

archeologia filosofica



laboratorio

www.archeologiafilosofica.it
laboratorio@archeologiafilosofica.it

Quaderno XII

I paradigmi del potere

Paolo Vernaglione Berardi



Quando ci si chiede che cos'è il potere, qual'è la natura del potere, in che cosa consiste, e si cerca di indagare le forme del potere, le forme in cui si manifesta, si pensa di solito che esista una sostanza del potere, che il potere abbia un'essenza nascosta che deve essere scoperta a partire dalle forme in cui si manifesta. Questo tipo di indagine tipico della filosofia politica, va alla ricerca di questa essenza nascosta per rilevarla e un numero consistente di teorie politiche suppongono che vi siano degli *arcana imperii* da rivelare o da salvaguardare.

Questa concezione del potere, allo stesso tempo seducente e terrificante, del potere come “bestia magnifica”, come Leviatano, come macchina automatica di cui bisogna capire il funzionamento e che bisogna smontare si afferma pienamente nel XVII secolo con Hobbes e si afferma all'interno del paradigma della ragion di Stato. Questa teorizzazione è determinata da una rottura che approssimativamente si può fare risalire ai primi decenni del XVI secolo.

Per tutto il XVI secolo infatti, da Bodin a Machiavelli, il potere è pensato come quell'articolazione di rapporti tra governanti e governati che si instaura in base ad una logica autonoma. Il potere come potere dello Stato, come potere assoluto, come potere del monarca o del principe, che sia la Repubblica cristiana o il potere esercitato nello stato regionale, funziona ed è regolato da leggi autonome dalla morale e dalla religione, – leggi che legittimano l'esercizio del principe.

Questo principio di legittimazione, specie dopo la pace di Westfalia, assicura all'interno dello Stato la relativa sicurezza della popolazione, e all'esterno l'equilibrio tra gli Stati europei divenendo strumento di limitazione della guerra. All'interno dello Stato la sovranità per diritto divino viene sancita dal diritto pubblico, mentre i rapporti tra gli Stati sono regolati dall'estensione del diritto pubblico europeo.

Il potere trova fondamento in un dispositivo giuridico-politico che differenzia le forme di governo antiche e medievali da quelle moderne, e dà vita alla tradizione della filosofia politica. E questa tradizione, che nasce dalla rottura del paradigma teologico all'inizio della modernità, per altro verso prosegue all'interno del paradigma della secolarizzazione. La teoria politica si sviluppa all'interno di questi due limiti: l'autonomia delle leggi della politica dalla morale e dalla religione, e l'insieme dei processi che Max Weber ha riunito all'interno del paradigma di secolarizzazione, cioè la trasformazione dell'ascesi puritana nell'etica capitalistica del lavoro.

La scienza politica nasce come un'ermeneutica del potere di Stato che ci presenta un quadro delle trasformazioni storiche che il potere avrebbe subito, e queste trasformazioni indicherebbero la necessità del potere. Il potere è comunque necessario perché ha una sostanza e questa sostanza come se fosse un

contenuto naturale, ne legittima le forme.

Attribuire dunque al potere una sostanza e dichiarare che il potere ha un contenuto sostanziale e che questo contenuto è la materia della sovranità è l'operazione più rilevante che la filosofia politica ha realizzato in Occidente. Inoltre il fatto che il diritto, sia come diritto pubblico che come diritto internazionale, legittima varie forme di potere, rinforza la filosofia politica nella convinzione che esso sia necessario.

Ma a fronte di questo pensiero che rimane sotto traccia sia nelle teorie politiche che assumono la necessità del potere, sia in quelle che ne contestano la legittimità sulla base dei concreti rapporti sociali esistenti, come anche in quelle che stabiliscono il primato di un principio (il realismo, il repubblicanesimo, il liberalismo), – esiste un'altra interpretazione del potere che Michel Foucault ha indagato nel corso intitolato *Bisogna difendere la società*.¹

Si tratta di un'interpretazione storico-politica che rende conto della vicenda storica delle territorialità e delle popolazioni. Si tratta di una ricerca di tipo genealogico, proseguita nei corsi *Sicurezza territorio, popolazione e Nascita della bipolitica*, che, a differenza della filosofia politica, indaga le tecnologie di potere, i modi effettivi del suo esercizio, per scoprire che la verità delle diverse forme di potere emerge dall'esercizio concreto del potere e non dal suo insondabile contenuto, – tantomeno dalla sua essenza nascosta. Foucault ha elaborato una genealogia delle pratiche e delle tecnologie di governo da cui emergono ad un tempo i limiti della filosofia politica e i modi in cui nelle diverse epoche storiche si realizza la *governamentalità*, cioè l'insieme delle tecnologie di amministrazione e dei dispositivi di disciplinamento, di controllo e di normalizzazione.

Dalla ricerca archeologica della governamentalità emerge come vedremo la *non necessità* del potere, cioè il fatto che le cosiddette forme legittime di potere, al contrario di quanto afferma la teoria politica che lo pensa come inevitabile, non hanno alcun fondamento. Ovvero che il fondamento delle forme storiche di potere non è un'essenza che vi risiede all'interno come un contenuto sostanziale, – ma il suo esercizio, le procedure, le tecnologie e le pratiche amministrative in cui il potere si compie.

La governamentalità determina sia le procedure che la forma delle relazioni di potere che nelle diverse epoche storiche identificano i diversi regimi politici. Queste relazioni sono state indicate da Foucault nel passaggio dall'epoca classica alla modernità come modi di azione che non agiscono direttamente e immediatamente sugli altri ma sulle loro azioni: un'azione su un'azione, su azioni attuali, oppure su

¹ M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, trad.it., Feltrinelli, Milano, 2009.

azioni eventuali, future o presenti. La logica governamentale deriva dalla razionalizzazione dell'esercizio del potere, da un calcolo delle risorse e dei rapporti reciproci tra gli uomini. Il governo dei viventi non è l'imposizione di un potere sovrano e di un diritto di vita di morte, ma l'amministrazione delle condotte tramite altre condotte, il rapporto del governo di sé con il governo degli altri.

Nella capacità di calcolo e di razionalizzazione non del potere inteso come una totalità che emana in tutto lo spazio territoriale in un'unica forma di subordinazione, ma di una molteplicità di pratiche e modalità di gestione consiste la governamentalità, che ha come fine la "presa sulla vita". Nel moderno regime biopolitico non si tratta di esercitare il diritto di vita e di morte ma di far vivere e lasciar morire mettendo in atto un insieme di dispositivi disciplinari, di controllo e di gestione dell'ordine.

Dunque intorno alla nozione di governo un'archeologia del potere lascia emergere i limiti della filosofia politica e la produttività di un altro paradigma in cui convergono sia l'interpretazione filosofico-politica che quella storico-politica. Questo paradigma è stato indagato da Giorgio Agamben nella decennale ricerca dedicata alla figura dell'*Homo sacer*, ed è il paradigma *economico*. L'economia del potere è da intendere secondo il significato etimologico del termine greco *oikonomia*, come amministrazione delle risorse, gestione degli affari domestici, ed ha origine nella teologia trinitaria.

Agamben, proseguendo a ritroso la genealogia della governamentalità foucauldiana che inizia alla metà del XVII secolo, ha evidenziato come l'esercizio del governo dei viventi trovi la sua ragion d'essere nella *oikonomia* che, a partire dal libro L della *Metafisica* di Aristotele e dal trattato pseudo-aristotelico *De Mundo*, dispiega la teologia economica dal medioevo alle soglie della modernità. In *Il Regno e la Gloria* la questione del potere è indagata secondo il paradigma economico che rende conto sia della teologia politica che della governamentalità bio-politica. Esso consente un'analisi del potere che risulta dalla separazione e dalla connessione delle nozioni di Regno e Governo. Questa doppia articolazione cruciale e strategica è rinvenuta nel dispositivo economico-governamentale che i filosofi politici hanno ommesso di considerare.

