



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea
magistrale
in Scienze filosofiche

Tesi di Laurea

**Il soggetto
postumano**
Potere, genere, virtualità

Relatrice

Ch.ma Prof.ssa Ivana Maria Padoan

Correlatrice

Ch.ma Prof.ssa Cecilia Rofena

Laureando

Giovanni Campeol

Matricola 859653

Anno Accademico

2019 / 2020

Indice

Introduzione.....	3
Il potere e l'individuo.....	9
1. Il metodo genealogico.....	13
2. Il potere.....	21
2.1 Rappresentazioni del potere.....	22
2.2 L'ipotesi repressiva.....	26
3. Effetti positivi del potere.....	33
3.1 Il potere disciplinare e la biopolitica.....	34
3.2 Normalizzazione, razzismo e oltrepassamento dell'umano.....	40
4. La sessualità.....	49
Soggetti di genere.....	63
5. Il soggetto, il potere, il genere.....	67
5.1 Dal potere al soggetto.....	67
5.2 Identità di genere e melanconia.....	72
6. Genere e identità.....	77
7. Genere e sesso.....	93
7.1 La sessualità fra "natura" e "cultura".....	93
7.2 Sul "sesso biologico".....	98
8. La questione transgender.....	107
9. <i>Gender trouble</i>	115
Il soggetto postumano.....	119
10. Il cyborg.....	123
11. Postumanesimo e biopolitica.....	129
12. Il soggetto postumano: fra materialismo e costruttivismo.....	135
13. Realtà virtuale e intelligenza artificiale.....	143
13.1 La realtà virtuale e la libertà del soggetto.....	144
13.2 L'intelligenza artificiale come strumento del biopotere.....	146
Conclusioni.....	151
Bibliografia.....	155

Introduzione

Con questo lavoro intendo considerare il problema del soggetto nella sua evoluzione contemporanea attraverso due lenti: la questione dell'identità di genere e il paradigma postumanista. Com'è noto, il poststrutturalismo e in seguito il postmodernismo hanno contribuito alla decostruzione dei paradigmi di pensiero che costituivano lo sfondo filosofico della storia moderna dell'Occidente. Fra questi vi è chiaramente il soggetto, protagonista della modernità che, a seguito della sua caduta dal piedistallo hegeliano, è stato via via sottoposto a una radicale decostruzione, fino al totale dissolvimento della sua centralità. Nel corso del ventesimo secolo il soggetto ha subito un attacco su due fronti fra loro complementari: da un lato l'avanzamento delle conoscenze scientifiche ha spostato l'attenzione dal soggetto inteso come anima al soggetto inteso come mente; la biologia e le neuroscienze hanno perciò ricondotto il soggetto all'interno dell'ambito di quella materia che, nella visione tradizionale, doveva essergli estranea. Dall'altro lato è stata la filosofia, assieme all'antropologia e alla sociologia, a segnare il tracollo della nozione tradizionale del soggetto, declassandolo a epifenomeno di dinamiche ben più estese, effetto a posteriori di una cultura, di un sistema linguistico o, più in generale, come tassello di un ordinamento esteriore di una realtà magmatica e caotica.

Tuttavia il postmodernismo non ha abbandonato definitivamente né la questione del soggetto, né tanto meno quella dell'identità. Si è trattato, anzi, di

ricollocare questi due concetti in un quadro non antropocentrico e relativista, rendendoli estremamente problematici, ma senza dissolverli. Questa mossa pone il soggetto in una situazione piuttosto delicata: gli individui hanno coscienza di se stessi come soggetti, nella misura in cui a questo termine sono legati determinati costrutti identitari che rispondono alla domanda ontologica “chi sono io?”; e tuttavia allo stesso tempo la contemporaneità rende gli individui consapevoli della loro estrema precarietà in quanto soggetti, ponendoli di fronte alla dispersione dell’identità nel mare infinito delle possibilità di esistenza. Per questo motivo l’individuo contemporaneo è perennemente accompagnato dalla radicale angoscia della perdita del sé a cui aggrapparsi. Il soggetto è dunque sempre in bilico fra la sua intrinseca necessità di pensarsi secondo un’identità in qualche misura stabile e la coscienza pressante della sua volatilità.

Questa situazione sancisce poi l’obsolescenza dei concetti fondamentali che ruotano attorno all’idea tradizionale del soggetto, prima fra tutti l’idea di libertà. Nel mondo moderno il concetto di libertà fungeva da cifra del soggetto, ideale e immateriale, di contro alla resistenza e plasticità della materia. Il soggetto era così il protagonista della storia, autocosciente e autodeterminantesi, capace di modellare il mondo a seconda delle sue necessità. Col declino della modernità l’essere umano scopre che è invece il mondo materiale a determinare la costituzione di quel fenomeno che poi chiamiamo “soggetto”. Viene a costituirsi man mano la consapevolezza del fatto che sono le esigenze delle situazioni esterne (sociali, culturali o di potere) a sancire l’esistenza delle identità determinate e collocate storicamente. Ciò ha un duplice effetto: da un lato estende la libertà degli individui fino a comprendere e legittimare, ogni possibilità di esistenza; ne è un esempio la graduale apertura a forme di sessualità alternative rispetto al modello tradizionale androcentrico ed eteronormativo. Dall’altro lato, tuttavia, la consapevolezza della determinazione “esterna” della “interiorità” e delle identità conduce direttamente a una dissoluzione del concetto di libertà, declassandolo a mera illusione. L’idea è questa: se ogni forma di identità è frutto di particolare congiunzione di eventi storici e socio-culturali, ne

viene che l'idea di libertà non è altro che una costruzione sociale il cui scopo è mascherare questa concezione profondamente deterministica della mente umana.

Questa tensione del concetto moderno di libertà di fronte agli sviluppi del pensiero contemporaneo ne mette perciò a nudo la disfunzionalità e sancisce la necessità di reinquadrare il soggetto secondo un'ottica diversa. Si tratta certamente di un problema teorico, ma che nasce da un'esigenza piuttosto pratica. Se, come sostiene Donna Haraway, l'individualità è «un problema di difesa strategica»,¹ allora si tratta di rivendicare un ruolo per il soggetto che sia tuttavia funzionale rispetto al contesto storico che l'umanità sta affrontando.

Per questo il mio obiettivo non è tanto ripercorrere i sentieri del postmodernismo e della messa in mora del soggetto, quanto piuttosto ricalcare alcune tracce, ma nella direzione di un tentativo di riabilitare il soggetto contemporaneo alla luce della decostruzione del soggetto della modernità. Certamente non ho qui la pretesa di arrivare a delle conclusioni che rispondano in maniera soddisfacente a questa esigenza. Mi interessa piuttosto analizzare alcune linee di pensiero come fossero delle porte d'accesso per un ripensamento del soggetto che sia in linea con le incombenze del mondo contemporaneo.

A tal fine mi è sembrato necessario cominciare dalla definizione abbastanza precisa di uno sfondo teorico di riferimento. Da un punto di vista spiccatamente filosofico ho ritenuto che il pensiero di Michel Foucault fosse un buon punto di partenza, poiché permette un'analisi di ampio respiro, in quanto è imperniato su un'attenta riflessione intorno al vasto tema del potere. Inoltre il pensiero foucaultiano si connette direttamente alle tematiche che qui mi interessano, ovvero la questione dell'identità di genere e il postumanismo, dal momento che le maggiori esponenti di queste correnti di pensiero si rifanno esplicitamente alle tesi foucaultiane, talvolta prendendone esplicitamente le distanze.

1 D. Haraway, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, tr. it. di L. Borghi, Feltrinelli, Milano 1995 (ed. or. *A cyborg manifesto*, Routledge, New York, 1991), p. 147.

La prima parte di questo lavoro è perciò dedicata al pensiero di Foucault e, in particolare, alla ricostruzione della sua analisi del potere come cifra della complessità dell'esistente. Dopo una breve definizione del suo noto metodo genealogico come strumento per un'analisi puntuale e mirata di questo tema (cap. 1), prendo in considerazione gli spunti teorici che il pensatore fornisce in merito ai meccanismi e alle strategie del potere (cap. 2.1). Definisco perciò il concetto di ipotesi repressiva (cap. 2.2), ovvero quell'interpretazione parziale del potere che lo intende come puramente censurante e interdittivo, e in seguito espongo le nozioni di potere disciplinare e biopolitica, che definiscono il funzionamento del potere per come, secondo Foucault, esso si è sviluppato negli ultimi secoli della storia umana (cap. 3.1). A partire da queste nozioni mostro poi come il potere determini dei meccanismi di normalizzazione che istituiscono un modello ideale di soggetto, come a questa normalizzazione sia collegato una forma di emarginazione che Foucault associa al razzismo, e come il biopotere da lui teorizzato finisce per oltrepassare le prerogative degli esseri umani dal momento che agisce in un ambito ben più esteso rispetto alla vita umana (cap. 3.2). In conclusione ripercorro l'analisi foucaultiana della questione della sessualità in relazione a quanto emerso nei precedenti capitoli (cap. 4).

La seconda parte è dedicata alla questione dell'identità di genere e prende in considerazione il pensiero di Judith Butler, in quanto la pensatrice americana prende a piene mani dalla filosofia foucaultiana, sia per quanto riguarda la questione della sessualità, sia in merito al tema del potere in generale. Nel primo capitolo considero la teoria del soggetto che Butler espone in una delle sue opere più recenti, ma che ben si rifà alle riflessioni di Foucault e fornisce un modello interessante per una possibile interpretazione del soggetto pur restando in un'ottica poststrutturalista che tende a disperderlo nell'ambito più ampio delle relazioni di potere, anche rispetto al problema dell'identità di genere (cap. 5). Nel capitolo successivo ripercorro la riflessione di Butler a proposito di questa tematica che la studiosa espone nella sua opera capitale, e che vede un confronto con le principali teoriche del femminismo francese, come Luce Irigaray e

Monique Wittig, cercando di inquadrare il problema del genere in un'ottica foucaultiana (cap. 6). Considero poi, sempre attraverso pensiero di Butler, il rapporto tra la nozione culturale e quella biologica della sessualità, ovvero la distinzione tra identità di genere (e orientamento sessuale) e sesso biologico (cap. 7.1), mostrando come sia possibile separare nettamente queste due nozioni e come la seconda abbia valore solamente all'interno di un discorso puramente scientifico e non prescrittivo in merito al genere (cap. 7.2). Qui faccio anche notare una criticità interna alle riflessioni di Butler in merito alla nozione di sesso biologico, derivata dalla sua prospettiva a mio avviso eccessivamente costruttivista. Affronto poi brevemente la questione degli individui transgender, considerando il potenziale sovversivo che questa forma di espressione della sessualità apporta alla società eteronormativa e basata su norme di genere molto vincolanti (cap. 8). Infine (cap. 9), ricapitolando la questione del genere come strumento di normalizzazione, propongo alcune riflessioni sul ruolo della norma di genere in quanto produttrice di identità per il soggetto.

Nella terza e ultima parte affronto la questione del soggetto all'interno del paradigma del postumanismo, attraverso il pensiero di matrice femminista di Donna Haraway e Rosi Braidotti. Nel primo capitolo considero la nozione di cyborg, proposta da Haraway, come nuovo modello di soggetto esteso, in un mondo postantropocentrico e postumanista, individuando le barriere e i dualismi che vengono infranti da questa nuova concezione del soggetto (cap. 10). Nel capitolo successivo metto in luce alcune criticità del pensiero postumanista, tanto nelle tesi di Braidotti quanto in quelle di Haraway, nel momento in cui queste tentano di oltrepassare la nozione foucaultiana di biopolitica, ma anche quella di potere in generale. Cerco di mostrare come la nozione di biopotere, espressa in termini simili a quelli foucaultiani, sia essenziale in un'analisi degli sviluppi postumanistici della società (cap. 11). Tento poi di istituire un confronto tra la teoria del soggetto proposta da Butler in un quadro fortemente costruttivista e quella teorizzata da Braidotti nella sua particolare interpretazione materialistica del postumanismo. La mia tesi è che tanto il soggetto nomade proposto dalla

pensatrice italiana, quanto lo sfondo materialista e vitalista su cui si esso fonda, sono fuorvianti nella misura in cui propongono una visione metafisica del mondo, che mal si adatta alle pretese della stessa corrente del postumanesimo. Sostengo piuttosto che il soggetto teorizzato da Butler, una volta scisso dal costruttivismo radicale in cui si situa, possa fungere da modello del soggetto postumano, anche in analogia al cyborg di Haraway, in maniera molto più efficace e filosoficamente densa rispetto a quello proposto da Braidotti, anche per via di una maggiore aderenza alle tesi di Foucault (cap. 12). Nell'ultimo capitolo considero la questione del soggetto alla luce delle innovazioni a mio avviso più significative nell'ambito del postumanesimo: la realtà virtuale e l'intelligenza artificiale. Analizzo questi due ambiti in relazione rispettivamente all'ampliamento e alla limitazione del ruolo e delle capacità del soggetto postumano, ipotizzando i cambiamenti che queste tecnologie potrebbero apportare all'esercizio di un potere sempre più volto alla gestione della complessità (cap. 13).

Infine, nelle conclusioni, accenno al problema tendenza all'abbandono dell'individualismo di stampo liberale nella prospettiva postumanista, in relazione a quanto emerso nel lavoro svolto in precedenza. Senza voler giungere a conclusioni affrettate, delinea alcune problematiche inerenti alla seguente questione: se l'individualismo liberale, rigettato dai principali teorici del postumanesimo, sia o meno un modello efficace in vista delle imminenti trasformazioni della società, soprattutto in relazione a un tentativo di riforma forse troppo frettoloso del soggetto tradizionale.

Il potere e l'individuo

In questa prima parte intendo considerare, attraverso il pensiero di Michel Foucault, il tema del potere e delle sue strategie, al fine di delineare i meccanismi che istituiscono quei prodotti del potere che il pensatore francese chiama “discorsi” e “saperi”. Attraverso il cosiddetto metodo genealogico, Foucault ricostruisce infatti i processi di normalizzazione della società che le relazioni di potere hanno messo in atto negli ultimi secoli con l'intento di regimentare i fenomeni centrifughi e disfunzionali rispetto alla conformazione vigente. Con l'individuazione delle strategie disciplinari e poi dei metodi della biopolitica, il potere si fa perciò portatore di nuovi ambiti del sapere umano. Questi, tuttavia, se considerati alla luce della loro derivazione e delle loro funzioni, possono svilupparsi in direzioni impreviste e costituire dei luoghi di rivalutazione del sapere umano stesso, per come lo conosciamo attualmente.

Se infatti si intende trattare dei temi che prevedono la decostruzione di un solido paradigma dominante, com'è vero tanto nel caso dei discorsi contemporanei sul sesso, sul genere e sull'orientamento sessuale, quanto in quello della prospettiva postumana, che si propone di abbandonare delle categorie di analisi obsolete e ormai non più funzionali all'indagine tanto filosofica quanto scientifica, una prospettiva che prenda in considerazione le dinamiche di potere che operano a favore o a sfavore di una tale decostruzione appare imprescindibile. La questione è ancor più complessa: a uno sguardo attento questi ambiti di ricerca risultano infatti intimamente connessi a quello del

potere stesso, dal momento che essi si sono presentati e si presentano tuttora prima di tutto come dei discorsi che propongono l'adozione di nuove prospettive, nuovi lessici e nuove grammatiche, i quali finiscono inevitabilmente per passare dall'essere effetti di qualche potere all'essere strumenti dello stesso o di un altro potere che se ne impadronisce. È chiaro che qui la parola "potere" non può avere un'accezione semplicemente negativa o positiva; il potere è prima di tutto un dato di fatto, come lo è la sua tendenza a servirsi di qualsiasi discorso risulti funzionale alle sue istanze. L'intento che mi pongo inizialmente è perciò il seguente: tentare di comprendere, per quanto mi è possibile, il funzionamento generale del potere, al fine di indagare poi quale forma di potere sia la più adeguata a incarnare alcuni dei discorsi decostruttivi a mio avviso più potenti e urgenti della nostra epoca.

Per far questo ritengo opportuno rifarmi alle preziose riflessioni di Foucault intorno al discorso sul potere. Il pensiero del filosofo francese, esponente di punta del post-strutturalismo, raccoglie infatti alcune delle osservazioni più accorte, puntuali e disilluse in merito a tale tematica. Foucault è anzi il filosofo contemporaneo che, facendo suoi alcuni degli elementi più preziosi dell'eredità nietzschiana, ha più di altri rivalutato alla radice la visione tradizionale del potere, svelandone i meccanismi più profondi e portando alla luce le sue incoerenze di base. A una critica di ascendenza nietzschiana della visione tradizionale del potere segue poi, nel pensiero foucaultiano, una proposta analitica dei rapporti di forza del tutto particolare, i cui connotati andrò a delineare in seguito, che si rivelerà preziosa per lo sviluppo di nuove teorie intorno ai temi sensibili della contemporaneità come quelli che intendo trattare in questo lavoro: la questione della sessualità e del genere e la trasformazione delle categorie dell'umano alla luce dell'innovazione tecnologica, che dispiega nuovi ambiti e nuove possibilità per la circolazione e l'esercizio del potere, nonché nuove possibili interpretazioni dell'individualità alla luce della crescente complessità dell'esistente. Questi, infatti, sono tutti discorsi che impongono un cambiamento radicale di paradigma; cambiamento che in parte ritrova le sue

origini, per lo meno a livello di metodo, se non addirittura di contenuto, proprio nello spostamento di prospettiva delineato dalle ricerche foucaultiane in merito all'analisi dei più cogenti fenomeni umani. Tuttavia, un cambiamento così radicale, se non vuole essere limitato agli ambienti intellettuali o ridursi al massimo a proposta inattuata, ma vuole avere altresì una valenza politica concreta, deve fare i conti con quel fenomeno che esso stesso prende primariamente in considerazione e in cui è al tempo stesso immerso in quanto discorso: il potere, appunto.

Com'è noto, Foucault dedica particolare attenzione al tema del potere attorno alla metà degli anni '70, anche se esso attraversa in sordina l'intera produzione foucaultiana precedente e sta alla base dei suoi sviluppi successivi. Le opere a cui farò riferimento sono principalmente tre: si tratta in primo luogo di *Sorvegliare e punire*² (1975), di fondamentale importanza per la comprensione delle tecniche disciplinari sviluppate e adottate dagli apparati statali negli ultimi secoli e dunque della formazione di un sapere-potere caratterizzato da una presa particolare sul corpo degli individui; in secondo luogo prenderò in considerazione il primo volume della raccolta di studi intitolata *Storia della sessualità*³ (1976), in cui viene delineata, attraverso un'analisi del tema che ne fa da titolo, la recente trasformazione delle tecniche di assoggettamento, nella direzione di un potere sempre più indirizzato alla regimentazione delle masse, tramite una tecnica sottile, statistica, rivolta al controllo della vita degli esseri umani in quanto membri di una massa o, biologicamente, di una specie: si tratta dunque del cosiddetto "biopotere" o della "biopolitica". Queste sono senza dubbio le opere di Foucault più note e che più di altre hanno influenzato le

2 M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, tr. it. di Alcesti Tarchetti, Einaudi, Torino, 1976 (ed. or., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975).

3 M. Foucault, *Storia della sessualità*, Feltrinelli, Milano 1988-1991, 3 voll.: *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, tr. it. di Pasquale Pasquino e Giovanna Procacci, 1988, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, tr. it. di Laura Guarino, 1991, *La cura del sé. Storia della sessualità 3*, tr. it. di L. Guarino, 1991 (ed. or., Gallimard, Paris, *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*, 1976 *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité II*, 1984, *Le souci de soi. Histoire de la sexualité III*, 1984).

generazioni successive di studiosi post-strutturalisti, decostruzionisti e costruttivisti. Parallelamente a questi due studi, intendo fare riferimento costante al corso tenuto da Foucault al *Collège de France* negli stessi anni (1975-1976), pubblicato con il titolo *Bisogna difendere la società*⁴ poiché, oltre a fornire delle precise coordinate metodologiche, esso offre anche un'analisi più accorta del cambiamento di paradigma proposto dal filosofo francese, nonché una descrizione più accurata del processo di trasformazione delle tecniche messe in atto dal potere, ovvero del passaggio al potere disciplinare e della nascita del biopotere.

4 M. Foucault, *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1975-1976)*, tr. it. di M. Bertani e A. Fontane, Feltrinelli, Milano, 1998 (ed. or., *Il faut défendre la société*, Seuil-Gallimard, Paris 1997).

1. Il metodo genealogico

Prima di addentrarci nell'analisi foucaultiana del potere è opportuno soffermarsi su una questione di metodo che caratterizza l'intera opera del filosofo francese: si tratta ovviamente del cosiddetto metodo genealogico. Con questa espressione Foucault si riferisce a qualcosa di preciso, che egli ricava tanto a livello terminologico, quanto nella sostanza, dal discorso nietzschiano della *Genealogia della morale*⁵ (e delle opere coeve del pensatore tedesco). Con "genealogia" va dunque inteso un modo particolare di guardare alla storia, che si caratterizza prima di tutto per la sua differenza essenziale da tutte le precedenti filosofie della storia, anzi, dalla filosofia della storia in quanto tale. Questa, nelle sue varie forme, si costituisce come tentativo di individuare nel corso degli eventi un significato ben definito, essenziale, che starebbe al di sotto, o al di sopra, degli avvenimenti accidentali e ne guiderebbe perciò l'andamento, conducendoli da un'origine, per concluderne il percorso con un qualche compimento. La storia sarebbe perciò attraversata da un presunto *fil rouge* e il compito dello storico tradizionale, nonché del filosofo, sarebbe dunque quello di individuarlo e interpretare gli eventi passati in riferimento ad esso. Vi saranno perciò degli avvenimenti più significativi, più vicini al principio di svolgimento, o al contrario più accidentali e casuali. Il metodo storico tradizionale è perciò il tentativo di dare un senso unitario alla storia; ma, sostiene Foucault, in un'intervista del '77,

la storia non ha «senso»; il che non vuol dire che sia assurda, o incoerente. È al contrario intelligibile, e deve poter essere analizzata sin nel più piccolo

5 F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico* (1887), Adelphi, Milano 1984.

dettaglio: ma secondo l'intelligibilità delle lotte, delle strategie e delle tattiche.⁶

Si tratta dunque di abbandonare il carattere metafisico del principio di intelligibilità della storia, e propendere invece per un'analisi delle dinamiche concrete, reali, non viziata da un pregiudizio essenzialistico. Sull'esempio della genealogia nietzschiana della cosiddetta morale degli schiavi, Foucault si impone perciò di abbandonare qualsiasi tipo di preconconcetto metafisico che forzi gli avvenimenti interpretandoli in virtù di un'origine e in vista di un compimento, a partire da un principio eterno che sovrasta o sottostà ai singoli, inessenziali, avvenimenti. Il genealogista ha perciò il fine di effettuare una ricerca accurata e puntuale che riesca a vedere i movimenti della storia per ciò che essi realmente sono, ossia prodotti e produttori di lotte, movimenti senza coerenza globale, ma pur sempre comprensibili a partire dalle loro istanze concrete.

Nel breve saggio del 1971 su Nietzsche intitolato appunto *Nietzsche, la genealogia, la storia*, Foucault descrive perciò il compito del genealogista a partire dalla prospettiva genealogica nietzschiana intorno ai temi della provenienza (*Herkunft*) e dell'emergenza (*Entstehung*) degli avvenimenti storici. Si chiede Foucault:

Perché Nietzsche genealogista rifiuta, almeno in certe occasioni, la ricerca dell'origine (*Ursprung*)? Innanzitutto perché in essa ci si sforza di raccogliere l'essenza esatta della cosa, la sua possibilità più pura, la sua identità accuratamente ripiegata su se stessa, la sua forma immobile ed anteriore a tutto ciò che è esterno, accidentale e successivo. Ricercare una tale origine è tentare di ritrovare «quel che era già», «lo stesso», d'un'immagine esattamente adeguata a sé; è considerare avventizie tutte le peripezie che hanno potuto aver luogo, tutte le astuzie e tutte le simulazioni; è cominciare a togliere tutte le maschere, per svelare infine un'identità originaria. Ora, se il genealogista prende cura d'ascoltare la storia piuttosto che prestar fede alla metafisica, cosa apprende? Che dietro le cose c'è «tutt'altra cosa»: non il loro segreto essenziale e senza data, ma il segreto che sono senza essenza, o che la loro essenza fu costruita pezzo per pezzo a partire da figure che le erano estranee.⁷

6 M. Foucault, *Intervista a Michel Foucault*, in Id., *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino 1977, p. 9.

7 M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in Id., *Microfisica del potere*, cit., p. 32.

Il genealogista ha dunque come primo compito quello recidere alla radice ogni tentazione di un'indagine metafisica della storia. Si tratta di ribaltarne completamente il metodo, partendo dal basso, dai singoli accadimenti, la cui ragione non va ricercata in ciò che essi celerebbero di autentico, ma nel loro essere semplici accadimenti, iscritti perciò in una serie di eventi legati tra loro non da un principio unitario, non da un'identità, bensì dalle piccole dinamiche di potere, dalle strategie, dalle lotte che essi stessi mettono in gioco e di cui essi stessi sono parte integrante. In questo senso, sostiene Foucault, «la genealogia [...] ristabilisce i diversi sistemi d'asservimento: non la potenza anticipatrice d'un senso, ma il gioco casuale delle dominazioni».⁸

Il genealogista ha perciò a cuore la ricerca della provenienza (*Herkunft*); non già della provenienza remota, fondatrice, stabile in se stessa, ma di una provenienza che anzi disgrega le interpretazioni totalizzanti, ne mette a nudo il carattere aleatorio, etereo, mostrando le ragioni concrete, locali, singolari, avventizie dei fatti storici. In maniera opposta al metodo della filosofia della storia,

la ricerca della provenienza non fonda, al contrario: inquieta quel che si percepiva immobile, frammenta quel che si pensava unito; mostra l'eterogeneità di quel che s'immaginava conforme a se stesso.⁹

Si tratta allora di guardare direttamente e senza filtri metafisici al presentarsi degli eventi, ovvero alla loro emergenza (*Entstehung*), dove questo termine non sta a indicare altro se non «l'entrata in scena delle forze; è la loro irruzione»¹⁰, il dispiegamento di poteri secondo strategie e tattiche che una prospettiva storicistica, tutta presa a ricercare la ragione della storia, tende costitutivamente a perdere di vista. D'altra parte la storia tradizionalmente intesa è, secondo Foucault, funzionale al mantenimento del potere stesso – afferma infatti il filosofo francese nel corso del '75-76:

8 Ivi, p. 38.

9 Ivi, p. 36.

10 Ivi, p. 39.

Il giogo della legge e lo splendore della gloria mi sembrano i due aspetti attraverso i quali il discorso storico cerca di ottenere un effetto di rafforzamento del potere. La storia infatti, come i rituali, come le consacrazioni, come i funerali, come le cerimonie, come i racconti leggendari, è un operatore, un intensificatore del potere.¹¹

Se la storiografia tradizionale, la Storia nobile, coi suoi miti originari, i suoi eroi e i suoi destini, è uno strumento di mantenimento del potere, è chiaro dunque che essa sarà costitutivamente cieca di fronte ad esso, incapace di metterne in luce le dinamiche concrete, poiché ne è direttamente influenzata, è un suo dispositivo. Il genealogista, al contrario, non è asservito al potere, non ne ricerca la legittimazione, bensì è interessato al suo rintracciamento. A questi spetta perciò il compito di ricostruirne il susseguirsi delle emergenze, mediante la ricerca delle provenienze, con la consapevolezza costante che

le diverse emergenze che si possono individuare non sono le figure successive d'uno stesso significato; sono altrettanti effetti di sostituzioni, scambi e spostamenti, conquiste simulate, rovesciamenti sistematici.¹²

Gli eventi emergono localmente, in maniera particolare e singolare, si producono «sempre in un certo stato delle forze»¹³ e dunque come tali vanno interpretate; perciò, sostiene Foucault, nell'analisi delle emergenze storiche si tratta di «mostrarne il gioco, il modo in cui combattono le une contro le altre, o la lotta che portano avanti di fronte alle circostanze avverse».¹⁴

Nella prima lezione del corso del '75-76, Foucault ritorna sulla questione della genealogia come metodo di ricerca, in riferimento alle opere da lui precedentemente pubblicate (in particolare le ricerche sulla prigione e sul manicomio), al fine di introdurre il tema delle lezioni successive, ovvero la trattazione del tema del potere e, in particolare, sotto la lente della categoria della guerra. Qui il filosofo francese asserisce la necessità per il genealogista di porre l'attenzione a tutti quei saperi quasi dimenticati, obliati, che sono stati via via giudicati insignificanti, fatti passare in secondo piano, ritenuti in qualche maniera

11 Id., *Bisogna difendere la società*, cit., p. 62.

12 Id., *Nietzsche, la genealogia, la storia*, cit., p. 41.

13 Ivi, p. 38.

14 *Ibidem*.

inessenziali all'analisi storica e scientifica. Foucault li definisce “saperi assoggettati” e ne dà due definizioni – la prima:

i “saperi assoggettati” sono questi blocchi di saperi storici che erano presenti e mascherati all'interno degli insiemi funzionali e sistematici, e che la critica ha potuto far riapparire attraverso gli strumenti dell'erudizione.¹⁵

Si tratta appunto di operare una meticolosa ricerca storica attorno a tutti quegli avvenimenti che le grandi costruzioni storicistiche hanno tentato di nascondere. Il genealogista, mediante un assiduo lavoro di ricerca, tenta pazientemente di riprendere le fila di discorsi lasciati cadere nel dimenticatoio, ma che non hanno tuttavia perduto il loro valore concreto, la loro viva influenza sul presente. Ciò che Foucault definisce “erudizione” è dunque questo studio laborioso, attento ed esatto di ciò che i grandi studi storici hanno lasciato da parte (è il caso appunto delle sue ricerche precedenti intorno alla psichiatria e alla criminologia). La seconda definizione suona invece:

Con “saperi assoggettati” intendo tutta una serie di saperi che si erano trovati squalificati come non concettuali o non sufficientemente elaborati: saperi ingenui, saperi gerarchicamente inferiori, saperi collocati al di sotto del livello di conoscenza o di scientificità richiesto.¹⁶

Qui Foucault allude invece a quella serie di saperi che i sistemi di potere hanno via via posto in secondo piano non tanto perché giudicati inessenziali, quanto piuttosto per la loro presunta approssimatività. Si tratta, per fare qualche esempio, di saperi come quello del soggetto psichiatrizzato, del malato, dell'infermiere o del medico, ma come distinti – afferma Foucault – dalla scienza medica puramente teorica. A questa lista il filosofo francese aggiunge poi il “sapere della gente”, espressione con cui egli allude non tanto a un sapere comune e condiviso, non tanto al cosiddetto buon senso di stampo tradizionalista, ma anzi a una serie di saperi “locali”, “regionali”, caratterizzati da un contatto diretto e concreto con le dinamiche di potere (potremmo perciò definirle le “strategie” o le “tattiche” della gente). Di questo tipo di sapere Foucault afferma

15 Id., *Bisogna difendere la società*, cit., p. 16.

16 *Ibidem*.

infatti che esso è «incapace di unanimità e che deve la sua forza solo alla durezza che oppone a tutti quelli che lo circondano»;¹⁷ un sapere pratico, dunque, nel senso allo stesso tempo più nobile e più concreto del termine.

