

Filosofia in circolo

BAUDRILLARD e FOUCAULT: dal corpo biopolitico al corpo simulacro.

Intervento di Massimo Mezzananza del 21/10/2013

Nella discussione sulla biopolitica, uno dei temi più dibattuti e controversi della attuale filosofia politica, una questione centrale è quella che riguarda il rapporto tra questo nuovo tipo di potere, che per Foucault si sviluppa nell'età moderna a partire dal XVIII secolo, e la sovranità tradizionale. Per sovranità di tipo tradizionale intendo qui una sovranità costruita su un modello giuridico-contrattualistico, un modello in cui ci sono dei soggetti che vengono prima della costruzione del corpo politico, che si forma tramite un contratto tra questi soggetti. Il modello a cui fa riferimento Foucault quando parla di questo tipo di sovranità è Hobbes, ma si potrebbe parlare anche di Locke e di tutta la tradizione giusnaturalistica. Nell'età moderna, che Foucault in *Le parole e le cose* chiama l'età classica, incominciano a formarsi nuovi tipi di potere che dapprima si affiancano al modello tradizionale di sovranità per poi eroderlo, togliere spazio a esso e sostituirlo. Non sono più i soggetti che costituiscono il potere ma sono le relazioni di potere che costituiscono i soggetti: è la tesi che Foucault presenta in *Sorvegliare e punire*, che sviluppa nei suoi studi successivi, in particolare nel primo volume della *Storia della sessualità*, *La volontà di sapere*, e nei corsi degli anni '70 al Collège de France. Questo potere basato non più sul contratto e sul diritto ma sulla norma e la normalizzazione ha due punti di appoggio: uno è il potere disciplinare – un potere che nasce alla fine del '700 e che si afferma nelle carceri, negli ospedali, nelle scuole e nelle fabbriche e che è rivolto al controllo dei corpi individuali in modo da estrarre da essi le maggiori capacità ed energie, per cui c'è un rapporto tra questo tipo di potere e la nascita del capitalismo. Questo tipo di potere tende alla normalizzazione dell'individuo. L'altro aspetto che si afferma a partire dal '700 e si afferma in modo più intenso nell'800/'900 non riguarda il corpo di singoli individui ma il corpo della popolazione, della specie, dove la posta in gioco è quella di intervenire sulla popolazione per migliorarne la qualità della vita, un potere che si esercita sugli aspetti materiali della vita quali la natalità, la procreazione, la nutrizione, la salute, l'igiene pubblica. Per Foucault questo potere si basa su interventi e controlli regolatori, tende a regolare la vita della popolazione e quindi si configura come una biopolitica della popolazione. L'aspetto su cui vorrei porre l'accento è che per Foucault il biopotere è strettamente legato alla modernità. Ma nella discussione sulla biopolitica si trova un'altra posizione, che si ispira a quella di Foucault ma di fatto si differenzia da essa ed è quella di Giorgio Agamben. Mentre per Foucault il biopotere è una forma di potere alternativa alla sovranità, per Agamben il biopotere accompagna costantemente la storia della sovranità. Influenzato da Heidegger, Agamben sostiene che il biopotere di fatto svela l'essenza della sovranità e l'essenza della storia dell'Occidente. Si potrebbe iniziare con una citazione dal libro di Agamben *Homo sacer*, dove viene ripreso un brano dalla *Politica* di Aristotele, secondo cui la dimensione della mera