Invece la genealogia teologica dell'economia e del governo chiarisce come il paradigma economico abbia la funzione di costituire il fondamento *senza fondamento* del potere.

Secondo Aristotele il modo in cui "la natura del tutto possiede il bene" è quello della relazione tra il bene trascendente del superiore motore immobile e l'ordine immanente del mondo. Quest'ultimo è paragonato all'amministrazione della casa (*oikos*) in cui tutte le cose sono ordinate insieme. Così trascendenza e immanenza si conciliano attraverso un ordine che per Aristotele è necessariamente monarchico. «Ciò significa che, in ultima istanza, Il motore immobile come *archè* trascendente e l'ordine

immanente (come *physis*) formano un unico sistema bipolare...che la casa-mondo è governata da un principio unico.»².

La costruzione del concetto di ordine in un fondamentale paradigma metafisico e politico è opera del pensiero medievale; ma, prima di questo, dal secondo al sesto secolo è stata la costituzione economica dell'ordine teologico ad aprire il campo di riflessione su cui si fonda la teologia cristiana. Se Tommaso d'Aquino interpreta il "bene separato" trascendente superiore al bene dell'ordine che è nell'universo³, è dall'unificazione dei due piani che deriva la successiva articolazione e separazione di *oikos* e *polis*. Ed è da questa unificazione, o meglio dall'articolazione dei due piani che il paradigma economico è assunto in ambito teologico.

Paolo di Tarso nella prima Lettera ai Corinzi, e ancora nella prima Lettera a Timoteo e nelle Lettere ai Colossesi e agli Efesini, adopera il termine *oikonomia* nel senso di incarico fiduciario ricevuto da Dio, incarico che si estenderà al compimento della redenzione. Tuttavia Paolo non parla solo di una *oikonomia* di Dio ma «si riferisce a se stesso e ai membri della comunità messianica esclusivamente con termini che appartengono al vocabolario dell'amministrazione domestica...schiavo, servitore, amministratore e mai con i termini più direttamente politici *Anax* o *Archon*...»⁴.

L'assunzione teologica della *oikonomia* dunque avviene grazie all'interpretazione teologico-politica che cambia in maniera arbitraria il significato del termine. Nel caso eminente del passaggio dall'ambito dell'amministrazione della casa a quello teologico, là dove la paolina "economia del mistero" diverrà il "mistero dell'economia", ciò che deve essere chiarito non è il significato teologico dell'economia, ma l'apparire della teologia come problematizzazione dell'ambito economico. Ed è proprio questo il compito di un'archeologia della teologia politica.

Il vescovo e teologo Ireneo adopera il termine contro i sistemi gnostici in *Adversus Hereses* per «...farne il dispositivo strategico centrale del nascente paradigma trinitario. Bisognava infatti venire a capo dell'aporia di un Dio unico e trino nel dogma trinitario»⁵ e il termine *oikonomia* diviene un termine tecnico che permette di designare il mistero dell'unica sostanza in tre persone.

In Ippolito e poi in Tertulliano la prima articolazione del problema trinitario avviene in termini economici e non metafisico-teologici. Sarà solo nel corso del quarto e quinto secolo che il termine farà

² G. Agamben, *Il regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer, II, 2*, Bollati Boringhieri editore, Torino, 2009, cit., p. 97.

³ Cfr., Id. p. 95.

⁴ Id., p. 38.

⁵ Id., p. 45.

parte di un vocabolario filosofico⁶. Ippolito rovescia il sintagma paolino in “ministero dell'economia” attribuendo ad esso il senso di piano della salvezza nascosta in Dio⁷, per cui la stessa prassi divina diviene misteriosa. Tertulliano per controbattere il teologo greco Prassea adopera *oikonomia* come *dispensatio*, *dispositio*, come il dispositivo dell'articolazione trinitaria. Egli attinge alla dottrina stoica di un'unica natura che si articola e distingue in vari gradi e «a questo punto l'articolazione di economia e monarchia nella figura dell'amministratore si rivela come la posta in gioco dell'argomentazione»⁸.

«Io affermo che nessun dominio è a tal punto di un unico uomo, a tal punto singolare e monarchico, da non poter essere amministrato anche attraverso altre persone vicine, che esso ha previsto come suoi funzionari (officiales)...»⁹. L'*oikos* di Aristotele presso i Padri resta una struttura essenzialmente monarchica. Altrettanto importante è costatare che la concezione cristiana della storia nasce e si sviluppa sotto il segno del paradigma economico che resta inseparabile da questa. In Origene il nesso è evidente. Nel *De Principiis* scrive, citando episodi biblici, che vi sono delle “economie misteriose” e il compito del «dotto cristiano diventa così quello di interpretare la storia»¹⁰. L'interpretazione del mistero collega quest'economia alla provvidenza, soprattutto in Clemente di Alessandria che negli *Excerpta ex Theodoto* e negli *Stromata* «ha cura di precisare che la *oekonomia* non riguarda solo l'amministrazione della casa, ma l'anima stessa e che... anche l'intero universo si regge su un'economia (Ibid., 3, 2 125,7)»¹¹.

La teologia cristiana è immediatamente economia e provvidenza, governo e cura del mondo. Da questo momento «i significati dei due termini cominceranno a indeterminarsi. Così «l'arcano della divinità e l'arcano del governo, l'articolazione trinitaria della vita divina e la storia e la salvezza dell'umanità sono insieme, divisi e inseparabili»¹². Ma oltre a ciò si trattava di articolare in un'unica sfera semantica «...una serie di piani la cui conciliazione appariva problematica: estraneità al mondo e governo del mondo, unità dell'essere e pluralità di azioni, ontologia e storia»¹³.

La controversia sull'arianesimo fra il quarto e il sesto secolo evidenzia l'opposizione di essere e prassi, teologia e economia che instaurano due ambiti distinti di razionalità che faranno capo rispettivamente al Regno e al Governo. Ma la posta in gioco della disputa è alta al punto da costituire la problematizzazione stessa del fondamento, dell'ipostasi e, in ambito teologico-politico, la revoca della necessità del potere. Infatti il punto di conflitto tra Ario e i suoi avversari è l'essere fondato o meno del

⁶ Cfr., id., p. 50.

⁷ Cfr., id., 53.

⁸ Id., p. 56.

⁹ Id., p. 56.

¹⁰ Id., p. 57.

¹¹ Id., p. 61.

¹² Id., p. 65.

¹³ Id., p. 66.

Figlio nel Padre. Mentre Ario sosteneva: «...sappiamo che esiste un unico Dio, solo ingenerato, solo eterno, solo *anarchos* (infondato, senza principio) e tuttavia il Figlio ha fondamento nel Padre,... I vescovi riuniti dall'imperatore Costanzo a Serdica (343) affermano che il Figlio non sarebbe esistito se avesse avuto *archè* «poiché il *logos* che esiste assolutamente non ha *archè*»¹⁴. La tesi nicena che doveva alla fine uscire vittoriosa «mostra che il Figlio che ha assunto sé di sé l'economia (misteriosa) della salvezza è infondato nel Padre, è, come lui, *anarchos*, senza fondamento né principio...il *Logos*, la parola di Dio, viene sradicato dall'essere e reso anarchico... che Cristo sia "anarchico" significa che, in ultima istanza, il linguaggio e la prassi non hanno fondamento dell'essere»¹⁵.

