basano i costumi, le credenze, le norme, le pratiche che nel loro insieme costituiscono il campo dell'azione umana. L'istituzione è ciò grazie a cui si produce il processo sociale e politico dell'individuazione, e questo passa attraverso la messa in gioco di configurazioni normative al tempo stesso indisponibili e in costante movimento di ricomposizione. Completamente diversa al riguardo è la prospettiva di Foucault, accomunato al marxismo dal suo antiistituzionalismo, che vede nelle istituzioni nient'altro che travestimenti di una tecnologia di potere, di una governamentalità. Questo atteggiamento però, sottolinea Kervégan, cambia nel corso del 1979 su *Nascita della biopolitica* (tr. it. Milano 2005), dove è, paradossalmente, l'incontro con il "neoliberalismo" della Scuola di Friburgo (in cui egli vede uno strumento per la sua critica alla concezione giuridico-statuale della politica) che consente a Foucault di apprezzare una concezione che – da Adam Smith a Friedrich von Hayek – individua nel diritto un elemento essenziale per la costituzione dell'ordine sociale.

di una serie di fenomeni che, nel mondo attuale, sfidano e mettono alla prova la concezione umanistica dell'uomo, portando le teorie del discorso e dei sistemi a preconizzare l'avvento di un'epoca del "postumano" o "transumano": esseri ibridi come robot, antropoidi e simbionti o *cyborg*, nuovi corpi "eugenici", selezionati prima della nascita, corpi transessuali, embrioni che nelle ecografie appaiono come figure iniziali della vita umana ed embrioni che vengono congelati e conservati nei laboratori[41]. Ma si pensi anche alla figura del clone, oggetto di finzioni letterarie, visioni fantascientifiche e proiezioni fantasmatiche[42], o alle situazioni descritte da Giorgio Agamben quando parla della "camera di rianimazione dove fluttuano tra la vita e la morte il *neomort*, l'oltrecomatoso e il *faux vivant*", figure "che sembrano rendere labile e incerto il confine tra vita e morte, uomo e non uomo, e delimitano "uno spazio di eccezione in cui appare allo stato puro una nuda vita per la prima volta integralmente controllata dall'uomo e dalla sua tecnologia"[43].

Per delineare l'orizzonte teorico in cui può essere affrontata la questione del rapporto tra vita, istituzione e norma, insieme a quella di un possibile umanismo in grado di far fronte a fenomeni della tarda o post-modernità come quelli sopra accennati, ci si può riferire alle prospettive, diverse, ma convergenti, di Pierre Legendre e di Arnold Gehlen, da una parte, e di Helmuth Plessner, dall'altra. Il primo si interroga sul fondamento del diritto in una società in cui la legge si riduce alla dimensione privatistica del contratto che caratterizza un'economia globalizzata. Nella società del management e delle tecnologie sociali, delle biotecnologie e delle scienze della vita, per Legendre è importante recuperare il senso delle fondazioni simboliche, delle immagini mitologiche, religiose e poetiche e dei dispositivi istituzionali che fanno da fondamento normativo della società. Legendre rifiuta la tesi dell'"ingegneria sociale", che risolve la normatività in una "regolazione oggettiva", indipendentemente dalla "drammatizzazione del '*perché?*' inerente alla condizione umana, cioè dalla domanda relativa al senso della normatività[44]. Da questo punto di vista diventa fondamentale la nozione di limite, intesa in

[41] Cfr. J. Fischer, *Androidi – uomini – antropoidi. L'antropologia filosofica come detentrice dell'umanesimo*, in "Discipline filosofiche", 1, 2003, pp. 263-273. Per un primo approccio a queste problematiche cfr. G. O. Longo, *Il simbionte. Prove di umanità futura*, Roma 2003; D. J. Haraway, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, tr. it. Milano 1995; K. N. Hayles, *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, Chicago 1999.

[42] Cfr. C. Caduff, *Kloniertes Leben und der Tod. Verfassungen des Klons in Literatur und Bio-Philosophie*, in U. Bröckling-B. Bühler-M. Hahn-M. Schöning-M. Weinberg, *Disziplinen des Lebens*, cit., pp. 171-185.

[43] G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino 1995, pp. 183-184.

[44] Cfr. Legendre, *Antropologia dogmatica*, cit., p. 91.

senso non solo giuridico-politico, ma anche istituzionale e antropologico[45]. Là dove al soggetto non venga notificata la nozione di limite, ovvero di inter-detto, come avviene anche nelle contemporanee società liberali, è sempre in agguato il rischio del totalitarismo: Centrale, a questo riguardo, la figura simbolica del padre:

> Fabbricare l'uomo, è dirgli il limite. Fabbricare il limite, è mettere in scena l'idea di Padre, indirizzare ai figli dell'uno e l'altro sesso l'Interdetto. Il Padre è in primo luogo una questione simbolica […].Nel XX secolo, idoli di Stato – Lenin, Hitler, Stalin, Mao – sono venuti a incarnare l'ideologia parricida. Il sacrificio umano di massa ha preso statuto di semplice pratica gestionale. E nella vita quotidiana delle nostre società eredi dei tiranni, dispotismi privati hanno dato il cambio in inferni familiari[46].

Per Legendre la "fabbricazione" del legame istituzionale è opera della "genealogia", che ricorda al soggetto la sua assegnazione nella specie e procura alla società il suo "materiale" vivente. Compito dell'"antropologia dogmatica" e di mettere in relazione il biologico, il sociale e l'inconscio e di riprendere su questa base l'osservazione della funzione giuridica, che nella sua essenza consiste nel produrre artificialmente l'intreccio di questi diversi aspetti dell'umano[47]. Nel tentativo di pensare l'istituzionalità in termini diversi da quelli della tradizione razionalistica occidentale, diventa fondamentale l'apporto della psicoanalisi, intesa da Legendre alla luce dell'insegnamento lacaniano. Da questo punto di vista "il legame del soggetto con la società non appare più come relazione di superficie, fatto di discorsi e comportamenti oggettivabili dai metodi scientifici perfezionati sotto il regime iperindustriale, ma come una *costruzione a piani*, architettura di relazioni che riposano sull'esperienza delle figure fondatrici socialmente messe in scena, che ci rinviano alla problematica dell'ignoto nella cultura"[48]. Questo approccio consente di estendere l'ambito dell'istituzionalità, inserendovi le di-

---

[45] Su questo, e su quanto segue, cfr. l'*Introduzione* di P. Heritier a P. Legendre, *La società come testo*, cit., pp. 6-7. Sull'opera di Legendre cfr. L. Avitabile, *La filosofia del diritto in Pierre Legendre*, Torino 2004.

[46] Legendre, *La fabrique de l'homme occidental*, cit., pp. 20, 22. Come ricorda Massimo Recalcati, *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*, Milano 2011, p. 35 ss., è stato Jacques Lacan a parlare, nel 1938 e nel 1969, di un declino della figura paterna nella sua funzione simbolica e ideale-normativa. Per Lacan tanto l'affermazione dei padri folli e totemici dei totalitarismi quanto l'"evaporazione del padre" negli anni della contestazione giovanile testimoniano, come scrive Recalcati, di "*un fraintendimento fatale dell'autentica funzione simbolica del Padre*". Per Lacan il significante Nome-del-Padre: rappresenta il cardine attorno a cui si struttura l'intero ordine del simbolico, della legge e della cultura. Cfr. J. Lacan, *Dei Nomi-del-Padre*, tr. it. Torino 2006.

[47] P. Legendre, *Leçons IV. L'inestimable objet de la transmission. Etude sur le principe généalogique en Occident*, Paris 1985, p. 10.

[48] Legendre, *La società come testo*, cit., p. 122.

mensioni dell'estetico e del religioso, che rinviano all'aspetto "non-padroneggiabile", ovvero "indicibile", dell'uomo[49]. Ciò attribuisce una posizione di primo piano al linguaggio, dunque alla "logica della rappresentazione"[50], in quanto inscindibilmente legata a quella dell'istituzione. È l'istituzione – e anzitutto l'istituzione del linguaggio – a offrire il quadro che costituisce la condizione di possibilità di ogni società. Attraverso il linguaggio, che apre l'uomo al mondo, separandolo dalle cose e da se stesso, l'essere umano, l'"animale parlante", accede alla dimensione della rappresentazione, ed è in questo modo che viene istituita la "scena" in cui egli può abitare entrando in relazione con gli altri.

> *Istituire la scena* – scena delle parole, scena dello Specchio –, così potrebbe essere riassunta la funzione di ogni società per il soggetto di linguaggio, funzione che comporta che la società sia essa stessa costituita in *figura della specie*, questa specie particolare afflitta dal linguaggio. Si tratta di permettere all'uomo di abitare l'universo dei segni, sulla base di un'esigenza vitale; il potere di produrre e di rendere perenne il montaggio di questa figura, attraverso la vita e la morte degli individui. L'uomo non abita il linguaggio che istituito *nella* e *dalla* cultura[51].