sopravvivenza è costitutiva della politica: “Questo (il vivere secondo il bene) è massimamente il fine sia in comune per tutti gli uomini, sia per ciascuno separatamente. Essi però si uniscono e mantengono la comunità politica anche in vista del semplice vivere perché vi è probabilmente una qualche parte di bene anche nel solo fatto di vivere. Se non vi è un eccesso di difficoltà quanto al modo di vivere, è evidente che la maggior parte degli uomini sopporta molti patimenti e si attacca alla vita (*zoé*) come se vi fosse in essa una sorta di serenità (*eumeria*, bella giornata) e una dolcezza naturale” (*Politica*, 23-31, 1278 B). Ora, come ha mostrato Hannah Arendt in *Vita activa*, per i greci (e per Aristotele) questa dimensione del vivere naturale, del semplice vivere (che Agamben chiama la “nuda vita”, riprendendo il *bloßes Leben*, di cui parla Walter Benjamin nel saggio *Per la critica della violenza*, tr. it. nella raccolta *Angelus novus*) non è propriamente caratteristica della vita politica, perché per essi vi è proprio una distinzione tra il vivere naturale, la dimensione della casa, dell’*oikos*, e la dimensione della vita politica, del *bios*, e quindi, secondo la Arendt, la politica nell’antica Grecia verrebbe istituita in base a questa distinzione tra la *zoé* e il *bios*, tra il privato e il pubblico, la vita naturale e la vita connotata in senso pubblico. La dimensione pubblica, che sta a cuore a Hannah Arendt, nella modernità entrerebbe in crisi perché, sotto la spinta di una visione economicistica legata allo sviluppo del capitalismo, tenderebbe a trasformarsi in mera gestione della vita, concetto che rientra nel concetto di biopotere, anche se la Arendt non utilizza questo termine. In ogni caso, Agamben si richiama sia ad Aristotele sia alla Arendt per tematizzare la differenza tra la vita in senso animale e la vita politica, mostrando che il movimento, il fenomeno originario e fondativo della politica sia l’assunzione di quella che può chiamarsi la “nuda vita” nell’ambito del potere, trasformando la nuda vita in *bios*. C’è quindi un doppio movimento di esclusione della vita naturale ma al tempo stesso di assunzione di questa vita all’interno del potere (la sua sottomissione al potere) e questo è il movimento originario della politica e della storia dell’Occidente. Ciò si esprime nella figura dell’*homo sacer*, figura enigmatica che Agamben trova nel diritto romano arcaico e che rappresenta la figura dell’essere umano che può essere ucciso impunemente, è vita “uccidibile ma non sacrificabile”: una vita deprezzata, priva di valore, che non può essere uccisa nelle forme rituali del sacrificio. Richiamandosi a Carl Schmitt, Agamben riprende qui il concetto dell’eccezione, l’eccezione che fonda il politico. Per Schmitt la sovranità si fonda sull’eccezione, egli dice che “sovrano è colui che decide sullo stato di eccezione”, chi si pone al di fuori della regola, della norma, delle leggi per fondarla in modo decisionistico. Affine la posizione di Agamben per il quale eccezione è la possibilità di disporre della vita di questa figura dell’*homo sacer*, anche se qui non c’è la coppia amico/nemico ma la coppia *zoé/bios*. Arriviamo a un punto fermo di questo percorso: per Agamben al fondo della sovranità in senso giuridico c’è la possibilità di disporre della vita altrui, e quindi anche la possibilità di uccidere, così egli mostra i risvolti, le implicazioni tanatologiche della biopolitica, per cui essa non è solo gestione della vita ma anche facoltà di disporre della vita altrui. Ora, mentre per Agamben questo è strettamente connesso alla sovranità, e in base a ciò egli crede di poter mostrare l’esistenza di una linea di continuità tra i totalitarismi e le democrazie occidentali arrivando a dire che il campo di

concentramento fonda l'Occidente (qualche analogia con l'oggi ci potrebbe essere con gli attuali campi di "accoglienza" per migranti), in Foucault la situazione è diversa, perché anche per lui c'è questa dialettica tra vita e morte nella sovranità, ma il biopotere nasce nella modernità e in esso il modo di gestire il rapporto tra la vita e la morte è diverso rispetto a quello della sovranità in senso tradizionale: la sovranità tradizionale si basa sostanzialmente su un potere di appropriazione. Per la concezione giuridica della sovranità il potere era anzitutto potere di *appropriazione*, "diritto di prendere: sulle cose, il tempo, i corpi ed infine la vita; fino a culminare nel privilegio d'impadronirsene per sopprimerla" (*La volontà di sapere*, p. 120). Si tratta del diritto di vita e di morte che caratterizza il potere regale e che si esprime simbolicamente nella spada, quel diritto in base a cui il sovrano può disporre della vita dei sudditi. Con l'affermazione del biopotere questo diritto di vita e di morte si trasforma per adattarsi alle esigenze di un potere che gestisce la vita. Ma se il biopotere è un potere che gestisce la vita, cambia anche il suo modo di rapportarsi alla morte di coloro che sono sottomessi a questo potere. Quindi la biopolitica – dice Foucault – "da diritto di far morire e di lasciar vivere, diventa diritto di far vivere e di respingere nella morte". Diventa preminente l'elemento del far vivere, tant'è che a questo potere si porrà poi il problema di come gestire la morte. Per esempio come può giustificare il biopotere il fatto di mandare le persone a fare una guerra in cui possono morire? La questione del "far morire" è problematica perché questo potere si pone come obiettivo centrale quello di gestire la vita e di assicurare il benessere dei cittadini. Qui si inserisce il discorso che Foucault fa sul razzismo di cui egli rintraccia le origini nel '600, in particolare nella rivoluzione inglese e nella Francia di Luigi XIV, dove nasce una visione del potere e della politica secondo cui quest'ultima si basa sulla guerra. In particolare, in Inghilterra c'è la questione del rapporto tra i Normanni e gli autoctoni visto da alcuni autori e protagonisti del periodo come un conflitto di razze, come una guerra tra razze. Questa questione esploderà nel '900 con quello che Foucault chiamerà il "razzismo di Stato" dei totalitarismi. Il razzismo nel contesto del biopotere è un fenomeno che consente secondo Foucault di esorcizzare il diritto di morte in un sistema basato sul biopotere, perché il razzismo stabilisce una relazione tra la vita del soggetto e la morte degli altri: se vuoi vivere occorre che tu faccia morire e questo anche nel senso di servire alla "purezza" della razza. La morte dell'altro, della razza "inferiore", del "degenerato", dell'"anormale" è ciò che renderà la vita in generale più "sana" e più "pura". Quindi nel sistema del biopotere la messa a morte dell'avversario è ammissibile solo nella misura in cui l'obiettivo non è l'eliminazione dell'avversario politico ma l'eliminazione del pericolo biologico. Foucault parla del razzismo del '900 soprattutto con riferimento al nazionalsocialismo. Ma in un corso del '76 dal titolo "*Bisogna difendere la società*" egli afferma che anche nel socialismo è presente il razzismo, sostenendo che fino all'affare Dreyfus in tutti i socialisti d'Europa erano presenti atteggiamenti di tipo razzista. E, come riferimento teorico, si riferisce a Fourier, ma non sviluppa questo accenno. Dove si trova questa tendenza razzista del socialismo? Là dove si parla di "nemico di classe", il nemico politico è un pazzo e va internato – vedi il socialismo di stato sovietico – quindi anche il socialismo condivide questo principio del biopotere, mentre secondo Foucault non c'è questa posizione di

