

Corso del 17 marzo 1976

Dal potere di sovranità al potere sulla vita – Far vivere e lasciar morire – Dall'uomo-corpo all'uomo-specie: nascita del bio-potere – Campi di applicazione del bio-potere – La popolazione – Sulla morte, e su quella di Franco in particolare – Articolazioni della disciplina e della regolazione: la città operata, la sessualità, la norma – Bio-potere e razzismo – Funzioni e campi di applicazione del razzismo – Il nazismo – Il socialismo.

Devo ormai cercare di terminare, di dare una conclusione a ciò che ho detto quest'anno. Quello che ho tentato di fare è stato di cominciare a porre il problema della guerra, considerandola come griglia di intelligibilità dei processi storici. Sono partito sostenendo che la guerra era stata concepita, ancora durante tutto il XVIII secolo, come guerra delle razze, e proprio della guerra delle razze ho cercato, nei limiti del possibile, di ricostruire la storia. L'ultima volta, in particolare, mi sono sforzato di mostrarvi come, attraverso il principio dell'universalità nazionale,¹ la nozione stessa di guerra sia stata alla fine eliminata dall'analisi storica. Oggi vorrei mostrarvi invece come il tema della razza fosse destinato non tanto a scomparire, quanto a essere ripreso all'interno di qualcosa che è completamente diverso, costituito dal razzismo di stato. È allora della nascita del razzismo di stato che vorrei iniziare a parlarvi oggi, anche se solo per introdurre il problema.

Mi sembra che uno dei fenomeni fondamentali del XIX secolo sia stato ciò che si potrebbe chiamare la presa in carico della vita da parte del potere. Si tratta, per così dire, di una presa di potere sull'uomo in quanto essere vivente, di una sorta di statalizzazione del biologico, o almeno di una tendenza che condurrà verso ciò che si potrebbe chiamare la statalizzazione del biologico. Credo che, per comprendere tutto ciò che è accaduto, ci si possa di nuovo riferire alla teoria classica della sovranità che ci è servita come sfondo, e come quadro di riferimento, per tutte le analisi che abbiamo condotto sulla guerra, sulle razze e sui concetti correlati. Nella teoria classica della sovranità, com'è noto, il diritto di vita e di morte era uno dei suoi attributi fondamentali. Ma il diritto di vita e di morte è, anche a livello teorico, un assai strano diritto. Che cosa significa, in effetti, avere diritto di vita e di morte? In fondo, dire che il sovrano ha diritto di vita e di mor-

te equivale, in un certo senso, a dire che può far morire e lasciar vivere. In ogni caso, significa che la vita e la morte non fanno parte di quei fenomeni naturali, immediati, in qualche modo originari o radicali, che sembrano essere estranei al campo del potere politico. Ma, procedendo ulteriormente e arrivando, se volete, fino al paradosso, significa in fondo che, nei confronti del potere, il soggetto non è, con pieno diritto, né vivo né morto. Dal punto di vista della vita e della morte, il soggetto è semplicemente neutro ed è solo grazie al sovrano che ha diritto a essere vivo o ha diritto, eventualmente, a essere morto. Comunque sia, la vita e la morte dei soggetti diventano dei diritti solo per effetto della volontà sovrana. Ed è questo il paradosso teorico. Ma si tratta di un paradosso teorico che dovrà venire evidentemente completato attraverso una sorta di squilibrio pratico. Ripetiamo la domanda: che cosa significa, nella realtà delle cose, diritto di vita e di morte? Ovviamente, non certo che il sovrano possa far vivere allo stesso modo in cui può far morire. Il diritto di vita e di morte si esercita solo in modo squilibrato, e comunque sempre dalla parte della morte. L'effetto del potere sovrano sulla vita non si esercita che a partire dal momento in cui il sovrano può uccidere. E ciò, in ultima istanza, significa che è il diritto di uccidere a detenere effettivamente in sé l'essenza stessa del diritto di vita e di morte: il sovrano esercita il suo diritto sulla vita esattamente nel momento in cui può uccidere. Si tratta essenzialmente di un diritto di spada. In questo diritto di vita e di morte non vi è dunque simmetria reale. Non si tratta difatti del diritto di far morire o di far vivere. Non si tratta neppure del diritto di lasciar vivere e di lasciar morire. Si tratta piuttosto del diritto di far morire o di lasciar vivere. E ciò introduce, manifestamente, una dissimmetria clamorosa.

Credo che una delle più massicce trasformazioni del diritto politico nel XIX secolo sia consistita, se non esattamente nel sostituire, almeno nel completare il vecchio diritto di sovranità – far morire o lasciar vivere – con un altro diritto. Questo nuovo diritto non cancellerà il primo, ma lo penetrerà, lo attraverserà, lo modificherà. Tale diritto, o piuttosto tale potere, sarà esattamente il contrario di quello precedente: sarà il potere di “far” vivere e di “lasciar” morire. Insomma: se il vecchio diritto di sovranità consisteva nel diritto di far morire o di lasciar vivere, il nuovo diritto che viene instaurandosi sarà quello di far vivere e di lasciar morire.

Questa trasformazione, ovviamente, non si è compiuta all'improvviso e tutta di un tratto. Ce ne possiamo rendere conto seguendo le modificazioni intervenute nella teoria del diritto (a proposito della quale sarò tuttavia estremamente rapido). La domanda relativa al diritto di vita e di morte viene posta già dai giu-

risti del xvii e soprattutto del xviii secolo, allorché chiedono: quando singoli individui si riuniscono per costituire un sovrano, per delegare a un sovrano un potere assoluto su di loro e stipulano un contratto sociale, per quale ragione lo fanno? Sicuramente perché sono spinti dal pericolo o dal bisogno. Di conseguenza lo fanno per proteggere la propria vita. È dunque per poter vivere che costituiscono un sovrano. Ma a queste condizioni, la vita può effettivamente entrare a far parte dei diritti del sovrano? Non è forse la vita a fondare il diritto del sovrano oppure il sovrano può effettivamente esigere dai suoi sudditi il diritto di esercitare su di loro il potere di vita e di morte, vale a dire, molto semplicemente, il potere di ucciderli? La vita, nella misura in cui è stata la ragione prima, originaria e fondamentale del contratto, non dovrebbe forse essere esclusa dal contratto? Tutto ciò fa parte di una discussione di filosofia politica che possiamo anche lasciare da parte, ma che mostra tuttavia come il problema della vita, nel campo del pensiero politico, dell'analisi del potere politico, cominci a venir messo in discussione. Io però non vorrei seguire questa trasformazione sul piano della teoria politica, bensì su quello dei meccanismi, delle tecniche, delle tecnologie di potere. Ritorniamo così a cose familiari: nel xvii e nel xviii secolo si vedono apparire delle tecniche di potere incentrate essenzialmente sul corpo, e soprattutto sul corpo individuale. Si tratta di tutte quelle procedure attraverso le quali veniva assicurata la distribuzione spaziale dei corpi individuali (la loro separazione, il loro allineamento, la loro suddivisione in serie e la loro sorveglianza) e l'organizzazione – attorno a questi corpi individuali – di tutto un campo di visibilità. Si tratta inoltre di tutte quelle tecniche grazie alle quali questi corpi venivano presi a carico e si tentava di aumentarne la forza utile attraverso l'esercizio, l'addestramento e via di seguito. Si tratta infine delle tecniche di razionalizzazione e di economia (in senso stretto) di un potere che doveva applicarsi, nel modo meno dispendioso possibile, attraverso tutto un sistema di sorveglianza, di gerarchie, di ispezioni, di scritture, di relazioni. Insomma: di tutta quella tecnologia che possiamo chiamare tecnologia disciplinare del lavoro e che si instaura a partire dalla fine del xvii secolo e nel corso del xviii secolo.²

Tuttavia, nel corso della seconda metà del xviii secolo, credo si veda apparire qualcosa di nuovo: una diversa tecnologia, non disciplinare in questo caso, di potere. Si tratta di una tecnologia di potere che non esclude la prima, cioè la tecnica disciplinare vera e propria, ma che piuttosto la incorpora, la integra, la modifica parzialmente e che, soprattutto, la utilizza installandosi in qualche modo al suo interno, giungendo a radicarsi effettivamente grazie a questa tecnica disciplinare preliminare. La nuo-

va tecnica non sopprime la tecnica disciplinare per la semplice ragione che essa si situa a un altro livello, si colloca su di un'altra scala, possiede un'altra superficie portante e ricorre a strumenti del tutto diversi.