La società può essere dunque assimilata a un "testo" in quanto essa non può esistere e riprodursi al di fuori della parola. Il principio istituzionale che governa la specie umana è dunque un effetto del linguaggio e la normatività delle istituzioni è legata alla normatività del linguaggio. Contro una visione tecnocratica della società, riferirsi al rapporto tra società e parola vuol dire affermare il carattere istituente della dimensione simbolica, secondo l'etimologia della parola: "accordarsi *ad symbolum* […], dividere lo stesso segno di riconoscimento; ossia, in altri termini, comunicare in maniera umana"[52]. Ogni società si istituisce così attraverso la "comunicazione dogmatica", dove la parola comunicazione rimanda, attraverso il latino *communis*, ai *munia*, dunque al dono, e il termine dogma rinvia al rapporto fondamentale tra le parole e il fenomeno istituzionale. Il rinvio che la società istituisce attraverso la comunicazione dogmatica rappresenta il nucleo costitutivo della normatività, e il latore di questo messaggio è il giurista[53].

Una concezione analoga è quella di Gehlen, che a sua volta mette in luce l'importanza dell'istituzione per la vita dell'essere umano e sottolinea il significato del linguaggio e della

---

[49] Ibid.

[50] Ivi, p. 127.

[51] Ivi, p. 45.

[52] Lgendre, *Della società come testo*, cit., p. 40.

[53] Cfr. su questi aspetti il saggio *Comunicazione dogmatica*, tr. it. in Legendre, *Il giurista artista della ragione*, cit., p. 31 ss., e la nota della curatrice L. Avitabile, ivi, pp. 29-30..

rappresentazione per il passaggio dalla dimensione biologica a quella culturale. La teoria delle istituzioni di Gehlen si basa su due presupposti di fondo: la concezione dell'uomo come "essere che agisce"[54] e l' importanza delle istituzioni per l'autocomprensione dell'uomo: Circa il primo aspetto, Gehlen osserva che il concetto di azione è quello che meglio consente di avvicinarsi alla complessità e alla concretezza dell'uomo, al di là dei dualismi e delle astrazioni delle concezioni filosofiche tradizionali, in quanto "nel concetto di azione è compreso tanto il pensare, il conoscere e il volere dell'uomo, quanto la sua fisicità, ma in modo tale che entrambi gli aspetti vengano pensati *uno actu* come reciprocamente presupponentisi e inclusi l'uno nell'altro"[55]. L'azione è dunque l'elemento che unisce dimensioni tradizionalmente separate come il corpo e l'anima, la natura e la cultura. Circa il secondo aspetto, Gehlen nota che la funzione delle istituzioni è di assicurare durata e stabilità a un essere per natura instabile: "Esse hanno un significato addirittura fondamentale se si considera l'inverosimile plasticità, plasmabilità e vulnerabilità di un essere che tanto facilmente viene mutato da ogni impulso non soggetto a vincoli. Dalle istituzioni dipende […] ogni forma di stabilità che raggiunge il cuore delle pulsioni, ogni capacità di durata e continuità di ciò che di più elevato vi è nell'uomo"[56]. In quanto essere indeterminato nella sua essenza, l'uomo deve sempre prendere posizione, non solo rispetto al mondo esterno ma anche rispetto a se stesso, deve "fare di se stesso qualcosa", e questa è la funzione dell'azione. La riuscita dell'uomo in quanto essere carente di istinti, privo di dotazioni naturali, è legata al processo di disciplinamento (*Züchtung*) a cui egli si sottopone per uscire dalla condizione animale. Per la sua incompiutezza essenziale[57], "l'uomo è un essere cui inerisce la disciplina: autodisciplina, educazione, 'disciplinamento', nel duplice senso di acquisizione e di mantenimento di una forma, sono tra le condizioni di esistenza di un essere non definito"[58]. A causa di questa condizione di carenza, l'uomo, per realizzarsi, ha bisogno della dimensione della cultura, dell'artificialità e della tecnica[59]. Essere per natura culturale, egli deve costruire se stesso e il proprio mondo attraverso le istituzioni

[54] A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, tr. it. Milano 2010, p. 60.

[55] A. Gehlen, *Le origini dell'uomo e la tarda cultura*, tr. it. Milano 1994, p. 14.

[56] Ibid.

[57] Per la concezione dell'uomo come essere carente e incompiuto, Gehlen si richiama a spunti presenti nel pensiero di Herder e di Nietzsche. Cfr. Gehlen, *L'uomo*, cit., pp. 46, 123 ss.

[58] Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 69.

[59] Cfr. A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, tr. it. Milano 1984, p. 13. Alludendo all'immagine attraverso cui Hobbes caratterizza lo Stato, Gehlen definisce la tecnica come un "grande uomo": "Il mondo della tecnica è quindi, per così dire, il "grande uomo": geniale e ricco d'astuzia, promotore e insieme distruttore della vita come l'uomo stesso, come lui in poliedrico rapporto con la natura vergine. Anche la tecnica è, come l'uomo, *nature artificielle*".

della cultura, "potenze che soreggono con le loro 'idées directrices'", concetto, quest'ultimo, che Gehlen riprende dalla teoria delle istituzioni di Maurice Hauriou[60]. Le istituzioni rappresentano così un elemento centrale per la costituzione della personalità individuale:

> È possibile pensare antropologicamente il concetto di personalità solo nella più stretta connessione con quello delle istituzioni. […] Voglio dire: quando anche le istituzioni ci schematizzano in un certo modo, quando insieme al nostro comportamento plasmano e rendono tipico anche il nostro pensare e sentire, allora proprio da questa circostanza si traggono le riserve di energia per rappresentare nell'ambito delle proprie circostanze l'unicità, cioè per operare in modo produttivo, creativo, fruttuoso. Chi vuole essere una personalità, non nell'ambito delle sue circostanze, ma in tutte le circostanze, può solo naufragare[61].

Se le istituzioni incarnano e realizzano idee, questo non avviene però nella forma di un'astratta normatività, ma solo in quanto esse sono strettamente legate, attraverso la *mimesis* e la fantasia, alla dimensione corporea dell'uomo, in cui Gehlen vede, con Nietzsche, una "grande ragione", di cui la ragione chiamata "spirito" è solo uno strumento[62]. Poiché liberano l'essere umano dalla necessità di selezionare ogni volta la profusione di stimoli che derivano dal semplice fatto dell'apertura dell'uomo al mondo, le istituzioni svolgono la funzione di esonero (*Entlastung*) che secondo Gehlen costituisce la prestazione fondamentale della cultura, in quanto costituisce un meccanismo di sublimazione degli impulsi e di differenziazione dei mezzi dell'azione: "*Tutte le funzioni superiori* dell'uomo, in ogni campo della vita intellettuale e morale, ma anche in quello dell'affinamento motorio e operativo, sono pertanto sviluppa-

---

[60] Gehlen, *Le origini dell'uomo e la tarda cultura*, cit., p. 113. Sul rapporto tra la concezine di Gehlen e quella di Hauriou relativamente alle istituzioni richiama l'attenzione B. Accarino, *Introduzione. Tra libertà e decisione: alle origini dell'antropologia filosofica*, in Id. (a cura di), *Ratio imaginis. Uomo e mondo nell'antropologia filosofica*, Firenze 1991, p. 63. A Hauriou si richiama positivamente anche Carl Schmitt, vedendo in lui il sostenitore di una teoria non normativistica, né decisionistica, ma "istituzionale" del diritto. Cfr. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 30.

[61] A. Gehlen, *Uomo e istituzioni*, in Id., *Prospettive antropologiche. Per l'incontro con se stesso e la scoperta di sé da parte dell'uomo*, tr. it. Bologna 1987, p. 99.

[62] Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 109. A questo riguardo M. Lo Russo, *I corpi e le istituzioni. Studio su Gehlen*, Bari 1996, pp. 72-76, sottolinea che Gehlen esclude categoricamente l'esclusiva origine contrattualistica di una norma, ascrivendola invece a una categoria derivante dall'analisi dell'esperienza come l'"opportunità oggettiva secondaria", che crea stabilità nella durata attraverso forme e modi di comportamento che sorgono in modo inatteso e non intenzionale. Questa categoria indica dunque l'origine non razionale, perché non voluta, di molte istituzioni. Questo accade, per esempio, quando un agire razionale diretto a uno scopo muta il proprio significato diventando fine a se stesso e aprendosi così a nuovi significati. È il caso di usi che hanno originariamente un carattere utilitaristico e si trasformano poi in cerimonie e rituali. Cfr. Gehlen, *Le origini dell'uomo e la tarda cultura*, cit., pp. 35-37.

te grazie al fatto che il costituirsi di stabili e basilari abitudini di fondo *esonera* l'energia in esse originariamente impiegata per le motivazioni, i tentativi, il controllo, *liberandola per prestazioni di specie superiore*"[63].