tipo razzista e biopolitico là dove il socialismo ha dei tratti che si potrebbero definire di tipo riformistico (Foucault non usa però questa espressione), non mirando all'eliminazione del "nemico di classe" ma ponendosi il problema del passaggio, attraverso interventi di carattere economico, dal sistema capitalistico a un'economia socialista. Un altro aspetto importante della biopotere, perché in esso si uniscono i due livelli dell'intervento sulla popolazione e sull'individuo è quello della sessualità. A questo riguardo non si tratta tanto di parlare del "sesso", ma appunto della "sessualità", cioè di quell'insieme di discorsi che a partire dal '600 rendono la sessualità oggetto di attenzione a partire dalla pratica religiosa della confessione. La sua tesi è che per capire la sessualità non si deve fare riferimento ad un modello di tipo repressivo, che in Occidente la sessualità non sia stata solo repressa ma prodotta da una serie di discorsi e saperi ad essa relativi, tesi non tanto a reprimere ma a incitare e suscitare certi comportamenti, a limitarne altri. Nella sua analisi Foucault parla della possibilità di sviluppare delle resistenze e creare un punto di appoggio per un contrattacco rispetto a quello che chiama il dispositivo della sessualità, e lo individua nei corpi, nei piaceri e nella molteplicità dei saperi. Ora se è vero che Baudrillard si riferisce a Foucault e alla sua concezione del potere in alcuni punti della sua opera, in particolare nel libro *Lo scambio simbolico e la morte* del 1976, con lui polemizza nel saggio del '76 intitolato polemicamente *Dimenticare Foucault*, testo in cui nel pensiero di Baudrillard compare il tema della seduzione che diventerà fondamentale in tutta la sua opera successiva. Baudrillard critica la visione di Foucault in quanto omologa in un certo senso all'oggetto che tratta, ovvero sia uno specchio del potere che descrive. Ritiene che Foucault non colga un mutamento che sta avvenendo nella società contemporanea, ovvero che il potere sta diventando simulazione. Foucault ha il merito di aver messo in discussione una serie di ipotesi precedenti sul potere, di tipo causalistiche e finalistiche, l'ipotesi che il potere abbia una sostanza, attribuendo invece al potere un carattere produttivo, reticolare, relazionale; ma per il fatto che ha una visione molecolare del potere, essa si pone come se fosse un calco del potere, una visione che di esso non assume momenti di vuoto, quelli che Baudrillard chiama i momenti di reversione, il fatto che il potere può anche morire e, secondo Baudrillard, sta finendo, almeno nelle sue forme tradizionali. Interessante è che in questo saggio Baudrillard paragoni la visione del potere di Foucault alla visione del desiderio di Deleuze e Guattari, la visione molecolare, rizomatica del desiderio, irriducibile all'asse del potere, qualcosa che sfugge. Baudrillard si dispone in posizione critica sia nei confronti di Foucault e di Deleuze/Guattari. Cosa hanno in comune la visione del potere dell'uno e la visione del desiderio degli altri due? Hanno entrambe in comune una visione produttivistica: il potere produce e il desiderio produce, una visione produttivistica omologa, secondo Baudrillard, alla visione economicistica del capitalismo. Ciò che accomuna la produzione e il sesso è la appartenenza all'ordine del visibile, della pienezza, secondo l'etimologia del verbo produrre, pro-ducere: rendere visibile, far apparire. C'è già in nuce l'idea del potere che diventa il potere dei simulacri. Il simulacro ha a che fare con l'apparenza, come anche la seduzione. Per un verso apparenza è una struttura della realtà, per altro apparenza è in senso nietzschiano illusione. In questo testo non è ancora ben chiaro in che senso Baudrillard parli di simulacri e di