A differenza della disciplina, che investe il corpo, questa nuova tecnica di potere non disciplinare si applica alla vita degli uomini, o meglio, investe non tanto l'uomo-corpo, quanto l'uomo che vive, l'uomo in quanto essere vivente. Potremmo dire, al limite, che investe l'uomo-specie. Direi anzi, con più precisione, che la disciplina tenta di regolare e governare la molteplicità degli uomini in quanto tale molteplicità può e deve risolversi in corpi individuali, da sorvegliare, da addestrare, da utilizzare, eventualmente da punire. Anche la nuova tecnologia che viene instaurata si rivolge alla molteplicità degli uomini, ma non in quanto la molteplicità si risolve in corpi, bensì in quanto costituisce, al contrario, una massa globale, investita da processi di insieme che sono specifici della vita, come la nascita, la morte, la produzione, la malattia, e così via. Possiamo dire dunque che, dopo una prima presa di potere sul corpo che si è effettuata secondo l'individualizzazione, abbiamo una seconda presa di potere che non è più individualizzante, ma procede nel senso della massificazione. Essa si realizza infatti non in direzione dell'uomo-corpo, ma in direzione dell'uomo-specie. Dopo l'anatomo-politica del corpo umano instaurata nel corso del Settecento, alla fine del secolo si vede apparire qualcosa che non è più un'anatomo-politica del corpo umano, ma qualcosa che chiamerei una "biopolitica" della specie umana.

Ma di che cosa si tratta in questa nuova tecnologia di potere, nella biopolitica, nel bio-potere che sta per installarsi? Ve lo dicevo, anche se un po' sbrigativamente, poco fa: ad avere costituito i primi oggetti di sapere e i primi obiettivi di controllo della biopolitica, sono stati quei processi, quell'insieme di processi – come la proporzione delle nascite e dei decessi, il tasso di riproduzione, la fecondità di una popolazione e così via – che, nella seconda metà del XVIII secolo, erano, come è noto, in connessione con tutto un insieme di problemi economici e politici (sui quali per ora non mi soffermo). Oggetti di sapere e obiettivi di controllo della biopolitica erano dunque, in generale, i problemi della natalità, della mortalità, della longevità. È in ogni caso a quest'epoca, con le prime demografie, che viene messa in funzione la misurazione statistica di tutti questi fenomeni. Si tratta dell'osservazione dei procedimenti, più o meno spontanei o più o meno concertati, messi in atto dalla popolazione in relazione alla natalità; si tratta, in breve, dell'individuazione dei fenomeni di controllo delle nascite così com'era praticato nel XVIII secolo. Tutto ciò ha rappresentato l'abbozzo di una politica di incremento

demografico. In ogni caso ha consentito l'approntamento di schemi di intervento sui fenomeni globali della natalità. Ma la biopolitica non tratta solo del problema della fecondità. Affronta anche quello della morbidità, ma non più semplicemente, come era accaduto sino a quel momento, al livello di quelle famose epidemie, il cui pericolo aveva profondamente ossessionato i poteri politici fin dal più profondo medioevo (e che quando si presentavano davano luogo ai drammi temporanei della morte moltiplicata, della morte diventata imminente per tutti). Alla fine del XVIII secolo non è più delle antiche epidemie che si tratta, ma di qualche cosa d'altro: di quelle malattie che hanno ricevuto il nome di endemie. Ci si comincia cioè a occupare della forma, della natura, dell'estensione, della durata, dell'intensità, delle malattie dominanti all'interno di una popolazione e più o meno difficili da eliminare. Queste malattie tuttavia non sono considerate, alla pari delle epidemie, come le cause più frequenti dei decessi, ma piuttosto come dei fattori permanenti - ed è così che vengono trattate - di sottrazione delle forze, di diminuzione del tempo di lavoro, di riduzione delle energie. Queste malattie insomma sono considerate in termini di costi economici, sia a causa della mancata produzione, sia a causa delle spese che le cure possono comportare. In breve, abbiamo dunque a che fare con la malattia come fenomeno relativo alle popolazioni: non più come morte che si abbatte brutalmente sulla vita (questa era l'epidemia), ma come morte permanente, che si insinua e penetra nella vita, la rode di continuo, l'accorcia e la indebolisce.

Sono questi i fenomeni che, alla fine del XVIII secolo, si cominciano a prendere in considerazione e che poi condurranno all'instaurazione di una medicina la cui funzione precipua sarà, ormai, quella dell'igiene pubblica. Ciò verrà realizzato attraverso organismi che coordinano le cure mediche, che centralizzano l'informazione, normalizzano il sapere, fanno campagne per insegnare e diffondere l'igiene, e agiscono per la medicalizzazione della popolazione. I problemi fondamentali che tale medicina si troverà ad affrontare sono dunque quelli della riproduzione, della natalità e della morbidità. L'altro campo di intervento della biopolitica sarà costituito da tutto un insieme di fenomeni, tra i quali alcuni hanno un carattere universale e altri accidentale, ma che anche nel caso risultino accidentali non sono tuttavia mai interamente eliminabili. Si tratta di tutti quei fenomeni che comportano anche conseguenze analoghe sul piano delle inabilità, dell'esclusione degli individui, della loro neutralizzazione, e così via. A partire dall'inizio del XIX secolo, all'epoca dell'industrializzazione, diventano infatti fondamentali, o comunque assai importanti, i problemi degli incidenti, degli infortuni, delle infermità; quelli delle diverse anomalie; quelli della vecchiaia e del-

l'individuo che si trova, di conseguenza, espulso dal campo delle capacità e delle attività. In ogni caso, è in relazione a tutti questi fenomeni che la biopolitica sarà condotta ad approntare non soltanto delle istituzioni di assistenza (che del resto già esistevano da molto tempo), ma soprattutto dei meccanismi molto più ingegnosi e – dal punto di vista economico – assai più razionali della grande assistenza, massiccia e insieme lacunosa, essenzialmente legata alla chiesa. Nascono proprio allora infatti i meccanismi assai più sottili, dettagliati e razionali, costituiti dalle assicurazioni, dal risparmio individuale e collettivo, dalla sicurezza sociale e così via.³

L'ultimo ambito di intervento (mi limito a enumerare solo i principali, e in ogni caso quelli che sono apparsi tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo, con l'avvertenza che nelle epoche successive ce ne saranno numerosi altri) è quello che prende in considerazione le relazioni tra la specie umana, gli esseri umani in quanto specie, in quanto esseri viventi, e il loro ambiente di esistenza. Verranno allora presi in esame gli effetti elementari dell'ambiente geografico, climatico, idrografico, e i problemi ad essi connessi. Quelli delle paludi, ad esempio, o – per tutta la prima metà del XIX secolo – quelli delle epidemie legate all'esistenza delle paludi. Verrà inoltre suscitato il problema dello stesso ambiente, ma non in quanto ambiente naturale, bensì come ambiente che in qualche modo ha degli effetti di ritorno sulla popolazione, come ambiente che è stato da essa creato. Si tratta, per l'essenziale, di quello che diventerà il problema della città. Mi limito qui a segnalarvi solo alcuni dei punti a partire dai quali si è costituita la biopolitica, e a indicarvi solo alcune delle sue pratiche e dei suoi principali ambiti di intervento, di sapere e di potere: è comunque dalla natalità e dalla morbilità, dalle diverse incapacità biologiche, dagli effetti dell'ambiente e così via, che la biopolitica preleverà il suo sapere e definirà il campo di intervento del suo potere.