Questo svincolamento dalle pressioni del mondo esterno è reso possibile anche dalla raffigurazione o rappresentazione simbolica (*Darstellung*), implicita nella categoria di esonero. Attraverso l'elaborazione delle esperienze manuali e corporee su un piano più elevato, nasce un sistema specifico della rappresentazione simbolica, vengono costruiti i grandi "campi simbolici del vedere, parlare, rappresentare"[64]. Il mondo del simbolico, del linguaggio e della fantasia risulta dunque essere l'autentico mondo dell'uomo, e tutto questo è già presente al livello prelinguistico[65]. Da tutto ciò deriva che, nella misura in cui distacca l'individuo dalla pressione del qui e ora, l'esonero non serve solo alla stabilizzazione, ma ha anche una funzione creativa[66].

"Forme inibitorie stabili", le istituzioni, come l'uomo, sono esposte al rischio e possono andare distrutte, e questo vale anche per le istituzioni politiche. "Così anche l'era dei re, dopo cinquemila anni di durata, è giunta alla fine. La sua struttura di istituzioni, la sua etica, si sono rivelate non conciliabili con le condizioni della società industriale nella quale è possibile sviluppare ogni ethos, anche quello della più alta umanità, ma non l'ethos della lotta fra uomo e uomo e di conseguenza non l'ethos della signorilità"[67]. Il rischio a cui l'essere umano è esposto quando vengono abbattute le istituzioni è quello del regresso a una condizione primitiva, che naturalizza l'uomo, rigettandolo "nella insicurezza costitutiva e nella tendenza a degenerare della sua vita pulsionale"[68].

> Quando vengono meno e vengono distrutte le protezioni e stabilizzazioni esteriori che risiedono nelle tradizioni stabilite, allora il nostro comportamento diviene privo di forma, determinato dagli affetti, istintivo, non calcolabile, inaffidabile. In quanto anche in condizioni normali il progresso della civiltà (*Zivilisation*) procede distruggendo […], esso *naturalizza* l'uomo, lo primitivizza e lo ributta nella instabilità naturale della sua vita istintuale […]. Quando si fanno avanti i prestigiatori, i dilettanti, gli intellettuali saltimbanchi, quando si alza il vento della pagliacciata generale, allora si allentano anche le istituzioni più antiche e i corpi professionali più rigidi: il diritto diventa elastico, l'arte nervosa, la religione sentimentale. Allora

[63] Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 105.

[64] K.-S. Rehberg, *Zurück zur Kultur? Arnold Gehlens anthropologischen Grundlegung der Kulturwissenschaften*, in: H. Brackert-F. Wefelmeyer (a cura di), *Kultur. Bestimmungen im 20. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 1990, p. 283.

[65] Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 84.

[66] Cfr. Accarino, *Introduzione. Tra libertà e decisione: alle origini dell'antropologia filosofica*, cit., p. 30.

[67] Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 101.

[68] Gehlen, *Le origini dell'uomo e la tarda cultura*, cit., p. 114.

> l'occhio sperimentato scorge già sotto la schiuma la testa di Medusa; l'uomo diventa *naturale* e tutto diventa possibile. Ciò deve significare: ritornare alla cultura (*Kultur*)! Perché in avanti si va palesemente a grandi passi incontro alla natura, e la civiltà (*Zivilisation*) che progredisce ci dimostra tutta la debolezza della natura umana non difesa da forme rigide[69].

A una situazione di questo genere, che porta a quella che Gehlen ha chiamato "perdita dell'esperienza"[70], cioè a una trasformazione non solo dei contenuti, ma della qualità e dei modi dell'esperire psichico, delle *strutture* della coscienza, nella direzione dell'intellettualismo e del soggettivismo[71], si aggiunge, sulla spinta delle dinamiche innescate dallo sviluppo tecnologico, l'entrata in quella dimensione che Gehlen definsce *post-histoire*. Questa si caratterizza per la tendenza alla tecnicizzazione delle istituzioni, che perdono ogni contenuto ideale, si riducono ad astratta normatività e diventano parte di un sistema che, per il suo carattere meccanico, esclude ogni sintesi spirituale e ogni novità[72]. "La terra, conseguentemente, nella stessa epoca in cui è otticamente e informaticamente dominabile con lo sguardo e in cui non può più avvenire alcun evento inosservato di una qualche importanza, diviene anche in questo senso priva di sorprese"[73]. Gehlen definisce questa condizione anche attraverso le formule "secolarizzazione del progresso" e "cristallizzazine della cultura": entrambe vogliono indicare un mondo caratterizzato da una "durata stazionaria"[74], in cui il movimento della storia sembra essersi cristallizzato per l'effetto del dominio di scienza, tecnica e industria e in cui, oltre a esser venute meno le ideologie, si è interrotto il rapporto col passato e sono assenti prospettive utopiche rispetto al futuro. Un mondo in cui il senso del generale progresso tecnico risiederà nel fatto "di procurare a sempre più esseri umani una vita sempre più lunga e sempre più sana, un fenomeno in ultima istanza biologico e che si impone in modo totalmente nudo come biologico"[75]. Un mondo di cui Gehlen, pur senza utilizzare il concetto, intuisce le fondamentali dinamiche biopolitiche: "In futuro l'interesse generale sarà la nutri-

[69] A. Gehlen, *L'immagine dell'uomo alla luce dell'antropologia moderna*, in Id., *Prospettive antropologiche*, cit., p. 82 ss.

[70] Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, cit., p. 73.

[71] Ivi, p. 95 ss.

[72] Cfr. N. Russo, *Uomo, tecnica*, Kultur. *Antropologia e storia in Spengler e Gehlen*, in "Discipline filosofiche", 1, 2002, p. 118. U. Fadini, *Metamorfosi del nichilismo. La posizione dell'uomo nella post-histoire*, in "Discipline filosofiche", 1, 2003, pp. 275-291.

[73] A. Gehlen, *Über kulturelle Kristallisation*, in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 6, Frankfurt a. M. 2004, p. 314 ss.

[74] A. Gehlen, *Ende der Geschichte?*, ivi, p. 345.

[75] A. Gehlen, *Post-Histoire*, p. 353.

zione e il ricovero di masse umane che crescono senza fine, in conformità con la legge biologica per cui ogni specie cerca di occupare al massimo la propria nicchia ambientale"[76].

Le implicazioni politiche dell'antropologia filosofica, già presenti nella teoria dell'istituzione di Gehlen, vengono esplicitate da Plessner, che dedica a questioni politiche i due saggi *I limiti della comunità* e *Potere e natura umana*, formulando, nel secondo saggio, il programma di un'"antropologia politica"[77] a cui attribuisce il compito di comprendere la politica e il potere come un aspetto necessario della vita umana e di considerare l'uomo nella sua concretezza, come "originaria unità di spirito, anima e corpo"[78].

In modo simile a Gehlen, anche Plessner afferma la necessità delle forme della cultura, che devono proteggere l'uomo dalla sua costitutiva fragilità ed esposizione al rischio. A questo riguardo, in polemica con quelle forme di radicalismo comunitarista che, negli anni della repubblica di Weimar, rifiutavano la dimensione del politico e della coercizione, delle forme sociali e del potere, dei rituali e delle maschere, egli parla di una "coazione alla forma"[79]. "L'individuo deve darsi anzitutto una forma nella quale egli diventi inattaccabile, quasi

---

[76] Gehlen, *Ende der Geschichte?*, cit., p. 344.