seduzione, e in che misura questi concetti siano sovrapponibili. La seduzione è qualcosa che sfugge alla pienezza del potere o è una delle forme del potere nell'età contemporanea, post-moderna? In *Dimenticare Foucault* Baudrillard sembra giocare su questa ambiguità. Del resto, egli - è forse superfluo sottolinearlo - non è un autore sistematico, cartesiano, la forma espositiva è spesso letteraria, è stato vicino da giovane al movimento della patafisica, ha frequentato l'opera ed il pensiero di Alfred Jarry, cita molto spesso Borges, è difficilmente incasellabile in forme filosofiche di tipo tradizionale, quindi non è saldo nella concettualizzazione, però espone il suo pensiero a suo modo e lo fa, in particolare, nel libro del 1976, *Lo scambio simbolico e la morte*, dove distingue tre tipi di simulacri: il primo è quello della contraffazione, che coincide con la fase della età classica in senso foucaultiano, dove il simulacro è un'immagine che rinvia a qualcosa di altro; come esempio di simulacro in questo senso parla degli automi che venivano costruiti nel 600/700, e fa riferimento all'automa perché mantiene la differenza rispetto all'umano e "interroga le apparenze", siamo nel gioco delle apparenze e della cultura barocca (si veda la figura del Turco "scacchista", automa presentato alla corte di Maria Teresa d'Austria e citato da Walter Benjamin nelle *Tesi di filosofia della storia*); il secondo tipo di simulacro corrisponde alla fase della rivoluzione industriale ed è quello della produzione seriale, è quello della macchina: non più la teatralità ma il lavoro. Nel primo caso abbiamo il simulacro che corrisponde a una visione "naturale" del valore, al valore d'uso della merce, nel secondo si entra nell'ambito del valore di scambio - anche Marx è un riferimento per Baudrillard ma in *Lo scambio simbolico e la merce* prende congedo da Marx a cui faceva riferimento in opere precedenti, quale *Il sistema degli oggetti* del 1968 e in parte *Per una critica della economia politica del segno* (1972). Nella macchina (o nel robot) scompare la differenza con l'umano ma si ha una equivalenza: il robot non interroga più le apparenze e la sua caratteristica è quella della produzione, della efficacia produttiva. La terza tipologia di simulacro è quella della riproduzione seriale delle immagini attraverso la tecnologia. Baudrillard dice che qui non si tratta più di un universo di leggi naturali (come nel primo caso) o di forze (come nel secondo) ma di strutture e opposizioni binarie. Qui domina il codice, il modello, quello del Dna, del controllo cibernetico, dove i segni sono produzioni seriali che non hanno più riferimento a qualsivoglia elemento reale, ma rimandano esclusivamente a se stessi: è la virtualità. Il mondo post-moderno è quello in cui domina il simulacro del terzo tipo, e in cui viene meno la forza del simbolico - quando Baudrillard parla del simbolico dobbiamo tenere presente che si riferisce a Marcel Mauss e a Georges Bataille, in particolare agli studi sulla economia del dono, caratterizzata dalla reversibilità (si veda Mauss che nel *Saggio sul dono* del 1923 parla della economia del dono nelle società arcaiche fondate sull'obbligo del dare, del ricevere, del restituire, quindi sulla reversibilità), la reversibilità che poi è ciò che si oppone al potere dei simulacri in quanto implica la morte, la fine del sistema, e la capacità di rappresentarla simbolicamente come elemento appartenente al ciclo della vita; ne fa cenno anche Bataille nel suo studio *La parte maledetta* del 1949, dove parla del potlac delle società primitive che consiste nella distruzione di beni, secondo la logica non utilitaristica del dispendio, della *dépense*, quindi nella società moderna e poi post-moderna è questo che entra in crisi, e