Foucault afferma che a prima vista queste definizioni dei saperi assoggettati, che il genealogista ha il compito di recuperare, possono sembrare incompatibili. Cos'ha a che fare, in fondo, l'erudizione, la ricerca storica puntuale, con il sapere della gente? Ciò che tiene unite queste due posizioni è in realtà proprio il loro diretto contatto col tema del potere, ed è proprio in virtù di questa vicinanza, di questa saggezza pratica, che esse sono state marginalizzate dalle grandi costruzioni storiche, filosofiche e scientifiche tradizionali, tutte orientate, consapevolmente o meno, al mascheramento delle autentiche dinamiche di potere.

Di che cosa si trattava, infatti, in ambedue le forme di sapere, in quelli assoggettati e in quelli sepolti, tanto nel sapere dell'erudizione quanto nei saperi squalificati? Si trattava del sapere storico delle lotte. Nei settori specializzati dell'erudizione come nel sapere squalificato della gente giaceva la memoria degli scontri, quella, appunto, che fino ad allora era stata tenuta al margine.¹⁸

Ecco che viene dunque a delinearsi l'oggetto proprio del metodo genealogico: esso deve avere di mira le lotte, le strategie, i conflitti espliciti e soprattutto impliciti, le tattiche e gli scontri che il potere mette in atto e subisce dando vita al palcoscenico della storia – si tratta tuttavia di uno spettacolo senza trama, in cui gli attori improvvisano di volta in volta a seconda della disposizione presente, in cui spesso i protagonisti passano in secondo piano ed emergono i personaggi secondari, in uno strategico e continuo scambio i ruoli.

Alla luce di tutto ciò, l'unione di questi due tipi di saperi assoggettati, come oggetti di studio del genealogista, ci fornisce perciò una definizione provvisoria, ma abbastanza precisa, della costituzione del metodo genealogico. Afferma dunque Foucault:

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ivi.*, p. 17.

Chiamiamo dunque “genealogia”, se volete, l'accoppiamento delle conoscenze erudite e delle memorie locali: accoppiamento che permette la costituzione di un sapere storico delle lotte e l'utilizzazione di questo sapere all'interno delle tattiche attuali.¹⁹

Dalle parole conclusive di questa definizione va dunque dedotto che, per Foucault, la genealogia non ha solamente un valore puramente conoscitivo. Essa ha invece lo scopo di comprendere in maniera il più possibile precisa le dinamiche di potere che istituiscono la situazione presente per come esse si sono venute a costituire storicamente, al fine poi di una loro concreta modificazione, e perciò di un intervento mirato e accorto. Emerge quindi già da subito l'elemento attivo, vitale, militante della prospettiva genealogica foucaultiana. Essa non deve essere limitata al semplice gusto del sapere fine a se stesso, ma deve costituire uno strumento di comprensione potente e chirurgico che permetta poi di influire sulle dinamiche della società in cui viviamo e sulle cui lotte siamo concretamente immersi. La genealogia si muove perciò su un crinale ripido: da un lato la necessaria precisione della ricostruzione storica e di saperi dimenticati e la loro ricollocazione nella gerarchia degli eventi; dall'altro l'inevitabile carica destabilizzante che un tale discorso porta con sé. Si tratta, nietzschianamente, di una vera e propria trasvalutazione dei saperi che si proietta immediatamente sul piano di una lotta socio-politica attuale per la liberazione del potenziale umano:

La genealogia sarebbe dunque, rispetto al progetto di una iscrizione dei saperi nella gerarchia del potere proprio della scienza, una specie di tentativo per liberare dall'assoggettamento i saperi storici e per renderli liberi, capaci cioè di opposizione e lotta contro la coercizione di un discorso teorico, unitario, formale e scientifico.²⁰

19 *Ibidem*.

20 Ivi, p. 18.

2. Il potere

L'oggetto di studio del genealogista è dunque il potere nella forma, come abbiamo appena visto, dei cosiddetti saperi assoggettati. È infatti dalla loro analisi che emergono le dinamiche di lotta, tensione, strategia e tattica in cui il gioco del potere si concretizza e in cui può essere rintracciato. Non se ne deve tuttavia concludere che il suo compito sia perciò quello di un'analisi dettagliata dei movimenti locali, particolari, regionali al fine poi risalire ad una definizione precisa e definitiva del potere stesso. Ciò rischierebbe di dare al discorso un'impronta nuovamente metafisica, nella misura in cui sarebbe poi il potere così definito a costituirsi come cifra universale della storia, facendo scadere nuovamente il discorso da un'analisi precisa ad una imprudente deduzione dall'alta sfera di questo presunto principio. Una teoria generale del potere, da applicare come griglia interpretativa agli avvenimenti reali, è dunque, per Foucault, semplicemente improponibile e anzi contraddice il suo stesso metodo di ricerca. Il potere è invece, per il filosofo francese, un problema costantemente aperto. Afferma Foucault in un'intervista:

Non ho mai preteso che il “potere” fosse qualcosa in grado di spiegare tutto. Non avevo l'obiettivo di sostituire a una spiegazione fondata sull'economia, un'altra fondata sul potere.²¹

Innanzitutto, dunque, ciò che passa sotto il termine “potere” nell'opera foucaultiana è in realtà un complesso di relazioni, «la molteplicità dei rapporti di forza immanenti al campo in cui si esercitano e costitutivi della loro

21 Duccio Trombadori, *Colloqui con Foucault. Pensieri, opere, omissioni dell'ultimo maître-à-penser*, Castelvechi, Roma 1999², pp. 105-106.

organizzazione»²²; tale molteplicità va perciò sempre considerata nella sua complessità. Del potere non va dunque fatta una teoria, non ne vanno ricercati il concetto e la struttura; ne va bensì fatta un'analisi meticolosa. L'obiettivo di Foucault è perciò quello di ricostruire man mano, mediante il metodo genealogico, un'analisi del potere che abbia come oggetto le dinamiche locali, le tensioni concrete. A più riprese il filosofo francese ribadisce che il potere non va inteso come un oggetto o una facoltà, qualcosa che si può possedere e che certi individui detengono a discapito di altri. Esso, piuttosto circola, funziona a catena, transita attraverso gli individui i quali ne sono a un tempo agenti e agiti.²³

2.1 *Rappresentazioni del potere*

È dunque compito preliminare del genealogista che intenda intraprendere questa analisi quello di sradicare le vecchie concezioni del potere, che lo dipingono come un bene o una ricchezza, qualcosa di scambiabile, e ne danno perciò una visione oggettivata e mercantilistica, del tutto distaccata dalla realtà delle cose. Il riferimento al modello economico del potere, nel colloquio precedentemente citato, non è casuale. Nel corso del '75-76, infatti, Foucault si domandava in fase preliminare, ribadendo la fallacia di un concetto universale del potere:

Che cos'è il potere? O piuttosto – poiché sarebbe proprio il tipo di domanda che voglio evitare, cioè la domanda teorica che coronerebbe l'insieme – si tratterebbe di determinare quali sono, nei loro meccanismi, nei loro effetti, nei loro rapporti, i diversi dispositivi di potere che si esercitano, a diversi livelli della società, in settori e con estensioni così varie. Credo che la posta di tutto questo possa essere, grosso modo, formulata come segue: l'analisi del potere o l'analisi dei poteri può, in un modo o in un altro, dedursi dall'economia?²⁴

La risposta è ovviamente negativa. Secondo Foucault, infatti, le principali rappresentazioni tradizionali del potere, tutt'ora largamente condivise, sono riconducibili ad una sua interpretazione economicistica. Essa farebbe *trait*

22 M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 82.

23 Cfr., M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 33.

24 Ivi, p. 20.

d'union tra i due maggiori filoni di filosofia politica dalla modernità ad oggi, ovvero tra la concezione “giuridico-liberale” del potere e la concezione che Foucault definisce sommariamente “marxista”, nonostante le notevoli differenze che li separano.

Vediamo nello specifico: nel primo caso il potere è considerato come un bene trasferibile o alienabile mediante un atto giuridico, nella forma perciò di un contratto; forma che è stata notoriamente presa dalla modernità come modello legittimante del diritto stesso. In questo senso «il potere», afferma Foucault, sarebbe «il potere concreto che ogni individuo detiene e cederebbe, totalmente o parzialmente, per giungere a costituire un potere, una sovranità politica»,²⁵ secondo il modello dello scambio contrattuale. L'aspetto economicistico di questa dottrina del potere risiede perciò nell'analogia fra quest'ultimo e i beni materiali, la ricchezza.

Nel secondo caso siamo di fronte a tutt'altro scenario: nella visione di stampo marxista il potere appartiene non tanto ai singoli individui, quanto piuttosto ad una particolare classe di individui, e il suo fine sarebbe il mantenimento e la riproduzione dei rapporti di dominazioni fra le classi. L'economia gioca qui un ruolo ancor più radicale: i rapporti economici non sono qui presi a modello dei rapporti di potere, bensì ne stanno alla base e ne costituiscono la chiave interpretativa primaria, sia per quanto riguarda i processi storici, sia per l'analisi del suo funzionamento attuale.

Pur nelle differenze che segnano queste due rappresentazioni dei rapporti di potere, ciò che Foucault mette in luce è il fatto che essi vengono considerati in entrambi i casi non tanto i se stessi, quanto piuttosto in virtù del modello economico variamente declinato. Perciò quello che egli mette in dubbio è appunto la validità delle teorie che equiparano il potere a una merce o che lo interpretano alla luce dei rapporti economici. Egli si chiede dunque se non sia possibile rintracciare una diversa interpretazione del potere, che non lo intenda secondo una visione economicistica. La prima domanda è perciò la seguente:

25 Ivi, p. 21.

Di che cosa disponiamo, attualmente, per fare un'analisi non economica del potere? Credo di poter dire che disponiamo davvero di ben poco. Disponiamo innanzitutto dell'affermazione secondo cui il potere non si dà, non si scambia, né si riprende, ma si esercita e non esiste che in atto. Disponiamo inoltre di un'altra affermazione secondo la quale il potere non è principalmente mantenimento e riproduzione delle relazioni economiche, ma innanzitutto, in se stesso, un rapporto di forza. Le domande da porci sarebbero allora queste: se il potere si esercita, che cos'è questo esercizio, in che cosa consiste, qual è la sua meccanica?²⁶

A questo punto Foucault presenta due possibili risposte dalla cui discussione prende il via la sua rappresentazione del potere. Abbiamo infatti visto cosa il potere non è; si tratta allora di determinare che cosa esso sia o, per meglio dire, come esso viene esercitato.

La prima risposta a tale quesito è quella che attribuisce al potere un carattere essenzialmente repressivo. Il potere sarebbe per natura ciò che reprime via via, l'individuo, una classe, un istinto – è dunque primariamente in questo senso che esso andrebbe analizzato. Foucault attribuisce questa rappresentazione del potere tanto a Hegel quanto alle teorie freudiane riproposte e rielaborate poi da Wilhelm Reich, psicanalista e ideologo dei moti del '68 (cfr. infra), tanto che la definisce appunto "ipotesi di Reich" (anche se ne *La volontà di sapere*, come vedremo in seguito, Foucault sostituirà questa formulazione con la più generale "ipotesi repressiva", il riferimento alle teorie reichiane è costante). Tale ipotesi tuttavia si distanzia in parte dalla visione giuridica del potere nella misura in cui, se quest'ultima intende la sovranità delegata come istanza legittima di una società intesa sul modello contrattuale, ne viene che la repressione non può essere intesa, in quest'ottica, come qualcosa di coesistente rispetto al potere, bensì come un'oltrepassamento dei suoi limiti. Se il sovrano reprime, nella visione giuridica, è perché egli eccede il campo dei suoi diritti e pecca di tracotanza. La repressione diventa perciò oppressione. Al contrario, nella cosiddetta ipotesi di Reich l'ambito del potere e quello della repressione coincidono, nel senso che i due termini sono di fatto sinonimi. Foucault ammette sin da subito di non concordare con questa ipotesi; o meglio di ritenere che essa

²⁶ Ivi, p. 22.

dia una visione parziale del potere, «del tutto insufficiente a delinearne i contorni».²⁷ Tuttavia egli rinvia la discussione di questa ipotesi al primo volume della *Storia della sessualità*.

La seconda ipotesi che Foucault prende in considerazione, definita per comodità, ma non a caso, “ipotesi di Nietzsche”, è sintetizzata dal filosofo francese mediante l’inversione della nota formula del generale prussiano Carl von Clausewitz secondo cui la guerra sarebbe la politica continuata con altri mezzi. Foucault rovescia quest’affermazione e sostiene invece che è la politica ad essere la guerra continuata con altri mezzi.²⁸ Egli si chiede infatti:

Se il potere, in se stesso, è la messa in atto e il dispiegamento di un rapporto di forza, non dovrebbe forse essere analizzato innanzitutto in termini di lotta, di scontro e di guerra, invece che in termini di cessione, contratto, alienazione, o in termini funzionali di mantenimento dei rapporti di produzione?²⁹

Anche se Foucault è volutamente ambiguo all’inizio di questo corso, e chiaro che questa rappresentazione del potere secondo il modello della guerra è molto affine alla sua concezione del potere, per lo meno più di quanto non lo sia l’ipotesi repressiva; infatti l’intero corso del ‘75-76 è dedicato alla discussione di questa rappresentazione del potere. Essa contraddice palesemente la visione giuridica in quanto ne capovolge le priorità. Se in quest’ultima l’istituzione dello stato di diritto e perciò della sovranità variamente declinata si presentava come una sospensione dello stato di guerra e dunque come la parificazione di una situazione costitutivamente squilibrata e vessata da ingiustizie, d’altra parte nell’ipotesi di Nietzsche

se è vero che il potere politico arresta la guerra, fa regnare o tenta di far regnare la pace nella società civile, non è affatto per sospendere gli effetti della guerra o per neutralizzare lo squilibrio che si è manifestato nella battaglia finale della guerra. Il potere politico, in questa ipotesi, ha infatti il ruolo di riscrivere perpetuamente, attraverso una specie di guerra silenziosa

27 Ivi, p. 25.

28 Cfr. ivi, p. 22.

29 *Ibidem*.

il rapporto di forze nelle istituzioni, nelle disuguaglianze economiche, nel linguaggio, fin nei corpi degli uni e degli altri.³⁰

Ciò significa, da un lato, che «la politica è la sanzione e il mantenimento del disequilibrio delle forze manifestatesi nella guerra»³¹ e, dall'altro, che anche le dinamiche interne alla società civile “pacificata” dall’istituzione della sovranità vanno interpretate secondo le categorie della lotta, pur non trattandosi di guerra in senso stretto.

Ora, questa concezione del potere, come ho già detto, appare molto affine all’analitica del potere di cui intende farsi carico Foucault, poiché si tratta di intenderlo come un complesso di lotte, strategie, tattiche, riposizionamenti, seppure non nella forma della guerra aperta. D’altra parte, tuttavia, non bisogna farsi prendere dall’entusiasmo, e lo stesso Foucault è attento a non abbandonare mai il metodo genealogico, nemmeno in quest’occasione. Il suo obiettivo primario è infatti quello di contestualizzare storicamente questo discorso, mostrando come esso abbia fatto la sua comparsa in un determinato momento storico (attorno al XVII e al XVIII secolo) e sotto determinate condizioni socio-politiche (nella fattispecie e paradossalmente con la statalizzazione della guerra, la comparsa degli eserciti nazionali e la conseguente espulsione della guerra stessa al di fuori dei confini nazionali). Una tale concezione del potere viene poi ricondotta da Foucault, in conclusione a questo corso, all’intima natura del nazismo e dell’idea dell’esistenza di lotte razziali. Il discorso si muove perciò su un crinale scivoloso, i cui pendii tenterò di delineare in chiusura del capitolo. Anche qui, basti tenere a mente i tratti fondamentali di questa rappresentazione del potere e i motivi sopra citati della vicinanza alla concezione foucaultiana.

2.2 *L’ipotesi repressiva*

Ho ripercorso brevemente la critica foucaultiana della visione tradizionale del potere non a caso. Come accennato in precedenza, si tratta di comprendere il funzionamento del potere, come esso viene attuato, non tanto per un vezzo

30 Ivi, p. 23.

31 *Ibidem*.

puramente speculativo, quanto piuttosto per evitare di cadere in fraintendimenti grossolani nel momento in cui si trattano temi molto sensibili e che impongono un riferimento costante alla questione del potere. Non si è dunque trattato di una divagazione o di una falsa partenza: siamo entrati piuttosto nel vivo del problema. Difatti, tanto quando si affronta la questione dei generi e della loro legittimazione in un sistema poco aperto, tanto quando si tratta il problema dell'interpretazione postumana della complessità – non lo si fa mai dando per scontato un paradigma teorico di riferimento, o per lo meno non lo si dovrebbe dare per scontato. Vale la pena di spingere l'analisi più a fondo, per seguire l'interessante conclusione del corso del '75-76.

Abbiamo visto come Foucault consideri la cosiddetta ipotesi repressiva (o “ipotesi di Reich”) un punto di vista parziale rispetto alla natura del potere. Senza dubbio esso viene esercitato anche attraverso la repressione e perciò l'attuazione di misure negative rispetto alle istanze di chi è sottomesso. Eppure un tale carattere univocamente negativo del potere lo inquadra evidentemente in una visione cristallizzante, in qualche modo metafisica, che non rende ragione della multiformità delle sue dinamiche, dei suoi giochi. Se da un lato Foucault aveva messo in luce la differenza tra la nozione di repressione e la rappresentazione giuridica del potere, dall'altro si tratta di comprendere quanto la prima sia derivata e perciò vincolata alla seconda. Foucault asserisce:

Credo che la nozione di “repressione”, qualunque uso critico se ne voglia fare, sia ancora una nozione giuridico-disciplinare. Per questa ragione, l'utilizzazione in chiave critica di tale nozione risulta viziata e danneggiata in partenza dal doppio riferimento giuridico e disciplinare alla sovranità e alla normalizzazione che essa implica.³²

Sebbene io non abbia ancora discusso qui il concetto di sovranità né quello di disciplina, che intendo lasciare ai prossimi paragrafi, è importante comprendere in che modo l'ipotesi repressiva rischi, in virtù della sua parzialità e inadeguatezza, di compromettere la comprensione delle relazioni di potere, nella misura in cui finisce in qualche modo per fare il gioco del potere stesso. Mi

32 Ivi, p. 42.

spiego meglio: ciò che accomuna la visione giuridica del potere e l'ipotesi repressiva è, come detto da Foucault, il riferimento al concetto di sovranità e a quello di normalizzazione. Ora, se chi si solleva contro un potere che lo opprime dispone degli stessi strumenti concettuali su cui quello stesso potere si fonda e che esso stesso istituisce, ne viene che l'oppresso che si ribella sarà di necessità impossibilitato a sovvertire la natura di quel potere, e perciò a sradicarlo, a contraddirlo efficacemente. È certamente possibile che l'oppresso riesca a ridefinire alcuni parametri, a spostare dei confini, finanche a guadagnare dei diritti per sé o per la propria classe di appartenenza, ma è certamente impossibile che egli riesca a ristabilire le coordinate e ad abbattere i pilastri che orientano e sorreggono quel dato potere che lo opprime, poiché è pur sempre a quelle coordinate e a quei pilastri che l'oppresso fa riferimento per muovere le sue istanze. Se l'oppresso reputa "ingiusta" la *natura* del potere detenuto dall'oppressore, non è certo fondandosi su un sistema teorico analogo che egli riuscirà a ristabilire la "giustizia". Al massimo riuscirà a fare l'interesse della sua parte – interesse che sarà tuttavia altrettanto "ingiusto". Se l'intento dell'oppresso (o di chiunque altro si faccia carico di questo compito) è quello di stabilire la "giustizia" contro un sistema di potere ritenuto *radicalmente* "ingiusto", questi dovrà abbandonare totalmente e senza remore la struttura che regge tale sistema, ancorché il permanervi gli permetta di ottenere più facilmente dei risultati.

Ora, è chiaro che un discorso siffatto corre su un binario puramente teorico e perciò lascia il tempo che trova. È difficile definire ingiuste le richieste e le proteste, per esempio, del femminismo novecentesco, sebbene dal punto di vista teorico questo si sia mosso spesso su linee parallele rispetto al paradigma sessista ed eterosessuale borghese che intendeva criticare. E tuttavia nella pratica la cosa merita una valutazione tanto complessa quanto lo è il fenomeno in questione. Qui non si tratta di sentenziare su cosa sia giusto o ingiusto (questo il senso delle virgolette), ma piuttosto di mettere in luce contraddizioni, fratture e scorci che possono aprire la strada a istanze alternative, ma per molti aspetti complementari, rispetto a ciò che già si è ottenuto, ma soprattutto rispetto al

modo in cui lo si è ottenuto e allo sfondo teorico di riferimento. Per esempio, nella seconda parte di questo lavoro (cap. 6), esporrò le considerazioni di Judith Butler in merito alla persistenza, nelle più importanti teoriche femministe francesi, di elementi di connotazione marcata dei generi maschile e femminile. In questo caso, la critica del paradigma maschilista eterosessuale, fondato anch'esso, seppure in maniera del tutto diversa, su di una essenziale differenza sessuale e di genere, rischia di risultare inefficace al fine della liberazione degli individui di entrambi i sessi dal vincolo tutto culturale del genere.

Ritorniamo sui nostri passi. Le critiche inscritte nel paradigma che Foucault definisce “ipotesi repressiva” patiscono la ritorsione teorica e pratica che ho appena descritto. Esse finiscono, insomma, per fare il gioco dello stesso potere che criticano. Si tratta in primo luogo di vedere perché ciò avvenga e in secondo luogo di formulare una visione alternativa che apra la possibilità teorica di una autentica ridefinizione dei rapporti, facendo riferimento a concetti basilari differenti. Se l'ipotesi repressiva da una parte si differenzia dalla concezione giuridica del potere nella misura in cui attribuisce alla sua intera natura un carattere repressivo, d'altro canto ne condivide la visione di fondo nella misura in cui il tipo di potere che essa descrive è ancora una volta di matrice giuridica, nella fattispecie nella forma della sovranità e ai metodi disciplinari che il potere sovrano attua.

Suona strana l'affermazione secondo cui l'ipotesi repressiva si fonda sul concetto di sovranità, eppure Foucault, attraverso una sommaria ricostruzione storica, mette abilmente in luce questa singolare assonanza:

la formazione dell'edificio giuridico si è fatta intorno al personaggio del re, su domanda e a profitto del potere. E quando nei secoli successivi questo edificio giuridico sarà sfuggito al controllo reale, quando verrà rovesciato contro il potere reale, allora saranno sempre i limiti di questo potere e le sue prerogative a venir messi in discussione. In altri termini, credo che il personaggio centrale di tutto il sistema giuridico occidentale sia il re. Nel sistema generale, e in ogni caso nell'organizzazione generale del sistema giuridico occidentale, il problema fondamentale è costituito dal re, dai suoi diritti, dal suo potere, dai limiti eventuali del suo potere. Che i giuristi siano

stati servitori del re o ne siano stati gli avversari, è in ogni modo sempre del potere reale che si parla nei grandi edifici del pensiero e del sapere giuridico.³³

Ovviamente nello stato seicentesco il sovrano era il cardine del discorso giuridico. Tuttavia anche nei successivi processi di democratizzazione degli stati occidentali e nella definizione dei diritti degli individui ciò che era costantemente al centro del discorso, secondo Foucault, era il potere sovrano e, in particolare, limiti oltre i quali esso non si poteva spingere. In effetti, quando si parla di diritti dell'individuo, questi sono sempre riferiti alla sua possibilità di farli valere di contro al potere del re, o dei governi, che d'altra parte viene esercitato non in nome dell'individuo, ma della società come insieme. L'individuo perciò viene anch'esso definito, nei suoi limiti e nelle sue prerogative, giuridicamente sul modello del potere sovrano e nei termini di una sua limitazione: secondo la legge l'individuo è sovrano fino a un certo punto, entro certi limiti – come il sovrano esso detiene determinati diritti che può esercitare. Nel diritto il re e l'individuo si specchiano e si definiscono vicendevolmente, ma sempre nella forma del potere sovrano.