[77] H. Plessner, *Potere e natura umana. Per un'antropologia della visione storica del mondo*, tr. it. Roma 2006, p. 39 ss. Riferendosi al saggio plessneriano, anche Carl Schmitt, in *Il concetto di "politico"*, afferma l'importanza del nesso tra antropologia e politica. A suo avviso, ogni concezione del potere si basa su una determinata visione dell'essere umano e, viceversa, da ogni concezione antropologica derivano conseguenze di carattere politico. Così, afferma Schmitt, "si potrebbero analizzare tutte le teorie dello Stato e le idee politiche in base alla loro antropologia, suddividendole a seconda che esse presuppongano, consapevolmente o inconsapevolmente, un uomo 'cattivo per natura' o 'buono per natura'". In questa prospettiva, non è possibile porre e risolvere la questione del politico senza aver prima risposto alla questione della natura dell'uomo. Schmitt vede in Plessner "il primo filosofo moderno ad osare un'antropologia filosofica in grande stile" e gli attribuisce il merito di avere affermato "che non esiste nessuna filosofia e nessuna antropologia che non sia rilevante politicamente, allo stesso modo come non vi è nessuna politica irrilevante sul piano filosofico". Schmitt sottolinea però che la questione della natura dell'uomo, che pure trae la sua origine da una prospettiva teologica (in essa è infatti implicita la questione del male e della sua origine) non va intesa in senso religioso o morale, ma in senso regolativo. "Decisiva – prosegue infatti Schmitt – è la concezione problematica o non problematica dell'uomo come presupposto di ogni ulteriore considerazione politica, cioè la risposta alla domanda se l'uomo sia un essere pericoloso o non pericoloso, amante del rischio o innocentemente timido". Cfr. Schmitt, *Il concetto di "politico"*, cit., pp. 143-144. Sul rapporto tra Plessner e Carl Schmitt cfr. R. Kramme, *Helmuth Plessner und Carl Schmitt. Eine historische Fallstudie zum Verhältnis von Anthropologie und Politik in der deutschen Philosophie der zwanziger Jahre*, Berlin 1989.

[78] Plessner, *Potere e natura umana*, cit., p. 41. Sull'antropologia politica di Plessner cfr. R. Kramme, *Antropologia politica. L'immagine antropologica della società in Helmuth Plessner*, in Accarino (a cura di), *Ratio imaginis*, cit., pp. 93-113.

[79] Plessner, *I limiti della comunità*, cit., p. 64.

un'armatura con la quale entrare nel campo di battaglia della sfera pubblica"[80]. Per entrare nella sfera pubblica l'uomo ha bisogno della "compensazione irreale" di una forma e di un ruolo sociale. "Ma con questa compensazione irreale l'uomo si maschera, egli rinuncia ad essere osservato e rispettato in quanto individualità, per agire rappresentativamente (*repräsentativ*) ed essere rispettato almeno in un senso vicario (*stellvertretend*) e in una funzione particolare". Solo questa forma permette all'uomo di sopportare un "futuro di spietata durezza"[81]. "La psiche e la spiritualità dell'uomo richiedono infatti che anche la lotta per la vita e per la morte abbia forme in cui svolgersi"[82].

Plessner riconduce la necessità delle forme e delle istituzioni alla forma di vita propria dell'uomo. Secondo Plessner, il fondamento del politico è l'uomo stesso, considerato come un essere che realizza se stesso nell'azione e che è caratterizzato da *apertura* e *indeterminatezza*. L'uomo è un essere aperto, cioè non definito nella sua essenza, anzitutto in quanto è caratterizzato da una peculiare posizionalità, definita da Plessner *eccentrica*. La nozione di posizionalità accomuna l'uomo e l'animale. Essa serve infatti a definire la vita e a distinguere organico e inorganico: posizionale è un essere a cui appartiene costitutivamente il *limite* che lo distingue dal mondo e che, al contempo, lo mette in relazione con esso. Ma mentre l'animale coincide con il proprio centro, la forma vitale d'esistenza dell'uomo è di non essere assorbito dal proprio centro, ma "di stare nel suo centro e sapere, insieme, del suo posizionamento"[83].: A ciò è legata l'essenziale instabilità dell'uomo e da ciò deriva il suo carattere naturalmente artificiale, che lo costringe a "condurre la propria vita", ovvero a dar forma a se stesso, superando il limite che gli è costitutivo:

> Poiché all'uomo, con il suo tipo di esistenza, si impone di condurre la vita che vive, cioè di fare ciò che egli è – proprio perché egli è soltanto quando si realizza –, egli ha bisogno di un complemento innaturale, di un genere non naturale. Perciò, in ragione della sua forma d'esistenza, egli è per natura *artificiale*. Come essere eccentrico, non in equilibrio, privo di luogo e di tempo, eternamente posto nel nulla, costututivamente spaesato (*heimatlos*), egli deve "divenire qualcosa" e procurarsi l'equilibrio. Ed egli se lo procu-

[80] Ivi, p. 74. Nella sua *Postfazione* alla tr. it. dello scritto plessneriano, B. Accarino osserva che sarebbe sbagliato proiettare la critica anticomunitaria di Plessner nell'attuale discussione tra comunitarismo e liberalismo. Infatti, se oggi il comunitarismo può rimproverare a un liberalismo universalistico di stampo kantiano la mancanza di concretezza e contestualizzazione, per Plessner "è la società, non la comunità, ad essere depositaria di uno spirito differenzialistico e contestualistico". Cfr. B. Accarino, *Le ragioni del mondo. L'anti-comunitarismo di Helmuth Plessner*, ivi, p. 150.

[81] Ivi, p. 70.

[82] Ivi, p. 93.

[83] H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, tr. it. Torino 2006, 333.

> ra soltanto con l'aiuto delle cose extranaturali, che scaturiscono dal suo ceare, *se* i risultati di questo fare creativo ottengono un proprio peso. […] L'uomo vuole uscire dall'insopportabile eccentricità del suo essere, vuole compensare la minorità della propria forma di vita e lo può solo con cose che sono abbastanza pesanti da equilibrare il peso della sua esistenza[84].

In virtà della posizionalità eccentrica, l'uomo, legato alla propria condizione organica e biologica, che non può abbandonare, non è però riducibile a essa ed è anche in grado di prenderne distanza. Questa duplicità si mostra nel fatto che l'uomo esperisce costantemente il proprio corpo come corpo proprio (*Leib*), vissuto dall'interno, e al tempo stesso come corpo oggettuale, visto dall'esterno[85]. Qui si trova una possibile chiave per la comprensione dei nuovi fenomeni corporei che caratterizzano la post-modernità, ma anche per una critica della riduzione dell'essere umano alla dimensione biologica nella biopolitica contemporanea[86]. L'impossibilità di definire una volta per tutte la propria essenza, e il costitutivo squilibrio, per cui l'uomo è "attratto irresistibilmente dall'irrealizzazione nelle forme artificiali dell'agire, negli usi e nei costumi"[87], appartengono alla struttura fondamentale dell'uomo, che è un essere centrato, ma al tempo stesso posto fuori di sé, "nel nulla". La posizionalità eccentrica è la radice del carattere rischioso ed "esposto" della vita dell'essere umano, ma anche della sua libertà.

> Priva di luogo e di tempo, fondata sul nulla, la forma di vita eccentrica si procura la propria base. Soltanto nella misura in cui la crea, la possiede e viene da essa portata. L'artificialità nell'agire, nel pensare e nel sognare è il mezzo interiore con cui l'uomo, in quanto essere vivente naturale, è in accordo con se stesso. Con l'interruzione forzata attraverso la produzione di elementi intermedi realizzati, il ciclo vitale dell'uo-

[84] Ivi, p. 334.

[85] Un'analoga visione della duplicità del corpo umano, che è al tempo stesso oggetto fra altri oggetti, e in quanto tale appartiene al mondo fenomenico, e manifestazione della volontà, che apre al mondo noumenico, si trova in A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, tr. it. Milano 1989, pp. 161-166. Del tutto evidenti sono i rimandi della concezione plessneriana del corpo al *Leib* husserliano e al "corpo vissuto" di cui parla Maurice Merleau-Ponty nella *Fenomenologia della percezione* (tr. it. Milano 1965).

[86] Cfr. J. Fischer, *Androidi – uomini – antropoidi*, cit., p. 271-272: Dove si afferma per esempio che "solo un essere vivente posizionato eccentricamente nel cosmo può 'rappresentare' negli embrioni della propria forma di vita la propria forma-carattere umana, e così proteggerli, come fossero 'qualcuno', oppure percepirli come un ammasso di cellule informative e disporre di essi come di un 'qualcosa' prodotto per scopi ritenuti ormai plausibili". Cfr. a questo riguardo R. Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas" und „jemand"*, Stuttgart 1998.

[87] Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., p. 334.

mo, a cui egli è vincolato come organismo autonomo da bisogno e pulsioni di morte e di vita, si eleva a una sfera sovrapposta alla natura e si colloca nella libertà[88].