questo conduce secondo Baudrillard alla formazione di un mondo fatto di simulacri, di una realtà virtuale in cui il potere stesso diventa un simulacro, che paradossalmente non ha a che fare con l'illusione (perché per Baudrillard l'illusione è quella del mondo, inteso nel senso di Nietzsche come un gioco di apparenze - e Eugen Fink parlava a questo riguardo del gioco come simbolo del mondo), là dove invece la realtà virtuale non crea apparenze o illusioni ma crea un mondo di iper-realtà, cioè di una realtà che è più reale del reale e che pretende di essere in un certo senso assoluta, priva di riferimenti a qualcosa di esterno, quindi come una sorta di nuova metafisica. Nel saggio *Il patto di lucidità o l'intelligenza del male* scrive: " Chiamo realtà integrale il perpetuare sul mondo un progetto operativo 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". Questo mondo iper-reale tende a sostituirsi alle apparenze, tende a portare alla scomparsa della distinzione tra l'apparenza, l'immagine, la rappresentazione da una parte e la realtà dall'altra, è un mondo privo di distanza, privo di trascendenza, un mondo di totale omogeneità, un mondo totalizzante. È una realtà, dice Baudrillard, *oscena*, termine fondamentale nel suo pensiero, ovvero ciò che non ha una scena, che si pone al di fuori della rappresentazione, ciò che si pone con una evidenza assoluta, che si propone come assolutamente evidente. Questa oscenità trova espressione fondamentale nella pornografia come ciò che incarna plasticamente la oscenità. Tutto è visibile, non ci sono segreti. Se ne *Lo scambio simbolico e la morte* contrappone a questo mondo dei simulacri, di cui non ha ancora delineato così esattamente i tratti (non parla ancora della "realtà totale"), la dimensione dello scambio simbolico, alla fine degli anni '70 contrappone alla dimensione della oscenità la seduzione. Anche qui, a mio avviso, c'è una sorta di ambiguità: la seduzione può essere una caratteristica del potere che Foucault non riesce a vedere mettendo invece in luce il carattere compatto e reticolare del potere, ma negli scritti degli anni '70 e nel libro *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?*, la seduzione sembra poter sfuggire alla dimensione della virtualità e che proprio per questo la virtualità tende a eliminare, compiendo appunto il "delitto perfetto". In questa situazione di trasparenza generalizzata noi siamo, secondo Baudrillard, nell'epoca del transpolitico, al di là della politica, oltre la dimensione del politico. Questo tema della crisi del politico in senso tradizionale, della rappresentanza di cui parla Foucault quando vede il biopotere subentrare alla sovranità, ha questo corrispettivo in Baudrillard: perché c'è una crisi della rappresentanza? Perché nel mondo della totale piattezza degli schermi il corpo - il corpo dei leader politici che oggi alcuni chiamano il "corpo mediale del leader" - non è più un corpo che rappresenta, non c'è più una differenza tra esso e il corpo politico che rappresenta, per rifarsi a Kantorowicz che parlava dei "due corpi del re", ma c'è un ritorno ad una visione quasi sacrale della sovranità. Kantorowicz mostrava che se a partire dal XIII secolo inizia un processo all'interno della Chiesa cattolica e della teologia che porta alla formazione di questa nozione del corpus mysticum - che da corpo di Cristo diventa il corpo della Chiesa (e questa nozione del corpus mysticum verrà trasmessa anche agli Stati politici moderni, dove indicherà il corpo politico inteso come corpo comunitario, collettivo, nella sua differenza dal corpo del re in quanto

corpo naturale e individuale) - nella visione sacrale della sovranità c'è coincidenza tra il corpo dell'imperatore e il corpo mistico perché nella visione medioevale della sovranità – quella che Kantorowicz chiama la sovranità liturgica – l'imperatore è *christomimetes*, imitatore di Cristo. Sembra quasi che nel contesto della realtà virtuale ci sia una risacralizzazione della figura del leader, perché il corpo mediale non rappresenta più qualcos'altro, è solo se stesso. Questa è una delle conseguenze che se potrebbero trarre (lo fa, ad esempio, Giuliana Parotto nel suo libro *Sacra Officina*, a proposito della figura di Silvio Berlusconi, considerata come esemplificativa e sintomatica di questi processi). Tornando a Baudrillard, in questo spazio mediale, virtuale, della iperrealtà ha luogo lo sprofondamento della scena politica tramite sovrarappresentazione. Scrive Baudrillard in *Le strategie fatali*, dove parla di seduzione e del transpolitico: "Perché una cosa abbia un senso ci vuole una scena, e perché ci sia una scena ci vuole un'illusione, un minimo di illusione, un 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". Dunque, si può dire che quello che accade in questa età che Baudrillard chiama "realtà integrale" è che finisce lo spazio rappresentativo e ciò porta con sé la fine dello spazio politico della rappresentanza.

Dibattito

Luciana La Stella: Mi hanno colpito gli scritti di Baudrillard sulla vicenda delle Torri Gemelli quando ha detto che era sublime perché delle torri così belle non potevano che cadere, con la tesi all'inizio difficilmente accettabile per me che l'attentato di fatto sia stato un atto simbolico provocato dall'Occidente per abbattere virtualmente se stesso, poi pian piano ho cominciato a comprenderne il senso.

Risposta di Massimo Mezzanica: Voleva dire che l'Occidente non ha più la capacità di rispondere simbolicamente alla crisi, perché non è in grado di mettere in scena la propria morte, cosa che invece possono fare i terroristi.