Ebbene è proprio in questa concezione che si inserisce l'ipotesi repressiva, nella misura in cui essa pensa il potere, seppure in forma puramente negativa, sul modello giuridico della legge e della proibizione; e d'altra parte considera le istanze dei soggetti repressi come dei veri e propri diritti su cui l'individuo, o la classe oppressa, deve ritornare ad avere il potere, ma si tratta sempre di un potere giuridico, definibile per legge. Ora, tutta questa concezione del potere è fortemente limitativa e impoverisce questo concetto dei suoi aspetti più sorprendenti. Questo tipo di potere, sostiene Foucault in *La volontà di sapere*,

è un potere il cui modello sarebbe essenzialmente giuridico, centrato sul solo enunciato della legge e sul solo funzionamento del divieto. Tutti i modi di dominio, di sottomissione, di assoggettamento si ridurrebbero in fin dei conti all'effetto di obbedienza.³⁴

33 Ivi, p. 30.

34 Id., *La volontà di sapere*, cit., p. 76.

D'altro canto, secondo Foucault, la concezione repressiva del potere è in realtà funzionale al perpetuarsi del potere stesso. Esso risulta in qualche modo più accettabile quando le sue strutture di dominazione concreta, le strutture disciplinari, vengono mascherate dall'impianto giuridico e se il suo cinismo viene sostituito da una formula dialettica dominanti-dominati che «permette di ottenere una parte intatta – anche se ridotta – di libertà».³⁵

Questo è vero soprattutto per quanto riguarda lo stato del XVI-XVII secolo, ma è piuttosto in riferimento alle tecniche disciplinari messe in atto dal XVIII secolo che Foucault insiste sulla funzione mascherante del diritto. La sua funzione sarebbe sì quella di far apparire legittimo il potere sovrano, ma ancor di più di farlo apparire come il potere più concreto, quando invece al di sotto della legge scritta si muovono forze meno codificate, ma ben più determinanti. Sostiene Foucault nel corso del '75-76:

la teoria della sovranità ha permesso di sovrapporre ai meccanismi della disciplina un sistema di diritto che ne nascondeva i procedimenti, che cancellava ciò che poteva esserci di dominazione e di tecniche di dominazione nella disciplina, garantendo infine a ciascuno, attraverso la sovranità dello stato, l'esercizio dei propri diritti sovrani. Ciò significa che i sistemi giuridici – che si tratti di teorie o di codici – hanno permesso una democratizzazione della sovranità con la costituzione di un diritto pubblico articolato sulla sovranità collettiva, nel momento stesso in cui, nella misura in cui, e per la ragione che la democratizzazione della sovranità veniva fissata a profondità dai meccanismi della coercizione disciplinare.³⁶

L'ipotesi repressiva, perciò, facendo riferimento al solo modello giuridico del potere, perderebbe di vista il suo esercizio concreto, il modo in cui esso penetra tentacolarmente nel sostrato vivo della legge, istituendo saperi e tecniche che non il diritto non è in grado di codificare. Questo significa che qualsiasi rivendicazione si iscriva nel quadro dell'ipotesi repressiva, e dunque in questo modello del potere giuridicamente inteso, finisce anch'essa per perdere di vista e persino mascherare il funzionamento concreto del potere, favorendone infine la prosecuzione. Non solo essa risulta inefficace per un'effettiva ridefinizione *alla*

³⁵ Ivi, p. 77.

³⁶ Id., *Bisogna difendere la società*, cit., p. 39.

base dei rapporti di forza, ma rischia di essere funzionale alla riproposizione e al mantenimento delle medesime relazioni.

3. Effetti positivi del potere

Abbiamo visto come l'ipotesi repressiva rappresenti un punto di vista parziale nell'analisi delle relazioni di potere in quanto le riduce a una serie di meri rapporti negativi di proibizione unidirezionali da parte di chi detiene il potere verso chi è sottomesso. Foucault sostiene invece che la realtà del potere è molto più complessa e che esso vada analizzato a partire dalla sua *micromeccanica*, ovvero quella serie di meccanismi particolari e localizzati che istituiscono i singoli movimenti delle forze in gioco. Ciò che Foucault ricava da queste analisi è, fra le altre cose, la convinzione che il potere non possa essere ridotto alla semplice forma della repressione negativa, ma che abbia anche degli effetti, che esso sia produttivo, perciò positivo (nel senso della sua propensione a generare nuove conformazioni). Il potere viene attuato, oltre che mediante la mera forza bruta, soprattutto attraverso la produzione e la selezione di discorsi. Un discorso, secondo Foucault, non si riduce semplicemente all'atto linguistico e all'adozione di un sistema di segni, ma si costituisce come una pratica che istituisce una serie di verità intorno alle cose; questa verità è autosufficiente, si regge su se stessa, senza il bisogno di riferimento a qualcosa di altro che la fonda, compresa la realtà a cui pretende di riferirsi. Ecco dunque che i discorsi possono fungere da strumenti di potere straordinariamente potenti, nella misura in cui il potere è, per Foucault, "volontà di verità", ovvero esso, decretando ciò che è vero e ciò che è falso, si serve di questa dicotomia per attuare le sue istanze. Afferma il pensatore francese:

Non c'è esercizio del potere senza una certa economia dei discorsi di verità che funzionano in – a partire da e attraverso – questo potere. Siamo sottomessi

dal potere alla produzione della verità e non possiamo esercitare il potere che attraverso la produzione della verità.³⁷

La volontà di verità è coesistente alla nietzschiana volontà di potenza. Secondo Foucault è infatti Nietzsche il pensatore che ha messo in luce più di altri lo stretto rapporto che intercorre fra l'esercizio del potere e la produzione di discorsi "veri" come mezzi di tale esercizio. Il rovesciamento nietzschiano delle verità metafisiche (ma questo vale per ogni tipo di discorso) ha perciò il compito di mostrare come esse non siano in realtà che delle forme di sapere funzionali al mantenimento, alla reiterazione e al rafforzamento di una data configurazione di potere. Il potere ha perciò, fra le sue caratteristiche principali, quella di produrre discorsi di verità a lui funzionali: sono questi discorsi e saperi i prodotti positivi del potere che l'ipotesi repressiva non considera nella sua teorizzazione.

Nel caso, per esempio, del discorso giuridico, Foucault sostiene che esso venga istituito principalmente al fine mascherare l'esercizio vero e proprio del potere che si realizza negli atti di dominazione concreta e coatta; e questo esercizio è appunto coadiuvato dall'istituzione di una legge scritta, la quale ha il duplice compito di sancire una volta per tutte la legittimità della sovranità e l'obbligo di obbedienza ad essa – e inoltre, come abbiamo visto in precedenza, l'istituto del diritto ha la funzione di mascherare e perciò legittimare tutta quella serie di tecniche disciplinari di assoggettamento che, al di fuori del discorso della legge apparirebbero in tutto il loro cinismo e risulterebbero perciò intollerabili. Il discorso giuridico, perciò, risulta essere uno strumento di dominazione tanto quanto lo sono gli atti concreti di sottomissione, regolamentazione e assoggettamento.

3.1 Il potere disciplinare e la biopolitica

Il discorso giuridico, con le teorie giusnaturalistiche e del patto sociale, assieme a quello religioso e, più specificamente, al discorso mitico delle origini, degli eroi e dei destini, è però solamente il caso più eclatante ed evidente dell'istituzione di un sapere discorsivo al fine della legittimazione di un dato

³⁷ Ivi, p. 29.

sistema di rapporti di potere. Caratteristica principale di questo tipo di discorsi è la loro univocità, la chiarezza della loro direzione.

Negli ultimi secoli, tuttavia, si è assistito alla nascita di tutta una serie di saperi e discorsi che, parallelamente allo sviluppo degli stadi moderni, presentavano un carattere più tentacolare, multiforme, la cui direzione risulta più difficile da rintracciare – ed è qui che entra in gioco pienamente l'analisi foucaultiana del potere. Questi discorsi (si tratta prevalentemente di discorsi scientifici come la medicina moderna e la nascente psicologia) sono stati acquisiti e utilizzati dalle istituzioni degli stati nazionali per mettere in campo un insieme di pratiche disciplinari al fine di controllare la popolazione con maggiore efficienza, tanto dal punto di vista politico quanto da quello economico. Si tratta essenzialmente dei discorsi psichiatrici e clinici e di quelli sul carcere e sulla criminologia, ma che verranno poi estesi alla società nella sua interezza, in ambito scolastico, lavorativo, medico, ecc. La differenza principale rispetto ai precedenti metodi di assoggettamento è descritta da Foucault in queste righe:

nel XVII-XVIII secolo si è prodotto un fenomeno importante: l'apparizione – si dovrebbe dire l'invenzione – di una nuova meccanica di potere che ha delle procedure sue proprie, degli strumenti del tutto nuovi, degli apparati molto diversi; una meccanica di potere che credo sia assolutamente incompatibile con i rapporti di sovranità e che verte innanzitutto sui corpi e su quel che essi fanno, piuttosto che sulla terra e i suoi prodotti. Si tratta di un meccanismo di potere che permette di estrarre dai corpi tempo e lavoro più che beni e ricchezza. È un tipo di potere che si esercita continuamente attraverso la sorveglianza, e non in maniera discontinua, per mezzo di sistemi di tassazione e obbligazioni distribuite nel tempo; che suppone un fitto reticolato di coercizioni materiali, più che l'esistenza fisica di un sovrano, definisce una nuova economia del potere e si fonda sul principio secondo cui si devono far crescere contemporaneamente le forze assoggettate e la forza e l'efficacia di ciò che le assoggetta.³⁸

Le tecniche disciplinari costituiscono uno scarto essenziale col principio di sovranità precedentemente adottato. Esse non sono passibili di essere codificate nella forma della legge scritta, ed è proprio questa caratteristica a dare loro la pervasività che ne sancisce l'efficacia. Sostiene Foucault che «questo reticolato [di coercizioni disciplinari] non può, in alcun caso, essere trascritto all'interno di

38 Ivi, p. 38.

questo diritto, che pure ne è l'accompagnamento necessario», e continua: «un diritto della sovranità e una meccanica della disciplina: è tra questi due limiti [...] che si realizza l'esercizio del potere. Ma questi due limiti sono così eterogenei che non si possono mai ridurre l'uno all'altro».³⁹

Tanto il discorso giuridico quanto i discorsi delle tecniche disciplinari si fanno latori di una norma o di una serie di norme; e tuttavia le “leggi” che essi sanciscono sono essenzialmente diverse. Se da un lato abbiamo la legge esplicita della sottomissione, seppur articolata secondo una logica giustificativa e legittimante, dall'altro assistiamo ad un meccanismo più subdolo, che penetra più in profondità. Nel primo caso si tratta di una semplice norma giuridica; nel secondo, abbiamo a che fare con un processo di normalizzazione:

Il discorso della disciplina è estraneo a quello della legge; è estraneo a quello della regola intesa come effetto della volontà sovrana. Le discipline sosterranno dunque un discorso che sarà quello della regola: ma non della regola giuridica derivata dalla sovranità, bensì quello della regola naturale, cioè della norma. Definiranno un codice che non sarà quello della legge ma quello della normalizzazione; si riferiranno ad un orizzonte teorico che necessariamente non sarà l'edificio del diritto, ma il dominio delle scienze umane. E la giurisprudenza di tali discipline sarà quella di un sapere clinico.⁴⁰

Ma in cosa consistono esattamente le tecniche disciplinari? Abbiamo detto che esse fanno la loro prima comparsa con la nascita della prigione e della clinica moderne. In questi luoghi comincia a prendere piede un nuovo tipo di punizione, che non si basa più sulla semplice punizione corporale, bensì viene imposta attraverso metodi di sorveglianza, addestramento, gestione del corpo e del tempo. Nelle prigioni moderne, per esempio, il detenuto è sottoposto a tutta una serie di doveri e atti che lo sottopongono a un costante controllo e a una tendenza alla reintegrazione mediante un processo di correzione e normalizzazione – il tutto sostenuto da un puntuale discorso scientifico che ne giustifica i metodi. Il paradigma contrattualista che affianca questo processo, venendo man mano a sostituire la sovranità per diritto divino, ha dunque il compito complementare di

39 Ivi, p. 40.

40 Ivi, p. 40.

spostare l'atto criminale dalla forma della lesa maestà a quello di crimine contro la società nella sua interezza. Si profila così un quadro teorico in cui il criminale non è semplicemente punito in conformità all'atto criminoso, ma è sottoposto a una serie di pratiche finalizzate alla neutralizzazione della sua carica eversiva. Si tratta di una vera e propria macchina correttiva composta da complessi sistemi di controllo gerarchizzato e feedback. Il sistema che viene a delinearci si struttura perciò come una forma automatizzata di controllo permanente, in cui gli individui sono forzati a una costante valutazione costi-benefici delle proprie azioni, in base alla convenienza e al rischio della sanzione. La scienza che accompagna questo modello punitivo dà così vita ad un nuovo campo del sapere; si fa del criminale un vero e proprio oggetto di studio – Foucault lo definisce *homo criminalis*.

Con l'analisi del potere disciplinare, in particolare in *Sorvegliare e punire*, il filosofo francese dà prova della validità delle sue osservazioni in merito al tema del potere. Qui il potere appare nelle sue relazioni concrete, nei suoi meccanismi più sotterranei, elusivi e totalizzanti:

Il potere, nella sorveglianza gerarchizzata delle discipline, non si detiene come una cosa, non si trasferisce come una proprietà: funziona come un meccanismo. [...] La disciplina fa «funzionare» un potere relazionale che si sostiene sui propri meccanismi e che, allo splendore delle manifestazioni [la punizione corporale in pubblica piazza] sostituisce il gioco ininterrotto di sguardi calcolati.⁴¹

Presto però le tecniche disciplinari non avranno più valore solamente all'interno dei rispettivi campi di applicazione, siano essi la prigione, la clinica, la fabbrica, ecc. Esse vengono man mano prese a modello dalla cultura borghese dell'età classica e applicate alla società nella sua interezza, come forma di controllo degli individui.⁴² Si delinea perciò un sistema di relazioni di potere e sorveglianza dei

41 Id., *Sorvegliare e punire*, cit. p. 194.

42 Come affermano S. Berni e U. Fadini a proposito di questa teoria foucaultiana: “La storia della formazione degli stati europei è una lunga battaglia per il potere territoriale, ma anche una lunga battaglia per la colonizzazione della coscienza. I re hanno bisogno di legittimare le loro conquiste, e si sostituiscono lentamente alla funzione sacra del Papa. Se il centro del potere cambia, non cambiano le tecniche di convincimento dei soggetti. Ma solo con la formazione degli stati nazionali i re riprendono il modello della pastorale e governano le

cittadini che istituisce un controllo costante e reciproco tra sorvegliati e sorveglianti, analogo, seppure meno incisivo corporalmente, a quello delle prigioni, in cui le azioni e i comportamenti sono continuamente sottoposti a controllo di volta in volta medico, fiscale, burocratico, censitario, educativo, sessuale. Il carcere e la clinica sono in realtà dei pretesti; ciò che importa è il modello di sorveglianza costante che viene preso a prestito dai governi degli stati sovrani per controllare una società in costante crescita economica, demografica e vessata, dalla secolarizzazione degli stati in avanti, da continue spinte centrifughe. Afferma Foucault:

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 sfuggivano troppe cose, sia dal basso che dall'alto, sia a livello del dettaglio che al livello della massa. E proprio per recuperare il particolare ha avuto 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.⁴³

Vediamo dunque come il potere si sia servito in questo caso di processi di controllo degli individui nati spontaneamente e localmente, ancorché in maniera piuttosto diffusa, per adottare via via delle tecniche sempre più organizzate di disciplinamento dei cittadini. Qui Foucault parla di un primo tipo di adattamento, alludendo al periodo che va dal XVII ai primi decenni del XVIII secolo, ma «si è trattato dell'adattamento più facile, più agevole da realizzare».⁴⁴

anime degli individui. In particolare la governamentalità e le pratiche di polizia si sviluppano per Foucault con la nascita del capitalismo e della classe borghese” (in Id, *Linee di fuga. Nietzsche, Foucault, Deleuze*, Firenze University Press, Firenze 2010, pp. 90-91). I due autori fanno anche notare (ivi, p. 15) come le tesi foucaultiane sulla nascita degli Stati nazionali in relazione alla nascita dell'individuo moderno siano essenzialmente concordi con quelle della scuola di Francoforte, nella fattispecie con quelle esposte da Adorno e Horkheimer in *La dialettica dell'illuminismo* (tr. it. di Renato Solmi, Einaudi, Torino, 1966).

43 Id., *Bisogna difendere la società*, cit., p. 215.

44 *Ibidem*.

Le tecniche disciplinari, infatti, hanno fatto sì che alle istituzioni risultasse più semplice il controllo diretto sui singoli individui, facendo presa sul loro corpo a un tempo fisicamente e socialmente, nella forma della normalizzazione degli comportamenti anomali. Tuttavia, dalla fine del XVIII secolo si è imposta la necessità, per le strutture di potere, di una nuova forma di controllo e regolamentazione che non si limitasse all'azione sui singoli individui, nella forma subdola, ma pur sempre evidente, della disciplina. Con la costante crescita demografica si trattava sempre di più di controllare i fenomeni di massa: bisognava avere a che fare non tanto con gli individui, bensì con la popolazione e con i suoi processi, dunque con fenomeni biologici, sociologici, demografici. Nasce così una nuova forma di controllo che fa presa, questa volta, sui processi vitali della specie umana. Foucault definisce questa forma di controllo come "biopotere" o "biopolitica".

Questo nuovo tipo di potere è caratterizzato da delle dinamiche molto diverse da quelle instaurate dai meccanismi disciplinari. Afferma Foucault:

nei meccanismi instaurati dalla biopolitica [...] 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.⁴⁵

Si tratta, insomma, di gestire fenomeni di massa su scala globale, operando delle scelte socio-politiche che andranno a correggere scompensi, riequilibrare le situazioni fuori controllo, garantire uno stato di regolarità funzionale a un determinato fine, il tutto mediante il metodo statistico e il condizionamento delle masse. Mentre le discipline puntavano a correggere «l'individuo al livello del dettaglio», qui si tratta invece di regolarizzare «li processi biologici dell'uomo-specie».⁴⁶

45 Ivi, p. 212.

46 Ivi, p. 213.

È qui che si inserisce la tesi foucaultiana per cui il potere passa dall'essere un diritto del sovrano sulla morte degli individui (formalmente il potere era "di vita e di morte", ma ovviamente ciò che il sovrano poteva influire direttamente era solamente la morte dei sudditi) all'essere un potere sulla vita. Se prima si trattava di far morire o lasciar vivere, con l'avvento della biopolitica il potere ha la prerogativa di far vivere e lasciar morire. Non si tratta però di una forma di potere che sostituisce le precedenti tecniche disciplinari. Come queste ultime non sostituivano il potere sovrano, ma ne erano il complemento, così il biopotere integra le discipline, ne sfrutta le istituzioni e i meccanismi, si stabilisce nei medesimi luoghi e le completa. Ciò è possibile appunto perché questa nuova tecnica di potere opera su una scala differente da quella delle tecniche disciplinari; non più il corpo dell'individuo, ma la specie umana, appunto.

3.2 *Normalizzazione, razzismo e oltrepassamento dell'umano*

Abbiamo ripercorso per sommi capi l'analisi foucaultiana dei meccanismi di potere che hanno portato all'organizzazione degli stati occidentali per come li conosciamo oggi. Questo percorso è stato funzionale alla comprensione delle conclusioni teoriche che Foucault ricava dalle sue analisi, dal momento che ci forniranno un modello interpretativo per i temi che affronteremo nel prosieguo del lavoro. Abbiamo visto che queste due nuove forme di potere, la disciplina e la biopolitica, si intersecano, si completano e operano entrambe in vista di una normalizzazione del corpo sociale:

la norma è [...] 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 normalizzazione è [...] una società in cui si intersecano, secondo un'articolazione ortogonale, la norma della disciplina e la norma della regolazione.⁴⁷

Dunque la normalizzazione della società messa in atto dal potere si sviluppa lungo due traiettorie: quella della correzione del singolo individuo mediante un'azione sul suo corpo, in quanto costruito socio-culturale, e quella

47 Ivi, p. 218.

dell'adeguamento delle masse attraverso il controllo tecnico globale e iper-ramificato. Perciò la normalizzazione assume la duplice valenza di coartazione psicofisica del singolo soggetto e di condizionamento impersonale e de-soggettivante dei gruppi di popolazione.

Queste due tecniche di esercizio del potere da un lato sono divenute possibili grazie ai progressi tecnici del sapere umano, e dall'altro si sono rivelate necessarie per la regimentazione degli sviluppi economici e demografici che quegli stessi progressi tecnici hanno causato. Tuttavia Foucault ci mette in guardia rispetto alle conseguenze nefaste che queste forme di potere hanno generato. Vi è infatti una serie di contraddizioni o paradossi insiti nel potere organizzato prima sul concetto di sovranità e poi su quelli di disciplina e biopotere. Il primo paradosso risiede nella necessità, per il potere sovrano, di perpetuare il suo diritto di far morire, di contro alla funzione di "far vivere" tipica della biopolitica (dove qui la morte è intesa in senso lato, ovvero non necessariamente come morte biologica dell'individuo, ma anche come morte sociale, emarginazione, stigmatizzazione, estromissione dal corpo sociale, «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»⁴⁸). Si domanda il filosofo francese:

In un sistema politico incentrato sul biopotere, in che modo è possibile esercitare il potere della morte, come esercitare la funzione della morte? È a questo punto che interviene il razzismo. [...] 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 biopotere.⁴⁹

La convivenza di potere sovrano, meccanismi disciplinari e tecniche di biopotere ha generato una frattura tra il diritto sovrano di dare la morte (di nuovo, in senso lato) e la gestione scientifica, statistica, massificata della popolazione. Si è

48 Ivi, p. 222.

49 Ivi, p. 220.

dunque vista necessaria l'introduzione di una cultura che sanasse questa frattura, legittimando i meccanismi del potere, che qui dimostra la sua straordinaria capacità adattativa. La cultura che ha permesso inizialmente di colmare la frattura è stata la cultura del razzismo. Il razzismo, e in particolare il razzismo di stato, aveva infatti il compito di legittimare da un punto di vista scientifico la volontà del potere di dare la morte, emarginare o delegittimare, ma questa volta su scala globale, in riferimento, cioè, a interi strati di popolazione.

Foucault afferma che il razzismo agisce introducendo una separazione di carattere biologico all'interno di un gruppo biologicamente continuo. Esso cioè inventa un criterio distintivo, nella fattispecie, inventa la razza, al fine di instaurare un'organizzazione gerarchica in cui delle razze appaiono come superiori, mentre altre appaiono come inferiori:

è questa dunque la prima funzione del razzismo: frammentare, istituire delle cesure all'interno di quel *contium* biologico che il biopotere per l'appunto investe⁵⁰

Il razzismo è perciò il primo, ma anche il più grossolano ed evidente, stratagemma di gestione coatta delle masse da parte di un potere sovrano, sulla base delle tecniche e dei saperi messi in campo dalla biopolitica. Esso costituisce il precedente e anche il modello per ogni successivo tentativo di regimentazione normalizzante del corpo sociale: sulla base di un sapere apparentemente scientifico, si elabora un criterio di suddivisione, gerarchizzazione e infine esclusione che legittima l'emarginazione e, nei casi più gravi, l'eliminazione vera e propria di un'intera "fetta di popolazione" che sarebbe caratterizzata dalla condivisione di questa caratteristica biologica, sia esso razziale, sessuale o di altro genere.

Il carattere biologico del criterio distintivo e il riferimento alla scientificità delle tesi che lo istituiscono è d'altra parte necessario nella misura in cui la gerarchizzazione della società deve apparire legittima, e perciò, in qualche maniera, "naturale". Analogamente a quanto avveniva con la legittimazione del potere sovrano nell'ambito del pensiero contrattualista, in cui il riferimento a un

50 *Ibidem*.

presunto stato di natura e al patto sociale che ne sarebbe necessariamente conseguito giustificavano la cessione di alcune libertà individuali alla persona del re, qui, allo stesso modo, osserviamo come la legittimazione dell'esercizio del potere, tanto nelle sue forme più estreme quanto in quelle più leggere, passi attraverso la naturalizzazione, questa volta sul modello scientifico, dei criteri di regimentazione e condizionamento della popolazione. In questo senso il razzismo, lungi dal ridursi all'estremizzazione di una concezione guerresca della realtà, è ciò che permette di percepire l'eliminazione di quello che dal razzismo stesso è dichiarato "diverso", "estraneo", o "anomalo" come un vero e proprio miglioramento della società, nel senso dell'adeguamento a una legge naturale, biologica o comunque inevitabile:

La morte dell'altro [...] 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.⁵¹

Foucault afferma perciò che il razzismo risulta strutturalmente necessario ovunque vi sia un potere, organizzato sul modello della biopolitica, che intenda arrogarsi il diritto di mettere a morte, realmente o figurativamente, un gruppo definito di individui. A mio avviso questa affermazione va intesa in senso ampio, ovvero non va ristretta al fenomeno del razzismo ottocentesco e novecentesco che ha portato tanto alla colonizzazione coatta quanto al disastroso esito dell'olocausto. In questo senso il razzismo storico è da intendersi come la forma più evidente di un razzismo più strutturale al potere, ovvero la messa in atto di un vero e proprio *divide et impera*. Per questa ragione, a proposito delle tragedie novecentesche, Foucault afferma che

il nazismo ha solamente spinto sino al parossismo il gioco tra il diritto sovrano di uccidere e i meccanismi del biopotere. Ma questo gioco è iscritto effettivamente nel funzionamento di tutti gli stati.⁵²

51 Ivi, p. 221.

52 Ivi, p. 225.

Questa affermazione del pensatore francese è forte e provocatoria, ma va tenuto conto del significato ampio che possiamo ritrovare dietro alla parola “razzismo”. Secondo Foucault il razzismo è attribuibile ad ogni forma di divisione della società in classi di appartenenza, sulla base di criteri artificiosi e semplificanti, al fine della legittimazione dell’esercizio del potere – e da un punto di vista di principio, non importa che si tratti dell’organizzazione di campi di sterminio o della mera ricerca del consenso politico. Ad ogni istanza di normalizzazione è attribuibile una forma più o meno blanda di razzismo in senso lato, poiché la normalizzazione della società non è altro che il tentativo di adeguare i comportamenti di alcuni individui ad un modello fatto passare come più legittimo rispetto ad altri.

Se, come abbiamo visto, la normalizzazione insita nel biopotere da una parte necessita dell’istituzione di una serie di divisioni artificiali nel gruppo biologico continuo su cui agisce, dall’altra essa finisce necessariamente per imporre un cambiamento di percezione e di prospettiva radicale proprio in virtù del fatto che essa, da un lato, ha a che fare con le masse e non con i singoli individui e, dall’altro, si serve di tecniche di regimentazione sempre più sofisticate e potenti. Questa tendenza, spinta all’estremo dalla crescita demografica e dal progresso tecnico, di cui la prima è a un tempo effetto e motore, finisce inevitabilmente per oltrepassare le prerogative del potere sovrano, inteso non tanto nel suo esercizio, ma soprattutto come categoria interpretativa del potere stesso. Afferma Foucault che

l’eccesso del biopotere 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 biopotere, che [...] ha la possibilità di oltrepassare ogni sovranità umana.⁵³

53 Ivi, p. 219.

Questa affermazione dall'impennata esponenziale non va interpretata con allarmismo; si tratta della presa d'atto di un cambiamento prospettico che di fatto si verifica con il superamento delle prerogative del potere umano da parte del biopotere. L'allargamento della prospettiva, tanto nel senso dell'oggetto su cui la normalizzazione agisce, quanto nel senso dei mezzi che essa adopera, non ha infatti un carattere meramente quantitativo, bensì qualitativo: ciò che sta al centro di tutto, ciò che viene primariamente considerato dal potere, non è più, a questo punto, l'individuo nella sua plasmabilità, bensì una massa biologicamente intesa che va coordinata secondo un modello statistico; le tecniche messe in atto non sono più quelle di controllo e sorveglianza reciproca che vanno da un soggetto umano ad un altro, ma la loro potenza si estende ormai oltre ciò che può essere messo in atto e controllato nella sua interezza dall'uomo. Inoltre il biopotere, agendo sul piano non solo macro-biologico, ma anche micro-biologico, ha la capacità non solo di controllare i movimenti delle masse, ma anche di mettere in questione le categorie che l'essere umano ha finora posto a fondamento del suo pensare e del suo agire.