Io credo che in tutto ciò vi sia un certo numero di cose abbastanza rilevanti. La prima è questa: l'apparizione di un elemento – stavo per dire di un personaggio – nuovo, che né la teoria del diritto, né la pratica disciplinare, conoscono. La teoria del diritto, in fondo, non conosceva altro che l'individuo e la società: l'individuo contraente e il corpo sociale costituito attraverso il contratto volontario o implicito degli individui. Da parte loro, le discipline avevano a che fare praticamente solo con l'individuo e con il suo corpo. In questa nuova tecnologia di potere, invece, non si ha propriamente a che fare con la società (o comunque con il corpo sociale definito dai giuristi), e neppure con l'individuo-corpo. Ciò che appare è un nuovo corpo, un corpo molteplice, un corpo con una quantità, seppure non infinita, comunque

innumerevole di teste. Si tratta della nozione di "popolazione". La biopolitica ha a che fare con la popolazione. Più precisamente: ha a che fare con la popolazione in quanto problema al contempo scientifico e politico, come problema biologico e come problema di potere. La popolazione così intesa credo appaia proprio in questo momento.

Il secondo problema da mettere in rilievo, dopo la comparazione dell'elemento costituito dalla popolazione, è quello della natura dei fenomeni presi in considerazione. Come vedete, si tratta sempre di fenomeni collettivi, di fenomeni che appaiono con i loro effetti economici e politici, e che diventano pertinenti, solo a livello della massa. Considerati di per sé, individualmente, sono fenomeni aleatori e imprevedibili. Ma considerati invece a livello collettivo presentano delle costanti che è facile, o comunque possibile, stabilire. Infine, questi fenomeni si verificano essenzialmente nella durata, devono cioè essere considerati all'interno di un certo limite di tempo più o meno ampio; sono insomma fenomeni di serie. È dunque possibile dire, per sommi capi, che la biopolitica si rivolgerà a quegli avvenimenti aleatori che si producono all'interno di una determinata popolazione considerata nella sua durata.

A partire da tutto ciò, la terza cosa che mi sembra importante rilevare è che questa tecnologia di potere, la biopolitica, giungerà a instaurare dei meccanismi che avranno un certo numero di funzioni molto diverse da quelle che erano le funzioni dei meccanismi disciplinari. Nei meccanismi instaurati dalla biopolitica, infatti, si tratterà certo in primo luogo di previsioni, di stime statistiche, di misure globali, ma si tratterà anche di modificare non tanto un determinato fenomeno in particolare, o un determinato individuo in quanto individuo, quanto di intervenire essenzialmente a livello delle determinazioni dei fenomeni generali ovvero dei fenomeni considerati nella loro globalità. Sarà pertanto necessario modificare o ridurre gli stati morbosi, prolungare la vita, stimolare la natalità. Ma soprattutto bisognerà approntare dei meccanismi regolatori che, all'interno di una popolazione globale, con i fenomeni aleatori che l'accompagnano, siano in grado di determinare un equilibrio, conservare una media, stabilire una sorta di omeostasi, assicurare delle compensazioni. In breve: si dovranno installare dei meccanismi di sicurezza attorno a quanto di aleatorio vi è in ogni popolazione di esseri viventi. Si tratterà, insomma, di ottimizzare uno stato di vita. Questi meccanismi, come quelli disciplinari, sono insomma destinati a massimizzare le forze e a estrarle, ma passando attraverso dei percorsi del tutto diversi. Difatti, a differenza di quanto avviene nelle discipline, non abbiamo qui a che fare con un addestramento individuale operato tramite un lavoro effettuato sul

corpo in quanto tale. Non si tratta assolutamente, insomma, di investire un corpo individuale, come accade nella disciplina. Non si tratta, di conseguenza, di prendere l'individuo al livello del dettaglio. Si tratta, al contrario, di agire, per mezzo di meccanismi globali, in modo da ottenere degli stati complessivi di riequilibrio, di regolarità. In sostanza, il problema diventa quello di prendere in gestione la vita, i processi biologici dell'uomo-specie, e di assicurare su di essi non tanto una disciplina, quanto piuttosto una regolazione.⁴

Al di qua, dunque, di quel grande potere assoluto, drammatico, fosco, che era il potere della sovranità, e che consisteva nel poter far morire, ecco ora apparire, con la tecnologia del bio-potere, con questa tecnologia del potere su "la" popolazione in quanto tale, e sull'uomo in quanto essere vivente, un potere continuo, scientifico: il potere di "far vivere". La sovranità faceva morire e lasciava vivere. Ora appare invece un potere che definirei un potere di regolazione, il quale consiste, al contrario, proprio nel far vivere e nel lasciar morire.

Credo che la manifestazione più concreta di questo potere appaia nel processo di progressiva squalificazione della morte – un problema sul quale i sociologi e gli storici sono ritornati così sovente. Soprattutto dopo alcuni recenti studi, tutti sanno che, tra la fine del XVIII secolo e i nostri giorni, la grande ritualizzazione pubblica della morte è scomparsa, o in ogni caso si è progressivamente cancellata. Si è cancellata a tal punto che oggi la morte – al contrario di quello che succedeva una volta – è diventata ciò che si nasconde, è diventata la cosa più privata e la cosa più vergognosa, cessando così di essere una di quelle cerimonie sfolgoranti a cui partecipava, insieme agli individui, alla famiglia e al gruppo, quasi tutta quanta la società. E al limite si potrebbe credere che, a essere oggetto di tabù, sia oggi la morte piuttosto che il sesso. Tuttavia credo che la ragione per cui la morte è effettivamente diventata qualcosa che si nasconde, non dipenda tanto da una specie di spostamento dell'angoscia o da una modificazione dei meccanismi repressivi, quanto da una trasformazione delle tecnologie di potere. Ciò che un tempo, almeno fino al termine del XVIII secolo, dava alla morte il suo fulgore, e ciò che le imponeva la sua così alta ritualizzazione, era il fatto che si trattava della manifestazione di un passaggio da un potere a un altro. La morte rappresentava il momento in cui si passava da un potere, che era quello del sovrano terrestre, ad un altro potere, quello del sovrano celeste. Il momento in cui si passava cioè da un'istanza di giudizio a un'altra, da un diritto civile o pubblico, di vita e di morte, a un diritto che era quello della vita eterna o dell'eterna dannazione. Si trattava insomma del passaggio da un potere a un altro. Ma nella morte si trattava anche di una tra-

smissione del potere del morente, di un potere cioè che si trasmetteva a quelli che sopravvivevano: ultime parole, ultime raccomandazioni, ultime volontà legittime, testamenti. E a venire ritualizzati erano appunto tutti questi fenomeni di potere.

A partire dal momento in cui il potere coincide sempre meno con il diritto di far morire e sempre più con il diritto di intervenire per far vivere, di intervenire sul modo di vivere e sul "come" della vita; a partire dal momento in cui il potere si preoccupa soprattutto di intervenire per potenziare la vita, per controllarne gli accidenti, i rischi, le deficienze, allora, perciò stesso, la morte intesa come termine della vita diventa evidentemente il termine del potere, il limite, la fine, l'estremità del potere. La morte si situa allora in una relazione di esteriorità rispetto al potere: essa è ciò che ricade al di fuori delle sue prese, è ciò su cui il potere non ha modo di agire se non in generale, globalmente, statisticamente. Il potere avrà dunque presa non sulla morte, ma sulla mortalità. Ed è proprio per questa ragione che è del tutto normale che la morte si sia adesso spostata dalla parte del privato, e anzi di ciò che vi è di più privato. Se nel diritto di sovranità la morte costituiva il punto in cui esplodeva, nel modo più manifesto, l'assoluto potere del sovrano, ora, al contrario, la morte diventerà il momento in cui l'individuo sfugge a ogni potere, ricade su se stesso e si rifugia in qualche modo nella sua parte più privata. Il potere non conosce più la morte e perciò è, alla lettera, costretto ad abbandonarla.