Alla nozione di posizionalità eccentrica corrisponde, sul piano dell'antropologia politica elaborata in *Potere e natura umana*, il concetto di *imperscrutabilità* o *insondabilità* (*Unergründlichkeit*) della vita e dell'uomo, ripreso dalla filosofia della vita di Dilthey e Misch[89]: Attraverso questa nozione di origine teologica – essa designa originariamente l'imperscrutabilità e il carattere inesauribile e inconoscibile dell'essere divino – Plessner proietta sul piano di immanenza, rovesciandola in profondità e abissalità dell'uomo, la verticalità del sacro e del divino. Imperscrutabilità significa che l'uomo, in quanto dimensione di origine della cultura, "'luogo' di scaturigine di tutti i sistemi sovratemporali dai quali riceve senso la sua esistenza", "luogo di irruzione creativa del suo mondo spirituale"[90] è un essere storico e temporale, la cui essenza non può essere identificata con una sola delle forme che ha assunto nel corso della storia, egli è, come afferma Plessner in un altro saggio, *homo absconditus*[91]. In base al principio dell'imperscrutabilità, che viene affermato come cogente per l'antropologia, le forme "atemporali" della cultura vengono ricondotte alla vita e al tempo da cui nascono e vengono riconosciute come un risultato della "potenza creativa dell'uomo storico"[92], che attraverso la comprensione può riappropriarsene[93]. Il principio dell'imperscrutabilità consente così di riconoscere la pluralità e la vastità empirica delle culture e permette al tempo stesso di ricondurle, in senso antirelativistico, alla dimensione unitaria da cui esse hanno origine. Esso vuole dunque assicurare la possibilità di uno sguardo universalistico sulla cultura umana, dove universalismo significa non appiattimento della varietà del mondo umano su un concetto metafisico di natura, ma riconoscimento della creatività, della pluralità e dell'alterità come essenzialmente appartenenti all'umano.

---

[88] Ivi, p. 339.

[89] In *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl* (Bonn 1930) e nelle lezioni universitarie sull'idea di una logica della vita o logica ermeneutica (*Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens*, a cura di G. Kühne-Bertram e F. Rodi, Freiburg i.Br.-München 1994) Misch sviluppa in modo sistematico l'idea di Dilthey, secondo cui la vita umana è al tempo stesso "pensabile" (*gedankenmäßig*) e "imperscrutabile" o "insodabile" (*unergründlich*), cioè razionale e irrazionale. Questo significa che, per quanto pensabile, la vita costituisce una dimensione abissale e priva di fondamento, irriducibile al principio di ragione, da cui nasce e su cui resta sospesa ogni sensatezza e razionalità.

[90] H. Plessner, *Potere e natura umana*, tr. it. cit., p. 50, 65.

[91] H. Plessner, *Homo absconditus*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, Frankfurt a. M. 1981.

[92] Plessner, *Potere e natura umana*, cit., p. 79.

[93] Ivi, p. 89.

Nella posizionalità eccentrica e nell'imperscrutabilità si radica quella che Plessner definisce la "posizone utopica" dell'uomo: solo Dio, in quanto fondamento e unità del mondo, costituisce un contrappeso in grado di bilanciare il peso dell'eccentricità, l'unico fattore che può consentire all'uomo di arrivare a coincidere col proprio centro[94]. Questi però è costretto dalla propria essenza a mettere in dubbio l'esistenza di Dio e di ogni assoluto, che sembra potersi dare all'uomo – secondo la chiusa "gnostica" de *I gradi dell'organico e l'uomo* – solo in negativo e come alterità radicale:

> Si può solo credere a un universo. E, finché crede, l'uomo va 'sempre a casa'. Soltanto per la fede c'è la 'buona' eternità circolare, il ritorno delle cose dal loro assoluto essere altro. Ma lo spirito allontana da sé, oltre se stesso, l'uomo e le cose. Il suo segno è l'infinita eternità lineare. Il suo elemento è il futuro. Esso distrugge la circolarità del mondo e ci apre, come il Cristo dei marcioniti, alla beatitudine di ciò che ci è estraneo[95].

L'importanza attribuita al tema dell'alterità, l'affermazione del carattere essenzialmente esposto al rischio della vita umana e il ricondurre le forme della cultura, le istituzioni e le norme sociali e politiche alla loro origine nella potestatività (*Mächtigkeit*) dell'uomo: tutti questi aspetti evidenziano un'affinità tra la visione di Plessner e l'antinormativismo decisionistico di Carl Schmitt, pur nella differenza delle rispetive posizioni ideologiche e politiche – ispirata a un cattolicesimo conservatore, quella di Schmitt, a un liberalismo critico e attento a mettere in luce gli aspetti problematici della modernità, quella di Plessner. Nella visione plessneriana, per cui la vita umana è qualcosa di imprevedibile, caratterizzata al tempo stesso da "potenza creativa" e "fragilità", da potere storico e impotenza naturale, l'autonomia che l'uomo può raggiungere è il risultato del suo potere. È l'uomo che crea il confine che circoscrive (in modo sempre provvisorio e storicamente variabile) l'ambito della familiarità e della differenza rispetto all'altro[96]. L'autonomia è dunque un risultato della decisione dell'uomo. Questa decisione, e le norme che ne risultano, trova la propria origine e giustificazione nella creatività dell'uomo. Anche per Schmitt le decisioni dell'uomo, su cui si fonda la sovranità, sono ingiustificabili razionalmente e legate all'occasionalità della situazione storica. La decisione che istituisce la sovranità nello stato d'eccezione rappresenta un elemento di novità irriducibile a

[94] In quanto si radica nell'esperienza del corpo, questa posizione utopica ricorda la concezione di Foucault, che vede nel corpo l'origine di tutte le utopie. Cfr. M. Foucault, *Il corpo utopico*, tr. it. in Id., *Utopie Eterotopie*, Napoli 2006: "una cosa è certa: il corpo umano è l'attore principale di tutte le utopie".

[95] Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., p. 368.

[96] Cfr. Plessner, *Potere e natura umana*, cit., p. 99: l'insicurezza è l'"elemento vitale dell'uomo"; "l'uomo gli strappa lottando (vale a dire: *contro l'estraneo*) il senso della propria vita".

un tempo storico pensato come omogeneo: "In quanto decisione originaria e pura, questa instaurazione dell'ordine non può essere dedotta né dal contenuto di una norma precedente, né da un ordinamento preesistente, altrimenti essa sarebbe o semplice autoapplicazione della norma già in vigore […] oppure […] espressione di un ordinamento già dato, e quindi non instaurazione ma restaurazione dell'ordine"[97]. Vanno tuttavia indicate anche le differenze tra i due autori. Mentre in Schmitt il normativismo è un obiettivo polemico – si pensi alla discussione della posizione di Hans Kelsen – e in quanto tale rappresenta non solo un simulacro, ma anche un interlocutore reale, per Plessner esso non è solo privo di fondamenti antropologici, ma è anche superato dagli sviluppi del tempo, che, sia nell'ambito scientifico, sia in quello politico, hanno messo in crisi la purezza del politico a tutto vantaggio di nuove forme del potere, in cui per esempio diventa sempre più determinante la dimensione estetica in senso ampio, e con essa quelle della corporeità e della sensibilità[98]. Per lui si tratta dunque, più che di polemizzare con il normativismo, di sviluppare, attraverso l'analisi del rapporto tra istituzione e vita, una visione non normativistica del potere. Diversa è anche la concezione dell'alterità e del suo rapporto con la dimensione del politico. Se in Schmitt l'opposizione amico-nemico rimanda alla serietà di una decisione che instaura la sovranità eliminando l'indeterminatezza, in Plessner la sovranità può basarsi solo sull'accettazione dell'indeterminatezza insita nell'imperscrutabilità dell'uomo e nell'insuperabile intreccio tra familiarità e alterità[99]. È l'uomo che crea il confine che circoscrive (in modo sempre provvisorio e storicamente variabile) l'ambito della familiarità e della differenza rispetto all'altro[100]. Sull'imperscrutabilità si basa anche la dimensione pubblica, spazio dell'apparenza costitutivamente legato all'espressività dell'uomo, alla dimensione ludica e all'assunzione "teatrale" di ruoli[101], che servono a salvaguardare l'intimità della vita individuale e la sua libertà.

---

[97] C. Schmitt, *I tre tipi di pensiero giuridico*, in Id., *Le categorie del politico*, cit., pp. 263-264. Sul carattere "occasionalistico", centrato sulla nozione di *kairós*, della concezione schmittiana della storia cfr. M. Perniola, *Transiti. Filosofia e perversione*,. Roma 1998, pp. 166-167. B. Accarino, *Introduzione* a H. Plessner, *Potere e natura umana*, Roma 2006, p. 15, parla di una "declinazione cairologica del tempo" comune a Plessner e Schmitt, "fatta di cesure e di strappi e non di percorsi lineari e continui".

[98] Cfr. Accarino, . *Tra libertà e decisione: alle origini dell'antropologia filosofica*, cit., p. 47.

[99] Cfr. H.-P. Krüger, *Zwischen Lachen und Weinen*, Bd. 1: *Das Spektrum menschlicher Phänomene*, Berlin 1999, pp. 251-272.

[100] Cfr. Plessner, *Potere e natura umana*, cit., p. 99: "in questa insicurezza l'uomo ha il proprio elemento vitale; l'uomo gli strappa lottando (vale a dire: *contro l'estraneo*) il senso della propria vita".