L'umano è perciò oltrepassato sia perché al centro del discorso non vi è più l'individuo, ma la massa spersonalizzante e de-individualizzante, sia perché l'individuo non è più inteso come un corpo unico e indivisibile, ma è pensato piuttosto come un organismo scomponibile, decostruito e le sue parti sono fatte oggetto di un sapere scientifico di volta in volta specializzato che tende a perdere sempre più il suo carattere unitario. Da questo quadro risulta che l'umanesimo, con tutte le sue categorie fondanti, è un discorso che non riesce più a ergersi a principale modello interpretativo della realtà in quanto i suoi principi non sono in grado di rendere conto degli sviluppi delle tecniche e delle strutture di potere che gli umani stessi hanno prodotto. Le vecchie costruzioni morali decadono e si apre così il campo della bioetica.

Di fronte ai fenomeni della modernità l'essere umano è posto di fronte al rischio di soccombere, nella percezione del singolo individuo, da un lato

all'avanzamento dei processi postumani del controllo statistico, dell'informatica, della risposta tecnica alla crescente complessità del mondo, insomma del biopotere che tende a disperdere l'individualità nel rapido flusso di informazioni e innovazioni; e dall'altro, alla risposta reazionaria alle paure suscitate da tali fenomeni – risposta che tuttavia si serve inevitabilmente, dietro alla patina propagandistica, delle medesime tecniche di controllo della biopolitica, poiché la loro pervasività le ha rese oggi necessarie alla lotta in favore di qualsiasi causa.

Perciò si impone ai singoli prima di tutto una presa di coscienza della situazione e, in secondo luogo, appare necessario il ripensamento dello spazio che spetta all'individuo in tale contesto. La sfida del presente è senza dubbio quella di recuperare il senso dell'individualità di fronte alle inevitabili spinte centrifughe della contemporaneità, ma non nel senso di un suo salvataggio *in extremis*, al fine di un nostalgico ritorno ai valori umanistici dei secoli passati, bensì in vista di un suo radicale rinnovamento. Oggigiorno ne va dell'individualità; ma di quale individualità? Questa è la domanda che ci deve interrogare in quanto singoli e in quanto società, immersi in uno spazio di controllo biopolitico, in cui non è più l'essere umano a dettare legge, bensì i processi che egli stesso ha generato. Si tratta certamente di ricercare un nuovo spazio per l'individuo, ma non nel segno del sentimento tragico della (ri)conquista dello "spazio vitale", della vuota retorica della lotta fra razze e classi, della guerra a spada tratta contro gli spettri di volta in volta suscitati per incanalare e normalizzare le inevitabili energie divergenti.

Si tratta invece, per l'individuo, di operare una radicale trasvalutazione di senso, di ricercare la continua destabilizzazione delle categorie ormai sclerotizzate, obsolescenti e inadatte, con cui l'essere umano è stato abituato a pensare se stesso finora. La lotta per la sopravvivenza, se si intende usare questa espressione, qui è prima di tutto interna e costante. Non si tratta di combattere contro qualcuno o qualcosa in una battaglia definitiva per la liberazione di una razza, di un popolo o di un'idea prefissata dell'umano, fantoccio di ogni

reazionatismo e di ogni nostalgia, ma di tutt'altro: si tratta di una perpetua rivalutazione dell'adeguatezza dei nostri costrutti, confini, limiti, degli ordini plastici che via via stabiliamo per comprendere, gestire e superare la complessità dell'esistente. È tramite una tale rivalutazione che l'individuo potrà trovare uno spazio autentico nel reticolo concreto delle dinamiche del mondo contemporaneo.

4. La sessualità

Nei precedenti capitoli abbiamo visto come l'analisi foucaultiana del potere pervenga alla convinzione di non poter ridurre questo fenomeno all'insieme dei suoi momenti negativi, ovvero dei suoi atti repressivi, ma che esso vada inteso come pervasivo e proteiforme, capace perciò non solo di censurare ed eliminare, ma di istituire, attraverso l'adozione di determinati discorsi, dei veri e propri ambiti di sapere del tutto nuovi, che aprono possibilità ermeneutiche e di analisi che sono sì prospettiche e funzionali all'esercizio del potere, ma che modificano qualitativamente gli strumenti e le risorse attraverso cui esso agisce. Mi preme ricordare infatti che qui non viene data al potere nessuna connotazione morale, prima di tutto perché, come abbiamo visto in precedenza, esso è onnipresente e viene esercitato ovunque e da chiunque in diverse forme, e perciò non può ridursi a una proprietà dei "dominanti" che i "dominati" non deterrebbero o deterrebbero in misura minore. Il potere è da intendersi originariamente come una serie complessa di relazioni di influenza, tattica, strategia e, talvolta, lotta aperta che si situa reticolarmente alla base di ogni relazione.

Ora, questi nuovi strumenti e saperi che il potere ha adottato e messo in moto negli ultimi secoli Foucault li raggruppa nelle due grandi categorie da lui chiamati "disciplina" e "biopolitica" che abbiamo appena delineato. Seppure Foucault abbia sviluppato queste categorie negli anni '70, esse rimangono tuttavia valide, previo qualche necessario adattamento, per un'analisi del potere odierno, poiché, a mio avviso, la struttura della gestione del potere rimane la stessa, in particolar modo nella forma della biopolitica, nonostante

l'avanzamento tecnologico esponenziale degli ultimi decenni abbia modificato alcuni termini del suo esercizio.

Prima di lasciare questa importante premessa foucaultiana ai temi che intendo trattare, vorrei soffermarmi su un aspetto che ci guiderà verso la prossima parte di questo lavoro, ovvero su quel sapere discorsivo che Foucault ritiene fondamentale per l'esercizio del potere nella forma della biopolitica: la sessualità. Questo ambito della vita umana, con tutti i suoi possibili comportamenti passibili di moralizzazione, cura e gestione, ha ricoperto, per ovvi motivi, un ruolo importante in ogni cultura; eppure, secondo Foucault, è solamente con l'avvento della società disciplinare e poi soprattutto della biopolitica che esso comincia a ricoprire un ruolo di fondamentale per l'esercizio del potere e perciò anche a livello dei discorsi che caratterizzano la nostra epoca. La tesi foucaultiana è ancor più radicale: il concetto stesso di sessualità è in realtà qualcosa che viene costruito dal biopotere stesso; esso fa cioè parte di un discorso che prima del biopotere non esisteva e che quest'ultimo mette in moto per delle ragioni specifiche. Al termine del corso del '75-76 Foucault allude infatti alla «importanza strategica» che il campo della sessualità ha avuto dal XIX secolo in avanti:

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 [...]; 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.⁵⁴

L'ambito sessuale rappresenta un punto d'appiglio per l'esercizio del potere disciplinare nella misura in cui esso è primariamente corporeo, nel senso che ha a che fare con l'utilizzo del corpo e perciò permette al potere di investire il singolo

54 Ivi, p. 217.

con una serie di istanze atte a forgiare tale utilizzo nella maniera che gli è più congeniale. L'individualizzazione messa in atto dal potere disciplinare avviene qui a un livello tanto basilare quanto sensibile: si iscrive nella pratica più corporea di tutte e plasma l'individuo a partire dal modo in cui egli si serve del proprio corpo, attraverso la propria corporeità, definendo limiti e confini non solo degli atti corporali, ma anche della percezione di se stessi in quanto individui. Si potrebbe dire, forse, che il potere ha la capacità di istituire la percezione della propria individualità attraverso l'esercizio della disciplina sul corpo. A proposito del potere disciplinare, Foucault scriveva infatti, in *Sorvegliare e punire*:

Non bisognerebbe dire che l'anima è un'illusione, o un effetto ideologico. Ma che esiste, che ha una realtà, che viene prodotta in permanenza, intorno, alla superficie, all'interno del corpo, mediante il funzionamento di un potere che si esercita su coloro che vengono puniti – in modo più generale su quelli che vengono sorvegliati, addestrati, corretti, sui pazzi, i bambini, gli scolari, i colonizzati, su quelli che vengono legati ad un apparato di produzione e controllati lungo tutta la loro esistenza.⁵⁵

Ciò è ancor più vero quando lo si applica al tema della sessualità; si pensi, per esempio, a quanto sia importante oggi, per la percezione di un'identità individuale, il ruolo che riveste la cosiddetta identità di genere. C'è da chiedersi da dove provenga questo bisogno, se esso sia sempre stato un criterio decisivo per pensare la propria identità, o se esso non sia piuttosto un costrutto categoriale recente, introdotto e utilizzato in ambiti e per motivi ben precisi.

Per quanto riguarda il biopotere, invece, esso si serve della sessualità primariamente per la sua relazione all'ambito riproduttivo. Il controllo della procreazione è infatti la più importante prerogativa del biopotere, per lo meno, finché esso si interessa di gestire statisticamente i processi macro-biologici della specie umana. Forse oggi questo aspetto è importante che non nei due secoli passati e ora il biopotere trova spazio piuttosto a un livello micro-biologico, come paventato da Foucault; tuttavia anche questo utilizzo del dispositivo della sessualità risulta importante per comprendere gli effetti che il biopotere ha tanto sull'individuo, quanto sulle masse e sulla loro gestione, soprattutto in riferimento

55 Id., *Sorvegliare e punire*, cit., p. 33.

al tema del razzismo, applicato, questa volta, al “genere” e all’“orientamento sessuale”.

Com’è noto, gli studi che Foucault dedica alla questione della sessualità e che maggiormente hanno influenzato gli studi di genere più recenti, sono quelli raccolti sotto il titolo *La storia della sessualità*. Il primo e più significativo di questi volumi, *La volontà di sapere*, che raccoglie tesi elaborate da Foucault nelle lezioni degli anni precedenti, risale al 1976 e appare dunque verso la fine della cosiddetta rivoluzione sessuale. Questo breve volume costituisce l’inizio del più ambizioso studio filosofico-politico di Foucault, che tuttavia era destinato a rimanere incompiuto a causa della sua prematura scomparsa.

Esso si iscrive pienamente nelle riflessioni foucaultiane in merito al tema del potere, soprattutto riguardo all’ipotesi repressiva come categoria largamente diffusa di teorizzazione del potere. In questo volumetto il filosofo francese offre infatti una contro-narrativa tanto provocatoria quanto potente all’ipotesi repressiva applicata al tema della sessualità e del suo rapporto col potere. Foucault presenta dunque un’alternativa alla sedimentata interpretazione storica di una repressione sessuale originaria dell’epoca vittoriana; interpretazione che d’altra parte dava adito all’idea illusoria di una progressiva e illuminante liberazione della sessualità che avrebbe dovuto caratterizzare il ventesimo secolo.

Sebbene il titolo lasci intendere il contrario, non si tratta di una vera e propria storia lineare del concetto di sessualità, bensì, foucaultianamente, di una genealogia di questo recente dispositivo che, lungi dal costituirsi come elemento cardine della “natura umana”, viene introdotto a partire da particolari esigenze socio-politiche storicamente situate. Vediamo nel dettaglio.

Secondo una visione tradizionale, infatti, la sessualità era ed è tuttora intesa come una caratteristica naturale della vita umana, che tuttavia è stata oggetto di un’inaudita repressione dal diciassettesimo secolo in avanti, trasformata in qualcosa di indicibile, censurata in ogni discorso scritto e parlato. Ciò avrebbe generato dei danni enormi nella vita tanto interiore quanto sociale

delle persone, che si sarebbero trovate schiacciate tra una sessualità invisibile ma attiva e delle imposizioni sociali limitanti e pervasive. In questa interpretazione la sessualità si presenta perciò come una forza che, nonostante ogni tentativo di repressione, rimaneva sì sotterranea, ma pur sempre ribollente sotto all'ipocrita superficie rispettabile della borghesia del diciottesimo e del diciannovesimo secolo.

Le prime crepe si sarebbero perciò intraviste con l'avvento della pratica psicanalitica diffusa da un lato, e con la liberazione dei costumi dall'altro, ovvero con la possibilità di esporre ad altri tanto i propri corpi, quanto i propri desideri e pensieri più intimi, entrambi in precedenza censurati. Perciò, con la liberazione da un sistema culturale estremamente repressivo e con il superamento delle problematiche da esso generate, si sarebbe aperto uno scenario in cui la felicità e la realizzazione degli esseri umani sarebbero state proporzionali alla loro capacità di esprimere liberamente i propri desideri e le proprie inclinazioni. L'analista e il terapeuta avevano lo scopo di rafforzare la consapevolezza di sé al fine di liberare la carica sessuale e rivoluzionaria insita in ogni essere umano e porre progressivamente fine alla triste storia della repressione di questa energia primaria.

Tuttavia alle orecchie di Foucault tale narrazione suona fin troppo confortante ed egli avanza il dubbio che la sessualità non sia poi questa energia originaria e universale che soggiace alle varie repressioni, pronta per il momento in cui l'essere umano riuscirà a liberarla. Foucault infatti, sulla scorta delle sue riflessioni in merito alla natura del potere, rifiuta da subito quella che egli definisce "ipotesi repressiva" e mette in evidenza, in maniera apparentemente paradossale come i fatti ci suggeriscano non tanto la messa in atto, nel diciannovesimo secolo, di una proibizione del discorso intorno alla sessualità, quanto piuttosto una vera e propria proliferazione dei discorsi sul sesso.

Qui Foucault polemizza soprattutto con le correnti della psicanalisi di ascendenza freudo-marxista, che intendevano la sessualità appunto come una forza interiore schiacciata da fenomeni repressivi di varia natura, fra tutti

Willhelm Reich, uno degli ideologi della rivoluzione sessuale, con la sua teoria psicanalitica tutta mirata alla ricerca di un “nucleo vitale originario”, un’energia vitale, da Reich denominata “orgonica”, di cui la sessualità doveva essere una diretta espressione;⁵⁶ e Jaques Lacan che, seppure in maniera più accorta di Reich, individuava pur sempre l’istanza repressiva come elemento strutturale della psiche umana, nella fattispecie nell’alienazione del desiderio del bambino, dal momento che questo bisogno verrebbe a trovarsi costitutivamente incolmabile a causa della concomitante formazione della coscienza individuale (nella figura cardine del “fallo”) attraverso le dinamiche fondamentali del linguaggio.⁵⁷

Ma com’è possibile pensare di proporre una tesi che, almeno in apparenza, è diametralmente opposta ad una serie di constatazioni che sembrano piuttosto evidenti e ad una visione della società borghese ottocentesca che è tuttora largamente sedimentata nell’immaginario comune?

Di fatto, ciò che è in gioco è il significato degli stessi termini “sesso” e “sessualità”, che tendiamo a dare per scontato. L’argomentazione foucaultiana ruota attorno all’idea che la sessualità non sia un aspetto naturale della vita umana, immutabile nella sua essenza, ma che sia invece un costrutto che ha origini prima di tutto culturali, storiche e sociali, anziché biologiche, se non addirittura metafisiche. Questa nuova concezione della sessualità appare a prima vista controintuitiva e perciò è difficile da afferrare. È facile pensare, a prima vista, che la sessualità, come il genere, se ne stia semplicemente lì, come un dato di fatto; e inoltre – ed è questo l’altro punto critico della visione tradizionale – tendiamo a considerarla piuttosto come un fatto personale legato alla nostra specifica interiorità: va da sé che la sessualità sia vista prima di tutto come un’energia naturale e universale, ma allo stesso tempo come una nostra intima proprietà. Anche qui assistiamo perciò a un processo di naturalizzazione di un fattore primariamente culturale.

56 Cfr., per esempio, *La funzione dell’orgasmo*, tr. it. di F. Belfiore, Sugar, Milano 1975 e *Psicologia di massa del fascismo*, tr. it. di A. Wolf e F. Belfiore, Einaudi, Torino 2002).

57 Cfr., per esempio, *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, tr. it. di A. di Ciaccia, Einaudi, Torino 1979.

Il lavoro di Foucault mira infatti a scardinare questa visione, ma ciò non significa che ogni dimensione biologica sia esclusa dal suo pensiero; piuttosto egli sposta l'attenzione sul ruolo preponderante dei discorsi e della società (anche e soprattutto nelle sue istituzioni) nella formazione della sessualità. Perciò, invece di ricercare un'idea illusoria di una sessualità autentica, Foucault intende esaminare la produzione dell'idea stessa di sessualità. Non si tratta tanto di capire che cosa la sessualità sia, quanto piuttosto di comprendere come essa funziona all'interno della società e perciò, prima di tutto, nella sua valenza politica e come dispositivo di potere.

Se dunque gli psicanalisti incoraggiavano i propri pazienti ad esplorare i loro desideri più celati che potevano rappresentare la via per una liberazione psichica e corporea, Foucault intende invece esplorare i modi in cui la psicanalisi (assieme a molti altri discorsi) incita le persone a produrre un sapere intorno alla sessualità che è dunque in se stesso culturale anziché naturale e che dunque contribuisce al mantenimento e alla riproduzione di specifici rapporti di potere.⁵⁸ Perciò la psicanalisi può essere intesa come l'ultima esponente di una lunga tradizione di pratiche discorsive che, lungi dall'obliare riducendo a silenzio l'ambito della sessualità, hanno fatto sì che le persone ne parlassero sempre di più e soprattutto sempre più in determinati modi. Questo è ciò che Foucault definisce come la "*scientia sexualis*" tipica dell'Occidente, in contrapposizione a una cosiddetta "*ars erotica*", riscontrabile a suo parere in culture orientali come quella cinese, giapponese, o indiana, ma anche nell'impero romano e in età ellenistica, la quale era invece basata sulla pratica della moltiplicazione dei piaceri.

58 Se da un lato Foucault è estremamente critico con la pratica psicanalitica in quanto si è iscritta, per lo meno da un certo momento in poi, all'interno del perimetro dell'ipotesi repressiva, d'altra parte afferma che essa ha ricoperto una «posizione singolare» nella misura in cui ha sì «ripreso il progetto di una tecnologia medica propria dell'istinto sessuale», ma altresì «ha cercato di liberarlo dalle sue correlazioni con l'ereditarietà e dunque con tutti i razzismi e tutti gli eugenismi» (M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., pp. 106-107).

Al contrario la *scientia sexualis* si propone di trovare la scandalosa verità intorno alla sessualità mediante il processo della confessione come suo metodo principale. Dalla confessione cristiana, fino a quelle di tipo medico, giuridico e infine psicanalitico, Foucault ricostruisce la genealogia di una cultura che induce le persone a mettere sempre più a nudo (seppur in contesti particolari e sempre più istituzionalizzati) i propri desideri, le proprie emozioni e i propri pensieri più intimi, raccontandoli a qualcuno. Che questi sia il prete, il medico, l'ufficiale, o il terapeuta, i propri peccati, sintomi, i misfatti, la propria sessualità vengono in qualche modo confessati. Si istituisce un discorso sulla propria sessualità e questa viene alla luce come sapere particolare proprio in virtù del discorso che se ne fa.

In tutte queste situazioni, chi si confessa finisce per produrre una narrazione intorno alla propria sessualità, che viene poi interpretata e inquadrata da una figura istituzionale. La “verità” che viene raccontata in questo processo è perciò prodotta, non rivelata; essa inizia ad esistere come discorso intorno a un particolare sapere ed è strettamente connessa a dinamiche di potere – nello specifico, di quel complesso reticolo di poteri che dà vita alle istituzioni in questione al fine di regimentare gli aspetti sensibili della vita umana. Perciò, scrive Foucault,

non si dovrebbe immaginare che il desiderio sia represso, per la buona ragione che è la legge che è costitutiva del desiderio e della mancanza che lo instaura. Il rapporto di potere sarebbe presente già là dov'è il desiderio: è illusorio dunque denunciarlo in una repressione che si eserciterebbe a posteriori, come è vano partire alla ricerca di un desiderio esterno al potere.⁵⁹

Dunque il potere, nelle sue maglie molteplici e complesse, istituisce un discorso intorno alla “sessualità” e al “desiderio” creando *ex nihilo* i significati paradigmatici di queste parole. Esso non è perciò qualcosa che vi si sovrappone alla sessualità nella forma della repressione e della censura, bensì la sessualità è un suo prodotto positivo, un dispositivo di cui esso si serve e che esso plasma.

Abbiamo visto che nella concezione foucaultiana del potere questo viene inteso come un sistema di relazioni complesse e intricate, anziché come qualcosa

59 M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., pp. 72-73.

che appartiene a determinati individui o classi determinabili nettamente – è forse questo l'aspetto del pensiero foucaultiano che più lo separa dalle teorie freudo-marxiste. Egli infatti non considera il potere come una teoria, né tanto meno lo associa ad una istituzione o classe. Il potere non è repressivo, non lo si possiede e non lo si può contrattare (sarebbe questa la concezione giuridico-discorsiva del potere del contrattualismo e del giusnaturalismo moderni, che sta poi alla base della cosiddetta ipotesi repressiva). Come detto in precedenza, il potere, secondo Foucault, circola e viene esercitato in maniera coestensiva alla società, anche e soprattutto mediante l'istituzione di saperi discorsivi. La sua domanda è perciò la seguente: cosa c'era in gioco nella costruzione della sessualità come sapere discorsivo? Come circolava il potere in virtù della produzione di un sapere intorno al sesso?

La tesi di Foucault è che, dal diciottesimo secolo in avanti, la sessualità sia stata progressivamente intesa come qualcosa che andava regolato e amministrato, invece che semplicemente giudicato. Certo, la Chiesa e gli stati sono da sempre inclini a regolamentare la sessualità delle persone, ma a partire dall'epoca dei lumi sono state intraprese nuove pratiche di regimentazione che spostavano l'attenzione sull'individuo incarnato e sessualmente costituito, anziché sul singolo atto peccaminoso in quanto tale. Con l'avvento degli stati nazionali le istituzioni furono dunque spinte ad interessarsi direttamente alla vita della popolazione. Il sovrano non era più colui che aveva potere sulla vita e sulla morte degli individui, bensì si adoperava affinché la popolazione lavorasse e producesse. Parallelamente alla nascita del capitalismo sorgevano poi le scienze sociali che, prendendo l'essere umano a oggetto di studio, ne favorirono l'assoggettamento. Non si trattava più, secondo Foucault, di punire i colpevoli "alla vecchia maniera", bensì di formare gli individui in profondità, penetrando nei loro corpi e nella loro intimità, addomesticandoli. Imponendo un discorso che determina una "verità" su di essi, il potere iniziò a sancire come gli individui devono pensarsi e attraverso quali lenti possono essere visti e riconosciuti dal resto della società. Ciò è avvenuto anche e prima di tutto attraverso la nascita di

quel particolare e tutto moderno sapere discorsivo che passa sotto il nome di “sessualità”. Foucault fornisce un esempio indicativo di questo processo quando parla della progressiva sessualizzazione del corpo infantile, che secondo il pensatore francese ne è il caso più evidente. Leggiamo in un’intervista contenuta nel volume intitolato *Microfisica del potere*:

Si ha l’abitudine di dire che la società borghese ha a tal punto represso la sessualità infantile che ha addirittura rifiutato di parlarne e di vederla là dov’era. Sarebbe stato necessario attendere Freud per scoprire finalmente che i bambini avevano una sessualità. Ora, potete leggere tutti i libri di pedagogia, di medicina infantile, di consigli ai genitori che sono stati pubblicati nel XVIII secolo, vi si parla costantemente ed a proposito di tutto del sesso dei bambini. Si può dire che questi discorsi erano fatti appunto per impedire ch’essi avessero una sessualità. Ma questi discorsi funzionavano in modo tale da mettere in testa ai genitori che c’era un problema fondamentale nel loro compito educativo: il sesso dei loro figli; e d’altra parte in testa ai bambini che c’era un problema capitale per loro, il rapporto al proprio corpo e al proprio sesso in modo da elettrizzare il corpo dei bambini, mentre si fissava lo sguardo e l’attenzione dei genitori sulla sessualità infantile. Si è sessualizzato il corpo infantile, si è sessualizzato il rapporto del corpo dei bambini con quello dei genitori, si è sessualizzato lo spazio familiare. La «sessualità» è un prodotto positivo del potere, piuttosto che il potere sia stato la repressione della sessualità.⁶⁰

Abbiamo visto che, secondo quanto scrive Foucault nel primo volume della *Storia della sessualità*, al centro delle varie tecniche finalizzate all’interiorizzazione di norme sociali vi erano delle versioni modificate e secolarizzate della confessione cristiana. Questa si è perciò sviluppata e modificata, adeguandosi alle nuove forme di potere, al fine di permettergli di insinuarsi negli anfratti della psiche degli individui. È in questo contesto che nascevano molti dei paradigmi ancora oggi dominanti per pensare la sessualità, come per esempio la distinzione tra eterosessualità e omosessualità. Comprendere il carattere costruito di tali paradigmi è dunque essenziale per una decostruzione delle categorie, ancora oggi cristallizzate, attraverso cui interpretiamo le questioni dell’orientamento sessuale e del genere.

60 M. Foucault, *Intervista a Michel Foucault* (1976) in Id, *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di Alessandro Fontana e Pasquale Pasquino, Einaudi, Torino 1977.

Una delle affermazioni più provocatorie di Foucault, che certamente ha stimolato la nascita delle teorie sul genere più pionieristiche, è infatti quella secondo cui il concetto moderno di omosessualità è di origini molto recenti. Molti storici e teorici dell'omosessualità si sono adoperati per ricercare connessioni tra l'identità omosessuale contemporanea e i comportamenti omosessuali di epoche precedenti alla nostra. Di contro, Foucault insiste sull'idea che la categoria di "omosessualità" emerge in un particolare contesto a partire dalla seconda metà dell'Ottocento e che, al pari della sessualità in generale, va intesa come una categoria di sapere discorsivo costruita socialmente, invece che come un'identità che può essere scoperta.

Foucault non sta certo suggerendo che le relazioni fra persone dello stesso sesso non esistessero prima del diciannovesimo secolo. Nel Rinascimento, per esempio, pratiche sessuali come la sodomia, tanto fra due uomini, quanto fra un uomo e una donna, venivano ufficialmente condannate dalla Chiesa e proibite dalla legge. La differenza fondamentale tra queste forme di regolamentazione e quelle comparse tre secoli più tardi sta nel fatto che queste ultime mirano a identificare quella che Foucault chiama "specie", un tipo aberrante di essere umano caratterizzato da una sessualità perversa. Se dunque nel sedicesimo secolo uomini e donne erano indotti a confessare le loro vergognose pratiche a Dio e alla Legge, nel tardo diciannovesimo secolo chi intraprendeva pratiche sessuali con persone dello stesso sesso veniva sempre più spinto a definire se stesso come "omosessuale", spesso sinonimo di "perverso".

L'omosessuale era perciò soggetto di sistematiche indagini all'interno dei più svariati ambiti discorsivi e di biopotere come la demografia, l'educazione, la legge, e la medicina con l'intento di garantire la salute e la purezza della popolazione. Si è passati così da una condanna dell'atto peccaminoso alla determinazione "scientifica" di una vera e propria condizione socio-patologica dell'individuo, il quale ne veniva caratterizzato nella sua interezza. Con le stesse parole di Foucault: «L'omosessualità è apparsa come una delle figure della sessualità quando è stata ricondotta dalla pratica della sodomia ad una specie di

androginia interiore, un ermafroditismo dell'anima. Il sodomita era un recidivo, l'omosessuale ormai è una specie.»⁶¹ L'omosessuale viene perciò visto come interamente caratterizzato dalla sua sessualità, essa diventa la sua essenza e causa prima di ogni suo comportamento:

Nulla di quel ch'egli è complessivamente sfugge alla sua sessualità. Essa è presente in lui dappertutto: soggiace a tutti i suoi comportamenti poiché ne è il principio insidioso e indefinitamente attivo; iscritta senza pudore sul suo volto e sul suo corpo perché è un segreto che si tradisce sempre. Gli è consustanziale più come una natura particolare che come un peccato d'abitudine.⁶²

Ora, gli aspetti deleteri di una tale costruzione del soggetto omosessuale appaiono piuttosto evidenti. Il fatto che l'identità di un soggetto, il suo modo di pensarsi, ciò che la società si aspetta da lui in quanto tale e le sue proprie aspettative rispetto alla società stessa – che tutto ciò sia un costrutto socio-culturale non rende i suoi effetti meno reali per l'individuo. L'omosessuale, per restare al nostro caso, classificato talvolta come un perverso o un deviato, talvolta come un caso di sviluppo sessuale bloccato, o ancora come un caso ideale per un trattamento clinico, rappresentava agli occhi della società un'aberrazione rispetto ad una norma eterosessuale presunta "vera". Come omosessuale, l'individuo era perciò concretamente soggetto a strumenti disciplinari, di controllo sociale e di emarginazione.