Franco Sarcinelli: Due domande: 1) Si può dire che Wunenburger assume dei contenuti dalla analisi critiche di Baudrillard?; 2) Per Baudrillard viene meno la forza del simbolico. Emerge l'osceno e questo osceno è raccapricciante. Mi torna in mente un confronto-dibattito sul tema del dono tra Derrida e Ricoeur avvenuto nel 1971: per Derrida nemmeno il momento del dono diventa il momento del superamento della estraneità. Questo però determina una impasse irrevocabile. Ci può essere il riconoscimento. E' vero che il rischio è una fusionalità in un rapporto veicolato dal dono e va bene denunciare la fusionalità in un rapporto, ma mantenendo la giusta distanza, può avvenire il riconoscimento come base di un mutuo riconoscimento, e ciò può squarciare il velo del simulacro, ci possono essere delle modalità grazie all'apertura di una modalità di relazione tra individui, altrimenti non si vedono degli spiragli al dominio di una anonima totalità oscena. Che cosa ne pensi?

Risposta di Massimo Mezzanica : Sulla prima domanda, Wunenburger si riferisce a Baudrillard nel libro *Filosofia delle immagini*, là dove parla di una forma o figura dell'immagine, che definisce "proliferante", quella legata alla società tecnologica, in cui l'immagine si sostituisce al reale. Sulla seconda domanda, credo che ci sia una affinità con Derrida, anche se poi si tratta di pensieri molto diversi. Questa affinità emerge, tra l'altro, in un brano di *Il delitto perfetto*, in cui la tesi di Baudrillard è che il delitto perfetto... non è perfetto. Ma, stiamo attenti, la sua intonazione non è deprimente, direi anzi che nei suoi testi c'è un certo

sensu allegro, ironico, patafisico, surrealista, che però è anche salvifico. Dice per esempio che la stranezza è una delle vie che permettono di difendere quella singolarità che può rompere questo mondo totalizzante, l'uscita dal Logos. Ricorda un po' Adorno, che pure è più "serio" e può cupo, se vogliamo (non ha la "leggerezza" di Baudrillard, nell'idea che c'è qualcosa che si oppone alla totalità, la possibilità di uscire dalla totalità, che la sottrazione sta nella singolarità (tema kierkegaardiano ben presente in Adorno) e non è un caso che Baudrillard parli della seduzione, rovesciando in un certo senso Kierkegaard, per il quale la seduzione è il punto di partenza di un percorso che porta all'abbandono della seduzione stessa; per lui invece la seduzione è una delle vie che possono portare al di fuori di questo mondo totalizzante, perché è in grado di "salvare" le apparenze in senso positivo, non in senso platonico (per cui dietro l'apparenza c'è qualcos'altro), ma l'apparenza intesa come gioco. In questo testo c'è un elemento che può far pensare ad una assonanza con Derrida, perché se noi vivessimo in una presenza totale, allora non ci sarebbe scampo, perché vivremmo nella presenza di questa realtà virtuale ed il presente sarebbe "incandescente", ma per fortuna non è così perché il presente è sempre attraversato dall'assenza, nella presenza c'è sempre l'assenza e questa critica della presenza piena, il vuoto, la stranezza sono tutti elementi che rompono questo quadro. Baudrillard dice che la vita è legata all'illusione, che c'è una "illusione vitale" – assonanze nietzscheane – che non si può estirpare, nonostante il tentativo di questo sistema che tende a riprodurre se stesso come un virus, tende a diventare immortale secondo quel tipo di immortalità che è del clone, ovvero la clonazione - ne parla nel libro *L'illusione dell'immortalità* – che rappresenterebbe il tentativo di ritornare ad una situazione che è quella dell'immortalità così come era codificata all'interno della vita intracellulare, prima della differenziazione del vivente. In questo senso la clonazione è un elemento emblematico di questo mondo virtuale che tende ad espandere continuamente se stesso, ma fortunatamente - dice Baudrillard - c'è la reversibilità, c'è la morte, c'è l'alterità, ciò che non è riducibile alla totalità e che il sistema tende continuamente a eliminare ma non è eliminabile.

Dario Sacchi: Dunque, Foucault pone in alternativa il modello contrattualista tipico della modernità a un certo momento si apre l'orizzonte della biopolitica. Domanda: ma il modello contrattualistico di Hobbes - per Locke e Rousseau è un po' diverso - rinuncia a normalizzare? Dicevi che il contrattualismo è legato a una dimensione giuridica, mentre la biopolitica alla normalizzazione, ma non accade anche al contrattualismo di normalizzare, forse che la dimensione giuridica non normalizza, non regola?