Il pensiero dell'*archè* anarchica è in Gregorio di Nazianzo per il quale «il nome dell'anarchico è Padre, il nome dell'*archè* è Figlio e quello di ciò che è con l'*archè* è Spirito Santo»¹⁶. Nella teologia dei Cappadoci ci sono in Cristo «due *logoi*, uno che concerne la sua divinità e uno che riguarda l'economia dell'incarnazione e della salvezza»¹⁷. Così la prassi anarchica può conciliarsi con l'unità della sostanza. «Attraverso l'idea di azione libera e volontaria, che accomuna creazione e redenzione sono superate sia l'antitesi gnostica fra un dio estraneo al mondo e un demiurgo... che l'identità pagana di essere e agire, che rendeva improbabile l'idea stessa di creazione»¹⁸. «...Essenziale all'economia trinitaria è...il carattere an-archico del Figlio, che non è ontologicamente fondato nel Padre. *L'economia trinitaria è cioè l'espressione di un potere e di un essere anarchico, che circola tra le tre persone secondo un paradigma essenzialmente vicario.*»¹⁹.

Essendo dunque la teologia cristiana fin dall'inizio economico-gestionale e non politico-statuale come avrebbe invece affermato Carlo Smith, essa rende libera e "anarchica" la prassi ma pone nello stesso tempo la possibilità e la necessità del governo²⁰. Infatti la teologia politica assume il paradigma filosofico della distinzione fra Regno e Governo che genererà la controversia intorno alla sentenza del teologo Erik Peterson nel commento al trattato *Sul mondo*: "il re regna ma non governa"²¹. Peterson aveva voluto dimostrare in questo modo la separazione di teologia e politica che invece Carl Schmitt aveva connesso quando aveva scritto che "tutti i concetti decisivi della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati".

¹⁴ Id., p. 74.

¹⁵ Id., p. 75.

¹⁶ Id., p. 75.

¹⁷ Id., p. 77.

¹⁸ Id., p. 81.

¹⁹ Id., p. 155.

²⁰ Cfr., Id., p. 82.

²¹ Cfr., Id., p. 85.

Ma la distinzione tra Regno e Governo con la presa nazista del potere è assunta dal giurista dello “stato d'eccezione” per giustificare la *Fuhrung* di Hitler. Nel saggio del 1933 *Stato, movimento, popolo*, Schmitt afferma che il Presidente del Reich è «tornato in una sorta di posizione costituzionale di capo autoritario di Stato *qui regne et ne gouverne pas* (Schmit, 5 p. 10)»²².

Questa nuova figura del potere politico inaugurata da Hitler proviene dalla pastorale della Chiesa cattolica e comprende “ogni caso in cui qualcuno guida e orienta il movimento di un essere vivente”. Ma mentre nel paradigma pastorale-governamentale «il pastore rimane assolutamente trascendente rispetto al gregge (Ibid. p. 41), la *Fuhrung* è definita invece da una assoluta uguaglianza di specie fra il Fuhrer e il suo seguito (Ibid., p. 42)»²³. L'immanenza del Fuhrer al popolo è sottratta al modello governamentale tramite il concetto di razza, e così l'uguaglianza di stirpe è il criterio che «separando l'estraneo dall'uguale, decide ogni volta dell'amico e del nemico»²⁴, in modo che «il razzismo diventa...Il dispositivo attraverso cui il potere sovrano... viene inserito nel biopotere...In questo modo la separazione dei poteri perde il suo senso l'atto di governo... cede il posto all'attività unica attraverso la quale il Fuhrer afferma il suo *Fuhrertum* supremo»²⁵.

Dalla separazione di Regno e Governo e dalla loro articolazione che deriva dal «...corto circuito fra essere e *dispositio*, sostanza e *oikonomia* che Agostino introduce in Dio ed è esplicitamente teorizzata dalla scolastica»²⁶ deriva in Schmitt la distinzione di potere costituente e costituito; ma d'altra parte la distinzione di Regno e Governo evidenzia il fatto che il sovrano è costitutivamente “mutilato” e “inutile”. Ciò che conta allora non è tanto la sovranità quanto il suo effettivo esercizio, rispetto a cui il regno «è il resto che si pone come il tutto che si sottrae infinitamente a se stesso»²⁷.

L'elemento di interesse nella ricostruzione archeologica del governo è la definizione che si trova nel trattato di Tommaso *De gubernatione mundi* secondo cui il governo è una forma particolare di attività «necessariamente non violenta...che si articola attraverso la natura stessa delle cose governate. Governo divino e autogoverno della creatura coincidono e governare non può che significare... conoscere e lasciare agire la natura delle cose...»²⁸.

Quanto questa essenziale determinazione del governo costituisca il fatto stesso della biopolitica,

²² Id., p. 90.

²³ Id., p. 90.

²⁴ Id., p. 90.

²⁵ Id., p. 92.

²⁶ Id., p. 105.

²⁷ Id., p. 114.

²⁸ Id., p. 148.

attraverso l'elaborazione dei fisiocratici e dei teorici della "science de l'ordre"²⁹ è stato evidenziato da Foucault, laddove la governamentalità si realizza nei modi di soggettivazione.

In secondo luogo l'archeologia del governo lascia emergere il potere come "vicarietà". Il potere sovrano è originariamente vicario ed il suo carattere è assolutamente insostanziale ed economico. Governare significa «lasciare che si producano gli effetti concomitanti particolari di un'economia generale che resterebbe in se stessa del tutto ineffettiva, ma senza la quale nessun governo sarebbe possibile»³⁰.

In terzo luogo l'archeologia del governo si accompagna ad un'archeologia della *Gloria*, che dà conto degli aspetti cerimoniali del potere e del diritto. Le acclamazioni e i riti di glorificazione della sovranità risalgono infatti alle acclamazioni degli imperatori pagani e alle grida che salutavano l'epifania di Dioniso nei rituali orfici³¹. L'elemento dossologico e acclamatorio è il vero fondamento giuridico del carattere "liturgico", cioè "pubblico" e "politico" delle celebrazioni cristiane³².

Come testimoniano le ricerche di Andreas Alföldi sulle forme e le insegne del cerimoniale imperiale romano (1934-35) e la grande opera di Kantorowicz sulle acclamazioni liturgiche e le laudi, la gloria è il luogo in cui il carattere bilaterale della relazione tra teologia e politica emerge con evidenza³³.

Dossologia e acclamazioni rendono presente e operante ciò che è assente e inenarrabile (Dio, il sovrano) costituiscono in qualche modo una soglia di indifferenza tra la politica e la teologia. E quando a partire dalla fine del Medioevo l'innologia sacra entra in un processo irreversibile di decadenza, le acclamazioni profane e i riti della regalità fondano e giustificano il potere politico. La gloria cioè ha la funzione strategica essenziale di «...colmare la frattura tra teologia ed economia di cui la dottrina trinitaria non è mai riuscita a venire a capo fino in fondo...»³⁴.

La gloria infatti, «tanto in teologia che in politica, è precisamente ciò che prende il posto di quel vuoto impensabile che è l'inoperosità del potere; e tuttavia, proprio questa indicibile vacuità è ciò che nutre e alimenta il potere...ciò significa che il centro del dispositivo governamentale... In realtà, è vuoto,... e, tuttavia, questa inoperosità è, per la macchina così essenziale, che essa deve essere assunta e mantenuta ad ogni costo al suo centro nella forma della gloria»³⁵.