Uno dei meriti di Foucault è sicuramente quello di aver portato alla luce, sulla scorta del pensiero nietzschiano, i movimenti sotterranei e perciò più autentici della circolazione del potere e delle idee da esso prodotte. Ciò non ha però solamente un valore analitico, ma sfocia, come anche nell'ultimo Foucault, in un attivismo politico accorto, puntuale, concreto, che rifugge le illusioni di liberazione e si fa carico del suo essere immerso nella realtà fatta di complesse relazioni di forza, insomma della sua mondanità. Come il potere, secondo il

61 M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 43.

62 Ivi, pp. 42-43.

filosofo francese, è dotato di due facce (quella coercitiva, negativa e quella positiva, innovativa), così lo è ogni possibile forma di resistenza ad esso. Si tratta allora di agire e pensare nel segno di questa positività, lottando per aprire spazi di esistenza originali.

Al di là degli esiti nefasti delle modificazioni del potere, dei suoi sistemi e delle sue istituzioni negli ultimi due o tre secoli, è infatti mio interesse mettere in luce gli effetti positivi della trasformazione epocale delineata da Foucault (effetti che si possono ritrovare anche negli altri ambiti sensibili trattati dal filosofo francese, come i discorsi sulla follia e sulla criminalità). Nel corso al Collège de France del 1975-1976, dopo aver proposto una disamina della società disciplinare, Foucault sostiene che le tecniche da essa dispiegate «abbiano non solo provocano un accumulo di sapere, ma anche liberato dei campi di sapere possibili».⁶³ Si tratta ancora una volta della nota tesi foucaultiana del carattere produttivo del potere. Ora, questi campi di sapere possibili non sono però necessariamente degli strumenti sviluppati strategicamente dal potere coercitivo al fine della propria perpetuazione; essi possono invece costituire una frattura, un imprevisto, un eccedenza rispetto ai fini immediati del potere che li mette in moto. La nascita della categoria di sessualità, per esempio, se dapprima si presenta come una forma di controllo e gestione degli individui da parte del potere, secondo una forma di coercizione laterale e subdola, finisce tuttavia per costituire il luogo di apertura di significati e forme di vita alternative che, se pure nascono sotto l'egida della problematicità, del conflitto esteriore e interiore, del dolore e della discriminazione, si concretizzano da ultimo, per lo meno potenzialmente, come prese di coscienza intorno a ciò che possiamo chiamare la nostra *agency*, ciò che noi facciamo del nostro corpo.

Il dispositivo di sessualità è dunque quell'ambito in cui, dopo una faticosa e dolorosa gestazione, emerge per l'individuo (anch'esso, in una certa misura, un effetto positivo del potere) la possibilità di riflettere criticamente intorno al proprio corpo e al proprio agire e, nondimeno, di incidere con altrettanta accortezza sulle dinamiche di potere che lo circondano, limitandone, se non

63 M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 161.

addirittura eliminando, gli elementi ingiustamente coercitivi e le sottili ipocrisie. Tale dispositivo offre perciò la possibilità di rovesciare il funzionamento dello stesso potere che se ne è servito per fini coercitivi. Non si tratta per questo di un pensiero utopico e di una promessa falsamente liberatoria, com'era invece per la cosiddetta "ipotesi repressiva", invischiata nelle stesse dinamiche di potere da cui pretendeva di emanciparsi, bensì piuttosto della presa d'atto di uno sviluppo imprevisto da parte di un discorso creato ed imposto dal potere; un imprevisto che apre la possibilità di eccedere le maglie del discorso vigente (ma senza l'utopia della liberazione dal potere in quanto tale), in vista di una rivalutazione critica dei suoi effetti. Se nel medioevo veniva condannata la semplice sodomia, se dalla modernità gli omosessuali (e le figure anomale in generale) venivano patologizzati, internati e sanati, se tuttora, nella retorica della tolleranza e dell'inclusione, ciò che eccede la norma vigente tende a venire normalizzato e reintegrato dentro a una legge che dice di riconoscere la differenza mentre invece trasforma il differente in qualcosa di simile, se non identico, a ciò che essa accetta come lecito – ebbene tuttavia è solo riflettendo costantemente a partire dal concetto ormai totalmente dispiegato, ma mai saturato, di sessualità che l'individuo ha la possibilità sviluppare un'emancipazione dal potere coercitivo e categorizzante, ossia di ricercare attivamente, se non di creare, degli spazi di libertà esistenziale per se stesso e per la società. La "sessualità" e l'"individuo", da dispositivi di sapere coercitivi e sclerotizzanti, hanno perciò la possibilità di divenire, previa una pratica di riflessione e "cura di sé" (come verrà definita da Foucault), dei veri e propri spazi aperti, strumenti per il libero esercizio di un potere legittimo e di un'individualità autentica. Credo sia questo il senso da attribuire alla nota allusione foucaultiana, nelle ultime righe de *La volontà di sapere*, a «un'altra economia dei corpi e dei piaceri»⁶⁴, invocata di contro al concetto di sessualità come dispositivo di controllo da parte del potere, che preannuncia poi gli sviluppi degli studi di genere, ma anche l'ultima fase dello stesso pensiero foucaultiano.

64 M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 142.

Soggetti di genere

In questa parte intendo trattare gli sviluppi delle teorie foucaultiane in merito alla sessualità nell'ambito degli studi di genere, più in particolare attraverso quel particolare sviluppo del femminismo contemporaneo che ha poi dato vita, nei primi anni '90, alla cosiddetta *queer theory*. In seguito affronterò la questione della strutturazione del soggetto in relazione alla connotazione di genere, attraverso le riflessioni di una delle studiose che ha dato vita a questa teoria. Ciò che mi interessa in particolar modo è il contributo che le riflessioni intorno al genere hanno dato alla presa di coscienza della posizione del soggetto in quanto parte di una realtà complessa di cui esso è, allo stesso tempo, prodotto e produttore, attraverso la produzione e la modificazione di paradigmi di pensiero rispetto al genere e all'orientamento sessuale. Detto altrimenti: mi interessa il modo in cui queste due categorie funzionano nella formazione dei soggetti, in quanto esempio eminente di normalizzazione della società, ma anche di tropi attraverso cui i soggetti possono sviluppare spazi di esistenza.

La *queer theory* è in realtà un concetto piuttosto vago. In lingua inglese la parola *queer* può fungere da nome, da aggettivo e persino da verbo, ma in ogni caso il suo significato è caratterizzato dalla contrapposizione a tutto ciò che è considerato normale o normalizzante. Questo è indicativo non solo per quanto riguarda i contenuti della cosiddetta *queer theory*, ma anche rispetto alla sua costituzione. Essa non si presenta come una struttura teorica monolitica, sistematica e metodologicamente uniforme, ma piuttosto come un *collage* di

posizioni teoriche differenti e fra loro comunicanti attorno a questioni quali il sesso, il genere e l'orientamento sessuale. Perciò, se da un lato si è tentati di guardare alla *queer theory* come a una scuola di pensiero, d'altro canto questa si presenta del tutto disomogenea e con una visione eterogenea della materia. Il termine "*queer theory*" descrive un ampio ventaglio di teorie e pratiche critiche, come, per esempio, l'analisi della rappresentazione del desiderio omosessuale nelle opere letterarie di varie epoche, ma anche in altri ambiti, quali il cinema, la musica, l'arte figurativa; l'analisi sociale e politica delle relazioni di potere intorno alla questione della sessualità; la critica del sistema del genere, soprattutto nella sua struttura binaria tradizionale; lo studio della transessualità e dell'identità transgender, come anche di pratiche sessuali alternative, come il sadomasochismo, e dei desideri sessuali trasgressivi in generale, tradizionalmente considerati anomali.

Si tratta tuttavia di una serie di studi che si inseriscono appieno nella tradizione post-modernista e decostruzionista, nella misura in cui il loro tentativo è di smontare i paradigmi di genere vigenti, di mostrarne l'inconsistenza sul piano della loro presunta naturalità, di scomporne il linguaggio, nonché di metterne in luce i meccanismi sotterranei di discriminazione e assoggettamento. Il fine è poi quello di legittimare, su una base teorica, tutte le possibilità esistenziali che, dal punto di vista del genere, dell'orientamento sessuale o delle pratiche sessuali (e attraverso l'istituzione di queste stesse categorie) sono state marginalizzate ed escluse dal campo del lecito o addirittura del pensabile. Se il femminismo si era posto criticamente nei confronti della discriminazione basata sul genere lungo tutta la tradizione occidentale, mentre gli studi gay e lesbici mettevano in questione il paradigma eterosessuale della società borghese moderna, nell'ambito della *queer theory*, che da entrambi i filoni prende le mosse, lo scopo è più che altro quello di decostruire ogni tipo di raggruppamento di soggetti sotto etichette fondate sulle categorie di genere e orientamento sessuale in quanto tali. La direzione è piuttosto quella di abbandonare ogni forma di categorizzazione nell'ambito degli studi di genere, mostrandone il carattere

intrinsecamente artificioso. In questo senso gli esponenti della queer theory, pur provenendo da queste correnti di pensiero, si sono posti in maniera critica sia nei confronti delle teorizzazioni femministe, sia verso quelle provenienti dagli ambienti omosessuali, nella misura in cui essi rinvenivano nelle loro formulazioni alcuni elementi categorizzanti di quella stessa cultura tradizionale eterosessuale e sessista che, nella pratica, intendevano scardinare.

La queer theory, termine coniato nel 1990 dalla studiosa italiana Teresa de Lauretis in un convegno tenutosi all'Università della California, nasce con la pubblicazione parallela di due opere dello stesso anno: *Epistemology of the closet*⁶⁵ di Eve Kosovsky Sedgwick e *Gender Trouble*⁶⁶ di Judith Butler. Entrambe le autrici sono profondamente debitrice del pensiero foucaultiano: se la prima opera si inserisce nel solco della critica letteraria post-modernista, la seconda invece raccoglie l'eredità del pensiero post-strutturalista foucaultiano facendolo dialogare con le principali teoriche del femminismo francese novecentesco da un punto di vista primariamente filosofico e in parte psicanalitico. Perciò in questa parte mi concentrerò soprattutto sulle teorie di Butler, dato che a mio avviso sono più in linea col taglio spiccatamente teorico che intendo dare a questa tesi, visto anche il loro sviluppo nelle sue opere successive (mi riferisco in particolar modo a *La vita psichica del potere*⁶⁷ e alla teoria del soggetto che Butler delinea in questo saggio). In particolare ritengo interessante e affascinante il modo in cui Butler sia riuscita a collegare le tesi foucaultiane sul potere e la sessualità al problema della soggettività post-moderna, attraverso la questione cruciale del genere. Perciò partirò da *La vita psichica del potere*, una delle ultime opere di Butler, affrontando il problema

65 Eve K. Sedgwick, *Stanze private. Epistemologia e politica della sessualità*, tr. it. a cura di F. Zappino, Carocci, Roma 2011 (ed. or., *Epistemology of the Closet*, University of California Press, Los Angeles 1990).

66 J. Butler, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, trad. it. a cura di Sergia Adamo, Laterza, Bari 2013 (ed. originale, *Gender trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York 1990).

67 Id., *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, trad. it. a cura di Federico Zappino, Mimesis, Milano – Udine 2013 (ed. originale *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford University Press, Stanford 1997).

della soggettività, soprattutto in relazione alle premesse foucaultiane del suo pensiero, per poi ritornare più specificamente alla questione del genere e della sessualità.

5. Il soggetto, il potere, il genere

5.1 *Dal potere al soggetto*

Nel percorso delle riflessioni di Butler si fa strada, ad un certo punto, la necessità di conciliare la visione foucaultiana, incentrata sul potere che assoggetta e determina gli individui, con il bisogno di stabilire in qualche modo una teoria del soggetto che non ricada nelle maglie metafisiche che la genealogia del filosofo francese intendeva demolire. Scriveva Foucault:

La storia, genealogicamente diretta, non ha per fine di ritrovare le radici della nostra identità, ma d'accanirsi al contrario a dissiparla; non si mette a cercare il luogo unico da dove veniamo, questa prima patria dove i metafisici ci promettono che faremo ritorno; essa si occupa di far apparire tutte le discontinuità che ci attraversano.⁶⁸

Appare chiaro sin da subito che l'idea di formulare una qualsiasi teoria del soggetto riflette il bisogno tutto metafisico di stabilire un'identità salda. Tuttavia l'intento di Butler è proprio quello di conciliare i due poli di questa contraddizione, ricercando un discorso sul soggetto che metta al centro la sua precarietà e dipendenza dal potere. Questo tentativo, come vedremo, non è esente da aporie importanti, che la stessa Butler mette in luce; eppure il suo discorso mi sembra capace di mantenere viva la necessità di dare spazio agli al soggetto pur restando all'interno di un quadro di riferimento potentemente decostruttivo come quello foucaultiano. Lo scopo di Butler è, ancora una volta, aprire la possibilità teorica, per il soggetto, di contrastare un potere che lo determina e lo vincola, restando pur sempre nella disillusione, ereditata da Foucault, per cui il soggetto

68 M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, cit., p. 51.

non potrà mai emanciparsi totalmente da ciò da cui dipende radicalmente. Scrive infatti Butler nell'introduzione al suo saggio *La vita psichica del potere*:

Ciò che vorrei suggerire [...] è che il soggetto *può* essere concepito come se il suo agire derivasse proprio dal potere a cui si oppone, benché tale formulazione possa sembrare scomoda e disturbante, soprattutto agli occhi di quanti credono nella possibilità di sradicare questa complicità e questa ambiguità una volta per tutte.⁶⁹

Per aprire una breccia nella stringente analisi foucaultiana del potere, Butler fa curiosamente ricorso alla hegeliana *Fenomenologia dello spirito*⁷⁰, in particolar modo, alle parti riguardanti il rapporto tra signoria e servitù e il travagliato sviluppo della coscienza infelice. Qui Butler rinviene rispettivamente l'allegoria della nascita del soggetto come *assoggettamento* a un potere che, prima esterno, viene poi interiorizzato, e l'inevitabile spirale di proiezioni interne che determinano una recrudescenza di questa frattura interna al soggetto. La dialettica hegeliana tra il servo e il padrone è dunque una rappresentazione emblematica dell'effetto che i rapporti di potere producono, ovvero il soggetto come strumento discorsivo che vincola alla norma. Questo passaggio, perciò, segnerebbe la nascita del soggetto in seno al potere, come prodotto dell'assoggettamento al potere stesso, come suo effetto positivo. In questo senso, secondo Butler, la dialettica fra il servo e il padrone costituirebbe per così dire l'anticamera degli effettivi rapporti di potere in cui agiscono e patiscono i soggetti di cui parliamo generalmente e con cui abbiamo a che fare.

Nella dinamica hegeliana interpretata da Butler il padrone e il servo si presentano come due posizioni antitetiche, laddove il primo rinnega il proprio corpo come strumento di lavoro, mentre il secondo si riduce all'essere semplice

69 J. Butler, *La vita psichica del potere*, cit., p. 55.

70 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di Enrico De Negri, La Nuova Italia, Firenze, 1973. In realtà qui Butler riprende il suo vecchio interesse per il pensiero hegeliano, che già aveva segnato le sue riflessioni ben prima di *Gender trouble*, nella sua dissertazione intitolata *Soggetti di desiderio* (Laterza, Bari 2009, ed. originale, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, New York 1987 [1999²])

strumento di lavoro per il primo, semplice *corpo*. Com'è noto il servo, riconoscendosi successivamente nel prodotto del suo lavoro sviluppa una forma di autonomia che lo emancipa dal padrone, come figura a sé esterna. Qui Butler pone l'accento sul carattere precario della coscienza che il servo sviluppa, mediante l'osservazione dei prodotti del suo lavoro:

Il corpo [il servo] [...] nel conoscere se stesso mediante la creazione dell'oggetto, realizza al contempo la propria transitorietà. Non solo il servo nega le cose (cioè le trasforma per mezzo del lavoro) ed è egli stesso un'attività di negazione, ma è anche soggetto all'assoluta e decisiva negazione della morte.⁷¹

Nel riflettersi nei prodotti del proprio lavoro il servo scopre di essere “cosa” tanto quanto sono “cosa” gli oggetti che egli trasforma. Nella sua sudditanza al padrone, inoltre, il servo vive la totale confiscabilità tanto dei prodotti del suo lavoro, quanto nella firma che egli appone su di loro nel momento della loro creazione. Egli va perciò in contro alla consapevolezza della sua assoluta precarietà.

È proprio tramite il riconoscimento nel proprio lavoro che il servo si emancipa dal padrone, sviluppano una coscienza autonoma. E tuttavia questa nuova soggettività è segnata da una profonda frattura, poiché il servo non riesce a emanciparsi appieno dalla figura del padrone, proprio a causa della coscienza della sua transitorietà:

Il servo, nell'ammettere la sua stessa abilità creatrice, sostituisce il padrone, ma non appena avviene la sostituzione di quest'ultimo il servo diventa padrone di se stesso, o più precisamente, padrone del suo stesso corpo: questa forma di riflessività descrive il passaggio dalla servitù alla coscienza infelice. Ciò comporta la divisione della psiche in due parti, ossia nelle due condizioni di potere e servitù all'interno di una singola coscienza per mezzo delle quali il corpo viene nuovamente ammantato di un'alterità ora interiore alla psiche stessa.⁷²

Nell'emanciparsi dal padrone, dunque, il servo introietta questo ruolo prima esterno a sé, ora interno. Se prima il servo era puro corpo al servizio del padrone,

71 Ivi, p. 74.

72 Ivi, p. 75.

ora esso ha interiorizzato la figura del potere, che dunque convive in maniera conflittuale con il corpo all'interno della stessa anima. Il corpo diventa perciò un'alterità rispetto alla psiche, ma interna ad essa; alterità che è sede di una precarietà che va esorcizzata. Qui prende le mosse la narrazione della coscienza infelice che, attraverso tutte le sue varie forme, vive drammaticamente questa insanabile frattura, che è dunque costitutiva del soggetto moderno.

Con questa interpretazione del noto passaggio hegeliano, Butler riesce a fornire una rappresentazione efficace del rapporto tra il soggetto e il potere in termini foucaultiani. Se per il filosofo francese il potere generava il discorso sull'anima e sull'io come strumento di assoggettamento che legava i corpi alla norma, qui Butler mostra come, nel legame tra il potere e il soggetto, quest'ultimo sia definibile proprio tramite la frattura interiore fra il corpo e l'anima, intesa come interiorizzazione della legge. Riassume Butler: «da un lato, il soggetto è *soggetto* alle norme; dall'altro, le norme *soggettivizzano* il soggetto, danno cioè forma etica alla riflessività del soggetto emergente». ⁷³ Avviene così una strana torsione della paura per la transitorietà assoluta che investe il corpo, laddove «la paura assoluta viene [...] sostituita dalla legge assoluta che, paradossalmente, riorganizza la paura nei termini di una paura *della legge*». ⁷⁴ La legge interiorizzata del padrone è perciò vissuta come ciò che salva (poiché è salva) dalla precarietà della morte. Ciò caratterizza le due figure successive della fenomenologia, laddove lo stoico trova questo elemento salvifico nel pensiero, lo scettico, pur nella sua negatività, salva implicitamente se stesso come negatore. In seguito la coscienza infelice intenderà questa frattura come la scissione fra la dimensione transeunte del corpo e quella immutabile di Dio.

Nel timore della legge avviene l'imprigionamento, o l'assoggettamento, del corpo. È in questo passaggio che i corpi divengono soggetti, divengono "io", non di contro alla legge, ma permeati e creati dalla legge stessa come suoi

⁷³ Ivi, p. 76.

⁷⁴ Ivi, p. 76.

prodotti. In questo modo Butler fornisce una sorta di spiegazione causale del noto passaggio foucaultiano di *Sorvegliare e punire*, che determina un significativo rovesciamento del motto platonico, per cui l'anima sarebbe «effetto e strumento di una anatomia politica» e perciò «prigione del corpo».⁷⁵

In seguito Butler offre delle importanti specificazioni rispetto alla conformazione della coscienza che emerge dalla dinamica hegeliana. In particolare, la pensatrice americana fa riferimento alla trattazione della cattiva coscienza nella *Genealogia della morale* di Nietzsche, laddove la cesura tra corpo e anima viene espressa nella distinzione tra volontà e autocoscienza, per cui «l'auto-coscienza descrive la forma assunta dalla volontà nel momento in cui si auto-ostacola nell'esprimersi semplicemente in quanto atto».⁷⁶ Questa conformazione viene poi interpretata da Butler attraverso la lente freudiana del narcisismo, come effetto di una coscienza che si ripiega su se stessa, duplicandosi:

La coscienza [...] viene descritta [da Freud] come un corpo che concepisce se stesso come il suo oggetto, obbligato a mantenere una posizione permanente di narcisismo negativo o, più precisamente, di auto-rimprovero narcisistico [...].⁷⁷

La psicanalisi, tuttavia, individua nella psiche una figura che oltrepassa il soggetto cosciente, l'Io, includendo l'inconscio come elemento che contrasta la normalizzazione della legge, finendo per ricoprire quel ruolo che in Foucault era implicitamente attribuito al corpo non ancora investito dalla legge. È dunque proprio sulla scia della psicoanalisi che Butler tenta di oltrepassare il pensiero Foucaultiano, in vista di una teoria del soggetto. Scrive la pensatrice americana:

Se per la psicoanalisi il soggetto non coincide con la psiche dalla quale emerge e se, secondo Foucault, il soggetto non coincide con il corpo dal quale emerge, si potrebbe dunque intuire che per Foucault il corpo [...], anziché la psiche, costituisce ciò che eccede e disorienta le imposizioni della normalizzazione.⁷⁸

75 M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 33.

76 J. Butler, *La vita psichica del potere*, cit., p. 103.

77 Ivi, p. 108.

78 Ivi, p. 119.

Perciò Butler conclude sostenendo che Foucault assegnerebbe al corpo «un significato psichico che non è perfettamente in grado di elaborare con i termini impiegati».⁷⁹ Così facendo, Butler si smarca dal radicale post-strutturalismo foucaultiano per fare spazio alla necessità di formulare una sorta di teoria psichica del soggetto, che dia dunque ragione di quella frattura che lo stesso Foucault metteva in luce.

5.2 *Identità di genere e melanconia*

Dunque è proprio alle categorie della psicoanalisi, e in particolare a quelle freudiane, che Butler si rifà per formulare la propria teoria del soggetto. È a questo punto che entra in gioco il problema del genere. La pensatrice americana considera infatti la questione dell'identità sessuale come il luogo esemplare in cui emerge il soggetto, attraverso la sua relazione con il potere e la norma. Foucault ha il merito di aver compreso come la questione della sessualità sia in realtà un prodotto positivo delle relazioni di potere, in cui la norma, lungi dal reprimere, forma, direziona e incentiva l'espressione della sessualità. Butler sostiene perciò che è la norma stessa a istituire il concetto di "identità sessuale", fattore determinante per la formazione dell'Io, del soggetto, che implicitamente e costitutivamente trattiene la norma al suo interno come elemento negativo. Perciò Butler afferma:

è la proibizione di una sessualità a formare il soggetto: proibizione che, allo stesso tempo, conferisce struttura alla sessualità stessa – oltre che al soggetto che si ritiene il portatore, naturalmente. Questa prospettiva, dunque, contrasta con quell'idea foucaultiana secondo la quale la psicoanalisi presuppone l'esteriorità della legge rispetto al desiderio.⁸⁰

Da ciò consegue un particolare statuto dell'espressione "identità sessuale", dal momento che questa si costituisce come il risultato esteriore e tangibile della normazione della sessualità umana, ovvero è la proiezione su se stessi di categorie stabili che la norma istituisce per indirizzare la sessualità:

⁷⁹ *Ibidem.*

⁸⁰ Ivi, p. 127.

In quest'ottica, ciò che si definisce comunemente e pervasivamente "identità sessuale" non è che un'autentica contraddizione in termini. È una contraddizione in termini perché l'identità si costituisce tramite la proibizione di qualche aspetto della sessualità che essa stessa dovrebbe sostenere e la sessualità, quando connessa all'identità, ne esce sempre in qualche modo sminuita.⁸¹

Per riassumere, la tesi di Butler è la seguente: il soggetto sorge nel momento in cui l'individuo è chiamato a rispondere davanti alla legge, al potere, interiorizzandolo; dunque l'essere soggetto è definibile come una costante e reiterata frattura fra la corporeità (la libertà) e la norma (la modificazione della libertà); ciò genera l'idea di un Io, di un'identità, di una stabilità; in questo processo un ruolo fondamentale è ricoperto dalla sessualità, modulata dalla norma attraverso l'emersione di un'identità sessuale, o di genere, che è dunque ciò che allo stesso tempo regola e permette l'espressione della sessualità (in quanto è illusoria una sessualità che stia prima della legge, come è illusorio un soggetto che stia preesistere al suo assoggettamento alla legge).

L'assoggettamento alla norma, tuttavia, deve mascherare i propri meccanismi, poiché esso si basa sostanzialmente sull'istituzione di strutture concettuali apparentemente stabili (l'Io, l'anima, Dio, ecc.) impiantate su un sostrato assolutamente precario e transeunte. Se la norma non nascondesse le proprie mosse, non riuscirebbe più a essere la norma:

L'assoggettamento [...] non fonda mai in via definitiva il soggetto foucaultiano. Al contrario, il soggetto è fondato in maniera reiterata nell'assoggettamento ed è possibile ritenere che l'assoggettamento derivi il suo potere [...] proprio dalla possibilità di una ripetizione, che nel ripetersi contrasta la propria origine.⁸²

Questo contrastare (mascherare) la propria origine, da parte del processo dell'assoggettamento, implica che non possa essere mai portata completamente alla coscienza la privazione che, di volta in volta, la norma impone, poiché, altrimenti, la normalità che la norma impone non apparirebbe più tale. La

81 *Ibidem*.

82 Ivi, pp. 118-119.

negazione di ciò che è proibito è certamente avvenuta e avviene continuamente, ma è anche essa stessa a essere continuamente negata, obliata. Ciò significa che, pur stando all'origine della coscienza (anzi, proprio per questo), la proibizione della norma interiorizzata non può mai essere portata a un livello cosciente.

Butler ritrova un'espressione di questa "negazione negata" in una formula psicoanalitica che risale appunto a Freud, ossia il concetto di *melanconia*. La melanconia, secondo il medico austriaco, è una peculiare forma di lutto per cui un oggetto viene perduto, ma questa perdita non può essere portata alla luce, non può dunque apparire alla coscienza. La melanconia è dunque un lutto che non può essere elaborato. Non per questo, però, il lutto rimane inespresso, poiché il lutto costituisce pur sempre una perdita dolorosa per cui ciò che è perso è anche allo stesso tempo desiderato. Il lutto, perciò, permane sotterraneamente, imponendo un'interiorizzazione dell'oggetto perduto, «che viene conservato fantasmaticamente nell'Io, diventando parte di esso».⁸³ All'origine del soggetto starebbe dunque una forma di melanconia, tale per cui essa è costitutiva dell'identificazione dell'Io:

L'oggetto perduto, nella misura in cui l'identificazione coincide con la conservazione psichica dell'oggetto e nella misura in cui tali identificazioni conducono alla formazione dell'Io, continua a tormentare insistentemente e ad abitare l'Io come se fosse una delle sue identificazioni costitutive. L'oggetto perduto, in sintesi, assurge a coestensione dello stesso Io.⁸⁴

Ma come si lega tutto questo alla questione della sessualità e all'identità di genere? Ebbene, anche questi ambiti sono caratterizzati da un simile meccanismo di identificazione melanconica, dal momento che sono frutto di un processo di proibizione. L'identità di genere sarebbe, insomma, il risultato di una proibizione rispetto alla sessualità che da un lato istituisce l'illusione di una categoria apparentemente stabile come il genere (e l'orientamento sessuale) e, dall'altro, fa ritornare ciò che è proibito, in quanto desiderato, in una forma rielaborata.