[101] Cfr. H. Plessner, *Zur Anthropologie des Schauspielers*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, Frankfurt a M. 1982; Id., *Soiale Rolle und menschliche Natur*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. X, Frankfurt a. M. 1985.

Bibliografia

AA. VV., *La regalità sacra*, Leiden 1959.

Accarino, B., *Rappresentanza*, Bologna 1999.

Id. (a cura di), *Ratio imaginis. Uomo e mondo nell'antropologia filosofica*, Firenze 1991.

Agamben, G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino 1985.

Arendt, H., *Vita activa. La condizione umana*, tr. it. Milano 1991.

Id., *La vita della mente*, tr. it. Bologna 1987.

Assmann, J., *Potere e salvezza. Teologia politica nell'antico Egitto, in Israele e in Europa*, tr. it, Torino 2002.

Avitabile, L., *La filosofia del diritto in Pierre Legendre*, Torino 2004.

Balandier, G., *Le pouvoir sur scène*, Paris 1992.

Bataille, G., *La sovranità*, tr. it. Milano 2009.

Id., *La parte maledetta. La nozione di dépense*, tr. it. Torino 2003.

Baudrilard, J., *Per la critica dell'economia politica del segno*, tr. it. Milano 1974.

Id., *Simulacri e impostura. Bestie, Beaubourg, apparenze e altri oggetti*, tr. it. Bologna 1980.

Id., *Lo scambio simbolico e la morte*, tr. it. Milano 1990.

Id., *America*, tr. it. Milano 2000.

Id., *Il Patto di lucidità o l'intelligenza del Male*, tr. it. Milano 2006.

Id., *Le strategie fatali*, tr. it. Milano 2011.

Bauman, Z., *Il teatro dell'immortalità. Mortalità, immortalità e altre strategie di vita*, tr. it. Bologna 1995.

Bazzicalupo, L., *Biopolitica. Una mappa concettuale*, Roma 2010.

Bellini, P., *Mitopie tecnopolitiche. Stato-nazione, impero e globalizzazione*, Milano 2011.

Benjamin, W., *Il dramma barocco tedesco*, tr. it. Torino 1980.

Benveniste, É., *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. II: *Potere, diritto, religione*, tr. it. Torino 2001.

Bloch, M., *I re taumaturghi*, tr. it. Torino 1989.

Blumenberg, H., *La legittimità dell'età moderna*, tr. it. Genova 1982.

Id. *Paradigmi per una metaforologia*, tr. it. Milano 2009.

Id., *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a. M. 2006.

Id.-Schmitt, C., *L'enigma della modernità, Epistolario 1971-1978 e altri scritti*, tr. it. Roma-Bari 2012.

Bolz, N., *Eine kurze Geschichte des Scheins*, München 1991.

Bonvecchio, C., *Immagine del politico. Saggi su simbolo e mito politico*, Padova 1995.

Id., *Imago imperii imago mundi. Sovranità simbolica e figura imperiale*, Padova 1997.

Id., *L'eclissi della sovranità*, Milano 2010.

Id., *Decisionismo. La dottrina politica di Carl Schmitt*, Milano 1984.

Id., *Il politico impossibile. Soggetto, ontologia, mito in Carl Schmitt*, Torino 1990.

Id., *La mashera e l'uomo. Simbolismo, comunicazione e politica*, Milano 2002.

Id.-Risé, C., *L'Ombra del potere*, Milano 2004.

Bordewijk, F., *Blocchi*, tr. it. Milano 2002.

Bourdin, J.-C.-Chauvaud, F.-Estellon, V.-Geay, B.-Passerault, J.-M. (a cura di), *Michel Foucault. Savoirs, domination et sujet*, Rennes 2008.

Boureau, A., *Le simple corps du roi. L'impossible sacralité des souverains français – XV-XVIII siècle*, Paris 2000.

Id., *Histoires d'un historien. Kantorowicz*, Paris 1990.

Bredekamp, H., *Thomas Hobbes: Der Leviathan. Das Urbikd des modernen Staates und seine Gegenbilder – 1651-2001*, Berlin 2003.

Bröckling, U.-Bühler, B.-Hahn, M.-Schöning, M.-Weinberg M. (a cura di.), *Disziplinen des Lebens*, Tübingen 2004.

Canetti, E., *Potere e sopravvivenza*, tr. it. Milano 1974.

Id., *La provincia dell'uomo*, tr. it. Milano 1986.

Id., *Massa e potere*, tr. it. in Id., *Opere 1932-1973*, Milano 1990.

Canguilhem, G., *Il normale e il patologico*, tr. it. Torino 1998.

Cardini, F., *Una nota sulla regalità sacra*, in: Arcella, L.-Pisi, P.-Scagno, R. (a cura di), *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storica*, Milano 1998.

Carlyle, Th., *Gli eroi e l'eroico nella storia*, tr. it. Milano 1992.

Cartesio, R., *Meditazioni metafisiche*, tr. it. Roma-Bari 1997.

Cassirer, E., *Il mito dello Stato*, tr. it. Milano 2010.

Cassirer, *Sostanza e funzione. Ricerche sui problemi fondamentali della critica della conoscenza*, tr. it. Firenze 1999.

Castoriadis, C., *L'institution imaginaire de la societé*, Paris 1975.

Id., *Guerre, religion, politique*, in Id., *Une societé à la derive*, Paris 2005.

Cavarero, A., *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Milano 1995.

Chevalier, J.-Gheerbrant, A. (a cura di), *Dizionario dei simboli*, tr. it. Milano 2011.

Chignola, S. (a cura di), *Governare la vita. Un seminario sui corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, Verona 2006.

Chiodi, G. M., *La menzogna del potere. La struttura elementare del potere nel sistema politico*, Milano 1979.

Id., *Propedeutica alla simbolica politica*, vol. I, Milano 2006.

Id., *Propedeutica alla simbolica politica*, vol. II, Milano 2010.

Corbin, H., *Corpo spirituale e terra celeste. Dall'Iran mazdeo all'Iran sciita*, Milano 1986.

Id., *Storia della filosofia islamica. Dalle origini ai nostri giorni*, tr. it. Milano 1991.

Cutro, A., *Michel Foucault. Tecnica e vita. Biopolitica e filosofia del* bios, Napoli 2004.

Debord, G., *Commentari sulla società dello spettacolo* e *La società dello spettacolo*, tr. it. Milano 1990.

De Heusch, L., (a cura di), *Le pouvoir et le sacré*, Bruxelles 1962.

Deleuze, G., *Foucault*, tr. it. Milano 1987.

Delle Donne, R., *'Historisches Bild' e signoria del presente. Il "Federico II imperatore" di Ernst Kantorowicz*, in: Delle Donne, R.-Zorzi, A. (a cura di), *Le storie e la memoria. In onore di Arnold Esch*, Firenze 2002.

Dreyfus, H. L.- Rabinow, P., *La ricerca di Michel Foucault. Analisi della verità e storia del presente*, Firenze 1989.

Durand, G., *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, tr. it. Bari 1972.

Id., *L'immaginario. Scienza e filosofia dell'immagine*, Como 1996.

Durkheim, E., *Le forme elementari della vita religiosa*, tr. it. Roma 2005.

Duso, G., *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Milano 2003.

Eliade, M., *Il mito dell'eterno ritorno*, tr. it. Roma 1968.

Id., *Lo sciamanesimo e le tecniche dell'estasi*, tr.it. Roma 1974.

Id., *Trattato di storia delle religioni*, tr. it. Torino 1976.

Elias, N., *La società di corte*, tr. it. Bologna 2010.

Ernst, W.,-Vismann, C., *Geschichtskörper. Studien zur Aktualität von Ernst Kantorowicz*, München 1998.

Esposito, R., *Nove pensieri sulla politica*, Bologna 1993.

Id., *Biopolitica e filosofia*, Torino 2004.

Fadini, U., *Metamorfosi del nichilismo. La posizione dell'uomo nella post-histoire*, in "Discipline filosofiche", 1, 2003.

Ferreyrolles, G., *Pascal et la raison du politique*, Paris 1984.

Fimiani, M., *Foucault e Kant. Critica clinica etica*, Napoli 1997.

Fischer, J., *Androidi – uomini – antropoidi. L'antropologia filosofica come detentrice dell'umanesimo*, in "Discipline filosofiche", 1, 2003.

Id..-Joas, H. (a cura di), *Kunst, Macht und Institution. Studien zur Philosophischen Anthropologie, soziologischen Theorie und Kultursoziologie der Moderne*, Campus, Frankfurt a. M. 2003.

Fisichella, D., *La rappresentanza politica*, Roma-Bari 1996.

Flynn, B. C., *Foucault and the Body Politic*, in "Man and World", 20, 1987.