Per raffigurare tutto ciò consideriamo, ad esempio, la morte di Franco. Si tratta di un avvenimento che in ogni caso è estremamente interessante per i valori simbolici che mette in gioco. Infatti, anche colui che aveva esercitato il diritto sovrano di vita e di morte con la ferocia che conoscete e macchiandosi di sangue come pochi altri dittatori; anche colui che, per quarant'anni, aveva fatto regnare in modo assoluto il diritto sovrano di vita e di morte, nel momento in cui sta per morire, entra in quella specie di nuovo campo del potere sulla vita che consiste non solo nell'amministrare la vita, nel far vivere, ma nel far, alla fine, vivere l'individuo al di là della sua stessa morte. E grazie a un potere che non è unicamente prodezza scientifica, ma anche e soprattutto esercizio effettivo del bio-potere politico che è stato instaurato nel XIX secolo, gli individui vengono fatti vivere così bene che si arriva a farli vivere anche nel momento in cui, biologicamente, dovrebbero essere morti da molto tempo. Colui il quale aveva esercitato il potere assoluto di vita e di morte su centinaia di migliaia di persone, è diventato in questo modo preda di un potere che amministra così bene la vita e considera così poco la morte da non essersi neppure accorto che era già morto e che lo si faceva vivere dopo la sua morte. Credo pertanto che l'ur-

to fra questi due sistemi di potere, quello della sovranità sulla morte e quello della regolazione della vita, sia perfettamente simbolizzato in questo minuscolo e lieto avvenimento.

Vorrei ora riprendere il confronto tra la tecnologia regolatrice della vita e la tecnologia disciplinare del corpo di cui vi parlavo poco fa. A partire dal XVIII secolo (o in ogni caso a partire dalla fine del secolo), abbiamo due tecnologie di potere che si sono instaurate con una certa sfasatura cronologica e che risultano sovrapposte. Da un lato, abbiamo una **tecnica disciplinare**: essa è incentrata sul corpo, produce degli effetti individualizzanti e manipola il corpo come focolaio di forze che occorre rendere insieme utili e docili. Dall'altro, abbiamo invece una tecnologia incentrata non sul corpo, ma sulla vita; si tratta di una tecnologia che raccoglie gli effetti di massa propri a una specifica popolazione e cerca di controllare la serie degli avvenimenti aleatori che possono prodursi all'interno di una massa vivente. Si tratta inoltre di una tecnologia che cerca di controllarne, e eventualmente di modificarne, la probabilità, e in ogni caso di compensarne gli effetti. Per mezzo dell'equilibrio globale, piuttosto che attraverso l'addestramento individuale, tale tecnologia ha di mira qualcosa come un'omeostasi: la sicurezza dell'insieme in relazione ai suoi pericoli interni. Per riassumere: abbiamo una **tecnologia di addestramento** contrapposta a, o comunque distinta da, una **tecnologia di sicurezza**; una tecnologia disciplinare che si distingue da una tecnologia assicurativa o regolatrice; una tecnologia che è sicuramente, in entrambi i casi, tecnologia del corpo, ma che in un caso è una tecnologia in cui il corpo è individualizzato come organismo, dotato di capacità, mentre nell'altro caso è una tecnologia in cui i corpi sono ricollocati all'interno dei processi biologici di insieme.

Si potrebbe forse dire che è come se il potere che aveva come modalità, come schema di organizzazione, la sovranità, si fosse trovato incapace di reggere il corpo economico e politico di una società entrata in una fase di esplosione demografica e di industrializzazione al contempo, dato che alla vecchia meccanica del potere sovrano sfuggivano troppe cose, sia dal basso che dall'alto, sia al livello del dettaglio che al livello della massa. E proprio per recuperare il particolare ha avuto luogo un primo tipo di adattamento: quello dei meccanismi di potere al corpo individuale, e ciò è stato realizzato con la sorveglianza e l'addestramento. È nata così la **disciplina**. Sicuramente si è trattato dell'adattamento più facile, più agevole da realizzare. Ed è questa la ragione per cui – tra il XVII e gli inizi del XVIII secolo – esso è stato il primo a essere effettuato, anche se solo a livello locale, in forme intuitive, empiriche, frazionate e nel quadro limitato di istituzioni come **la scuola, l'ospedale, la caserma, la fabbrica**. In

seguito, alla fine del XVIII secolo, si è verificato un secondo adattamento, ma questa volta ai fenomeni globali, ai fenomeni di popolazione, ai processi biologici o bio-sociologici specifici delle masse umane. Beninteso, si è trattato di un adattamento molto più difficile, in quanto implicava degli organi complessi di coordinazione e di centralizzazione.

Abbiamo dunque due serie: la serie corpo – organismo – disciplina – istituzioni; e la serie popolazione – processi biologici – meccanismi regolatori⁵ – stato. Da un lato, troviamo un insieme organico istituzionale: l'organo-disciplina dell'istituzione; dall'altro, abbiamo invece un insieme biologico e statale: la bio-regolazione attraverso lo stato. Sia ben chiaro però che – mettendo così le cose – non voglio affatto stabilire una volta per tutte, in maniera assoluta, l'opposizione tra stato e istituzione, dato che le discipline tendono sempre, di fatto, a oltrepassare il quadro istituzionale e locale in cui sono comprese. All'interno di alcuni apparati, inoltre, esse assumono facilmente una dimensione statale. La polizia, ad esempio, è al contempo un apparato di disciplina e un apparato di stato (la qual cosa dimostra che la disciplina non è sempre istituzionale). Analogamente, vedremo che le grandi regolazioni globali proliferate nel corso di tutto il XIX secolo, sono sicuramente poste al livello statale, ma si trovano poi anche al di sotto di questo livello, mescolate con tutta una serie di istituzioni sub-statali, come le istituzioni mediche, le casse di soccorso, le assicurazioni, e così via. Questa è la prima osservazione che intendevo fare.

Questi due insiemi di meccanismi, l'uno disciplinare e l'altro regolatore, non si collocano d'altra parte allo stesso livello. Ciò permette loro, pertanto, di non escludersi a vicenda e di potersi anzi articolare l'uno sull'altro. Si potrebbe addirittura sostenere che, nella maggior parte dei casi, i meccanismi disciplinari di potere e i meccanismi regolatori di potere, i meccanismi disciplinari agenti sul corpo e i meccanismi regolatori in funzione sulla popolazione, sono articolati gli uni sugli altri. Facciamo un paio di esempi. Considerate il problema della città, o più precisamente quella disposizione spaziale riflessa, concertata, costituita dalla città-modello, dalla città artificiale, dalla città utopica, quale è stata non solo sognata, ma effettivamente costituita nel XIX secolo. Considerate dunque qualcosa come la città operaia, nella sua esistenza effettiva, durante il XIX secolo. A cosa ci troviamo di fronte? È possibile osservare molto agevolmente come la città operaia articoli, in qualche modo intersecandoli perpendicolarmente, dei meccanismi disciplinari di controllo sul corpo, sui corpi, grazie alla sua reticolazione, tramite la sua stessa suddivisione, attraverso la distribuzione localizzata delle famiglie (ciascuna in una casa) e degli individui (ciascuno in una stan-

za). Nella città operaia è dunque facile ritrovare tutta una serie di meccanismi disciplinari: suddivisione della popolazione, sottomissione degli individui alla visibilità, normalizzazione dei comportamenti. Si ha una specie di controllo poliziesco spontaneo esercitato anche attraverso la stessa disposizione spaziale della città. Vi è poi tutta una serie di meccanismi che sono, al contrario, dei meccanismi regolatori, i quali riguardano la popolazione in quanto tale e che consentono o addirittura inducono determinati comportamenti. Ad esempio, quelli del risparmio, strettamente connessi al problema dell'alloggio, all'affitto dell'abitazione ed eventualmente al suo acquisto. Si tratta inoltre di meccanismi collegati ai sistemi d'assicurazione sulle malattie o sulla vecchiaia; alle regole di igiene destinate a garantire la longevità ottimale della popolazione; alle pressioni che la stessa organizzazione della città esercita sulla sessualità, dunque sulla procreazione; oppure alle pressioni sull'igiene delle famiglie; alle cure destinate ai bambini; alla scolarità. Come vedete, abbiamo a che fare sia con [dei] meccanismi disciplinari, sia con [dei] meccanismi regolatori.