Claudio Muti: Mi viene in mente il Foucault di *Sorvegliare e punire* con le sue analisi sulla storia delle carceri e dei manicomi, questo ha a che fare con normale/anormale, normale/malato? Normalizzazione vuol dire non sei normale, sei fuori?

Risposta di Massimo Mezzanica: Certo, è vero, il diritto normalizza, nella misura in cui in esso c'è un elemento normativo, ma Foucault intende la norma della biopolitica in modo differente dalla norma in senso giuridico. Va tenuto presente che possiamo dare alla norma un senso diverso a seconda dei diversi ambiti: un senso giuridico, linguistico, etico. Su questo punto l'argomentazione di Foucault è forse poco differenziata. Egli parla del sistema della sovranità giuridica come di un sistema che si basa non sulla norma ma sulla legge. Ma a questo si può certamente obiettare: ma la legge non implica una norma, e non è dunque anche normalizzazione? Direi, da una parte, che la norma in senso giuridico ha come conseguenza la sanzione, pone un limite al comportamento individuale, ma non interviene direttamente sul corpo degli individui, non ne plasma i comportamenti e le azioni, come fa la norma in senso biopolitico, Ma dall'altra si può osservare che già nel modello contrattualistico di Hobbes è presente in qualche modo una forma di biopolitica, perché anche quel modello implica una gestione della vita: uno dei fondamenti del patto sociale, in Hobbes, è dato dal fatto che i singoli cedono il proprio potere al sovrano perché protegga la loro vita. Ora, in che senso Foucault parla di norma? Ne parla in modo differenziato tra il campo del potere

disciplinare e il campo del potere biopolitico, del "governo delle vite": nel primo la normalizzazione è quel processo per cui si porta l'individuo a aderire a modelli di comportamento prestabiliti esteriormente dal potere, mentre per l'altro aspetto del biopotere, il potere di governo delle popolazioni, la norma non è imposta esternamente, ma nasce dalla vita stessa, è la norma in senso statistico, la media, come avviene quando si calcola il coefficiente di morbilità e mortalità di una popolazione. Su questo punto Foucault si riferisce a Georges Canguilhem, alla sua idea che il vivente produce la propria norma; mi sembra tuttavia che ci sia una sorta di ambiguità, perché il fatto di considerare la norma come prodotta dal vivente può portare a una sorta di naturalizzazione della norma, tanto più se essa viene assunta all'interno di un quadro di tipo politico, se viene gestita da un potere.

Franco Sarcinelli: Se ho ben capito, vien fatta la distinzione tra normativo e normalizzante per cui normativo è l'imposizione di un comportamento, normalizzante è quella medietà diffusa che entra in gioco quando, per esempio, la civiltà dell'Occidente tende ad uniformare sotto di sé le altre in base a quelli che ritiene più proficui alla prosecuzione della vita in base ai suoi interessi.

Risposta di Massimo Mezzanica: C'è una ambiguità tra due aspetti presenti nella discussione sulla biopolitica e il biopotere: da una parte il potere come potere *sulla* vita, dall'altra un potere come potere *della* vita, sua intensificazione, in un senso spinoziano e deleuziano, e non è chiaro il limite tra aspetto negativo ed aspetto positivo del biopotere. Anche in Foucault mi sembra ci sia questa ambiguità. Sul tema della norma bisogna chiedersi se Foucault ha ragione a intendere la norma come normalizzazione, dal momento che la norma è anche un elemento istitutivo della società, della convivenza. Su questo mi riferisco a Pierre Legendre, storico del diritto e psicoanalista di impostazione lacaniana, che sostiene la necessità dell'istituzione simbolica, la necessità della legge, della norma soprattutto in contesti dove vigono fenomeni come quelli della biopolitica, del biopotere, della tecnocrazia, dove l'individuo perde il limite, e questo, a suo parere, accomuna i totalitarismi e le democrazie liberali, dove nessuno notifica più al soggetto il senso del limite, la legge, l'elemento paterno, quello che Lacan chiamava il "Nome-del-padre".

Franco Sarcinelli: Questo tema dell'impoverimento del simbolico è importante, anche solo non parlarne, trascurarlo ha ripercussioni teoriche e non solo, nella vita.

Risposta di Massimo Mezzanica: Certamente, se il simbolico, il mito, il sacro scompaiono tendono a ritornare in forme perverse, oscene.