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

Id., *Nascita della clinica*, tr. it. Torino 1969.

Id., *Le parole e le cose*, tr. it. Milano 1970.

Id., *L'archeologia del sapere*, tr. it. Milano 1980.

Id., *L'ordine del discorso*, tr. it. Torino 2004.

Id., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, tr. it. Torino 1976.

Id., *Microfisica del potere*, tr. it. Torino 1977.

Id., *Tecnologie del sé*, tr. it. Torino 1992.

Id., *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, tr. it. Milano 1978.

Id., *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, tr. it. Milano 1985.

Id., *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, tr. it. Milano 1985.

Id., *"Bisogna difendere la società*, tr. it. Milano 2009.

Id., *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, tr. it. Milano 2007.

Id., *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, tr. it. Milano 2003.

Id., *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, tr. it. Milano 2012.

Id., *Illuminismo e critica*, tr. it. Roma 1997.

Id., *Che cos'è l'illuminismo?*, tr. it. Milano 2012.

Id., *Tecnologie del sé*, tr. it. Torino 1992.

Id., *Il gioco di Michel Foucault*, in "Millepiani", 2, 1994.

Id., *Dits et écrits*, vol. I, Paris 1994.

Id., *Dits et écrits*, vol. IV, Paris 1994.

Frankfort, H., *Kingship and the Gods*, Chicago 1948.

Frazer, J., *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, tr. it. Torino 2012.

Fromm, E., *Avere o essere?*, tr. it. Milano 1980.

Frye, N., *Il grande codice. La Bibbia e la letteratura*, tr. it. Torino 1986.

Gadamer, H-G., *Verità e metodo*, tr. it. Milano 1983.

Galli, C., *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Bologna 2008.

Gauchet, M., *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, tr. it. Torino 1992.

Gehlen, A., *Le origini dell'uomo e la tarda cultura*, tr. it. Milano 1994.

Id., *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, tr. it. Milano 2010.

Id., *L'uomo nell'era della tecnica*, tr. it. Milano 1984.

Id., *Prospettive antropologiche. Per l'incontro con se stesso e la scoperta di sé da parte dell'uomo*, tr. it. Bologna 1987.

Id., *Über kulturelle Kristallisation*, in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 6, Frankfurt a. M. 2004.

Id., *Ende der Geschichte?*, in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 6, Frankfurt a. M. 2004.

Id., *Post-Histoire*, in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 6, Frankfurt a. M. 2004.

Gennep, A. van, *I riti di passaggio*, tr. it. Torino 2006.

Giesey, R, *The royal funeral ceremony in Renaissance France*, Genève 1960.

Id., *Cérémonial e puissance souveraine. France XV-XVIII siècle*, Paris 1987.

Girard, R., *La violenza e il sacro*, tr. it. Milano 1980.

Id., *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, tr. it. Milano 1996.

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

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

Guénon, R., *Il Re del Mondo*, tr. it. Milano 2011.

Haraway, D. J., *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, tr. it. Milano 1995.

Hardt, M.-Negri, A., *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, tr. it. Milano 2002.

Hayles, K. N., *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, Chicago 1999.

Hegel, G. W. F., *Estetica*, tr. it. Milano 1978.

Heidegger, M., *L'epoca dell'immagine del mondo*, in Id., *Sentieri interrotti*, tr. it. Firenze 1968.

Id., *La questione della tecnica*, in Id., *Saggi e discorsi*, tr. it. Milano 1991.

Hillman, J., *Anima*, tr. it. Milano 2008.

Id., *L'anima del mondo e il pensiero del cuore*, tr. it. Milano 2002.

Hobbes, T., *Leviatano*, tr. it. Milano 2011.

Hofmann, H., *Rappresentanza-Rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento*, tr. it. Milano 2007.

Jung, C. G., *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, tr. it. Torino 1977.

Id., *Tipi psicologici*, tr. it. Torino 1977.

Id., *Aion. Ricerche sul simbolismo del Sé*, tr. it. Torino 1982.

Id., *L'uomo e i suoi simboli*, tr. it. Milano 1991.

Jünger, E., *Al muro del tempo*, tr. it. Milano 2000.

Id., *Trattato del ribelle*, tr. it. Milano 1990.

Kantorowicz, E., *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, tr. it. Torino 1989.

Id., *La sovranità dell'artista. Mito e immagine tra Medioevo e Rinascimento*, tr. it. Venezia 1985.

Id., *I misteri dello Stato*, tr. it. Genova 2005.

Id., *Federico II, Imperatore*, tr. it. Milano 1976.

Kahn, V., *Hamlet or Hecuba: Carl Schmitt's Decision*, in "Representations", 83, 2003.

Kervégan, J.-F., *Aporie de la Microphysique. Questions sur la "gouvernementalité"*, in Duso, G.-Kervégan, J.-F., J.-F., *Crise de la démocratie et gouvernement de la vie*, Monza, 2007.

Kramme, R., *Helmuth Plessner und Carl Schmitt. Eine historische Fallstudie zum Verhältnis von Anthropologie und Politik in der deutschen Philosophie der zwanziger Jahre*, Berlin 1989.

Krüger, H.-P., *Zwischen Lachen und Weinen*, vol. 1: *Das Spektrum menschlicher Phänomene*, Berlin 1999.

La Boétie, E. de, *Discorso sulla servitù volontaria*, tr. it. Macerata 2004.

Lacan, J., *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, in Id., *Scritti*, vol. I, tr. it. Torino 1974.

Id., *Dei Nomi-del-Padre*, tr. it. Torino 2006.

Lefort, C., *Saggi sul politico. XIX-XX secolo*, tr. it. Bologna 2006.

Id., *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris 1981.

Id., *La modernité de Dante*, in Dante, *La Monarchie*, Paris 1993.

Legendre, P., *Della società come testo. Lineamenti di un'antropologia dogmatica*, tr. it. Torino 2005.

Id., *Leçons IV. L'inestimable objet de la transmission. Etude sur le principe généalogique en Occident*, Paris 1985.

Id., *La fabrique de l'homme occidental*, Paris 1996.

Id., *Les enfants du texte. Etude sur la fonction parentale des Etats*, Paris 1992.

Id., *Il giurista artista della ragione*, tr. it. Torino 2001.

Le Goff, J., *Il cielo sceso in terra. Le radici medievali dell'Europa*, tr. it.Roma-Bari 2004.

Id., *Il re nell'Occidente medievale*, tr. it. Roma-Bari 2008.

Leibholz, G., *Repräsentation*, in Bernsdorf, W. (a cura di), *Wörterbuch der Soziologie*, Stuttgart 1969.

Longo, G. O., *Il simbionte. Prove di umanità futura*, Roma 2003.

Lo Russo, M., *I corpi e le istituzioni. Studio su Gehlen*, Bari 1996.

Löwith, K., *Significato e fine della storia*, tr. it. Milano 2010.

Lubac, H. de, *Corpus mysticum. L'Eucarestia e la chiesa nel Medioevo*, trad. it. Milano 1982.

Manow, Ph., *Im Schatten des Königs. Die politische Anatomie demokratischer Repräsentation*, Frankfurt a. M. 2008.

Marin, L., *Le portrait du roi*, Paris 1981.

Id., *De la représentation*, Paris 1993.

Id., *Politiques de la représentation*, Paris 2005.

Marramao, G., *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Roma-Bari 1994.

McCormick, J. P., *Carl Schmitt's Critique of Liberalism. Against Poliics as Technology*, Cambridge-New York-Melbourne-Madrid 1997.

Menke, Ch., *Heros ex machina: Souverenität, Repräsentation und Botho Strauss' Ithaca*, in Bolz, N. (a cura di), *Heilsversprechen*, München 1998.

Merleau-Ponty, M., *Fenomenologia della percezione*, tr. it. Milano 1965.

Misch, G., *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Bonn 1930.

Id., *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens*, Freiburg i.Br.-München 1994.

Natoli, S., *La verità in gioco. Scritti su Foucault*, Milano 2005.

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

Otto, R., *Il sacro*, tr. it. Milano 2009.

Parotto, G., *Sacra officina. La simbolica religiosa di Silvio Berlusconi*, Milano 2007.

Pascal, B., *Pensieri*, tr. it. Torino 1962.

Perniola, M., *Transiti. Filosofia e perversione*,. Roma 1998.

Plessner, H., *Potere e natura umana. Per un'antropologia della visione storica del mondo*, tr. it. Roma 2006.

Id., *I limiti della comunità. Per una critica del radicalismo sociale*, tr. it. Roma-Bari 2001.

Id., *Zur Anthropologie des Schauspielers*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, Frankfurt a M. 1982.

Id., *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, tr. it. Torino 2006.

Id., *Soziale Rolle und menschliche Natur*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. X, Frankfurt a. M. 1985.