Consideriamo ora un ambito, su di un altro asse, del tutto – o meglio, solo parzialmente – diverso, quello della sessualità, e chiediamoci: perché, in fondo, la sessualità è diventata, nel XIX secolo, un campo la cui importanza strategica è stata fondamentale? Credo che la sessualità sia stata così importante per numerose ragioni, ma in particolare perché da un lato, in quanto comportamento esattamente corporeo, la sessualità dipende da un controllo disciplinare, individualizzante, condotto in forma di sorveglianza permanente (i famosi controlli della masturbazione, esercitati sui bambini dalla fine del XVIII secolo fino al XX secolo, sia nell'ambito familiare sia in quello scolastico, ad esempio, rappresentano nella maniera più evidente questa dimensione di controllo disciplinare della sessualità); da un altro lato, però, attraverso i suoi effetti di procreazione, la sessualità si iscrive e acquista efficacia all'interno di processi biologici più ampi, che non riguardano più il corpo dell'individuo, ma riguardano quell'elemento, quell'unità molteplice costituita dalla popolazione. La sessualità si colloca dunque proprio nel punto in cui si intersecano il corpo e la popolazione. Pertanto dipende dalla disciplina, ma dipende anche dalla regolazione.

L'estrema valorizzazione medica della sessualità nel XIX secolo credo tragga il suo principio proprio dalla posizione privilegiata della sessualità, che sta appunto tra organismo e popolazione, tra corpo e fenomeni globali. Da qui inoltre emerge l'idea medica secondo cui la sessualità, quando è indisciplinata e irregolare, ha sempre due ordini di effetti. Il primo sul corpo, sul corpo indisciplinato, il quale viene immediatamente colpito da tut-

te le malattie individuali che il dissoluto sessuale attira su di sé. Ad esempio, un bambino che si masturba troppo sarà malato per tutta la vita. Si tratta qui della sanzione disciplinare al livello del corpo. Ma nello stesso tempo, una sessualità dissoluta, perversa, ha degli effetti al livello della popolazione. Chi risulta travolto sessualmente si presume infatti che avrà una discendenza che sarà perturbata anche essa, per generazioni e generazioni, fino alla settima generazione, e alla settima della settima generazione. Nasce così la teoria della degenerazione.⁶ Nella misura in cui la sessualità si trova all'origine delle malattie individuali e dato che costituisce, d'altro canto, il nucleo della degenerazione, rappresenterà esattamente il punto d'articolazione del disciplinare e del regolatore, del corpo e della popolazione. Date queste condizioni, si comprende allora perché e in che modo un sapere tecnico come la medicina, o piuttosto l'insieme costituito da medicina e igiene, sarà nel XIX secolo un elemento che – pur senza essere il più importante – è tuttavia di estrema rilevanza. Questo sapere costituisce infatti il legame tra le prese scientifiche sui processi biologici e organici (vale a dire: sulla popolazione e sul corpo), e al contempo una tecnica politica di intervento con i suoi specifici effetti di potere. La medicina è un sapere-potere che agisce al contempo sul corpo e sulla popolazione, sull'organismo e sui processi biologici, e che avrà dunque degli effetti disciplinari e degli effetti di regolazione.

In modo ancor più generale, è possibile dire che l'elemento che inizierà a circolare dal disciplinare al regolatore, l'elemento che si applicherà, allo stesso modo, al corpo e alla popolazione e permetterà di controllare sia l'ordine disciplinare del corpo che gli avvenimenti aleatori di una molteplicità biologica, sarà la "norma". La norma è infatti ciò che può applicarsi tanto a un corpo che si vuol disciplinare, quanto a una popolazione che si vuole sottoporre ad un processo di regolazione. La società di normallizzazione non è dunque, date queste condizioni, una sorta di società disciplinare generalizzata, le cui istituzioni disciplinari si sarebbero diffuse fino a ricoprire tutto lo spazio disponibile – questa non è che una prima interpretazione, e insufficiente, dell'idea di società di normalizzazione. La società di normalizzazione è invece una società in cui si intersecano, secondo un'articolazione ortogonale, la norma della disciplina e la norma della regolazione. Dire che il potere, nel XIX secolo, ha preso possesso della vita, o perlomeno dire che il potere, nel corso del XIX secolo, ha preso a carico la vita, equivale a dire che esso è arrivato a occupare tutta la superficie che si estende dall'organico al biologico, dal corpo alla popolazione, attraverso il duplice gioco delle tecnologie della disciplina da un lato e delle tecnologie della regolazione dall'altro.

Ci troviamo dunque all'interno di un potere che ha preso a carico sia il corpo che la vita, o se volete che ha preso a carico la vita in generale costituendo due poli: uno sul versante del corpo, l'altro sul versante della popolazione. Si tratta, di conseguenza, di un bio-potere di cui si possono immediatamente individuare i paradossi che appaiono al limite estremo del suo esercizio. Tali paradossi si rivelano, per un verso, con il potere atomico, che non è semplicemente il potere di uccidere milioni, centinaia di milioni di uomini, sulla base dei diritti che sono assegnati a ogni sovrano (dopotutto, questo è abbastanza usuale). Ciò che fa sì che, per il funzionamento del potere politico attuale, il potere atomico rappresenti un paradosso assai difficile da eliminare, se non assolutamente ineliminabile, sta nel fatto che, nel potere di fabbricare e di utilizzare la bomba atomica, è implicita non solo la messa in gioco di un potere sovrano che uccide, ma anche di un potere che è il potere di uccidere la vita stessa. Il potere esercitato all'interno del potere atomico risulta capace di sopprimere la vita. Di conseguenza: di sopprimere se stesso come potere di assicurare la vita. Di modo che, o tale potere è un potere sovrano che utilizza la bomba atomica, e allora non può più essere bio-potere, cioè potere d'assicurare la vita come esso è diventato a partire dal XIX secolo; o al contrario, all'altro limite, non avremo più l'eccesso del diritto sovrano sul bio-potere, ma piuttosto l'eccesso del bio-potere sul diritto sovrano. L'eccesso del bio-potere sul diritto sovrano appare allorché è tecnicamente e politicamente fornita all'uomo la possibilità non solo di organizzare la vita, ma soprattutto di far proliferare la vita, di fabbricare del vivente, materia vivente ed esseri mostruosi, di produrre - al limite - virus incontrollabili e universalmente distruttori. Ci troviamo allora di fronte ad una formidabile estensione del bio-potere che, a differenza di quanto vi dicevo poco fa a proposito del potere atomico, ha così la possibilità di oltrepassare ogni sovranità umana.

Scusatemi per questa lunga digressione a proposito del bio-potere, ma è solo sullo sfondo da esso costituito, credo, che possiamo ora ritrovare il problema che avevo inizialmente tentato di porre.

All'interno di una tecnologia di potere che ha come oggetto e come obiettivo la vita (mi sembra che sia appunto questo a costituire uno dei tratti fondamentali della tecnologia del potere a partire dal XIX secolo), in che modo verranno esercitati il diritto di uccidere e la funzione omicidiale, se è vero che il potere di sovranità retrocede sempre di più e il bio-potere, disciplinare o regolatore, avanza invece sempre di più? Se è vero che il suo fine è essenzialmente quello di potenziare la vita, di prolungarne la durata, di moltiplicarne le probabilità, di evitarne gli accidenti, di compensarne i deficit, come è possibile, in tali condizioni, che

un potere politico siffatto uccida, rivendichi la morte, esiga la morte, faccia uccidere, dia l'ordine di uccidere, esponga alla morte non solo i suoi nemici, ma persino i suoi stessi cittadini? Un potere il cui obiettivo è essenzialmente quello di far vivere, come può lasciar morire? In un sistema politico incentrato sul bio-potere, in che modo è possibile esercitare il potere della morte, come esercitare la funzione della morte?

thanatopolitica

È a questo punto che interviene il razzismo. Lo ripeto ancora una volta: non intendo affatto sostenere che il razzismo sarebbe stato inventato nell'epoca che sto esaminando. Il razzismo esisteva già, e da molto tempo. Credo tuttavia che funzionasse altrove. Ciò che ha consentito l'iscrizione del razzismo all'interno dei meccanismi dello stato è risultata essere, invece, proprio l'emergenza del bio-potere. È infatti in questo momento che il razzismo si è inserito come meccanismo fondamentale del potere, esattamente così come viene esercitato negli stati moderni. E ciò ha fatto sì che non vi sia stato alcun modo di funzionamento moderno dello stato che, a un certo punto, a un certo limite e in certe condizioni, non sia passato attraverso il razzismo.