Dario Sacchi: Questo concetto di osceno rispetto alla struttura normale della rappresentazione, che implicherebbe una distinzione di sfondo e di primo piano, secondo uno schema di matrice fenomenologica che tutti conosciamo, quando il primo piano tende a ingoiare in sé lo sfondo, rende la scena appunto oscena, cioè una manifestazione così piena, totale che rende impossibile la interpretazione. Di fronte a ciò che appare una manifestazione integrale, vedi la pornografia, io non posso più interpretare nulla, nego la scena, ma allora, in base a questo, si può arrivare a dire che lo spirito assoluto di tipo hegeliano è osceno? Perché è proprio il tentativo in questo modo di identificare l'in sé e il per sé, il per noi e il per sé, quando invece questa differenza è la struttura portante della fenomenologia anche nello stesso Hegel e non solo in Husserl, cioè tutte le volte che viene resa impossibile l'interpretazione, la polifonia ecc., credo che si chiamerebbe idolatria questo, perché volere la evidenza totale anche di una sola cosa significa idolatria, altrimenti rispetto a tutto c'è la fede con la possibilità di non assentire, di fronte a Gesù Cristo io posso negarlo, se io pretendessi una manifestazione della divinità, una teofania, una epifania tale che non è più possibile negare, questo sarebbe idolatria, sarebbe oscenità in un altro tipo di linguaggio. Parlare di osceno facendo riferimento alla pornografia sarebbe deludente, anche prima di leggere Baudrillard si poteva fare questa identificazione, quindi ripensiamo in maniera meno consueta questo concetto: il mito della

chiarezza totale, di qualcosa che si imponga con una chiarezza tale che non è più necessario interpretare, questo è osceno. A questo riguardo si potrebbero forse trovare spunti interessanti in Jean-Luc Marion.

Risposta di Massimo Mezzanica: Concordo, d'altronde Baudrillard era anche sociologo, non solo filosofo. Per lui l'oscenità è la cifra della "realtà virtuale", in cui la differenza tra primo piano e sfondo viene abolita, in cui viene meno la scena, che è invece costitutiva della seduzione. Quello che dici su Hegel è interessante perché in Hegel viene meno la dualità, che viene assorbita in una sintesi totalizzante, mentre per Baudrillard è solo la dualità che può sottrarsi alla totalizzazione. Ma vorrei finire leggendo l'ultimo paragrafo del *Delitto perfetto*, intitolato "La rivincita del popolo degli specchi":

Qui comincia la grande rivincita della alterità, di tutte le forme che, sottilmente o violentemente private della loro singolarità, pongono ormai all'ordine sociale, ma anche all'ordine politico e all'ordine biologico, un problema insolubile. Borges: «A quei tempi il mondo degli specchi e il mondo degli uomini non erano isolati l'uno dall'altro. Erano inoltre molto differenti – né gli esseri, né le forme, né i colori coincidevano. I due reami, quello degli specchi e quello umano, vivevano in pace. Attraverso gli specchi si entrava e si usciva. Una notte, gli abitanti degli specchi invasero la terra. La loro forza era grande, ma, dopo sanguinose battaglie, le arti magiche dell'Imperatore Giallo prevalsero. Costui respinse gli invasori, li imprigionò negli specchi e impose loro il compito di ripetere, come in una specie di sogno, tutti gli atti degli uomini. Li privò della loro forza e della loro figura, e li ridusse a meri riflessi servili. Un giorno, tuttavia, essi si scuoteranno da questo letargo magico...Le forme cominceranno a risvegliarsi. Differiranno a poco a poco da noi, ci imiteranno sempre di meno. Romperanno le barriere di vetro e di metallo e questa volta non saranno vinte» (*Animali degli specchi*). Questa è l'allegoria dell'alterità vinta e condannata al destino servile della somiglianza. La nostra immagine nello specchio non è dunque innocente. Dietro a ogni riflesso, a ogni somiglianza, a ogni rappresentazione, si nasconde un nemico vinto. L'Altro vinto e condannato a essere il Medesimo. Ciò modifica in modo singolare il problema della rappresentazione e di tutti quegli specchi che ci riflettono "spontaneamente" con un compiacimento oggettivo. Nulla di tutto ciò è vero, e ogni rappresentazione è un'immagine servile, fantasma di un essere anticamente sovrano, ma la cui singolarità è stata annientata. Un giorno però questo essere si rivolterà, e allora tutto il nostro sistema di rappresentazione e di valori è destinato a perire a causa di tale rivolta. Questa schiavitù del medesimo e della somiglianza sarà un giorno spezzata dal riapparire violento dell'alterità. Sognavamo di passare dall'altro lato degli specchi, ma sono i popoli degli specchi che faranno irruzione nel nostro mondo. E «questa volta non saranno vinti». Che cosa accadrà in seguito a questa vittoria? Nessuno lo sa. Una nuova esistenza di due popoli ugualmente sovrani, perfettamente estranei, ma perfettamente complici l'uno dell'altro? In ogni caso, qualcosa di diverso da questa sudditanza e da questa fatalità negativa. E così, ovunque, gli oggetti, i bambini, i morti, le immagini, le donne, tutto ciò che funge da riflesso passivo in un mondo dove ogni cosa è identica, sono pronti a passare alla controffensiva. Cominciano già a somigliarci sempre di meno...

I'll not be your mirror!