Ciò che dunque è in gioco nell'istituzione e nel mantenimento del potere è l'inoperosità: l'*oikonomia* del potere pone saldamente al suo centro in forma di festa e di gloria ciò che appare ai suoi occhi come

²⁹ Cfr., Id., p. 148.

³⁰ Id., p. 160.

³¹ Cfr., Id., p. 189.

³² Cfr., Id., p. 194.

³³ Cfr., Id., p. 214.

³⁴ Cfr., p. 253.

³⁵ Id., pp. 265-266.

l'inguardabile inoperosità dell'uomo e di Dio... l'uomo si è votato alla produzione e al lavoro, perché è nella sua essenza affatto privo di opera, perché egli è per eccellenza un animale sabatico... questa inoperosità è la sostanza politica dell'Occidente, il nutrimento glorioso di ogni potere. Per questo festa e oziosità tornano incessantemente ad affiorare nei sogni e nelle utopie politiche dell'Occidente e altrettanto incessantemente fanno in essi naufragio»³⁶.

E se l'*oikonomia* dei moderni ha assunto in proprio una sovranità separata dalla sua origine divina, mantenendo in realtà il modello teologico del governo del mondo; e se la modernità, togliendo Dio dal mondo, non soltanto non è uscita dalla teologia, ma ha portato a compimento il progetto dell'economia provvidenziale³⁷ l'operazione archeologica «risalendo a monte della scissione di Regno divino e Governo umano tenta di smontare e rendere inoperoso l'intero dispositivo economico-teologico.

All'inizio del corso del 1980, *Del governo dei viventi*, Foucault spiega come è cambiata la sua ricerca, che passa dall'analitica delle nozioni di sapere-potere alla nozione di governo attraverso la verità. Questo passaggio concettuale ed epistemologico consente la magnifica apertura di campo messa in opera nei grandi corsi degli anni Ottanta, incentrati sulla "cura di sé", le tecnologie di produzione del "sé" e una storia del soggetto indagato in relazione al bio-potere: «Nei corsi degli ultimi due anni ho cercato quindi di delineare un po' questa nozione di governo che mi sembra molto più operativa della nozione di potere, intendendo "governo" non nel senso stretto e attuale di istanza suprema delle decisioni esecutive e amministrative nei sistemi statali, ma nel senso ampio nonché antico, di meccanismi e procedure destinati a condurre gli uomini, a dirigere la condotta degli uomini»³⁸.

Considerato come effetto delle pratiche di governo di sé e degli altri, il potere non si mostra più come istituzione di sovranità che totalizza le funzioni di dominio, bensì come l'arte di governare e come l'insieme delle tecniche razionali di governo. Così la nascita della ragion di Stato nel XVII secolo non risponde tanto alla necessità teorica di giustificare lo stato nazionale (ad esempio dopo il 1648), quanto alla necessità di costruire una razionalità nell'esercizio del potere. Il liberalismo che era già stato l'oggetto dei corsi del 1977-78, *Sicurezza, territorio, popolazione* e del 1978-79, *Nascita della biopolitica*, non è indagato come «una teoria economica o come dottrina politica, ma come una certa maniera di governare, una certa arte razionale di governo»³⁹.

³⁶ Id., p. 269.

³⁷ Cfr., Id., p. 314.

³⁸ M. Foucault, *Del governo dei di viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, trad.it., Feltrinelli, Milano, 2014, p. 24.

³⁹ *Ibid.*, cit., p. 24.

Lo spostamento di prospettiva, sia rispetto alle tematiche dei rapporti di sapere-potere, sia rispetto all'oggetto proprio della filosofia politica, segue l'elaborazione della nozione di bio-potere come potere sulla vita, cioè come quell'insieme di volontà articolate in rapporti di forza che istituiscono, nella contingenza di una certa epoca storica, una rete di cattura della vita.

Bisogna allora pensare che ad un certo momento della modernità, la composizione di saperi, poteri e regimi di veridizione inerenti al potere sovrano evolve in modalità governamentale, e questo decisivo cambiamento permette l'esercizio di un potere diffratto, frammentato, discontinuo, "in presa diretta" con la vita delle popolazioni; Il bio-potere manifesta l'illusione che lo accompagna, il pensiero degli "arcana imperi" che ne consente la permanente riproduzione. Si tratta di un potere che non è tale per natura o per necessità, o perché utile garanzia di mantenimento dell'ordine sociale. Un potere che non penetra con la coercizione in tutti gli anfratti delle relazioni sociali, ma che, di volta in volta, nella contingenza, seduce e organizza la sua immagine, accompagna chi lo contesta e innesca la reazione, lascia liberi e apre spazi di negoziazione. Un potere che nella modernità non si rivela assoluto ma esprime nell'amministrazione dei viventi i reali rapporti di forza che lo legittimano.

In questo senso la genealogia, risalendo la soglia di giunzione di sapere, potere e verità del soggetto, accoglie l'istanza del potere, il reale del potere come governo dei viventi, come movimento dei regimi di veridizione, come giochi di verità in cui i poteri «giocano il soggetto che può "giocarli". La determinazione del bio-potere ci consente di evitare gli universalismi del potere e del sapere e di opporre «alla serie: categoria universale-posizione umanista-analisi biologica e programma di riforma...un'altra serie...: rifiuto degli universalismi-posizione antiumanistica-analisi tecnologica dei meccanismi di potere...»⁴⁰; e di considerare attraverso quali attività del soggetto e quali procedure di manifestazione della verità, si costituiscono forme di soggettivazione⁴¹.

Nella prima lezione del corso del 1979-80, Foucault delinea l'ipotesi generale di indagine dei rapporti tra potere e verità, descrivendo «cinque modi di comprendere come ci possa essere un rapporto tra l'esercizio del potere e la manifestazione della verità». La prima forma è quella della ragion di Stato, che deriva dall'idea «che non ci può essere governo se coloro che governano non rapportano le loro azioni...ad un insieme di conoscenze vere, di principi razionalmente fondati o di conoscenze esatte...chiamiamolo principio di Botero.»⁴².

⁴⁰ *Ibid.*, cit., p. 85-86.

⁴¹ Cfr., *Ibid.*, p. 89.

⁴² *Ibid.*, cit., p. 25. Giovanni Botero, filosofo e giurista, scrive nel 1598 *Della ragion di Stato libri 10*, ove contesta le tesi di Machiavelli della separazione della politica dalla religione e riafferma la stretta dipendenza del potere politico dalla chiesa. Il principio della ragion di Stato è qui l'espressione controriformista di una teoria politica che deriva la sovranità civile dalla sovranità religiosa.

La seconda è quella fisiocratica per la quale se lo Stato governa in base alla verità delle condizioni reali della produzione, della popolazione, del lavoro e del commercio, dovrà "governare molto meno" fino a scomparire a causa del governo della verità stessa. Il terzo modo è dato dall'evoluzione del principio fisiocratico di Quesnay, che Foucault chiama il principio di Saint-Simon, secondo cui se l'arte di governo è legata alla scoperta di una verità e alla conoscenza oggettiva di questa verità, sarà questo sapere specializzato ad imporsi alla politica.