Ma che cosa è propriamente il razzismo? Il razzismo, in primo luogo, rappresenta il modo in cui, nell'ambito di quella vita che il potere ha preso in gestione, è stato infine possibile introdurre una separazione, quella tra ciò che deve vivere e ciò che deve morire. All'interno del *continuum* biologico della specie umana, l'apparizione delle razze, la distinzione delle razze, la gerarchia delle razze, la qualificazione di alcune razze come buone e di altre, al contrario, come inferiori, costituirà un modo per frammentare il campo del biologico che il potere ha preso a carico, diventerà una maniera per introdurre uno squilibrio tra i gruppi, gli uni rispetto agli altri, all'interno di una popolazione. In breve: il razzismo è un modo per stabilire una cesura, che sarà di tipo biologico, all'interno di un ambito che si presenta appunto come ambito biologico. E tutto questo permetterà al potere di trattare una popolazione come una mescolanza di razze o – più esattamente – di trattare e suddividere la specie di cui si è fatto carico nei sottogruppi che, a rigore, costituiranno le razze. È questa dunque la prima funzione del razzismo: frammentare, istituire delle cesure all'interno di quel *continuum* biologico che il bio-potere per l'appunto investe.

La seconda funzione del razzismo sarà, d'altro canto, quella di permettere di stabilire una relazione positiva del tipo: "più ucciderai, più farai morire", o: "più lascerai morire, più, per ciò stesso, tu vivrai". Direi però che ad avere inventato questa relazione ("se vuoi vivere occorre che tu faccia morire, occorre che tu possa uccidere"), non sono stati, dopotutto, né il razzismo né lo stato moderno. È stata piuttosto la stessa relazione guerriera: "per

vivere occorre che tu massacrati i tuoi nemici". Ma il razzismo metterà comunque in atto e farà funzionare questa relazione di tipo guerriero – "se vuoi vivere occorre che l'altro muoia" – in un modo completamente nuovo e che è per l'appunto compatibile con l'esercizio del bio-potere. Il razzismo, infatti, permetterà di stabilire tra la mia vita e la morte dell'altro una relazione che non è una relazione militare o guerriera di scontro, ma è piuttosto una relazione di tipo biologico. Esso consentirà di dire: "più le specie inferiori tenderanno a scomparire, più gli individui anormali saranno eliminati, meno degenerati rispetto alla specie ci saranno, e più io – non in quanto individuo, ma in quanto specie – vivrò, sarò forte, vigoroso e potrò proliferare". La morte dell'altro – nella misura in cui questa morte rappresenta la mia sicurezza personale – non coincide semplicemente con la mia vita. La morte dell'altro, la morte della cattiva razza, della razza inferiore (o del degenerato, o dell'anormale), è ciò che renderà la vita in generale più sana: più sana e più pura.

Non si tratta dunque né di una relazione militare o guerriera, né di una relazione politica, ma di una relazione biologica. Questo meccanismo potrà funzionare proprio perché i nemici che si tratta di sopprimere non sono gli avversari, nel senso politico del termine, ma costituiscono i pericoli, esterni o interni, in rapporto alla popolazione e per la popolazione. In altri termini: la messa a morte, l'imperativo di morte, nel sistema del bio-potere è ammissibile solo se tende non alla vittoria sugli avversari politici, ma alla eliminazione del pericolo biologico e al rafforzamento, direttamente collegato a questa eliminazione, della specie stessa o della razza. La razza, il razzismo, sono – in una società di normalizzazione – la condizione d'accettabilità della messa a morte. Ovunque ci sia una società di normalizzazione, ovunque ci sia un potere che in prima istanza e in prima linea, e almeno su tutta la sua superficie, è un bio-potere, il razzismo risulta indispensabile come condizione per poter condannare qualcuno a morte, per poter mettere gli altri a morte. A partire dal momento in cui lo stato funziona sulla base del bio-potere, la funzione omicida dello stato stesso non può essere assicurata che dal razzismo.

Comprenderete, di conseguenza, l'importanza – stavo per dire l'importanza vitale – del razzismo nell'esercizio di un tale potere. Il razzismo rappresenta infatti la condizione in base alla quale si può esercitare il diritto di uccidere. Se il potere di normalizzazione vuole esercitare il vecchio diritto sovrano di uccidere, occorre che passi attraverso il razzismo. Ma inversamente, anche un potere di sovranità, vale a dire un potere che ha diritto di vita e di morte, se vuol funzionare con gli strumenti, i meccanismi e la tecnologia della normalizzazione, occorre che passi

attraverso il razzismo. Sia ben chiaro che quando parlo di messa a morte non intendo semplicemente l'uccisione diretta, ma anche tutto ciò che può essere morte indiretta: il fatto di esporre alla morte o di moltiplicare per certuni il rischio di morte, o più semplicemente la morte politica, l'espulsione, il rigetto.

A partire da qui credo che ci siano delle cose che diventano molto più chiare. In primo luogo si può comprendere il legame che si è rapidamente – stavo per dire immediatamente – annodato tra la teoria biologica del XIX secolo e il discorso del potere. In fondo, l'evoluzionismo inteso in senso lato – vale a dire non tanto la teoria stessa di Darwin quanto l'insieme delle sue nozioni (come ad esempio quelle di gerarchia delle specie sull'albero comune dell'evoluzione, di lotta per la vita tra le specie, di selezione che elimina i meno adattati) – è diventato, in modo del tutto naturale, nel corso di qualche anno, non solo un modo per trascrivere il discorso politico in termini biologici, e non solo un modo per occultare sotto una copertura scientifica un discorso politico, ma un modo effettivo e corrente per pensare i rapporti di colonizzazione, la necessità delle guerre, la criminalità, i fenomeni della follia e della malattia mentale, la storia delle società con le loro differenti classi, e così via. In altri termini, ogni qualvolta vi è stato scontro, messa a morte, lotta, rischio di morte, è letteralmente nel quadro dell'evoluzionismo che si è stati costretti a pensare tutto ciò.

Si può così comprendere anche perché il razzismo si sviluppi nelle società moderne che funzionano secondo la modalità del bio-potere; e si può inoltre comprendere perché il razzismo esploderà in alcuni punti privilegiati – che sono proprio quei punti in cui il diritto di mettere a morte sarà richiesto come una necessità. Il razzismo si è sviluppato in primo luogo con la colonizzazione, vale a dire con il genocidio colonizzatore. Quando infatti sarà necessario uccidere delle genti, intere popolazioni, intere civiltà, come lo si potrà fare se si funziona secondo la modalità del bio-potere? Ebbene, grazie ai temi dell'evoluzionismo, tramite un razzismo.

D'altra parte, venendo al problema della guerra, come si può fare non solo la guerra contro i propri avversari, ma addirittura esporre i propri cittadini alla guerra, farli uccidere a milioni (come è per l'appunto accaduto a partire dalla seconda metà del XIX secolo) se non attivando il tema del razzismo? Nella guerra ormai si tratterà di fare due cose: di distruggere non semplicemente l'avversario politico, ma la razza avversa, quella [specie] di pericolo biologico rappresentato, per la razza che noi siamo, da coloro che ci stanno di fronte. Certamente noi abbiamo qui a che fare con una specie di estrapolazione biologica del tema del nemico politico. Ma, alla fine del XIX secolo, la guerra apparirà so-

prattutto – e questo è un fatto assolutamente nuovo – non solo come un modo per rafforzare la propria razza eliminando la razza avversa (secondo i temi della selezione e della lotta per la vita), ma anche come un modo per rigenerare la propria razza. Più saranno numerosi quelli tra di noi che muoiono, più la razza alla quale apparteniamo sarà pura.