La tesi di Butler è che all'origine del soggetto di genere (*gendered*) tradizionale stia soprattutto la proibizione dell'omosessualità. Ipotizzando un

83 Ivi, p. 153.

84 Ivi, pp. 153-154.

desiderio indifferenziato (che tuttavia non può essere mai riportato alla luce), la cultura subentra imponendo una proibizione del desiderio omoerotico, che starebbe all'origine dell'identificazione attraverso il genere. Qui Butler polemizza dunque con la psicoanalisi freudo-lacanianiana, dal momento che questa pone alla base della formazione della coscienza la negazione dell'incesto, attraverso la figura dell'Edipo. Tuttavia, sostiene Butler, dal momento che il desiderio incestuoso è eterosessuale, la sua proibizione presuppone una previa negazione dell'attaccamento omosessuale *in toto*. L'eterosessualità, intesa come norma, non sarebbe un orientamento sessuale particolare accanto all'omosessualità, bensì starebbe all'origine della normatività sessuale e dell'istituzione stessa dei generi come categorie stabili dell'eteronormatività; perciò Butler afferma: «suggerisco che il genere emerga, per buona parte, da un rifiuto degli attaccamenti omosessuali».⁸⁵

Le identità di genere e gli orientamenti sessuali verrebbero dunque a formarsi sulla base di questa cesura iniziale che stabilisce la negazione del desiderio omosessuale. Così, per esempio, è possibile che l'uomo eterosessuale, che rifiuta originariamente tanto la propria femminilità, quanto l'attaccamento omosessuale, ritrovi, nell'identità e nel desiderio eterosessuali, gli oggetti perduti nella negazione originaria: egli mima nei suoi comportamenti l'uomo che non ha mai amato e ama la donna che non è mai stato. L'assenza del desiderio negato lo fa riaffiorare sotto forma di un'eterosessualità che ribadisce se stessa, ma che in realtà cerca inconsapevolmente di ritrovare ciò che è stato perso e perciò «genera una cultura di melanconia eterosessuale che può essere colta in quelle identificazioni iperboliche attraverso le quali la mascolinità e la femminilità eterosessuali mondane danno conferma di se stesse».⁸⁶ Allo stesso modo, Butler ipotizza l'esistenza di una melanconia omosessuale, che vedrebbe, al contrario, l'eterosessualità come elemento ripudiato.

85 Ivi, p. 156.

86 Ivi, p. 166.

6. Genere e identità

Gender Trouble, pubblicato per la prima volta nel 1990, è un'opera che segna uno stacco netto dalle riflessioni femministe precedenti, tanto che è considerata capostipite di uno stile di pensiero intorno al genere totalmente differente come quello queer. Tuttavia, se da un lato l'approccio di Butler alle teorie femministe è fortemente critico, dall'altro è però evidente che il suo pensiero può essere perfettamente inserito sul loro stesso binario e ne costituisce in certa misura un'elaborazione, pur sempre originale. Per inquadrare al meglio lo spirito di *Gender Trouble* è opportuno riprendere le parole della stessa Butler che introduce così la riedizione della sua opera nel 1999:

Nel 1989 mi interessava soprattutto criticare gli assunti eterosessuali che pervadevano la teoria letteraria femminista. Cercavo di controbattere a quei punti di vista che facevano dei limiti e della proprietà del genere un presupposto e ne restringevano il significato a nozioni consolidate di mascolinità e femminilità. Ritenevo, e lo ritengo ancora, che ogni teoria femminista che restringe il significato del genere ai presupposti della sua stessa pratica istituisca norme di genere che producono esclusioni all'interno del femminismo, e che spesso conducono all'omofobia. Mi sembrava, e mi sembra ancora, che il femminismo dovesse fare attenzione a non idealizzare certe espressioni del genere che, a loro volta, producono nuove forme di gerarchizzazione ed esclusione. In particolare, ero contro quei regimi di verità che sanciscono il fatto che certe espressioni debbano essere ritenute false o derivate e altre vere e originarie. Mi stava a cuore di non prescrivere un nuovo modo di vita di genere che diventasse poi un modello per i lettori e le lettrici. Anzi, lo scopo del testo era proprio quello di aprire il campo delle possibilità di genere senza prescrivere quali possibilità dovessero essere realizzate.⁸⁷

Da un lato, dunque, lo scopo di Butler è il medesimo delle teorie femministe novecentesche, ovvero quello di liberare i soggetti dai vincoli del sesso e del

⁸⁷ Id., *Questione di genere*, cit., p. VI.

genere come categoria di valutazione socio-culturale della persona. Tuttavia la studiosa americana ritiene che le filosofie femministe presentino degli elementi strutturali analoghi a quelli dei paradigmi eterosessisti e maschilisti che intendono rovesciare. Più specificamente, queste teorie si fonderebbero in qualche modo su un paradigma di genere o intorno alla sessualità che, seppure in maniera diversa dal maschilismo tradizionale, stabilisce a tutti gli effetti delle separazioni, delle marcature, se non dei veri e propri ruoli di genere che rischiano di minare alle fondamenta l'intento dello stesso femminismo in quanto tentativo di emancipare la persona dal vincolo del genere.

Secondo Butler il femminismo tende ad attuare lo stesso meccanismo naturalizzante dell'eterosessismo e del maschilismo: se questi facevano intendere come naturale un particolare modello della sessualità, anche il femminismo, nel tentativo di fondarsi teoricamente su basi salde e perciò di contrapporsi alla solidità del paradigma maschilista, tende a fare riferimento a delle proposizioni e a dei costrutti intorno al genere e alla sessualità che intende come verità originarie, dati di fatto, ma che in realtà sono costruzioni culturali tanto quanto lo sono le pretese di naturalità dell'eterosessismo. In questo modo il rischio è duplice: da un lato le teorie femministe rischiano di non essere efficaci nella loro opposizione al maschilismo eterosessista, in quanto finiscono col contrapporre un paradigma di genere ad un altro in una lotta che non può vedere legittimato nessuno dei due, per lo meno sul piano della "naturalità" e della "verità"; dall'altro il rischio è quello paventato da Butler, ovvero quello della perpetuazione di atteggiamenti escludenti e talvolta omofobici sulla base dei nuovi paradigmi proposti nella lotta per l'emancipazione. Ciò tuttavia non significa certo che le teoriche del femminismo mettano in atto intenzionalmente queste dinamiche, ma solamente che le basi su cui si fonda il loro pensiero rischiano di inficiare le loro stesse intenzioni. In questo senso le critiche di Butler sono funzionali allo stesso femminismo e ne costituiscono una riforma.

Al centro del discorso di Butler sul femminismo vi è il problema della determinazione dei soggetti che il femminismo stesso si propone di rappresentare, ovvero le donne. La pensatrice statunitense fa notare infatti come il femminismo tenda a dare per scontato il significato della parola “donna” e asserisce che sarebbe suo compito comprendere come questo termine, lungi dal riferirsi pacificamente ad un gruppo più o meno omogeneo di persone che il femminismo rappresenterebbe, costituisce invece il problema stesso attorno al quale questa teoria deve riflettere:

La critica femminista dovrebbe anche capire come la categoria delle «donne», il soggetto del femminismo, viene prodotta e delimitata dalle stesse strutture di potere attraverso le quali si cerca l’emancipazione. Di fatto porre il problema delle donne come soggetto del femminismo apre all’eventualità per cui potrebbe non esserci un soggetto che sta «davanti» alla legge, in attesa di rappresentanza/rappresentazione all’interno o da parte della legge stessa.⁸⁸

Nella volontà di rappresentanza delle donne da parte del femminismo vi è dunque anche l’istituzione, più o meno volontaria, degli stessi soggetti che vengono rappresentati. Il femminismo, perciò, nel sancire la propria *rappresentanza* delle donne, mette in realtà in atto una *rappresentazione* delle «donne»; esso, cioè, determina i limiti e le caratteristiche del significato di questo termine, istituendo di fatto una vera e propria categoria che prima non esisteva, o esisteva in parte e con diverse connotazioni. L’eredità foucaultiana di Butler è esplicita: come il potere giuridico dà origine agli stessi soggetti della cui rappresentanza dice poi di farsi carico, così la teoria femminista (per niente estranea alle medesime dinamiche di potere e assoggettamento) appare legittimata in quanto si fa portavoce di una categoria di persone che essa stessa contribuisce a creare come insieme distinto e ben definito. Questo ragionamento non deve essere interpretato immediatamente in chiave etica, poiché, stando alle teorie foucaultiane, ogni discorso è in qualche modo soggetto esso stesso a giochi di potere più o meno espliciti. Tuttavia da ciò consegue che il femminismo, se intende perseguire i suoi intenti emancipatori, deve assumersi il compito di riflettere criticamente sugli

88 Ivi, p. 5.

stessi assunti di base che storicamente l'hanno fondato, in particolar modo sulla questione dell'identità del gruppo sociale di cui intende farsi rappresentante nel duplice senso messo in luce da Butler. Afferma la pensatrice statunitense:

All'interno della pratica politica femminista sembra necessario ripensare radicalmente le costruzioni ontologiche dell'identità, per poter formulare una politica della rappresentanza/rappresentazione che possa far rivivere il femminismo su altre basi.⁸⁹

Senza un tale ripensamento il femminismo rischia di diventare una pratica fine a se stessa, nel senso del mantenimento di un discorso autocentrato e incapace di muoversi da posizioni sclerotizzate, perdendo il suo carattere emancipativo. Butler si chiede infatti se un tale essenzialismo identitario del discorso femminista non rischi di intralciare gli intenti del femminismo stesso in vari modi: in primo luogo contrapponendosi polemicamente alle istanze di altri gruppi sociali identitari; e in secondo luogo rischiando di scadere in posizioni scarsamente inclusive, in quanto, secondo Butler, la costruzione della categoria delle donne è in parte legata a quella che definisce «matrice eterosessuale», ovvero «un modello discorsivo epistemico di intelligibilità di genere che presuppone che i corpi, per essere coerenti e avere senso, debbano avere un sesso stabile espresso attraverso un genere stabile [...] che è definito in modo oppositivo e gerarchico attraverso la pratica obbligatoria dell'eterosessualità».⁹⁰ Questo giro di ragionamenti porta perciò Butler a un'affermazione incisiva, ma nient'affatto provocatoria:

Forse, paradossalmente, la «rappresentanza/rappresentazione» dimostrerà di avere un senso per il femminismo solo quando il soggetto «donne» non ne costituirà in alcun modo un presupposto.⁹¹

In questo senso un'evoluzione del femminismo è possibile solo attraverso una radicale riforma delle sue basi teoriche, ma anche a livello metodologico e di pratica politica, soprattutto in riferimento alla produzione di un'identità di

89 Ivi, p. 9.

90 Ivi, p. 10, nota 6.

91 Ivi, pp. 10-11.

genere. Butler auspica infatti «una politica che assuma la costruzione variabile dell'identità come suo prerequisito».⁹²

Nel discutere le criticità strutturali delle teorie femministe, Butler prende in considerazione in particolare il pensiero di Luce Irigaray e di Monique Wittig. Infatti queste due filosofe femministe presentano due visioni molto differenti (la prima è ascrivibile alla corrente strutturalista, mentre la seconda fonda le sue teorie su un paradigma materialista) e quindi i loro pensieri sono funzionali all'intenzione di Butler di mostrare la trasversalità delle sue critiche al pensiero femminista. Il suo intento è infatti quello di mostrare come, pur nella loro diversità, le riflessioni di entrambe le pensatrici patiscano i difetti teorici che ho esposto sopra. Contrapponendo le due teorie e mettendone in luce i limiti, Butler introduce poi il pensiero foucaultiano in merito al potere e alla sessualità come strumento teorico risolutivo delle contraddizioni messe in evidenza.

Com'è noto, a partire della famosa opera *Speculum*,⁹³ il discorso di Irigaray si focalizza sulla critica del pensiero occidentale, nella misura in cui esso sarebbe da sempre stato declinato a favore del sesso maschile e di tutto ciò che lo rappresenta ed esprime (nella fattispecie, nell'opera menzionata, Irigaray prende come casi paradigmatici la filosofia platonica, in particolare la narrazione del mito della caverna, e la teoria psicanalitica freudo-lacanianiana). Pur dichiarandosi neutrale dal punto di vista del sesso, il pensiero occidentale avrebbe fatto in realtà del polo maschile l'unico polo pensabile, realmente esistente, il vero soggetto. Nelle classiche dicotomie di forma e materia, identità e non-identità, necessità e caos, le filosofie avrebbero celato – secondo Irigaray – l'elevazione del sesso maschile a elemento reggente, attivo, fautore della realtà, e il relegamento del sesso femminile all'elemento materiale, ricettivo, passivo, disponibile e asservito. Mediante tali discorsi il pensiero occidentale avrebbe dunque messo in atto un

92 Ivi, p. 10.

93 L. Irigaray, *Speculum. L'altra donna*, tr. it. di Luisa Muraro, Feltrinelli, Milano 2017⁵ (1975¹, ed. or. *Speculum. De l'autre femme*, Les edition de minuit, Paris 1974).

discorso basato su quella che Irigaray definisce come un'economia al maschile della significazione o «fallogocentrismo», ossia un sistema di pensiero e linguaggio in cui il maschile, simboleggiato appunto dal fallo, è assunto come arbitro neutrale della realtà. Il sesso femminile, perciò,

non sarebbe che “materia” disponibile. Semplice ricettacolo, non immobile. Nemmeno un luogo? Sempre aderente a un pauroso caos primitivo. Che nemmeno Dio dovrebbe mai accostare. Per non subirne gli oscuri effetti? Il femminile sarebbe effetto(i) senza causa? Necessaria. C'entrerebbe soltanto come causa *accidentale* dell'uomo. Errore genetico. O capriccio di Dio? Che fa nascere la donna dal corpo dell'uomo.⁹⁴

La filosofia occidentale avrebbe perciò misconosciuto quella che secondo Irigaray è la più basilare delle differenze, quella tra il sesso maschile e quello femminile, e perciò si sarebbe precluso la possibilità di comprendere ogni altro tipo di differenza, culturale, linguistica, religiosa. La pensatrice belga propone perciò di sviluppare un pensiero che si basi, non tanto su una presunta identità originaria che nasconde in realtà l'oblio di un elemento a favore di un altro, bensì sulla primaria differenza fra i sessi. In particolare le donne sarebbero chiamate a riappropriarsi del proprio corpo (cfr. *Etica della differenza sessuale*, cit, parte 3) e del proprio linguaggio (cfr. *Parlare non è mai neutro*⁹⁵) al fine di sviluppare un complesso di significati che diano voce all'esperienza della differenza, a partire, prima di tutto, dalla differenza sessuale, facendo riemergere la specificità del femminile.

A un discorso come quello di Irigaray, che cerca di porre al centro dell'attenzione la differenza originaria fra il maschile e il femminile, Butler contrappone il discorso di Monique Wittig, che può essere considerato in opposizione al primo, ma allo stesso tempo complementare. Nei saggi contenuti in *The straight mind*,⁹⁶ la poetessa e pensatrice francese, aderendo parzialmente al materialismo e alla critica marxista, articola una proposta di liberazione dal

94 L. Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1985 (ed. or. *Éthique de la différence sexuelle*, Les edition de minuit, Paris 1984), p. 73.

95 L. Irigaray, *Parlare non è mai neutro*, Editori Riuniti, Roma 1991 (ed. or. *Parler n'est jamais neutre*, Les edition de minuit, Paris 1985).

vincolo del genere, e in particolare dalla struttura eterosessuale, che fa riferimento all'esistenza di un soggetto che precede la connotazione di genere culturalmente imposta. La liberazione della persona dai vincoli del sistema eterosessista si realizzerebbe, perciò, nell'abbandono di questo sistema in favore di una maggiore adesione alla sessualità polimorfa originaria, precedente la marcatura di genere e di orientamento sessuale. Si tratta, come fa notare Butler⁹⁷, di una vera e propria inversione della teoria freudiana esposta nei *Tre saggi sulla sessualità*⁹⁸, secondo la quale lo sviluppo sessuale di tipo genitale (che segue ciò che idealmente ci si aspetta dal sesso di appartenenza) sarebbe superiore alla sessualità infantile, da Freud teorizzata come polimorfa, ossia priva di un orientamento e di una connotazione determinati. Wittig sembra proporre una valutazione inversa, per cui sarebbe invece la sessualità polimorfa originaria, proprio in quanto tale, a costituire la vera realizzazione della sessualità umana, la quale è però ad oggi forzata ad aderire al modello eterosessista.

È interessante notare come Wittig intenda l'omosessualità femminile come una pratica che rompe lo schema eterosessuale e maschilista, favorendo uno scardinamento del concetto di genere che, nella proposta di Wittig perde completamente il suo senso. "Donna" e "uomo" sono infatti dei costrutti culturali che appartengono soltanto al paradigma eterosessista, atti ad attribuire determinati ruoli agli individui in base al loro sesso biologico di appartenenza. Ecco allora che la "donna", intesa come identità di genere degli individui di sesso femminile, passa dall'essere il soggetto che ha il potere di sovvertire il sistema eterosessista all'esserne pienamente complice, reiterandone la tipica categorizzazione binaria (qui è evidente l'eredità di Wittig, accanto a quella foucaultiana, nel pensiero di Butler in merito alla funzione del femminismo). È in

96 M. Wittig, *Il pensiero eterosessuale*, trad. it. a cura di Federico Zappino, Ombre corte, Verona 2019 (ed. originale, *The Straight Mind and Other Essays*, Beacon Press, Boston 1991).

97 Cfr. J. Butler, *Questione di genere*, cit., pp. 41-42.

98 S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale. Al di là del principio di piacere*, tr. it. di A. M. Marietti e R. Colorni, Bollati Boringhieri, Torino 2012 (ed. or., *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, 1905).

questo senso che va interpretata la scandalosa affermazione di Wittig che chiude questo passo:

“Che cos’è una donna?”: panico, allarme generale per una mobilitazione in difesa della “donna”. Ma questo è un problema che non riguarda più le lesbiche, grazie al loro cambio di prospettiva. Ecco perché sarebbe scorretto dire che le lesbiche sono donne che si associano, fanno l’amore, vivono con altre donne. “Donna” è una parola che ha senso solo nei sistemi di pensiero ed economici eterosessuali. E le lesbiche non sono donne.⁹⁹

«Le lesbiche non sono donne» sta a significare che «la lesbica», secondo Wittig riveste un ruolo che non trova spazio nell’economia del paradigma eterosessuale. Secondo la significazione del pensiero *straight*, la persona lesbica è un non senso e, d’altro canto, Wittig sostiene che le persone lesbiche non fanno parte della categoria delle donne proprio perché non rientrano nell’economia di significati eterosessuale. Questo non significa che secondo Wittig l’omosessualità femminile costituisca una posizione privilegiata nel campo dell’orientamento sessuale e del genere, ma che una sua considerazione favorisca lo scardinamento della categorizzazione di genere e orientamento e, nello specifico, quella di stampo eterosessuale.

È poi interessante notare come una teoria analoga venga proposta da Mario Mieli in Italia e nel Regno Unito negli anni ‘70, ma questa volta a partire dalla prospettiva di un individuo omosessuale di sesso maschile. Nel suo eccentrico saggio *Elementi di critica omosessuale*¹⁰⁰ Mieli opera, con acume e ironia, una critica molto simile a quella di *The straight mind* di Wittig. Infatti egli teorizza, proprio a partire dalle teorie freudiana e marxista, l’esistenza di una sessualità originaria polimorfa e «transessuale» (stando a indicare l’originaria mancanza di connotazione di genere e la possibilità di esplorare la sessualità canonicamente attribuita al genere opposto) libera da ogni imposizione culturale postuma che costituirebbe il culmine della liberazione dell’individuo dalla matrice eterosessuale impositiva. Per di più Mieli riconosce, al pari di Wittig, il ruolo che l’omosessualità femminile ricoprirebbe nella messa in questione del

99 M. Wittig, *Il pensiero eterosessuale*, cit., p. 53.

100M. Mieli, *Elementi di critica omosessuale*, Feltrinelli, Milano 2017 (1977¹).

sistema eterosessuale quando afferma fugacemente: «se davvero credessi nelle avanguardie, direi che l'avanguardia della rivoluzione sarà composta da lesbiche». ¹⁰¹

Al di là del ruolo del lesbismo nel pensiero di Wittig (e di Mieli), che pure è interessante, ciò che qui importa è che 1) esso si inserisce in quella serie di discorsi che tendono a separare nettamente il ruolo del dal «sesso biologico» della persona, cosa che comporta, di fatto, che il genere risulti da ultimo un limite inutile per il libero sviluppo sessuale (ma non solo) dell'essere umano; e che 2) il discorso della pensatrice francese teorizza l'esistenza di una sessualità originaria polimorfa, libera da imposizioni di genere, a cui è auspicabile fare ritorno al fine di tale sviluppo.

Come già detto, Butler pone in contrapposizione le teorie di Irigaray e Wittig mostrando come esse siano in qualche misura antitetice. Laddove la prima pone la differenza sessuale fra maschile e femminile come dato originario, che il fallogocentrismo avrebbe obliato mediante una fittizia dicotomia uomo-donna la quale in realtà cancella il femminile e la sua carica differenziale, la seconda, invece, pone come punto di partenza il soggetto, o la persona, come dato elementare privo di connotazione di genere e orientamento sessuale, che il dominio dell'eterosessismo avrebbe poi provveduto a coartare in tal senso. Scrive Butler:

Wittig parla del «sesso» come di un marchio, o una marcatura, che l'eterosessualità istituzionalizzata appone, una marcatura che può essere cancellata o sfumata attraverso pratiche che contestino efficacemente quell'istituzione. La sua visione, naturalmente, differisce in modo radicale da quella di Irigaray. Quest'ultima intende «marcatura» di genere come parte di un'economia egemonica di significazione al maschile che opera attraverso meccanismi autoreferenziali di specularizzazione che hanno virtualmente determinato il campo dell'ontologia nella tradizione filosofica occidentale. [...] Mentre Irigaray cerca di mettere in evidenza che l'apparente relazione «binaria» tra i sessi è uno stratagemma maschilista che esclude completamente il femminile, Wittig sostiene che posizioni come

101Ivi, p. 129. Sulla vicinanza tra le posizioni di Mieli e Wittig si veda Claude Rabant, *Un clamore sospeso tra la vita e la morte*, in M. Mieli, *Elementi di critica omosessuale*, cit., pp. 291-301.

quella di Irigaray consolidano l'opposizione binaria tra mascolinità e femminilità e rimettono in circolo una nozione mitica della femminilità.¹⁰²

Da un punto di vista puramente teorico sembrerebbe corretto dare ragione alla posizione di Wittig, dal momento che è piuttosto evidente che il genere è principalmente un costrutto culturalmente stabilito e imposto al soggetto dalla società, come del resto l'orientamento sessuale non è affatto legato al sesso biologico di appartenenza della persona. In questo senso Wittig ha gioco facile nell'obiettare a Irigaray che la sua teoria della differenza sessuale rischia di essere una riproposizione mascherata della dicotomia fittizia creata dal fallogocentrismo/eterosessismo della cultura occidentale, che la stessa Irigaray intende scardinare. Non ci sarebbe, insomma, una differenza sostanziale fra la distinzione fra maschile e femminile dell'eterosessualità normativa e quella che Irigaray ritiene essere la differenza primaria, ma solo una differenza di contenuto.

D'altra parte, una riduzione del discorso di Irigaray alla semplice teorizzazione astratta di tale differenza originaria sarebbe quantomeno scorretta, se non altro per l'insistenza, in quella che potremmo definire la *pars construens* del pensiero della filosofa belga, sugli aspetti eminentemente corporei della differenza sessuale.¹⁰³ Se infatti il genere è facilmente ascrivibile all'ambito prettamente "culturale", e dunque aleatorio, dell'esistenza umana, non lo è invece il "sesso biologico" (almeno apparentemente, dal momento che anche questa espressione è tutta da determinare, anche da un punto di vista prettamente scientifico; ma basti solo pensare alla possibilità della riassegnazione sessuale che già mette in evidenza la plasticità del sesso "corporeo" rispetto all'intervento umano – di questo nei prossimi capitoli). Ciò nonostante resta il fatto che il pensiero di Irigaray si sviluppa anche su, e a partire da, un'impostazione teorica precisa, che fa appunto riferimento all'alterità come limite insuperabile da valorizzare.

102J. Butler, *Questione di genere*, cit., p. 40.

103La stessa Butler ritorna sul pensiero di Irigaray in *Fine della differenza sessuale?* (In *Fare e disfare il genere*, tr. it. di Federico Zappino, Mimesis, Milano – Udine 2014 [ed. or. *Undoing gender*, Routledge, New York 2004]), ponendo maggiormente l'accento sul carattere problematico del concetto di differenza sessuale di cui parla Irigaray (cfr. *ivi*, pp. 264-266).

A ben vedere il confronto fra Irigaray e Wittig si risolve in uno stallo, dal momento che né l'assunzione di una sessualità polimorfa del soggetto pre-sociale, né la presupposizione di una differenza che precede la legge fallogocentrica paiono essere giustificate ultimativamente. Butler fa infatti notare come, da un lato, «Wittig parte dal presupposto che il soggetto, la persona, abbia un'integrità pre-sociale e precedente alla connotazione di genere»; mentre, dall'altro, il fallogocentrismo porta «il segno di una singolarità monoteistica che forse è culturalmente meno unitaria e meno universale di quanto implicino i postulati strutturalisti di tale approccio»;¹⁰⁴ e del resto, come abbiamo visto, la stessa assunzione dell'originarietà della differenza sessuale rischia di avere il medesimo carattere totalizzante.

Ciò che in realtà accomuna le due posizioni, pur nelle loro importanti differenze, sta proprio nel riferimento a una legge impositiva (il fallogocentrismo o l'eterosessualità obbligatoria) che starebbe di contro, nella modalità della repressione, a «una sessualità sovversiva che prospera *prima* dell'imposizione della legge, *dopo* il suo ribaltamento o durante il suo regno come sfida costante alla sua autorità».¹⁰⁵ Il problema, tanto nel discorso di Wittig, quanto in quello di Irigaray, sta insomma nella presupposizione di una sessualità, polimorfa o differenziale che sia, che se ne starebbe prima dell'imposizione culturale di una legge che la occulterebbe reprimendola, o dopo di essa. Detto altrimenti, si tratta in entrambi i casi, di un discorso che tenta di articolare una “verità” intorno alla sessualità, nel tentativo di sovvertire un potere che negherebbe tale “verità” a posteriori, al fine di liberare l'essere umano dalla sua influenza.

È piuttosto evidente che l'interpretazione butleriana dei discorsi di Irigaray e Wittig tende a metterne in evidenza l'aderenza al modello foucaultiano dell'ipotesi repressiva. Il paradigma è infatti il medesimo: vi è una forma originaria e universalmente valida di una caratteristica umana (in questo caso della sessualità) la quale verrebbe poi abolita e alterata da un potere impositivo

104Ivi, p. 44.

105Ivi, p. 45.

(la norma eterosessuale) che vi si sovrappone nella forma della repressione e della censura.

Ora, come abbiamo visto in precedenza (parte prima, capitolo 4), l'ipotesi di una sessualità "vera", astrattamente separata dal discorso che la società, epifenomeno dei concreti rapporti di potere, istituisce attorno ad essa, è per Foucault del tutto pretestuosa. Una tale ipotesi costituisce in realtà essa stessa un discorso di potere, che dunque funziona proponendo una visione riduttiva e banalizzante del potere stesso, mascherandone le dinamiche reali. Erede di questa critica del concetto di potere, Butler avverte perciò l'urgenza di sottoporvi il discorso femminista (e di genere *in toto*), per evitare che tanto il dibattito teorico quanto l'azione politica si arrovellino intorno a posizioni antitetiche, che tuttavia condividono il medesimo sfondo teorico, impedendo, di fatto, un vero progresso.