In una ulteriore evoluzione storica, questo principio del sapere tecnocratico si rovescia nel principio rivoluzionario, luxemburghiano, per cui se alcuni individui si presentano come specialisti della verità è perché in fondo hanno qualcosa da nascondere, mentre «se tutti sapessero tutto sulla società in cui vivono, il governo semplicemente non potrebbe più governare e inizierebbe immediatamente la rivoluzione»⁴³. Infine, all'opposto del principio rivoluzionario, il "principio Solzenicyn" (il dissidente sovietico autore de *L'arcipelago Gulag*, internato in Urss negli anni Settanta) evidenzia come, proprio perché tutti sanno il regime del socialismo reale si mantiene, e nella misura in cui «l'evidenza di ciò che succede è effettivamente presente nella coscienza di tutti...le cose non si muovono.»⁴⁴.

Abbiamo dunque cinque principi di intelligibilità del potere che ci mettono di fronte alla realtà dello Stato e della società che diviene oggetto di sapere. Questa realtà è garantita dalla verità del potere che è l'effetto di una conoscenza "oggettiva" dei fenomeni. Ora, prosegue Foucault, la realtà dei poteri è da una parte prodotta da «operazioni nell'ordine del vero...che sono sempre eccedenti rispetto a ciò che è utile e necessario per governare in maniera efficace»⁴⁵, e che costituiscono un "cerchio aleturgico" che gira intorno al potere, che produce le manifestazioni del potere, che lo produce come manifestazione, come spettacolo, come esercizio spettacolare.

D'altra parte i modi di istituzione dei rapporti tra potere e verità producono l'autogiustificazione del potere. Si tratta allora di un vero e proprio circolo vizioso per cui il potere è ritenuto necessario a partire dalla sua conoscenza vera, e il sapere sul potere deriva dall'esercizio del potere costituito su questa verità. La necessità del potere risulta fondata sull'autoevidenza del potere, cioè sul rapporto alla verità che costituisce il campo di sapere del potere.

Questo campo di sapere, la ragion di Stato nel XVII secolo, la teoria della sovranità nel XIX, l'equilibrio delle nazioni nel XX e la teoria della globalizzazione oggi, legittimano le forme di potere esistenti: gli Stati nazionali, i regimi coloniali, la sovranità continentale, l'impero mondiale. Lo legittimano al modo

⁴³ *Ibid.*, cit., p. 25.

⁴⁴ *Ibid.*, cit., p. 27.

⁴⁵ *Ibid.*, cit., p. 28.

della filosofia politica, tranne nelle rare eccezioni critiche, a partire da un sapere sul potere ritenuto vero, e da un certo effetto di soggettivazione di questo sapere. La soggettivazione dà luogo alle teorie politiche che sono fondate sulla necessità del potere e sulle forme di organizzazione del potere, e questa necessità configura persino l'organizzazione delle soggettività che lo contrastano.

E' invece un'altra scena, un'altra modalità di considerare il potere e i rapporti tra potere e soggettività quella indagata a partire dai regimi di veridizione e dai rapporti alla verità del soggetto. Quest'altra scena, che è un sapere pratico, abbiamo visto che è allestita a partire dalla *non necessità del potere*. Il potere non è necessario, e invece di chiedersi quali sono e quali potrebbero essere i modi in cui il soggetto si lega al potere, ad un certo "sapere vero" del potere, cioè a partire dalla necessità del potere, – ci si chiede quali sono e quali potrebbero essere i rapporti tra soggetto e verità a partire dalla non necessità del potere.

Se il punto di partenza è pratico e non teorico, se è rovesciato rispetto alle modalità con cui la filosofia politica interroga il potere considerandolo comunque necessario, cosa accade ai rapporti tra sapere, poteri e verità? In che modo si trasformano a partire dalla messa in questione sistematica, volontaria, teorica e pratica del potere? «E' il movimento per liberarsi del potere che deve fare da rivelatore delle trasformazioni del soggetto e del rapporto che mantiene con la verità»⁴⁶.

Si tratta insomma di rovesciare il pensiero che comunemente abbiamo del potere, ciò che sappiamo della necessità del potere. E di rovesciarlo non opponendo alle ideologie del potere una o più idee o teorie alternative; ma praticando la non necessità del potere, il rifiuto del potere, e considerando quali modi di soggettivazione sono possibili in questo scenario. Si tratta di un atteggiamento «che consiste anzitutto nel dirsi che nessun potere va da sé, nessun potere qualunque esso sia, è evidente o inevitabile, nessun potere di conseguenza merita di essere accettato fin dall'inizio del gioco. Non c'è legittimità intrinseca del potere...Dato che ogni potere poggia sempre e solo sulla contingenza e sulla fragilità di una storia, che il contratto sociale è un bluff, e la società civile è una favola per bambini, che non c'è alcun diritto universale, immediato ed evidente che sia in grado di sostenere dovunque e sempre un rapporto di potere, qualunque esso sia.»⁴⁷

Si tratta insomma di giocare ad un altro "gioco di verità", che consiste nel revocare la necessità del potere e di vedere come la revoca dell'arte del potere, del potere come *archè* teorica e pratica, come origine e come principio e dominio, trasformano il soggetto e il rapporto che mantiene con la verità. Si

⁴⁶ *Ibid.*, cit., p. 85.

⁴⁷ *Ibid.*, cit., p. 85.

tratta allora di considerare come l'archeologia della natura umana sia investita da una *an-archeologia*, che è la revoca di tutti i modi tramite cui effettivamente si accetta il potere. L'anarcheologia non consiste nel dire che il potere nella sua essenza è malvagio, ma nello sperimentare che «nessun potere,...sia accettabile a pieno diritto e sia assolutamente e definitivamente inevitabile»⁴⁸.

Ciò che si cerca di sperimentare, nel rovescio anarcheologico, è una pratica anarchica non identificabile direttamente con il pensiero politico anarchico, con cui pure ha un certo rapporto⁴⁹. L'anarcheologia qui in questione è quel metodo del sapere e del sapere di sé, che produce la disattivazione dell'*archè* come principio primo, come origine unica e come universale. Che opera la dismissione del dispositivo di dominio in cui consiste la macchina antropologica; che cerca l'inoperosità della prassi. L'anarcheologia è il modo in cui si cerca di chiarire come proprio attraverso la verità dell'uomo ad essa attribuita, il potere «chiede agli individui non solo di dire 'eccomi qua', 'eccomi pronto a obbedire', ma domanda loro di dire anche 'ecco che cosa sono', 'io che obbedisco'. Ecco cosa sono, ecco cosa ho visto, ecco cosa ho fatto.»⁵⁰. Cioè di produrre un discorso di sé su sé stessi, di rendere conto di sé, di produrre il governo di sé.

Come Foucault ha dimostrato nel Corso *Nascita della biopolitica*, il liberalismo, a partire dalla metà del XVIII secolo si costituisce come arte di governo che produce il mercato come luogo di formazione della verità⁵¹. Quest'arte deve essere piuttosto considerata come una sorta di raffinamento interno della ragion di Stato, ma a differenza della ragion di Stato si propone di limitare dall'interno l'esercizio del potere di governare in nome di un'altra verità, governare il meno possibile: «è la ragione del governo minimo come principio di organizzazione della stessa ragion di Stato»⁵². Intorno alla nuova verità del mercato si instaurano una serie di pratiche oltre che di teorie, che configurano l'*homo oeconomicus*, il cui tratto sarà l'*interesse*, irriducibile alla volontà giuridica⁵³. Questo profilo rompe con l'equilibrio mercantilista degli stati-nazione, rompe il modello della concorrenza tra Stati e realizza un'altra storicità economica, quella dell'arricchimento collettivo dell'Europa. «Un' Europa che... deve spingersi avanti in un'idea di progresso economico illimitato»⁵⁴. In quanto soggetto collettivo l'Europa è sollecitata alla mondializzazione del mercato. Il mondo deve costituire la sua proprietà economica. E' una nuova forma di "calcolo planetario" mondiale che si realizza nella «...giuridificazione del mondo che deve essere pensata in termini di organizzazione di un mercato»⁵⁵. In modo particolare questa nuova e

⁴⁸ *Ibid.*, cit., p. 86.