Alla fine del XIX secolo abbiamo dunque un razzismo della guerra che risultava del tutto nuovo, e che era reso necessario, credo, dal fatto che un bio-potere, allorché vorrà fare la guerra, come altrimenti avrebbe potuto articolare la volontà di distruggere l'avversario con il rischio che si assumeva di uccidere proprio quelli di cui doveva, per definizione, proteggere, organizzare, moltiplicare la vita? Si potrebbe dire la stessa cosa a proposito della criminalità. Se la criminalità è stata pensata nei termini del razzismo, anche questo è avvenuto a partire dal momento in cui occorreva rendere possibile, all'interno di un meccanismo di bio-potere, il fatto di mettere a morte un criminale oppure di eliminarlo. La stessa cosa vale per la follia e per le diverse anomalie.

Il razzismo, credo, assicura dunque grosso modo la funzione della morte nell'economia del bio-potere, sulla base del principio che la morte degli altri equivale al rafforzamento biologico di se stessi in quanto membri di una razza o di una popolazione, in quanto elementi all'interno di una pluralità unitaria e vivente. Come vedete, siamo qui in fondo molto lontani da un razzismo come semplice o tradizionale disprezzo o odio delle razze le une per le altre. Ma siamo anche molto lontani da un razzismo inteso come una sorta di operazione ideologica attraverso cui gli stati, o una classe, tenterebbero di volgere verso un avversario mitico le ostilità che altrimenti sarebbero rivolte verso [di loro], o che potrebbero attraversare e perturbare il corpo sociale. Credo che la specificità del razzismo moderno sia tutt'altra cosa. Credo – in ogni caso – che sia qualcosa di molto più profondo di una vecchia tradizione o di una nuova ideologia. Ciò che costituisce la specificità del razzismo moderno non è infatti collegato a delle mentalità, a delle ideologie, alle menzogne del potere, ma è legato piuttosto alla tecnica del potere, alla tecnologia del potere. Si tratta di qualcosa che ci allontana sempre di più dalla guerra delle razze e da quella forma di intelligibilità storica che vi ricorre, per porci all'interno di un meccanismo che permetta al bio-potere di esercitarsi. Il razzismo è dunque legato al funzionamento di uno stato che è obbligato a servirsi della razza, dell'eliminazione delle razze e della purificazione della razza, per esercitare il suo potere sovrano. La giustapposizione, o piuttosto il funzionamento, attraverso il bio-potere, del vecchio potere sovrano del diritto di morte, implica il funzionamento, l'instaurazione e l'attivazione del razzismo. Ed è qui, credo, che esso effettivamente si radica.

A partire da tali premesse, diventa allora comprensibile come e perché gli stati più omicidi siano al contempo, e forzatamente, anche i più razzisti. A questo proposito è evidentemente necessario considerare il caso del nazismo. Il nazismo, dopotutto, non è altro che lo sviluppo parossistico dei nuovi meccanismi di potere instaurati a partire dal XVIII secolo. Nessuno stato è risultato più disciplinare del regime nazista; in nessuno stato le regolazioni biologiche sono state riattivate e amministrare in maniera più serrata e più insistente. Potere disciplinare, bio-potere; tutto ciò ha attraversato e sostenuto materialmente fino all'estremo la società nazista (presa in carico e gestione del biologico, della procreazione, dell'ereditarietà, così come della malattia, degli incidenti e così via). Nessuna società è stata più disciplinare e al contempo più assicurativa di quella instaurata, o in ogni caso progettata, dai nazisti. Il controllo dei rischi specifici dei processi biologici era infatti uno degli obiettivi immediati del regime.

Eppure, contemporaneamente alla costituzione di questa società universalmente assicurativa, universalmente securizzante, universalmente regolatrice e universalmente disciplinare, si assiste proprio attraverso questa società allo scatenamento più completo del potere omicida, vale a dire del vecchio potere sovrano di uccidere. Questo potere di uccidere, questo potere di vita e di morte, che attraversa tutto il corpo sociale della società nazista, si manifesta, in primo luogo, perché non è concesso solo allo stato, ma anche a tutta una serie di individui, a un enorme numero di persone (le SA, le SS e via di seguito). Si potrebbe dire, al limite, che nello stato nazista tutti hanno diritto di vita e di morte sul proprio vicino, non foss'altro attraverso la pratica della denuncia, che permette di fatto di sopprimere, o di far sopprimere, chi ci è accanto.

Nel regime nazista si assiste dunque allo scatenamento del potere omicida e del potere sovrano attraverso tutto il corpo sociale. Ma vi si manifesta anche un altro fenomeno fondamentale. Per il fatto che la guerra viene esplicitamente posta non solo come un obiettivo politico per ottenere un certo numero di risorse, ma anche come una sorta di fase ultima e decisiva di tutti i processi politici, la politica dovrà concludersi necessariamente nella guerra, e la guerra dovrà essere la fase finale e decisiva che coronerà l'insieme. Di conseguenza, il regime nazista non avrà come unico obiettivo solo la distruzione delle altre razze. La distruzione delle altre razze non è che uno degli aspetti del suo progetto. L'altro sarà quello di esporre la propria razza al pericolo assoluto e universale della morte. Il rischio di morire, l'esposizione alla distruzione totale, è uno dei principi iscritti tra i doveri fondamentali dell'obbedienza nazista e tra gli obiettivi essenziali della politica. Occorre giungere a un punto tale in cui la

popolazione tutta intera sia esposta alla morte. Solo quest'esposizione universale di tutta la popolazione alla morte, potrà effettivamente costituirla come razza superiore e rigenerarla definitivamente di fronte alle razze che saranno state totalmente sterminate o definitivamente asservite.

La cosa comunque straordinaria che troviamo nella società nazista è il fatto che si tratta di una società che ha generalizzato in modo assoluto il bio-potere, ma che ha insieme generalizzato il diritto sovrano di uccidere. I due meccanismi, quello classico, più arcaico, che conferiva allo stato diritto di vita e di morte sui suoi cittadini, e il nuovo meccanismo organizzato attorno alla disciplina, alla regolazione – in breve: al nuovo meccanismo del bio-potere – si trovano esattamente a coincidere. Di conseguenza si può dire che lo stato nazista ha reso assolutamente coestensivi il campo di una vita che esso organizza, protegge, garantisce, coltiva biologicamente, e al contempo il diritto sovrano di uccidere chiunque. Chiunque vuol dire: non solo gli altri, ma anche i suoi propri cittadini. Con i nazisti ha preso corpo una coincidenza tra un bio-potere generalizzato e una dittatura insieme assoluta e che – grazie alla formidabile moltiplicazione del diritto di uccidere e dell'esposizione alla morte – si ritrasmette a tutto il corpo sociale. Abbiamo assistito cioè all'emergere di uno stato assolutamente razzista, di uno stato assolutamente omicida e di uno stato assolutamente suicida. Stato razzista, stato omicida, stato suicida. Tutto ciò si sovrappone necessariamente e ha condotto tanto alla “soluzione finale” degli anni 1942-43 (con la quale si sono volute eliminare, insieme e attraverso gli ebrei, tutte le altre razze di cui gli ebrei erano al contempo il simbolo e la manifestazione), quanto alla risoluzione dell'aprile 1945, quella del telegramma 71 con il quale Hitler dava ordine di distruggere le condizioni che tenevano in vita lo stesso popolo tedesco.⁷

Soluzione finale per le altre razze, suicidio assoluto della razza [tedesca]: è a tutto questo che tale meccanica, iscritta nel funzionamento stesso dello stato moderno, avrebbe dovuto condurre. Il nazismo ha solamente spinto sino al parossismo il gioco tra il diritto sovrano di uccidere e i meccanismi del bio-potere. Ma questo gioco è iscritto effettivamente nel funzionamento di tutti gli stati. Di tutti gli stati moderni, di tutti gli stati capitalisti? Ebbene, non ne sono sicuro. È evidente che a questo proposito occorrerebbe un'altra dimostrazione, ma per quello che mi riguarda, io credo che lo stato socialista, il socialismo, sia altrettanto segnato dal razzismo quanto lo è il funzionamento dello stato moderno, dello stato capitalista. A fronte del razzismo di stato, che si è formato all'interno delle condizioni che vi ho descritto, si è costituito un social-razzismo che, per apparire, non ha atteso la formazione degli stati socialisti. Il socialismo, nel XIX seco-

lo, è stato immediatamente un razzismo. Che si parli di Fourier,⁸ all'inizio del secolo, o degli anarchici, alla fine del secolo, passando attraverso tutte le forme di socialismo, si coglie sempre nel socialismo una componente di razzismo.