Il merito di Butler, oltre che nella sua brillante critica, sta nel tentativo di sfruttare il discorso foucaultiano per promuovere una "teoria" (o sarebbe meglio dire "un discorso") alternativa rispetto alle precedenti teorie sul genere, la quale costituisca anche e soprattutto uno sfondo valido per l'apertura di nuove possibilità per l'essere umano nell'ambito della sessualità. Infatti l'ipotesi repressiva (e tutte le teorie che ad essa fanno capo in qualche modo) risulta da ultimo improduttiva, in quanto da un lato si presenta come rivoluzione e liberazione dal potere censurante, ma dall'altro ne perpetua il modello teorico, fallendo perciò nel suo intento, per lo meno nella sostanza. Ciò che a Butler interessa della riflessione foucaultiana è dunque l'attenzione all'aspetto positivo, ovvero produttivo del potere (parte prima, capitolo 3), proprio di quel potere che l'ipotesi repressiva vorrebbe sradicare. Paradossalmente, è nella stessa norma che parrebbe imporre la repressione, che Butler, sulla scia di Foucault, rinviene la traccia da seguire per un'autentica emancipazione di quelle pratiche bollate come anomale dalle istanze repressive. Scrive Butler:

Per Foucault, tali divieti [i divieti della legge] sono immancabilmente e inconsapevolmente produttivi, nel senso che «il soggetto», fondato e prodotto in e attraverso tali divieti, non ha accesso a una sessualità che è in

qualche modo «fuori», «prima» o «dopo» il potere stesso. È il potere, più che la legge, che comprende la funzione sia giuridica (ambito del divieto e della regolamentazione) sia produttiva (involontariamente generativa) delle relazioni differenziali. Perciò, la sessualità che emerge all'interno della matrice delle relazioni di potere non è una semplice replica o copia della legge stessa, una ripetizione uniforme di un'economia maschilista dell'identità. Le produzioni deviano dai loro scopi originari e involontariamente mobilitano possibilità di «soggetti» che non solo eccedono i limiti dell'intelligibilità culturale, ma espandono efficacemente i confini di ciò che è intelligibile culturalmente.¹⁰⁶

Foucault aveva richiamato l'attenzione agli aspetti produttivi del potere, ovvero all'adozione e alla produzione di discorsi funzionali al perseguimento dei suoi propri fini. Il potere mette dunque in circolo e sfrutta un'economia discorsiva sostanzialmente aperta, e perciò non può essere ridotto ai suoi atti repressivi, ma dev'essere considerato nella sua complessità e mutevolezza.

Con la messa in circolazione di un certo discorso, il potere tenta di istituire una norma, ovvero cerca di incanalare il comportamento delle singole persone in un modello standardizzato facilmente controllabile. Tuttavia, la norma non è di volta in volta calata dall'alto e imposta coercitivamente, ma è perpetuata dalla stessa economia discorsiva messa in circolazione. In altre parole: la norma è tenuta in vita dalla ripetizione dei comportamenti dettati dalla norma stessa. Nel caso della sessualità, per esempio, il modello eterosessuale o il fallogocentrismo non vanno intesi come dei sistemi universali e monolitici che avrebbero caratterizzato la storia dell'Occidente nella sua interezza, bensì piuttosto come la complessa storia della perpetuazione di comportamenti, atteggiamenti e discorsi ripetuti nel corso del tempo, a seconda degli sviluppi nei rapporti di potere. Intesa in questo senso, la norma appare come una cosa viva e concreta, reale tanto quanto lo è il potere che la fa circolare.

Questa concezione della norma e dei suoi precetti apre allora a una serie di possibilità sovversive che tuttavia non si inseriscono nel modello rivoluzionario che si oppone al potere ritenuto repressivo. Piuttosto queste possibilità sovversive nascono in seno alla norma stessa che intendono sovvertire: se la norma esiste ed evolve solo in virtù della ripetizione di determinati comportamenti ripetuti, ecco

106 *Ibidem.*

che si dischiude «la possibilità di una ripetizione della legge che non consiste nel suo consolidamento, ma nella sua dislocazione».¹⁰⁷

La sovversione della norma avviene perciò all'interno della norma stessa, mediante una sua *dislocazione*. Dislocare la norma significa operarne una ripetizione che ne ecceda i limiti, che ne rappresenti uno sviluppo imprevisto, una parodia; significa metterne in luce il carattere aleatorio mostrando che una sua modificazione è possibile; mostrando, cioè, che la sua pretesa naturalizzante è vacua e che le identità che mette in circolazione non sono che maschere con cui è possibile giocare (*to play*, in inglese, allude anche al carattere recitativo dell'identità). Questo vale per qualsiasi costruzione dell'identità, compresa quella di genere. Scrive infatti Butler:

Il fatto che i regimi di potere dell'eterosessismo e del fallogocentrismo cerchino di accrescere se stessi attraverso una ripetizione costante della loro logica, metafisica e ontologie naturalizzate, non implica che la ripetizione vada interrotta, quasi che la si potesse davvero interrompere. Se la ripetizione è destinata a persistere, quale meccanismo della riproduzione culturale delle identità, allora emerge una questione cruciale: quale ripetizione sovversiva potrebbe mettere in questione la pratica che regola l'identità stessa?¹⁰⁸

Nel tentativo di una sovversione alternativa e concreta rispetto alla norma eterosessuale, Butler, nei capitoli conclusivi di *Gender trouble*, perviene in realtà a un risultato interessante in merito all'identità di genere: se il genere è un prodotto della norma eterosessuale (o di un'altra norma), e se questa norma vive solamente nella reiterazione naturalizzante degli atti che essa stessa regola, ecco che allora l'identità di genere, normalmente percepita come un dato di fatto e giustificata mediante il sesso biologico, si riduce in realtà alla ripetizione dei comportamenti che la stessa identità prevede come propri. In altri termini: come la norma, l'identità vive solamente nella ripetizione degli atti che la compongono. Lungi dall'aver la connotazione di un'essenza, essa si riduce a una *performance* corporea. L'identità, insomma, non denota un nucleo interiore, come fosse parte di qualcosa come un'anima, bensì l'idea stessa di un'identità è

107Ivi, p. 47.

108Ivi, p. 49.

il prodotto postumo e naturalizzato di una serie di atti performativi; è la proiezione retroattiva dell'ombra di un'essenza sopra a dei comportamenti ripetuti nel tempo e socialmente riconosciuti, che poi determina l'anticipazione sclerotizzante degli atti a venire. Afferma Butler:

Questi atti, gesti, realizzazioni generalmente costruiti sono *performativi* nel senso che l'essenza o l'identità che altrimenti intendono esprimere sono *montature* fabbricate e mantenute attraverso segni del corpo e altri strumenti discorsivi. Il fatto che il corpo connotato dal punto di vista del genere sia performativo indica che non ha uno statuto ontologico al di là dei diversi atti che ne costituiscono la realtà.¹⁰⁹

Perciò l'eterosessualità normativa e il binarismo di genere da essa implicato non hanno il carattere monolitico della legge che impone delle identità, né tanto meno queste identità sono delle essenze immodificabili o quanto meno definite (e questo vale per ogni tipo di identità di genere e orientamento sessuale, come del resto per ogni sorta di identità). Potremmo dire, per rendere l'idea, che l'essere uomo o donna, eterosessuale, omosessuale o bisessuale, è in realtà un *fare* queste categorie, nel duplice senso per cui da un lato esse non denotano un'identità interiore o esteriore, un'essenza, e dall'altro esse esistono solo in virtù dei comportamenti che vi fanno capo. Perciò l'identità di genere non è una verità o qualcosa che si scopre, ma qualcosa che si costruisce, e dunque si può anche opportunamente decostruire.

Se la verità interiore del genere è una fabbricazione e se un vero genere è una fantasia istituita e iscritta sulla superficie dei corpi, allora sembra proprio che i generi non possano essere né veri né falsi, ma che siano solo prodotti quali effetti di verità di un discorso dell'identità stabile primaria.¹¹⁰

È solamente all'interno di un'economia discorsiva che prevede l'esistenza di un'identità, di un'interiorità, che ha senso l'esistenza dei generi quali categorie stabili, inviolabili e precisamente connotate. Questo tuttavia non significa che sia possibile fare ritorno, come volevano Wittig e Mieli a una sessualità polimorfa e originaria, poiché questa teoria patisce gli stessi difetti fondamentali della

109Ivi, p. 193.

110Ibidem.

costruzione di un'identità: è un discorso che riduce la sessualità a qualcosa di già definito, seppure nella sua variabilità, facendone qualcosa di interiore e decontestualizzato, astorico e scorporato, una chimera.

Le osservazioni di Butler in merito alla cosiddetta performatività di genere aprono la strada ad un'analisi di tipo foucaultiano del soggetto come agglomerato di costrutti identitari. Se da un lato il soggetto tradizionale esce totalmente decostruito dall'approccio foucaultiano, poiché ne viene messo in luce il carattere di costruito illusorio e la sua dipendenza dalle relazioni di potere, dall'altro è possibile formulare un discorso intorno al soggetto proprio a partire da tale decostruzione. Il compito appare arduo nella misura in cui categorie quali il soggetto o l'individuo sono esse stesse dei meccanismi di un'economia discorsiva particolare, e perciò sono dei termini che alludono a qualcosa che in realtà si mostra in maniera polimorfa, differente tanto dal soggetto universale della filosofia moderna quanto dall'individuo inteso come entità giuridica semplice. Come afferma la stessa Butler nell'introduzione del 1999 di *Gender Trouble*, sarebbe opportuno «approfondire meglio la possibilità di una teoria psichica della performatività»,¹¹¹ proposito da lei messo in atto col già citato *La vita psichica del potere*, che ho preso in considerazione nel capitolo precedente.

111Ivi, p. XV.

7. Genere e sesso

7.1 *La sessualità fra “natura” e “cultura”*

Nel precedente capitolo ho ricostruito brevemente il percorso teorico che Butler propone in *Gender Trouble* dove, a partire da una messa in questione dei fondamenti teorici del femminismo (ma poi anche della psicoanalisi lacaniana, in particolare riguardo al suo sfondo strutturalista), la pensatrice americana giunge a formulare una nuova ipotesi sulla natura performativa del genere e della sessualità. Tuttavia, lungi dal semplificare il problema, questa teoria apre una serie di interrogativi che mettono in luce la complessità del tema. Questi interrogativi riguardano soprattutto la relazione tra la sessualità corporea, e perciò il tema della differenza sessuale intesa in questo senso, e la questione del genere. Che rapporto c'è tra questi tre ambiti? A cosa dobbiamo alludere esattamente quando parliamo di “differenza sessuale”, “sessualità” e “genere”? Da ultimo: come si struttura il soggetto sulla base di questo complesso “trittico”, soprattutto in relazione alla sua *performance* di genere?

La questione è molto delicata non solo dal punto di vista teorico, ma anche sul piano politico. Attorno a queste tre categorie ruotano infatti le posizioni più paradigmatiche sulla questione del genere e dell'orientamento sessuale. Possiamo riassumerle sommariamente in questo modo: 1) i tradizionalisti sostengono che il genere, come categoria separata dal sesso biologico, sia secondaria rispetto a quest'ultimo, e perciò propongono di non assumerlo come elemento decisivo, sostenendo in qualche modo che il genere derivi dal sesso biologico e offrendo dunque una particolare interpretazione della differenza sessuale (ovviamente la posizione tradizionalista considera la categoria di genere solamente in risposta al

discorso femminista, poiché non ne avrebbe alcun bisogno); 2) la teoria *queer*, nella sua formulazione più semplicistica, afferma che la sessualità ha la priorità sul genere, e che questo vada decostruito per evitare un accavallamento concettuale errato, imputando quest'errore al femminismo tradizionale; 3) infine il femminismo pone maggiore attenzione alla differenza sessuale piuttosto che al genere, in quanto una decostruzione del genere metterebbe in luce il carattere costruito del "maschile" e del "femminile", e dunque rischierebbe di minare le sue stesse basi teoriche.

Tutte e tre queste posizioni (che sono chiaramente delle semplificazioni, ma pur sempre indicative) fanno uso delle medesime categorie, assegnandovi però significati e priorità ben differenti. Si capisce dunque come una chiarificazione di questi concetti possa essere utile per tentare di dirimere tali questioni, almeno sul piano teorico. Butler riassume la sua opinione a tal proposito in un saggio contenuto in *Undoing Gender*. Afferma la pensatrice americana:

La mia posizione è che i dibattiti sulla priorità teorica della 1) differenza sessuale sul genere, 2) del genere sulla sessualità, 3) della sessualità sul genere sono tutti attraversati da un altro tipo di problema, ossia *il problema* che la differenza sessuale sottopone alla nostra attenzione, e cioè l'inevitabile impossibilità di stabilire confini certi tra il "biologico" e lo "psichico", il "discorsivo" e il "sociale".¹¹²

Appare chiaro fin da subito che la questione è un ginepraio. Si potrebbe sostenere che la sua complessità è data soprattutto dalla divisione storicamente determinatasi tra i vari ambiti del sapere umano che Butler elenca in questo passo. Tuttavia non è possibile tagliare la testa al toro affermando che tale divisione andrebbe abbandonata, poiché è proprio all'interno di questi saperi che nasce e si sviluppa il problema.

Una posizione comunemente accettata è che la "biologia" vada tenuta separata dalla "cultura", ovvero che il genere non vada inteso come relato in qualche modo al sesso biologico. Questo implica che la differenza sessuale fra maschile e femminile "biologicamente" intesi non abbia alcuna influenza al

112J. Butler, *Fine della differenza sessuale?*, cit., p. 275.

livello dei comportamenti e delle aspettative di genere. Questa posizione potrebbe essere condivisa tanto da posizioni strettamente femministe, quanto nell'ambito della *queer theory*, pur con connotazioni differenti. Entrambi, infatti, condividono l'idea di svincolare gli individui dalle costruzioni sociali per lo meno del maschilismo (nel caso della teoria *queer* anche dell'eterosessismo). Tuttavia potremmo domandarci se anche l'idea di un "sesso biologico" non sia anch'essa frutto di una costruzione discorsiva che ha molto di culturale e poco di naturale. Abbiamo appurato sommariamente che quando parliamo di "genere" alludiamo a una serie di comportamenti e aspettative implicati da un discorso normativo vigente in una determinata situazione culturale; ma non abbiamo ancora determinato con esattezza cosa intendiamo con l'espressione "sesso biologico". Possiamo affermare con tranquillità che "uomo" e "donna" sono categorie diverse da "maschio" e "femmina", eppure, anche se queste ultime ci appaiono chiare a prima vista, in realtà non abbiamo definito precisamente a che cosa si riferiscono.

In *Gender trouble* Butler solleva il dubbio se anche la categoria di "sesso biologico" non sia in realtà una proiezione culturale che tenta di naturalizzare un sistema binario tutto interno al genere. In altre parole: la distinzione, evocata dalla riflessione femminista, fra sesso e genere (laddove prima la distinzione non si dava) non basterebbe a sradicare il paradigma maschilista poiché riproietterebbe il binarismo di genere su un piano, quello biologico, presunto come naturale. In questo senso:

Il genere non andrebbe concepito come mera iscrizione culturale del significato su un sesso già dato (concezione giuridica); il genere deve anche designare quell'apparato di produzione per mezzo del quale vengono istituiti i sessi. Ne consegue che il genere non sta alla cultura come il sesso sta alla natura; il genere è anche il mezzo discorsivo/culturale con cui la «natura sessuata» o «un sesso naturale» vengono prodotti e fissati in quanto «pre-discorsivi», precedenti la cultura, una superficie politicamente neutrale *su cui* agisce la cultura.¹¹³

113Id., *Questione di genere*, cit., p. 13

Secondo Butler il sesso biologico è anch'esso costruito socialmente attraverso un discorso che afferma l'esistenza di un piano naturale su cui poi la cultura si innesterebbe. Questo sarebbe nuovamente funzionale all'imposizione di un binarismo di genere basato su una pretesa di naturalità, poiché «uno dei modi per fissare la stabilità interna e la struttura binaria del sesso sta nel proiettare questa sua dualità in un ambito pre-discorsivo».¹¹⁴

Qui la posizione di Butler è dunque radicalmente costruttivista. La pensatrice americana, infatti, mette costantemente in questione la possibilità di una definizione ultimativa di qualcosa come il “sesso biologico”. Sin da un suo saggio precedente a *Gender Trouble*, Butler aveva infatti sostenuto perentoriamente che

Ogni sforzo per accertare il corpo “naturale” prima del suo ingresso nella cultura è per definizione impossibile, non solo perché l'osservatore che ricerca questo fenomeno [il corpo naturale] è esso/a stesso/a irretito in uno specifico linguaggio culturale, ma perché lo è il corpo stesso. Il corpo, in effetti, non è mai un fenomeno naturale [traduzione mia].¹¹⁵

Credo però che questa posizione possa essere sostenuta con fermezza solamente se si fa uso di un'accezione semplicistica dell'espressione “naturale”. Mi spiego: solamente in una visione ingenua del mondo la natura è ciò che se ne sta semplicemente fuori dalla cultura e dal linguaggio umani e dunque, in questo senso, ci si può creare l'illusione che il linguaggio possa alludere a qualcosa che sta solidamente al di fuori di noi. Tuttavia un atteggiamento più accorto impone di considerare tutto ciò che definiamo “naturale” come interno al sapere umano. Al di là delle particolari posizioni filosofiche, oggi qualunque biologo o scienziato in generale non avrebbe alcun dubbio sul fatto che ogni nostra conoscenza scientifica non è che un'ipotesi, un'interpretazione razionale che

114 *Ibidem*.

115J. Butler, *Sex and Gender in Simone de Beauvoir's «Second Sex»*, in «Yale French Studies», 72, 1986, numero monografico *Simone de Beauvoir: Witness to a Century*, pp. 35-49, p. 46 (testo originale: «Any effort to ascertain the 'natural' body before its entrance into culture is definitionally impossible, not only because the observer who seeks this phenomenon is him/herself entrenched in a specific cultural language, but because the body is as well. The body is, in effect, never a natural phenomenon»).

parte dall'osservazione dei dati che la realtà ci fornisce, dove questa osservazione è sempre e comunque già di per sé un'interpretazione. In quest'ottica, anche ciò che è definito come “naturale” o “biologico” è considerato come il prodotto di un'interpretazione, dunque tutto interno alla cultura. La posizione di Butler mi sembra perciò eccessiva, se si considera questa accezione più accorta del termine “naturale”: che ciò che definiamo come “naturale” sia in realtà interno al linguaggio e alla cultura mi sembra piuttosto ovvio, e dunque va detto che non tutti i riferimenti alla biologia, anche quando si parla di sesso biologico, hanno come scopo sotteso quello di naturalizzare una costruzione culturale.

Ciò nonostante la posizione di Butler è utile per criticare una visione ingenua del sesso biologico, ovvero del binarismo sessuale come un dato naturale non ristretto agli aspetti puramente biologici. Infatti qualsiasi discorso che assuma il sesso biologico come premessa per delle implicazioni relative ai ruoli di genere, o comunque di carattere etico (senza peraltro dare all'espressione “sesso biologico” un significato e un contesto ben precisi), risulta incoerente poiché sovrappone due contesti discorsivi che tra loro non hanno una immediata relazione. Per esempio, chi neghi il diritto al matrimonio o all'adozione per le coppie omosessuali, in base alla caratteristica “naturale” (o anche “teologica”) della specie umana di riprodursi in maniera sessuata, starebbe accavallando due ordini di pensiero differenti, quello della “natura” umana e quello dell'etica. O ancora, chi intenda limitare il diritto all'autodeterminazione delle persone transgender, facendo appello all'esistenza di un “sesso biologico” connotato in base alla distinzione degli organi sessuali maschile e femminile, in primo luogo starebbe facendo ricorso a un significato decisamente parziale del “sesso biologico” e, inoltre, dovrebbe prima di tutto giustificare l'implicazione logica tra l'attestazione di un presunto dato di fatto e la negazione di una determinata libertà. Ma poi anche se fosse dimostrata, per esempio, una certa correlazione deterministica fra il sesso biologico e il genere (inteso come tendenze comportamentali specifiche, magari legate a determinate conformazioni cerebrali differenziate fra maschi e femmine), oppure fra il sesso biologico e la tendenza

all'attrazione sessuale per il sesso opposto, anche in tal caso non sarebbe lecito trarne delle conclusioni di carattere etico, limitando delle libertà individuali.

7.2 Sul “sesso biologico”

Fermo restando che queste implicazioni immediate fra l'ambito biologico e quello etico sono palesemente scorrette, resta però da determinare quale sia il significato della “differenza sessuale” biologicamente intesa. A seconda dei punti di vista essa può essere infatti definita secondo il criterio *anatomico*, quello *ormonale*, o quello *cromosomico*. Tuttavia è ormai riconosciuto che i primi due criteri sono in realtà degli effetti molto variabili e dipendenti dal terzo, ovvero il sesso cromosomico, il quale, però, a sua volta non è esente da problematiche, prima di tutto in quanto esso non determina sempre e comunque una netta distinzione fra individui maschili e femminili, che tuttavia è statisticamente preponderante; e poi perché rimane da determinare se esistono implicazioni rilevanti tra la situazione cromosomica di un individuo e il genere che questi impersona nella sua esistenza.

Al fine di mettere in luce le contraddizioni che la nozione di “sesso biologico” può generare, qualora la si usi come strumento di giustificazione per una determinata idea sul genere, intendo considerare un caso clinico commentato da Butler nel suo saggio *Rendere giustizia a qualcuno*¹¹⁶ (per conoscere dettagli e sfumature della vicenda consiglio di leggere l'intero saggio o i vari resoconti e articoli citati da Butler). Qui la pensatrice americana riporta la drammatica storia di David Reimer (1965-2004), una persona che venne riconosciuta come maschio alla nascita, ma che in seguito a un'operazione che comportò per errore la compromissione del pene, venne identificata come femmina (prendendo il nome di Brenda) e fatto crescere a tutti gli effetti come una bambina, nonché sottoposta a terapia ormonale e ad un'operazione per predisporre la successiva creazione di una vagina (compresa l'asportazione dei testicoli). Tuttavia, ancora in giovane età, Brenda comincia a sviluppare interessi e atteggiamenti tipicamente maschili

116J. Butler, *Rendere giustizia a qualcuno. Riattribuzione del sesso e allegorie della transessualità: un caso*, in *Fare e disfare il genere*, cit., pp. 107-129.

e arriva, in età adolescenziale, a rifiutare fermamente l'intervento di vaginoplastica. Sotto consiglio di un'équipe medica, Brenda decide successivamente di diventare uomo (prendendo il nome di David, sottoponendosi a una falloplastica, a una mastectomia e alla somministrazione di testosterone, ottenendo dei risultati che lo portano vicino alla "normalità", ma non completamente conformi al "sesso" maschile. Il caso di David Reimer è di notevole interesse proprio per la sua complessità: egli è nato con cromosomi, ormoni e anatomia maschili; in seguito alla compromissione dei suoi tratti anatomici è stata variata la sua situazione ormonale (ma ovviamente non quella cromosomica); dal punto di vista sociale è stato trattato come una bambina, o per lo meno si è tentato in tutti i modi di farlo; e infine è ritornato a una situazione che, dal punto di vista della norma, tende ad essere coerente, senza però riuscirci appieno.

Tanto nella sua prima trasformazione, quanto nella seconda, David/Brenda è stato seguito (per non dire coartato) da medici che portavano avanti una determinata visione del rapporto tra genere e sesso biologico. Non è mia intenzione (e così dovrebbe essere per tutti) decretare se Brenda, quando ha deciso di diventare uomo, abbia fatto una scelta coerente, se questa scelta fosse giusta o sbagliata; né è mia intenzione prendere il suo caso come prova di una certa teoria sul rapporto tra genere e sesso biologico. Piuttosto mi interessa mostrare come sia stato possibile condizionare pesantemente la vita di una persona, compromettendone la libertà di autodeterminarsi, sulla base di una visione acritica del sesso biologico e di una forte normatività di genere, e soprattutto dal tentativo, da parte dei medici, di giustificare le proprie teorie attraverso il caso di David Reimer.

La prima trasformazione di David è stata seguita dal dottor John Money, il quale era convinto che, se un bambino di sesso maschile, in seguito a un riassegnazione chirurgica, venisse cresciuto come una bambina, dal punto di vista psichico si adatterebbe senza problemi al genere che gli viene attribuito. Money sosteneva dunque una totale indipendenza del genere, l'aspetto "culturale", dal

nesso biologico, l'aspetto "naturale" (laddove la vaginoplastica e la cura ormonale riguardavano soprattutto l'ambito del riconoscimento sociale col genere femminile). La seconda trasformazione di David è avvenuta sotto la guida del dottor Milton Diamond, il quale era invece sostenitore della natura ormonale dell'identità di genere. Diamond convinse Brenda dell'opportunità, vista la sua situazione, di "invertire" il percorso di riassegnazione sessuale cominciato da Money, e Brenda, a quattordici anni, accettò di sottoporsi al nuovo trattamento. Egli era convinto che in Brenda stesse in qualche modo emergendo un'idea di genere strettamente correlata al suo sesso di nascita e radicata nella sua biologia.

Non ci è dato sapere quanto Brenda fosse consapevole tanto delle implicazioni teoriche quanto delle conseguenze pratiche della sua decisione di diventare David. Ciò che qui mi interessa mettere in luce, però, è la viziosità delle convinzioni che hanno determinato la sua storia, al di là di chi le abbia sostenute. L'aspetto più sconcertante, e anche il punto centrale, di tutta la vicenda mi sembra sia il fatto che entrambe le teorie che sono state proposte, quella di Money e quella di Diamond, sono state utilizzate per ristabilire quella che in entrambi i casi era considerata la *normalità*. Più che di riassegnazione sessuale, infatti, qui sarebbe il caso di parlare di *normalizzazione* coatta. Sia per quanto riguarda la tesi della natura ormonale del genere (Diamond), sia nel caso dell'idea del carattere totalmente socio-culturale del genere (Money), tali convinzioni sono state utilizzate per ristabilire la "normalità" del binarismo di genere, sulla base di una certa idea in merito al sesso biologico.

Nel primo caso la cosa è in certo modo scontata, dal momento che, se si sostiene che il genere dipende dalla configurazione ormonale, e dunque un determinismo biologico del genere, è implicito che si sostenga anche un parallelismo tra il binarismo di genere il binarismo sessuale. Nel secondo caso la questione è decisamente più curiosa poiché, se si ritiene che il genere sia un fattore puramente culturale, non vi è motivo di pensare che esso debba essere necessariamente duale come si ritiene che sia il sesso biologico. Butler commenta le due teorie in questi termini:

Appare significativo il fatto che le norme che governano l'intelligibilità di genere possano per Money essere imposte in maniera coercitiva e acquisite attraverso il comportamento; pertanto la plasmabilità della costruzione del genere, che è parte della sua tesi, necessita di un'applicazione forzata. E anche la "natura" esaltata dagli endocrinologi [tesi di Diamond] deve ricorrere all'aiuto della chirurgia e della terapia ormonale [...]. Quindi, in entrambi i casi, la premessa principale è in qualche modo confutata dalle stesse modalità della sua realizzazione. *La plasmabilità, per così dire, è imposta con la violenza e la naturalezza viene indotta artificialmente.*¹¹⁷

Questo mette in luce due aspetti fondamentali della vicenda di David: in primo luogo ciò dimostra che in entrambi i casi le teorie sul rapporto tra sesso e genere costituivano dei discorsi asserviti alla giustificazione di una normatività che impone il binarismo di genere (e proprio per questo non ha senso cercare di dirimere la questione dal punto di vista della validità delle due teorie); normatività, che piuttosto che essere messa in discussione, impone una forzatura che contraddice le sue stesse pretese. In secondo luogo emerge la circostanza per cui un individuo che non rientri nei criteri di classificazione di questo quadro normativo non trova spazio come entità riconoscibile, intelligibile, tanto da doverlo a tutti i costi far rientrare il più possibile, anche se mai completamente, in una categoria nota e definita (questo vale tanto per la prima trasformazione di David, quanto per la seconda). In altre parole, la normatività di genere era talmente forte che un individuo come David, al limite tra l'intersessualità e la transessualità, non era nemmeno contemplabile, a meno di farlo rientrare forzatamente e drammaticamente nella categoria degli uomini o in quella delle donne, le uniche due riconosciute dalla norma.