Id., *Antropologia dei sensi*, tr. it. Milano 2008.

Id., *Homo absconditus*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, Frankfurt a. M. 1981.

Recalcati, M., *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*, Milano 2011.

Rehberg, K.-S., *Zurück zur Kultur? Arnold Gehlens anthropologischen Grundlegung der Kulturwissenschaften*, in: Brackert, H.,-Wefelmeyer, F. (a cura di), *Kultur. Bestimmungen im 20. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 1990.

Revault D'Allonnes, M., *Ce que l'homme fait à l'homme. Essai sur le mal politique*, Paris 1995.

Id., *Sommes-nous vraiment "déthéologisés"? Carl Schmitt, Hans Blumenberg et la sécularisation des temps modernes*, in "Les Etudes philosophiques", 68, 2004/1.

Richter, N. A., *Grenzen der Ordnung. Bausteine einer Philosophie des politischen Handelns nach Plessner und Foucault*, Frankfurt a. M.-New York 2005.

Ries, J., *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, tr. it. Milano 1982.

Rosenzweig, F., *La stella della redenzione*, tr. it. Casale Monferrato 1985.

Russo, M., *Uomo, tecnica*, Kultur. *Antropologia e storia in Spengler e Gehlen*, in "Discipline filosofiche", 1, 2002.

Schmitt, C., *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in Id., *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, tr. it. Bologna 1972.

Id., *Il concetto di "politico"*, in Id., *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, tr. it. Bologna 1972.

Id., *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, tr. it. Milano 1992.

Id., *Amleto o Ecuba. L'irrompere del tempo nel gioco del dramma*, tr. it. Bologna 2000.

Id., *Cattolicesimo romano e forma politica*, tr. it. Bologna 2010.

Id., *Terra e mare*, tr. it. Milano 2002.

Id., *Ex Captivitate Salus*, tr. it. Milano 1987.

Id., *Scritti su Thomas Hobbes*, tr. it. Milano 1986.

Id., *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, in Id., *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, tr. it. Bologna 1972.

Id., *I tre tipi di pensiero giuridico*, in Id., *Le categorie del politico. Saggi di teoria politica*, tr. it. Bologna 1972.

Id., *Dottrina della costituzione*, tr. it. Milano 1984.

Id., *Glossario. Annotazioni degli anni 1947-1951*, tr. it. Milano 2001.

Id., *Teoria del partigiano. Integrazione al concetto del politico*, tr. it. Milano 2005.

Santner, E. L., *The Royal Remains: Carl Schmitt's Hamlet or Hecuba*, in "Telos", 153, 2010.

Schopenhauer, A., *Il mondo come volontà e rappresentazione*, tr. it. Milano 1989.

Schramm, H., *Karneval des Denkens. Theatralität im Spiegel philosophischer Texte des 16. und 17. Jahrhunderts*, Berlin 1996.

Sini, C., *Semiotica e filosofia*, Bologna 1978.

Sofsky, W., *In difesa del privato*, tr. it. Torino 2010.

Sorrentino, V., *Il pensiero politico di Foucault*, Roma 2008.

Spaemann, R., *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas" und „jemand"*, Stuttgart 1998.

Strathausen, C., *Myth or Knowledge? Reading Carl Schmitt's* Hamlet or Hecuba, in "Telos", 153, 2010.

Strauss, L., *Note sul "concetto di politico" in Carl Schmitt*, tr. it. in Id., *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Torino 1998.

Id., *Che cos'è la filosofia politica?*, Urbino 1977.

Tänzler, D., *Repräsentation als Performanz: Die symbolisch-rituellen Ursprünge des Politischen im* Leviathan *des Thomas Hobbes*, in Andreas, J.-Geisthövel, A.-Schwengelbeck, M. (a cura di), *Die Sinnlichkeit der Macht. Herrschaft und Repräsentation seit der Frühen Neuzeit*, Frankfurt a. M.-New York 2005.

Taubes, J., (a cura di), *Der Furst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München-Paderborn-Wien-Zürich 1983.

Id., *In divergente accordo. Scritti su C. Schmitt*, tr. it. Macerata 1996.

Tindemans, K., *The Tragic Representation of the Prince: the Political Theology of Ernst Kantorowicz and the Theatricality of Absolutism*, in: Cools, A.-Crombez, T.-Slegers, R.-Taels, J. *The Locus of Tragedy*, Leiden 2008.

Tönnies, F., *Hobbes. Leben und Lehre*, Stuttgart 1896.

Unamuno, M. de, *Il sentimento tragico della vita*, tr. it. Milano 1989.

Vico, G., *La scienza nuova*, Milano 1977.

Vigarello, G., *Le corps redressé. Histoire d'un pouvoir pédagogique*, Paris 2004.

Id.-Corbin, A.-Courtine, J.-J., *Histoire du corps*, Paris 2005.

Visker, R., *Michel Foucault, Philosopher?. A Note on Genealogy and Archeology*, in "Parrhesia", 5, 2008.

Voegelin, E., *La nuova scienza politica*, Roma 1999.

Volkoff, V., *Il re*, tr. it. Napoli 1989.

Id., *Foreword: What Simone Weil Has Meant to Me*, in Dunaway, J.M.-Springsted, E. O., *The Beauty that Saves. Essays on Aesthetics and Language in Simone Weil*, Macon, Ga 1996.

Weber, M., *Economia e società*, tr. it. Milano 1961.

White, H., *Metahistory*. *The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, Md 1973.

Wulff, Ch., (a cura di), *Cosmo, corpo, cultura, Enciclopedia antropologica*, Milano 2002.

Wunenburger, J.-J., *Filosofia delle immagini*, tr. it. Torino 1999.

Id., *L'immaginario*, tr. it. Genova 2003.

Zamjatin, E., *Noi*, tr. it. Milano 2011.

Zimmer, H., *Il re e il cadavere. Storie della vittoria dell'anima sul male*, a cura di J. Campbell, tr. it. Milano 1983.

Abstract

Questa ricerca si propone di studiare alcuni aspetti del rapporto tra corpo, rappresentazione e potere, un tema che si colloca all'incrocio di due ambiti problematici: quello del "corpo politico" nelle sue diverse accezioni e quello designato dal termine tedesco *Repräsentation*, che rinvia sia alla questione della rappresentanza politica e delle sue crisi e trasformazioni nell'età moderna e contemporanea, sia al problema della rappresentazione del potere attraverso il linguaggio, le immagini e i simboli. L'intento è di comprendere che rapporto si dà tra la rappresentazione, in quanto aspetto costitutivo e fondante del potere politico, e il corpo, in quanto dimensione antropologica fondamentale. Il "corpo politico" è qui inteso sia come simbolo o metafora che, nella storia del pensiero politico e delle rappresentazioni del potere, è servita a caratterizzare la società, lo Stato e la sovranità, sia come corpo dei singoli individui, che entrano tra loro in relazioni di potere/dipendenza o di dominio e assoggettamento. Se la prima accezione rimanda all'orizzonte del *teologico-politico*, la seconda si riferisce alla tematica di una *biopolitica* intesa come tentativo di esercitare direttamente un potere e un controllo sulle vite degli individui e dunque sui loro corpi.

La ricerca prende le mosse da un'analisi della figura del re quale viene delineata nel saggio *Il re*, di Vladimir Volkoff, e negli studi di Marc Bloch sui *Re taumaturghi* e di Ernst Kantorowicz su *I due corpi del re*. Il tentativo è di evidenziare sia l'elevato contenuto simbolico della figura del re, sia il rapporto essenziale che essa intrattiene con la dimensione del corpo. Attraverso l'analisi della concezione di Hobbes, e dell'interpretazione offertane da Carl Schmitt, la ricerca si concentra poi su alcuni aspetti delle vicende della rappresentanza politica nell'età moderna. Si mette in particolare in luce come in Hobbes, attraverso la nozione di *persona*, la rappresentazione si declini nel senso della teatralità, con l'esclusione del rimando a una dimensione di trascendenza. Alla riconfigurazione del rapporto tra corpo, sovranità e rappresentazione nell'età moderna e contemporanea – sia nel quadro della riflessione sul biopotere, sia nel contesto di una teoria antropologica delle istituzioni – sono dedicati gli ultimi due capitoli, che sulla base di temi e categorie desunti dall'opera di Michel Foucault, Jean Baudrillard, Pierre Legendre, Helmuth Plessner e Arnold Gehlen, cercano di descrivere alcune trasformazioni essenziali della sovranità e del corpo nel mondo contemporaneo, caratterizzato dalla crisi della rappresentanza e delle forme statuali del politico.

Parole chiave: corpo, sovranità, rappresentazione/rappresentanza, teologia politica, antropologia, biopolitica, istituzione.