Mi è estremamente difficile parlare adesso di tale problema. Procedere come sto facendo significa fare delle affermazioni troppo perentorie. D'altra parte, darvene una dimostrazione implicherebbe (ed è proprio ciò che avrei voluto fare) un'altra serie di lezioni al termine del corso. In ogni caso vorrei dire semplicemente questo: mi sembra che, da un punto di vista generale (ma sia ben chiaro che si tratta qui di parole in libertà), fino a quando il socialismo non porrà, in prima istanza, i problemi economici o giuridici relativi al tipo di proprietà o al modo di produzione – nella misura in cui, di conseguenza, non verrà posto e non verrà analizzato il problema della meccanica del potere, dei meccanismi di potere – [il socialismo, dicevo] non potrà fare a meno di riutilizzare e reinvestire quegli stessi meccanismi di potere che abbiamo visto costituirsi attraverso lo stato capitalista o lo stato industriale. In ogni caso, una cosa è certa: il socialismo non solo non ha criticato il tema del bio-potere sviluppato alla fine del XVIII secolo e nel corso di tutto il XIX secolo, ma in realtà lo ha addirittura ripreso, sviluppato, reimpiegato. Il socialismo lo avrà certo modificato in alcuni punti, ma non lo ha assolutamente riesaminato nei suoi fondamenti e nei suoi modi di funzionamento. Mi sembra, in definitiva, che il socialismo abbia ripreso, tale e quale, l'idea secondo cui la società, o lo stato, o ciò che deve sostituirsi allo stato, abbia essenzialmente la funzione di prendere in gestione la vita, di organizzarla, di moltiplicarla, di compensarne gli imprevisti, di considerarne e delimitarne le probabilità e le possibilità biologiche. Con tutte le conseguenze che questo comporta, allorché ci si trova all'interno di uno stato socialista il quale deve esercitare il diritto di uccidere o il diritto di eliminare, o il diritto di squalificare. È così che, in maniera del tutto naturale, ritroveremo il razzismo – non il razzismo propriamente etnico, ma il razzismo di tipo evolucionista, il razzismo biologico – funzionante a pieno regime, negli stati socialisti come l'Unione Sovietica, a proposito dei malati mentali, dei criminali, degli avversari politici, e così via. Questo per quanto concerne lo stato.

Ma ciò che mi sembra altrettanto interessante, e che per tanto tempo ha costituito per me un problema, è ancora una volta il fatto che questo funzionamento del razzismo non lo si trova semplicemente al livello dello stato socialista, ma lo si coglie anche nelle diverse forme d'analisi o di progetto socialista elaborati nel corso di tutto il XIX secolo. In particolare, mi sembra che ogni volta che un socialismo ha insistito, in fondo, soprattutto sulla trasformazione delle condizioni economiche come principio di

trasformazione e di passaggio dallo stato capitalista allo stato socialista (in altri termini: ogni volta che si è cercato il principio della trasformazione al livello dei processi economici), non c'è stato bisogno, almeno immediatamente, del razzismo. Per contro, tutte le volte in cui il socialismo è stato costretto a insistere sul problema della lotta, della lotta contro il nemico, sul problema dell'eliminazione dell'avversario all'interno stesso della società capitalista; quando si è trattato, di conseguenza, di pensare allo scontro fisico con l'avversario di classe nella società capitalista, il razzismo è riemerso. Questo è avvenuto perché, per un pensiero socialista che restava comunque legato ai temi del bio-potere, il razzismo è stato il solo modo di concepire qualche ragione per poter uccidere l'avversario. Quando si tratta semplicemente di eliminare l'avversario economicamente o di fargli perdere i suoi privilegi, non si ha bisogno del razzismo. Ma a partire dal momento in cui occorre pensare che ci si troverà faccia a faccia con lui, e che bisognerà battersi fisicamente con lui, rischiare la propria vita e cercare di ucciderlo, è stato necessario fare ricorso al razzismo.

Di conseguenza, ogni volta che ci sono dei socialismi, delle forme di socialismo, dei momenti del socialismo che accentuano il problema della lotta, ci si trova di fronte al razzismo. È per questa ragione che, molto più della socialdemocrazia, molto più della seconda internazionale, molto più dello stesso marxismo, le forme di socialismo più razziste sono state sicuramente il blanquismo, la Comune e l'anarchia. Il razzismo socialista è stato liquidato in Europa solo alla fine del XIX secolo, da un lato dalla dominazione della socialdemocrazia (e, bisogna dirlo, di un riformismo legato proprio alla socialdemocrazia), dall'altro grazie a una serie di fenomeni come l'affare Dreyfus in Francia. Ma, prima dell'affare Dreyfus, tutti i socialisti, o per meglio dire i socialisti nella loro stragrande maggioranza, erano fondamentalmente razzisti. E lo erano, credo (e qui concluderò), nella misura in cui non avevano rimesso in discussione e riesaminato quei meccanismi di bio-potere che lo sviluppo della società e dello stato, a partire dal XVIII secolo, aveva instaurato, ammettendoli invece come qualcosa di naturale. Come è possibile far funzionare un bio-potere e nello stesso tempo esercitare i diritti della guerra, dell'omicidio e della funzione di morte, se non passando attraverso il razzismo? Il problema era questo, e credo continui, ancora e sempre, ad essere questo.

Note

¹ Nel manoscritto la frase prosegue, dopo "nazionale": "all'epoca della rivoluzione".

² Sulla questione della tecnologia disciplinare, si veda *Surveiller et Punir*, cit.

³ Su tutte queste questioni, si veda il Corso al Collège de France anno 1973-1974; *Le Pouvoir psychiatrique*, di prossima pubblicazione.

⁴ Foucault ritornerà su tutti questi meccanismi soprattutto nei Corsi al Collège de France, anno 1977-1978: *Sécurité, territoire et population*, e anno 1978-1979: *Naissance de la biopolitique*, di prossima pubblicazione.

⁵ Nel manoscritto, al posto di "regolatori": "assicurativi".

⁶ Foucault si riferisce a questo proposito alla teoria, elaborata in Francia, alla metà del XIX secolo, dagli alienisti, e in particolare da B.-A. Morel (*Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine*, Paris 1857; *Traité des maladies mentales*, Paris 1870), da V. Magnan (*Leçons cliniques sur les maladies mentales*, Paris 1893), e da M. Legrain e V. Magnan (*Les Dégénérés, état mental et syndromes épisodiques*, Paris 1895). La teoria della degenerescenza, fondata sul principio della trasmissibilità della tara detta "ereditaria", ha costituito il nucleo del sapere medico sulla follia e l'anormalità nella seconda metà del XIX secolo. Dopo essere stata quasi subito incorporata all'interno della medicina legale, tale teoria ha avuto effetti considerevoli sulle dottrine e le pratiche eugenicistiche, influenzando notevolmente inoltre tanta parte della letteratura, della criminologia e dell'antropologia.

⁷ Hitler, a partire dal 19 marzo, aveva stabilito delle disposizioni per la distruzione dell'infrastruttura logistica e degli impianti industriali della Germania. Queste disposizioni sono formulate nei due decreti del 30 marzo e del 7 aprile. Su tali decreti, cfr. A. Speer, *Erinnerungen*, Propyläen-Verlag, Berlin 1969 (tr. it. *Memorie del Terzo Reich*, Mondadori, Milano 1976). Foucault aveva inoltre certamente letto l'opera di J. Fest, *Hitler*, Verlag Ullstein, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1973 (tr. it. Rizzoli, Milano 1974).

⁸ A questo proposito, di Ch. Fourier si veda soprattutto: *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*, Leipzig [Lyon] 1808; *Le Nouveau Monde industriel et sociétaire*, Paris 1829; *La Fausse Industrie morcelée, répugnante, mensongère*, Paris 1836, 2 voll.