⁴⁹ Cfr., *Ibid.*, 86.

⁵⁰ *Ibid.*, cit., p. 90.

⁵¹ Cfr., M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, trad.it., Feltrinelli, Milano, 2005, p. 35 e sgg.

⁵² *Ibid.*, cit., p. 36.

⁵³ *Ibid.*, cit., pp. 221 e sgg.

⁵⁴ *Ibid.*, cit., p. 57.

⁵⁵ *Ibid.*, cit., p. 59.

pervasiva razionalità economica investe il diritto marittimo e cerca di pensare il mare come spazio di libera concorrenza, di libera circolazione per la costruzione del mercato mondiale.

Nelle forme fisiocratica e utilitarista, il liberalismo riscrive il diritto civile, il diritto internazionale e il diritto cosmopolitico in base all'idea di una storia naturale che è la forma in cui si realizza la natura umana. In base alle prescrizioni della natura gli uomini hanno relazioni di scambio fondate sulla proprietà; in base a disposizioni geografiche naturali sono suddivisi nel mondo in regioni distinte che costituiscono Stati che hanno relazioni giuridiche. Ancora, in base alla natura gli uomini hanno relazioni commerciali che «attraversando le frontiere, rendevano in qualche modo permeabile l'indipendenza giuridica di ciascuno Stato. Dipende dalla volontà della natura se le relazioni commerciali attraversano il mondo,... ed è questo a costituire il diritto cosmopolitico o il diritto commerciale»⁵⁶.

Diritto civile, diritto internazionale e diritto cosmopolitico provengono dunque da un progetto della natura, così come era la natura a garantire la pace perpetua⁵⁷. Si tratta della ridefinizione complessiva del diritto e dei rapporti economici. Nei fisiocratici e in Smith, come in Kant, il liberalismo si delinea come un'arte di governo "naturalista". La posta in gioco di questo modo di governare è la libertà, un certo senso e un certo "uso" della libertà. La politica liberale sarà dunque quell'arte del governo che «prende in carico in maniera continuata ed efficace gli individui, il loro benessere, la loro salute, il lavoro, il loro modo di comportarsi e persino il loro modo di morire...»⁵⁸.

Il senso liberale della libertà è che essa non è un universale astratto la cui unica misura si applica agli imperi medievali, agli Stati nazione e al dominio coloniale. La libertà del liberalismo è un rapporto di volta in volta particolare tra governanti e governati⁵⁹. Questo rapporto è misurato in base a requisiti "naturalisti": quanto benessere, quanta salute, quanto lavoro, quanta misura del rapporto vita-morte esiste in uno stato particolare. Il senso storico-naturale attribuito alla libertà è relativo all'insieme di questi rapporti. L'uso della libertà è consumo di libertà a partire da rapporti da un calcolo specifico: «La nuova arte di governo si presenterà... come l'arte di gestione della libertà non nel senso dell'imperativo: "sii libero"... il liberalismo, semplicemente, dice... "farò in modo che tu sia libero di essere libero"... Da un lato dunque occorre produrre la libertà, ma questo stesso gesto implica, dall'altro, che si stabiliscano delle limitazioni, dei controlli, delle coercizioni, delle obbligazioni sostenute da minacce...»⁶⁰. La libertà e la sicurezza: il rapporto tra libertà e sicurezza è il centro propulsore di questa nuova ragione di governo, il fulcro dell'economia di potere specifica del liberalismo⁶¹.

⁵⁶ *Ibid.*, cit., p. 60.

⁵⁷ Cfr., *Ibid.*, p. 60-61.

⁵⁸ *Ibid.*, cit., p. 64-65.

⁵⁹ Cfr., *Ibid.*, p. 65.

⁶⁰ *Ibid.*, cit., p. 66.

⁶¹ Cfr., *Ibid.*, p. 68.

Rispetto al liberalismo classico, il liberismo economico che si afferma in Germania dopo la seconda guerra mondiale intorno alla rivista "Ordo" (1948-1974) e negli Stati Uniti con la cosiddetta Scuola di Chicago alla metà degli anni Trenta, rappresenta una rottura⁶². A differenza del primo liberalismo, che considerava l'economia di mercato comunque limitata e sorvegliata dallo Stato, e che circoscrive uno spazio di libertà economica, gli ordoliberali tedeschi rovesciano il rapporto di principio tra Stato e mercato e pongono «la libertà di mercato come principio organizzatore e regolatore dello Stato»⁶³.

Il nazismo e la burocrazia di stato in Unione Sovietica sono interpretati dagli ordoliberali come «rivelatore e punto terminale di uno sviluppo storicamente naturale, in un certo senso, del capitalismo»⁶⁴. Per cui Eucken, Bohm, Muller-Armack e accanto ad essi Ropke, Von Hayek e Rustow, riuniti nella commissione scientifico-economica voluta dal ministro Ehrhardt nel 1948, affermeranno che comunque lo Stato è difettoso. La storia recente dimostrava la "difettosità" dello Stato nell'opera di delimitazione e organizzazione dell'economia di mercato. Ugualmente, considerando l'evoluzione del capitalismo negli Stati Uniti, la Scuola di Chicago interpreta la realizzazione dello stato sociale in Inghilterra e il New Deal come il *pendant* sul piano economico-sociale della richiesta di guerra.

Dunque la teoria ordolibérale subordina la presenza dell'organizzazione statale al libero mercato, nel senso che dovrà essere l'economia di mercato a circoscrivere e organizzare giuridicamente lo Stato.

In maniera uguale e in direzione contraria rispetto alla Scuola di Francoforte d'ispirazione weberiana, per gli ordoliberali il problema era «ridefinire o ritrovare la razionalità economica che consentirà di annullare l'irrazionalità sociale del capitalismo»⁶⁵. Nelle giornate del convegno Lippman dell'agosto 1938, che segna in qualche modo il passaggio al neoliberismo, l'idea che sarà al centro delle discussioni è che «...il liberalismo è l'unica filosofia che possa condurre all'adeguamento della società umana alla mutazione industriale e commerciale fondata sulla divisione del lavoro e la differenziazione degli interessi...»⁶⁶.

La riscoperta e la ridefinizione del liberalismo classico secondo i neoliberisti tedeschi e statunitensi comporta la giustificazione teorica del neoliberismo, la sua necessità come adeguamento delle idee economiche alla realtà della storia. «Il carattere *necessario* del liberalismo, la sua iscrizione nel movimento

⁶² Cfr., *Ibid.*, p. 177.

⁶³ Lo scritto di Henry Culver Simons, *Un programma positivo per il laissez-faire* è considerato il testo di fondazione del neoliberismo statunitense; *Ibid.*, cit., p. 108.

⁶⁴ *Ibid.*, cit., p. 107.

⁶⁵ *Ibid.*, cit., p. 98.

⁶⁶ Pierre Dardot, Christian Laval, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, trad.it., DeriveApprodi, Roma, 2013, p. 186.

delle società, appare così come l'altra faccia della tesi marxiana per cui il socialismo è una necessità storica.»⁶⁷.

I neoliberali della scuola di Chicago d'altra parte vedranno nell'intreccio di patti sociali e sforzo bellico, per cui venivano promesse sicurezza di impiego, previdenza e assistenza «alle stesse persone a cui si chiedeva di fare la guerra»⁶⁸, la principale contraddizione dell'economia regolata dallo Stato. Per l'ordoliberalismo tedesco, il liberalismo francese e il neoliberalismo statunitense⁶⁹ gli avversari sono le politiche keynesiane, i patti sociali di guerra e la crescita dell'amministrazione federale attraverso i programmi di assistenza sociale. In generale si considerava il Welfare State come Warfare State in tempo di pace.

D'altra parte la storia politica dal 1945 dimostrava come l'organizzazione dello stato sociale fosse il pendant dell'organizzazione della fabbrica. Regime fordista dell'impresa con il lavoro prodotto da un esercito di operai e impiegati e un esercito disponibile di lavoratori di riserva nei paesi del "terzo mondo"; stato di guerra e organizzazione degli eserciti; stato sociale, pianificazione e organizzazione statale dell'economia diventano i bersagli del neoliberalismo già a partire dalla metà degli anni Trenta. Le differenze rispetto al liberalismo "classico" indicano i campi di problematizzazione su cui si esercita la nuova ragione del mondo: «legge e ordine, stato e società civile, politica della vita»⁷⁰.

L'insieme delle pratiche economiche del soggetto di interesse poggia sulle "ragioni" dello Stato che difetta, e questa idea diviene il nucleo teorico delle politiche neoliberaliste. Come una profezia che si autoavvera, lo Stato "difettoso", il potere pubblico burocratico, l'impresa privata che supplisce alle mancanze dello Stato per i bisogni primari della popolazione divengono evidenti e costituiscono il campo di realtà e lo spazio possibile di attuazione di quelle politiche. «Non che il mercato sia sempre preferibile alla gestione pubblica: piuttosto i "fallimenti dello Stato" sono considerati più dannosi di quelli del mercato.»⁷¹.

Il neoliberalismo ruota nell'orbita che circostringe questi problemi e, a differenza del liberalismo, li disloca intorno ad un nucleo ideale e teorico: la concorrenza. L'essenziale del mercato «non consiste più nello scambio, in quella sorta di situazione primitiva e fittizia immaginata dagli economisti liberali del XVIII secolo. Risiede... nella concorrenza»⁷². Risiede in una condizione di originaria ineguaglianza. La rottura rispetto al liberalismo "classico" consiste nel fatto che gli ordoliberali e i neoliberali non

⁶⁷ M. Foucault, *Ibid.*, cit., p. 186.

⁶⁸ *Ibid.*, cit., p. 177.

⁶⁹ Cfr., *Ibid.*, p. 178.

⁷⁰ *Ibid.*, cit., p. 76.

⁷¹ P. Dardot, C. Laval, *Ibid.*, p. 383.

⁷² M. Foucault, *Ibid.*, cit., p. 110.

ricavano dalla concorrenza il libero mercato come fosse una condizione naturale. Si oppongono alla "ingenuità naturalista" che voleva il *laissez-faire* un principio naturale, un principio storico-naturale attribuito agli scambi umani. La concorrenza non è un dato di natura, non è «...il risultato di un gioco naturale degli appetiti, degli istinti, dei comportamenti»⁷³. La concorrenza è «un'essenza, è un *éidos*, un principio di formalizzazione. Si tratta di un gioco formale tra disuguaglianze, non di un gioco naturale tra individui e comportamenti»⁷⁴ che potrà produrre effetti positivi a partire da condizioni artificialmente predisposte. «La concorrenza è un obiettivo storico dell'arte di governo,...»⁷⁵. Così «l'economia di mercato costituirà l'indice generale sotto il quale dovrebbe venir collocata la regola destinata a definire tutte le azioni di governo»⁷⁶.

Il neolibberismo statunitense generalizza il principio della concorrenza pura ma la sua prassi consisterà nel rendere il principio del libero mercato un elemento di pensiero, un nucleo ideale e una rivendicazione globale. Nascerà infatti il concetto di *capitale umano* che estende il principio dell'economia di mercato ad ambiti non economici, in primo luogo alla fenomenologia dei comportamenti. Dalla *natura umana* come senso intangibile dell'uomo, la critica neoliberale al naturalismo economico deriva la nozione di *capitale umano* disponibile in maniera illimitata e continuativa. Il capitale umano come dispositivo economico rompe con la natura umana come dispositivo metafisico dell'umanesimo. Si tratta di una potente rottura epistemologica, non di una transizione che attraverso la crisi sviluppa un altro ciclo economico.

Si tratta di una ristrutturazione teorica e concettuale dell'ambito economico all'insegna di una ridefinizione di portata globale dell'*uomo economico*. Si tratta di un ancoraggio non ai principi oggettivi dell'economia, ma al profilo soggettivo. L'*uomo economico* è il soggetto costituito, artificiale, l'individuo proprietario con caratteri antropologici, biologici e comportamentali che hanno molto poco in comune con il soggetto giuridico dello scambio sancito dalla "ragione calcolante" dell'economia classica.

Non principio naturale dello scambio, nè misura di equilibrio del mercato per effetto dell'applicazione di un calcolo economico, l'*uomo economico* divenuto *capitale umano* è il soggetto *artificiale* in concorrenza continua all'interno di una specifica ed estesa forma di vita: la forma dell'impresa. La forma-impresa è insieme l'incubatore, la potenza e la norma interiorizzata dell' *homo oeconomicus* come capitale umano. Questa forma, estesa globalmente, diviene norma economica, misura sociale e prassi di soggettivazione. E ciò accade perché, a differenza del liberalismo tedesco e continentale, quella americana non è tanto

⁷³ *Ibid.*, cit., p. 111.

⁷⁴ *Ibid.*, cit., p. 111.

⁷⁵ *Ibid.*, cit., p. 112.

⁷⁶ *Ibid.*, cit., p. 112.

una teoria economico-politica, quanto un modo di pensare. Von Hayeck diceva: «ciò di cui abbiamo bisogno è un liberalismo che sia un pensiero vivente»⁷⁷, una forma di vita. Theodor Schultz e Gary Becker negli scorsi anni Cinquanta e Sessanta pubblicano libri e articoli il cui tema è il lavoro, la valorizzazione del lavoro a partire dalla critica dell'economia politica classica.

L'economia politica, scrivono Schultz e Becker, ad eccezione di Adam Smith non ha indagato la natura del lavoro, fermandosi all'analisi della terra e del capitale. Il liberalismo ha trattato il lavoro come un elemento astratto, e lasciando «questo vuoto nella sua teoria, sul lavoro si è riversata tutta una filosofia, tutta l'antropologia, tutta una politica di cui Marx è...il rappresentante»⁷⁸. Dunque, secondo i teorici neoliberali statunitensi non bisogna più analizzare il lavoro come un'astrazione, non bisogna criticarlo in quanto "lavoro astratto", cioè come processo sociale per l'impiego di forza-lavoro; bisogna iniziare a considerarlo come un'attività che coinvolge interamente il comportamento umano.

Bisogna considerare il lavoro non più come un processo, come l'insieme delle strategie razionali, l'insieme delle scelte in ordine alla locazione di risorse rare⁷⁹. «Il problema fondamentale... sarà quello di sapere in che modo chi lavora utilizza le risorse di cui dispone»⁸⁰. Bisognerà porsi "dal punto di vista del lavoratore" e osservare come il lavoro produca soggettivazione, cioè come il lavoratore divenga un soggetto economico attivo.

Quando la forma di soggettivazione è determinata dal lavoro, il suo prezzo è il salario; ma se inizia ad essere considerato come reddito le cose cambiano, perchè «...Un reddito è semplicemente il prodotto o il rendimento di un capitale... Ora, in che cosa consiste il capitale di cui il salario rappresenta il reddito? Ebbene consiste nell'insieme di tutti i fattori fisici e psicologici, che rendono qualcuno capace di guadagnare un certo salario piuttosto di un altro... il lavoro comporta un'attitudine, una competenza... La competenza del lavoratore è una macchina... che non si può separare dal lavoratore in quanto tale, il che non significa esattamente,... che il capitalismo trasforma il lavoratore in macchina, e dunque lo aliena»⁸¹.

Ecco come la nozione di capitale umano non considera l'individuo singolo la cui forza lavoro è sfruttata, bensì un insieme macchina-flusso di reddito che rinvia all'impresa⁸². «Il principio di decifrazione legato al liberalismo... è insomma un'economia fatta di unità-imprese, una società fatta di

⁷⁷ *Ibid.*, cit., p. 180.

⁷⁸ *Ibid.*, cit., p. 182.

⁷⁹ Cfr., *Ibid.*, p.183.

⁸⁰ *Ibid.*, cit., p. 184.

⁸¹ *Ibid.*, cit., p. 185.

⁸² Cfr., *Ibid.* p. 185.

unità-imprese»⁸³. L'uomo economico non è più il partner dello scambio che calcola l'utile a partire dei propri bisogni, ma è l'imprenditore di sè stesso.

Il neoliberismo come estensione di una nuova ragione del mondo ritorna all'*homo oeconomicus* del liberalismo classico, ma inteso come suo proprio capitale⁸⁴. Per Gary Becker il consumatore è un produttore che produce la propria soddisfazione. Il ritorno all'*homo oeconomicus*, ma oggettivato non più diviso in sè stesso tra un produttore e un consumatore, manda all'aria tutte le analisi sociologiche sul consumo di massa, sulla società dei consumi e sull'industria culturale⁸⁵.

Il capitale umano è composto di caratteri innati e acquisiti. Caratteri ereditari come il patrimonio genetico sono il capitale genetico del singolo imprenditore di sè, e nel momento in cui «una società si porrà la questione del miglioramento del proprio capitale umano in generale, inevitabilmente il problema del controllo, del vaglio e del miglioramento del capitale umano degli individui... verrà tradotto in atto...»⁸⁶. Inoltre per formare capitale umano sarà necessaria educazione e formazione, ma anche cura: «Questo significa che il semplice tempo della nutrizione e dell'affetto dedicate ai bambini ... deve poter essere analizzato in termini di investimento capace di costituire capitale umano»⁸⁷.

La nuova ragione ricostituisce così il dispositivo della natura umana sulla base di un'etica dell'impresa: «A distinguere questo soggetto è proprio il potenziamento di sè a cui è condotto, che lo porta a perfezionare senza sosta i suoi risultati e le sue prestazioni. I nuovi paradigmi che incorporano il mercato del lavoro come quello dell'istruzione e della formazione, "apprendimento permanente (longlife learning) e "impiegabilità", sono alcune delle modalità strategiche significative»⁸⁸. Fin da bambini bisogna imparare ad essere imprenditori del proprio sapere e, se per qualche ragione non ci si riesce, «nuovi esercizi devono rimpiazzare "l'approccio terapeutico di accompagnamento individuale e familiare, apportandovi strumenti e strategie pragmatiche".

Si tratta di una vera e propria *ascesi*: "Il vero lavoro dell'impresa di se stessi si fa su di sè e al servizio degli altri...(perchè) L'impresa di se stessi...E' una tecnica di sviluppo che ti accompagna per tutta la vita"»⁸⁹. Tecnica che produce l'autovalutazione, i cui risultati saranno contabilizzati tramite valutazione: «La "valutazione" è diventata il primo strumento di orientamento della condotta, tramite gli incentivi

⁸³ *Ibid.*, cit., p. 186.

⁸⁴ Cfr., *Ibid.* p. 186.

⁸⁵ Cfr., *Ibid.* p. 187.

⁸⁶ *Ibid.*, cit., p. 181.

⁸⁷ *Ibid.*, cit., p. 190.

⁸⁸ *Ibid.*, cit., p. 426.

⁸⁹ Bob Aubrey, *L'entreprise de soi*, cit., P. Dardot, C. Laval, *Ibid.*, cit., p. 429-430.

alla "prestazione" individuale. Essa può essere definita come una relazione di potere esercitata da superiori gerarchici specialisti dei risultati, relazione che opera una *soggettivazione contabile* dei risultati»⁹⁰.

Ma l'intero corso di replica di questo processo non è controllato da un valutatore identificato e responsabile del giudizio espresso, bensì da un algoritmo prodotto dal sistema di valutazione e giustificato con l'"oggettività" dei giudizi emessi. Essendo profilata per l'ottimizzazione delle prestazioni, uno degli scopi della forma-impresa è «...far interiorizzare le norme di prestazione,...meglio ancora, far sì che *il valutato stesso produca le norme che serviranno a giudicarlo*»⁹¹.

Un circolo chiuso, un loop infinito. La valutazione, in quanto tecnologia di potere «mira a creare un tipo di rapporto che convalida se stesso attraverso la conformità dei soggetti alla definizione della norma di condotta legittima»⁹². E' un processo di normalizzazione che spinge gli individui ad adattarsi ai nuovi criteri di prestazione e qualità, «...a rispettare nuove procedure che spesso non sono meno formali delle regole burocratiche classiche»⁹³. I sistemi di valutazione producono una graduatoria di "merito" nella vita che è una gerarchia contabile di opere e prestazioni secondo un criterio arbitrario della qualità del lavoro, dell'apprendimento, dell'insegnamento e della ricerca⁹⁴. Così anche la migrazione «...è un investimento, e il migrante un investitore. È un imprenditore di sè stesso che fa un certo numero di spese di investimento... tutto ciò consente... di analizzare tutti questi comportamenti in termini di impresa individuale, di impresa di sè stessi, con investimenti e redditi»⁹⁵.

È l'arte di governo che la nuova ragione del mondo estende ai problemi della vita. Una tecnologia di governo dei viventi che dai confini della terra può essere disattivata.

Bibliografia

Giorgio Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer, II, 2*, (2007), Bollati Boringhieri editore, Torino 2009

Carmelo Albanese, *Il feticcio della meritocrazia*, manifestolibri, Roma, 2013

Pierre Dardot, Christian Laval, *La nuova ragione del mondo*, trad.it., DeriveApprodi editore, Roma 2013

Michel Foucault, *Bisogna difendere la società*, trad.it., Feltrinelli, Milano, 2009

M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, (1977-78), trad.it., Feltrinelli, Milano 2005

M. Foucault, *Nascita della biopolitica* (1978-79), trad.it., Feltrinelli, Milano 2005

M. Foucault, *Del governo dei viventi* (1979-1980), trad.it., Feltrinelli, Milano, 20

⁹⁰ *Ibid.*, cit., p. 443.

⁹¹ P. Dardot e C. Laval, *Ibid.*, cit. p. 408.

⁹² *Ibid.*, cit., p. 410.

⁹³ P. Dardot e C. Laval, *Ibid.*, cit. p. 408.

⁹⁴ Cfr., Carmelo Albanese, *Il feticcio della meritocrazia*, manifestolibri, Roma, 2013; Intervista a C. Albanese, <http://bit.ly/2co3lWg>. Sulle agenzie di valutazione della scuola e della ricerca in Italia, cfr. ROARS, Return on Academic Research, <http://bit.ly/2c9VPyx>.

⁹⁵ *Ibid.*, cit., p. 191.