Una volta che si sono riconosciute le contraddizioni insite in questo sistema di normalizzazione viene spontaneo porsi la domanda esplicitata da Butler nel suo saggio:

È possibile immaginare un mondo in cui le persone sessualmente ibride possano essere accettate e amate senza doversi trasformare in una versione del genere conforme alla norma o socialmente più coerente?¹¹⁸

117Ivi, p. 119.

118Ivi, p. 117.

Questo a mio avviso dipende, oltre che da una sensibilizzazione sul diritto all'autodeterminazione, prima di tutto da una riflessione sui significati delle espressioni che utilizziamo per argomentare la nostra opinione; in particolare, in questo caso, dall'accezione dell'espressione "sesso biologico", dal suo rapporto col genere e dalla possibilità o meno di istituire un rapporto deterministico tra questi due termini.

È dunque mio interesse considerare brevemente i criteri di distinzione del "sesso biologico" che ho elencato sopra, con particolare riferimento alla questione del sesso cromosomico, che a mio avviso è quella allo stesso tempo più limpida e più problematica, poiché, essendo un criterio piuttosto netto, rischia di fornire una base apparentemente solida ad argomentazioni di carattere normativo in merito alla differenza sessuale.

Prima di tutto va detto che il criterio cromosomico per la determinazione della differenza sessuale non ha valenza universale, ma locale. Quando non si ritiene che il sesso biologico determini il genere, è opinione comune che esso sia una nozione valida solo all'interno dell'ambito riproduttivo, laddove questa funzione si concretizza nella distinzione dell'assetto cromosomico fra individui maschili e femminili. Questa posizione è valida, ma pur sempre parziale, poiché, a mio parere la validità della nozione di "sesso biologico" può essere limitata a un ambito ancor più ristretto e meglio formulato.

Tenterò di porre la questione nel modo più neutrale possibile: il sesso cromosomico può essere descritto come una particolare caratteristica genetica delle specie animali, che determina una distinzione *tendenzialmente* binaria fra gli individui, la quale è funzionale ad un preciso ambito della vita della specie, ovvero la generazione di nuovi individui. A sua volta, la riproduzione sessuata, dal punto di vista biologico, va intesa come un particolare stratagemma sviluppato da alcune forme di vita, al fine di ottenere un particolare vantaggio evolutivo, ovvero la possibilità di generare individui con un patrimonio genetico più variegato (dato l'incontro fra i due gameti che non esiste, per esempio, nella

riproduzione per partenogenesi), e perciò dotare la specie di una maggiore adattabilità all'ambiente e dunque una maggiore probabilità di superare la selezione naturale.

È chiaro allora che l'accezione cromosomica del sesso biologico, che è anche quella finora scientificamente più radicale, trova un valore specifico solamente all'interno di un particolare settore della biologia, ovvero la teoria dell'evoluzione. Il discorso evoluzionista è infatti la spiegazione più condivisa dalla comunità scientifica dell'esistenza del binarismo sessuale, ma, proprio per questo, il discorso sull'origine della differenza sessuale dovrebbe trovare spazio solamente all'interno di questo ambito.¹¹⁹ Da ciò deriva anche che la riproduzione sessuata, oltre a non determinare necessariamente individui o maschili o femminili, è anche essa stessa non necessaria in quanto, da un punto di vista evolutivo, 1) è una caratteristica della specie teoricamente variabile come tutte le altre (la stessa categoria "specie" in questo senso è molto sfumata) e 2) assume valore solamente in un contesto in cui essa è un fattore determinante per l'evoluzione della specie, ovvero in un contesto in cui essa è utile in una data competizione.

In tal senso mi sembra che qualsiasi tentativo di derivare una teoria sulla differenza sessuale, che non rientri nel quadro della biologia evolutiva, dall'esistenza di una differenza sessuale cromosomica sia del tutto fuorviante, dal momento che la sua funzione è legata a un settore importante, ma molto ristretto e condizionato, dell'esistenza della specie umana. Per esempio, nel caso degli individui intersessuali non avrebbe alcun senso la pratica dell'attribuzione sessuale forzata attuata sulla base del sesso cromosomico, poiché si fonda sull'idea di una presunta correttezza anatomica che dovrebbe derivarne; ma, se il criterio cromosomico ha valore solamente nel contesto della competizione evolutiva, esso non può costituire una giustificazione della "correzione"

¹¹⁹Per un approfondimento specifico sulla questione del dimorfismo sessuale nell'ambito della teoria evoluzionistica si veda Andrea Pilastro, *Sesso ed evoluzione. La straordinaria storia evolutiva della riproduzione sessuale* (Bompiani, Milano 2007); per un approfondimento generale sul tema si veda invece Carl Zimmer, *Le infinite forme. Un'introduzione alla biologia evoluzionistica* (Zanichelli, Bologna 2013).

anatomica (né vale, in linea di principio, un argomento che chiami in causa le possibili implicazioni psicologiche di una mancata aderenza a uno dei due generi stereotipici – è chiaro, infatti, che in questo caso il problema non sta tanto nell'esistenza di individui intersessuali, quanto piuttosto nella esistenza degli stessi stereotipi di genere basati sul sesso biologico).

D'altra parte mi sembra capzioso un discorso che descriva questa formulazione della differenza sessuale come l'ennesimo tentativo di reintrodurre una teoria prescrittiva di genere fondandola su presunte basi scientifiche. Fortunatamente il discorso scientifico oggi è, per lo meno nella sua essenza, svolto secondo un ordine razionale ed esente da intromissioni esterne, dato che è largamente accreditata la teoria falsificazionista di Karl Popper e il modello della società scientifica aperta.

Per quanto riguarda invece il criterio anatomico e quello ormonale, la questione si fa più complessa e si aprono vari interrogativi. Prima di tutto questi due ambiti sono fra loro strettamente correlati e sono entrambi dipendenti dalla differenza sessuale cromosomica. Inoltre le possibilità relativamente recenti di intervenire tanto a livello chirurgico, quanto a livello biochimico, sul corpo degli individui evidenzia la plasticità (in linea teorica assoluta) di quest'ultimo di fronte all'azione umana. I casi degli individui intersessuali e delle persone transgender mettono perciò in luce che l'anatomia e l'assetto ormonale sono allo stesso tempo non necessariamente binari (ma solo tendenzialmente binari) e passibili di modificazione radicale. In questo caso è dunque ancor più evidente che il binarismo sessuale ha valore, dal punto di vista anatomico, solamente in specifici ambiti della vita umana, che esulano dalla determinazione del genere di appartenenza, ovvero l'ambito medico e quello fisiologico, più in generale. Le differenze a livello corporeo sono indubabilmente un dato di fatto e, sul piano delle parificazioni dei diritti e delle opportunità, vanno certamente considerate, ma ha senso tenerle in conto nel momento in cui hanno un effettiva influenza materiale sull'esistenza della persona, e non vanno perciò intesi come segni di marcatura culturale.

In conclusione, mi sembra opportuno mitigare la posizione eccessivamente costruttivista di Butler in merito alla valenza politico-culturale della nozione di “sesso biologico”. Con ciò non intendo sostenere che quest’ultima non sia mai stata utilizzata, anche in ambito scientifico, per giustificare modelli naturalizzati del binarismo di genere e dell’eterosessualità normativa; né tanto meno ritengo che si possa dare una nozione pre-discorsiva o pre-culturale del sesso biologico, come del resto di qualsiasi altro fenomeno. Piuttosto credo che oggi sia possibile formulare una nozione scientificamente valida del “sesso biologico”, che tuttavia, come abbiamo visto, difficilmente può condurre a conclusioni di carattere normativo in merito alla questione del genere, poiché assume valore solamente in un quadro estremamente ristretto, ossia quello della teoria evoluzionista. Senza distogliere l’attenzione dal pericolo che le nozioni scientifiche vengano impiegate sofisticamente per scopi politici, ritengo comunque che il discorso di Butler sul sesso biologico rischi di assumere un carattere eccessivamente universalizzante e ideologico (aspetto che dovrebbe essere estraneo allo stesso pensiero butleriano) e che rischi, qualora portata alle sue estreme conseguenze, di precludere la possibilità di una conoscenza scientificamente valida intorno alla questione del sesso biologico.

Cionondimeno, qualsiasi discorso che chiami in causa il sesso biologico come argomento a favore di una normatività di genere non può che risultare fallace, puramente retorico; in primo luogo perché non è corretto dedurre immediatamente un precetto etico normativo da un dato di fatto; e, in secondo luogo, perché l’ambito in cui un dato di fatto ha valore, la ragione della sua esistenza, non ha rilevanza a livello dei comportamenti e degli atteggiamenti che gli individui decidono o si ritrovano ad assumere.

8. La questione transgender

Fatte queste specificazioni sulla questione del sesso biologico, ritorniamo ora al concetto di performatività di genere e alle sue ripercussioni politiche. Nei capitoli conclusivi di *Gender Trouble*, Butler allude alla possibilità concreta di sovvertire la norma attraverso delle pratiche di genere. In particolare la pensatrice americana individua nella performance *drag* uno strumento che ha la possibilità di scardinare le visioni di genere fossilizzate dell'eteronormatività. Nel travestimento e nella recitazione tipici del *drag*, infatti, avviene un rimescolamento dei criteri tramite cui sono determinate le categorie rigide dell'eteronormatività. Tale rimescolamento avviene a un livello più complesso rispetto alla semplice distinzione tra il sesso anatomico del *performer* e la performance stessa:

La performance del drag gioca sulla distinzione tra l'anatomia di chi compie la performance e il genere oggetto della performance. Ma in realtà siamo in presenza di tre dimensioni contingenti di corporeità significativa: il sesso anatomico, l'identità di genere e la performance di genere. Se l'anatomia di chi compie la performance è già distinta dal suo genere ed entrambi sono distinti dal genere della performance, allora la performance indica una dissonanza non solo tra il sesso e la performance, ma anche tra il sesso e il genere e il genere e la performance.¹²⁰

La frattura rispetto alle categorie tradizionali non sta dunque nella semplice differenza tra il corpo di chi recita e il ruolo interpretato, bensì investe anche il genere di appartenenza di chi attua la performance, dando vita a una distinzione molteplice fra tre diversi piani interpretativi del genere. Il drag mette cioè in evidenza la possibilità di una molteplicità di combinazioni tra il sesso anatomico,

120J. Butler, *Questione di genere*, cit., pp. 194-195.

il genere di appartenenza (nonché l'orientamento sessuale) e l'interpretazione di un ruolo che tradizionalmente è ritenuto incongruo rispetto agli altri due criteri. Butler sostiene perciò che, nel parodizzare i ruoli di genere tradizionali, il drag afferma il carattere parodistico di tutti i generi. Questo conferisce potenzialmente a questa pratica un potere importante:

L'idea di parodia di genere che sostengo qui non presuppone che ci sia un originale che viene imitato da queste identità parodiche. In effetti la parodia è davvero quella *della* nozione di un originale [...]. Questa dislocazione perpetua costituisce una fluidità di identità che indica un'apertura alla risignificazione e ricontestualizzazione; la proliferazione parodica priva la cultura egemonica e chi la critica della possibilità di rivendicare identità di genere naturalizzate o essenzialiste.¹²¹

La potenza della performance drag sta appunto, secondo Butler, nel minare alla base la possibilità di fare riferimento a una metafisica del genere, a idee naturalizzate del rapporto tra corpo, stile comportamentale, ruolo nella società, orientamento sessuale, eccetera.

Negli scritti successivi, Butler tornerà criticamente su quest'idea del drag, ridimensionandone la portata, soprattutto in rapporto alle interpretazioni che sono state proposte del suo ragionamento. Tuttavia mi sembra importante notare come Butler tenti continuamente di ricercare una pratica sovversiva che sia congrua rispetto alle sue riflessioni più teoriche in merito al genere; in particolare, il punto sta nel ricercare una pratica sovversiva che non ricada in posizioni metafisiche e identitarie, ma che invece tenti di scardinare questi meccanismi quasi automatici. In questo senso, in un saggio più recente, Butler sembra sostenere che il fenomeno transgender presenti un potenziale sovversivo simile, se non maggiore, rispetto a quello del drag. Afferma Butler:

Com'è che il *drag* o, in verità, qualcosa in più del *drag*, il transgender stesso, rientra nella sfera politica? Suggestirei che il transgender entra nella politica non solo perché ci costringe a domandarci cosa sia o debba essere considerato reale, ma perché ci mostra come si possano

121Ivi, p. 195.

mettere in discussione le attuali concezioni della realtà e istituirne di nuove.¹²²

Allo stesso modo del drag, ma in modo ancor più concreto, il fenomeno transgender mette in evidenza la contingenza dei criteri di determinazione della norma eterosessuale. Non vi è solo una messa in discussione del rapporto apparentemente sclerotizzato tra sesso anatomico e ruolo di genere: da un lato la duttilità del genere viene estesa fino a raggiungere il capo opposto della dicotomia normativa, e inoltre si apre la possibilità di modificare quello che tradizionalmente è il criterio più stabile per la determinazione del genere, ovvero il sesso anatomico/ormonale. Il fenomeno transgender, perciò, apre concretamente un ventaglio di possibilità virtualmente illimitate in merito al rapporto tra sesso e genere, che dunque prospetta un futuro autenticamente emancipato dalla norma eterosessuale. Questo per lo meno è il potenziale intrinseco a tale fenomeno, anche se ovviamente esso, calato nella società normativa, è inevitabilmente sottoposto a una serie di processi di ri-normalizzazione che tendono a farlo rientrare all'interno di uno schema intelligibile per la norma, e perciò a ridurne il potenziale sovversivo.

Mentre Butler sostiene che tutti i generi sono performativi (che “uomo” e “donna” non sono espressioni di essenze interiori a priori, ma che sono costituite, parafrasando Butler) attraverso la ripetizione di atti stilizzati e culturalmente intelligibili, già a partire da *Gender Trouble*, la pensatrice statunitense presenta i soggetti transgender come il concreto esempio che mette in rilievo questa performatività di genere. Come sostenuto da Jay Prosser¹²³, possiamo notare come, riconoscendo nel fenomeno transgender l'esplicitazione della performatività di genere, Butler rende possibili due letture che, negli scritti successivi, lei stessa si sforzerà di rigettare: la prima è che l'espressione “performatività di genere” alluda a una certa teatralità insita nel concetto di

¹²²La questione della trasformazione sociale, in *Fare e disfare il genere*, cit., p. 314.

¹²³J. Prosser, *Second skins. The body narratives of transsexuality*, Columbia University Press, New York, 1998, pp. 21 ss.

genere, come se questo avesse un carattere recitativo; la seconda è che qualsiasi manifestazione transgender è in se stessa sovversiva.

La prima tesi (ossia che la performatività di genere significhi la recitazione di un genere, come se il genere fosse un ruolo teatrale che può essere scelto) conduce alla conclusione che la teoria di Butler fosse radicalmente volontaristica e antimaterialistica: ovvero che il suo tesi fosse che il genere, proprio come i vestiti in una performance *drag*, possa essere indossato e tolto secondo i gusti, dunque che il genere fosse tale e quale al *drag*. Questa interpretazione della tesi di Butler è stata sia criticata che accolta positivamente, nonostante la pensatrice americana si fosse distanziata da qualsiasi concezione volontaristica del genere ben prima di *Gender Trouble*.

La seconda interpretazione fa del fenomeno transgender un atto in se stesso sovversivo. Anche se Butler non sostiene esplicitamente questa tesi, tuttavia mette in gioco le condizioni per una tale deduzione. Nel commentare la nota tesi di Beauvoir secondo cui «donne non si nasce, lo si diventa»,¹²⁴ Butler argomenta a favore di una radicale contingenza del genere rispetto al corpo, giustificando a livello teorico la possibilità del soggetto transgender. Per citare Butler:

Beauvoir dice chiaramente che «si diventa» donna, ma rimanendo nella coazione culturale a diventarlo. E chiaramente la coazione non viene dal «sesso». Niente nella sua descrizione garantisce che «chi» diventa donna sia necessariamente di sesso femminile.¹²⁵

E ancora:

La teoria di Beauvoir comportava delle conseguenze apparentemente radicali, che lei stessa non aveva preso in considerazione. Per esempio, se sesso e genere sono radicalmente distinti, allora non ne consegue che essere un determinato sesso corrisponda a diventare un determinato genere; in altre parole, non c'è bisogno che «donna» sia la costruzione culturale del corpo femminile, e «uomo» interpreti i corpi maschili.¹²⁶

124 S. de Beauvoir, *Il secondo sesso*, il Saggiatore, Milano 1994, p. 325 (ed. or. *Le Deuxième Sexe*, Gallimard, Paris 1949).

125J. Butler, *Questione di genere*, cit., p. 14.

126Ivi, p. 158.

In entrambe le citazioni, il suggerimento di Butler della possibilità di un divenire transgender (ovvero che gli uomini possono non essere maschi e che le donne possono non essere femmine) non solo apre uno spazio concettuale fra genere e sesso, rendendo il sesso superfluo nel processo di determinazione del genere; ma conduce anche alla conclusione per cui il genere non è un processo teleologico che ha le sue radici nell'ontologia della persona (dove il corpo sessuato sarebbe un inizio riconoscibile e il genere un fine definito).

Nell'interpretazione di Butler, il fenomeno transgender passa dall'essere connotato discorsivamente all'essere un processo performativo. Così il genere, da termine finale di un discorso sul divenire della persona, diviene un'insieme di momenti performativi lungo questo processo; momenti che sono ripetuti, ricorsivi, disordinati e soprattutto imprevedibili e necessariamente incompleti.

Al contrario, il meccanismo naturalizzante della norma consolida l'apparente naturalità del determinismo tra sesso e genere e del desiderio eterosessuale in un ontologia precisa, e perciò è possibile sostenere di "essere" un uomo o una donna. Tuttavia, laddove i generi tradizionali dell'eterosessualità normativa occultano il loro carattere performativo istituendo una metafisica di genere, il fenomeno transgender fa invece emergere la performatività intrinseca di *ogni* genere. Il fenomeno transgender, nel presentarsi come allegoria dell'eterosessualità normativa, mette in luce il carattere allegorico proprio di quest'ultima, evidenziando che ogni genere è in sé una maschera. Quello che, in *Gender Trouble*, Butler affermava del *drag*, può dunque essere attribuito anche alla transessualità: «*nell'imitare il genere, il drag rivela implicitamente la struttura imitativa del genere stesso, nonché la sua contingenza*».¹²⁷

Si tratta tuttavia di determinare quando una performance di genere può avere degli effetti sovversivi rispetto alla norma:

La parodia di per sé non è sovversiva, e ci deve essere un modo per capire che cosa rende certi tipi di ripetizione parodica effettivamente dirompenti, veramente disturbanti, e quali ripetizioni vengono invece addomesticate e rimesse in circolo come strumenti di egemonia culturale.¹²⁸

127Ivi, p. 195.

128Ivi, p. 196.

A mio avviso, la carica effettivamente sovversiva, tanto della performance drag, quanto del fenomeno transgender, è molto limitata in virtù del fatto che la cultura egemonica eterosessista, come ogni paradigma dominante, è tendenzialmente in grado di ritradurre qualsiasi fenomeno ad essa estraneo nei termini minimi della sua economia, ri-normalizzando ciò che, in prima battuta, sembrerebbe costituire un'eccezione alla norma. Per esempio, molto banalmente, è molto facile che un individuo maschio omosessuale venga accostato alla figura della donna, se non addirittura, come avveniva un tempo, che questi venga definito un "invertito", partendo perciò dal presupposto che, se non si rientra appieno in un genere, allora si sfora in qualche modo nel genere opposto, oppure che ci sia una direzione prefissata sulla quale un individuo maschio dovrebbe sviluppare la propria sessualità e che essa sia appunto "invertita" nei maschi omosessuali. Il paradigma eterosessista è poi alquanto contraddittorio in quanto, nel caso delle persone transgender, esse non vengono inquadrare nel genere a cui effettivamente sentono di appartenere, ma a quello che viene loro attribuito guardando al sesso biologico.

Questa curiosa contraddizione è dunque indicativa tanto della effettiva instabilità intrinseca a ogni paradigma di genere, quanto dello sforzo, da parte della cultura eteronormativa, di far rientrare le figure percepite come aliene all'interno di categorie conosciute e ritenute stabili: il maschio omosessuale è rifiutato in quanto uomo perché il suo orientamento sessuale non è coerente con l'"essere uomo" e dunque viene avvicinato al genere femminile, perciò gli viene attribuita in qualche modo una forma di transessualità; d'altra parte, alla persona transgender viene ribadita l'appartenenza al genere "coerente" col suo sesso biologico poiché ciò che si rifiuta è la possibilità di una disequazione tra questi due ambiti. Questa contraddizione è però solo apparente, dal momento che l'autentico obiettivo della norma non è tanto quello di ristabilire l'ordine perduto, bensì quello di minimizzare il potenziale destabilizzante di certi fenomeni. L'eterosessismo, come ogni normatività, funziona perciò in maniera subdola,

facendo rientrare ciò che è estraneo e incomprensibile in strutture note e dunque neutralizzando la carica sovversiva che la diversità potrebbe apportare.

Ancora una volta, l'impostazione costruttivista di Butler, porta la pensatrice americana alla conclusione che sia possibile una narrazione, un discorso, un'allegoria, che sia in in se stessa in grado di spostare i limiti della cultura egemonica mettendo in evidenza la plasticità delle categorie che la connotano. Questo punto di vista mi sembra eccessivamente ottimista. Certamente la sola esistenza di individui che non rientrano nel binarismo di genere e nell'eterosessualità obbligatoria spinge incessantemente la norma verso una sua messa in questione; d'altra parte non è da sottovalutare il potere ri-normalizzante che costituisce la norma stessa. Essa funziona sulla base di questa normalizzazione ed è proprio in virtù dell'esistenza di qualcosa che ne sta al di fuori che essa può perpetuarsi: se non esistesse ciò che sta fuori dalla norma, la norma stessa non avrebbe motivo di esistere, e perciò in realtà la norma istituisce tanto il "dentro" quanto il "fuori" di sé. La stessa Butler mette in luce questo aspetto, ma ne conclude che l'unico modo per spostare i limiti della norma sia istituire un discorso capace di aprire degli squarci e mettere in luce le contraddizioni della norma stessa.

A mio avviso questa ipotesi, per quanto interessante, è decisamente parziale: come il discorso della norma si fonda, foucaultianamente, sulle concrete relazioni di potere (nella fattispecie l'egemonia maschile occidentale basata su determinate dinamiche socio-economiche), così lo stesso discorso sovversivo dovrebbe fondarsi sulla reale parificazione delle condizioni materiali che determinano un paradigma di genere. Se il discorso è ciò che regge e alimenta gli effettivi rapporti di dominazione, non può essere il semplice cambiamento di discorso a sovvertire quei rapporti. Certamente esso è fondamentale nel sostenere il ribaltamento della prospettiva, ma non ne può certo essere la causa. Se il discorso normativo presuppone l'esistenza di un potere che lo istituisce, è probabile che la sovversione della norma possa avvenire solamente qualora i rapporti di potere che essa supporta e alimenta non esistano più, non tanto nel

senso che non vi siano più rapporti di potere in assoluto, ma che l'asse di questi rapporti si sposti su altri fronti.

Se volessimo esprimere questo concetto in termini di apertura e chiusura, potremmo dire che la nostra società non è né chiusa, né tanto meno aperta alle minoranze di genere, come ad ogni altra minoranza. La società è piuttosto dischiusa quanto basta affinché chi appartiene a una minoranza possa sbirciarci dentro, sentendosi al di “fuori” e finendo per agognare la normalità. È dischiusa quel tanto che basta perché chi ne sta «fuori» si convinca ad entrarvi, perdendo però il carattere di “estraneo”, “diverso”, “pericoloso”, diventando appunto parte della società – di una società che può anche affermare di essersi aperta, ma che in realtà, nella forma subdola della tolleranza, fagocita ogni suo “fuori” facendone un “altro nel non-altro”, e perciò in verità un semplice non-altro.

9. *Gender trouble*

Interrogarsi sulla possibilità che la transessualità possa essere un *habitus* sovversivo presuppone la domanda su che cosa sia sovversivo o meno in generale. Ho il sospetto che la transessualità, come anche il drag o altre forme di sessualità alternative alla norma eterosessuale, non riesca a costituirsi come atto sovversivo qualora la sua interpretazione permanga all'interno della questione del genere. Come conclusione di questa seconda parte cercherò di mostrare i motivi per cui sostengo questa tesi e quale ruolo, a mio avviso, dovrebbe avere il genere come categoria che determina un'identità.

Abbiamo visto che il genere si costituisce all'interno delle relazioni di potere come strumento culturale di dominazione, attraverso il processo di assoggettamento degli individui. La tesi di Butler è che il soggetto sia generato mediante un'interiorizzazione delle imposizioni esterne che impongono una serie di comportamenti "leciti" e ne negano di altri, determinando una sorta di lutto per questi desideri originariamente perduti. È questo il soggetto melanconico che Butler descrive nel suo saggio *La vita psichica del potere*. In conclusione al suo saggio, la pensatrice americana declina questa melanconia rispetto al problema del genere, asserendo che la mascolinità e la femminilità sono costrutti socio-culturali che hanno origine proprio in questa struttura melanconica del soggetto. Se questo è vero, allora a mio avviso la questione del genere si dimostra tutta interna al tema del potere e del modo in cui questo forma i soggetti. Il genere è perciò uno strumento fra molti altri che il potere mette in campo per assoggettare gli individui e, allo stesso tempo, ne rappresenta una chiave interpretativa del tutto valida. La sovversione della norma, tuttavia, non può essere teorizzata

solamente sulla base del problema del genere, ma è una questione che va estesa al funzionamento del potere nella sua complessità. In tal senso il fenomeno transgender fornisce un punto di vista privilegiato rispetto al tema della sovversione, ma solamente se lo considera da un punto di vista più ampio di quello del solo genere.

Se Butler ha ragione nel teorizzare la melanconia come origine del genere di appartenenza, allora la questione del genere si struttura internamente al processo di assoggettamento dell'individuo al potere, il quale interiorizza la norma facendone un'identità (di genere) che egli sente sua. Trovandomi d'accordo con la teoria del soggetto di Butler, mi sembra di dover concludere che il genere è un problema tutto interno alla norma, che non ha dunque a che fare con la differenza sessuale dal punto di vista biologico (vedi cap. 7), ma che si risolve completamente nella sfera dell'imposizione esteriore di un'identità interiorizzata.

In questo senso, ritengo che la possibilità di cambiare il proprio comportamento e il proprio aspetto a seconda dell'appartenenza di genere percepita, non riesca nell'intento di avere in qualche modo un effetto sovversivo rispetto al sistema normalizzante del genere; non tanto perché la transessualità non rappresenti una violazione della norma eterosessuale (che prevede comunque che il binarismo biologico corrisponda biunivocamente al binarismo di genere), quanto perché la sovversione viene facilmente disinnescata nel momento in cui, nella dimensione pubblica, il fenomeno transgender viene derubricato a scimmiettamento del genere opposto. Certamente l'aumento del numero di persone transgender, il fatto che se ne parli sempre di più e che il fenomeno diventi parte della quotidianità di tutti sono fattori che determinano uno slittamento dei parametri della norma, che si sposta sicuramente verso una maggiore accettazione della molteplicità dei generi e degli orientamenti sessuali, ma non per questo il genere in sé smette di essere in se stesso una categoria normativa.

Al contrario di Butler, che interpreta il genere come fattore essenziale alla norma, tale da determinare l'impossibilità di un suo trascendimento, io ritengo piuttosto che, proprio in virtù della sua subalternità rispetto alla normalizzazione in generale, il genere possa essere in qualche modo oltrepassato. Questo, però, avviene solo in quei momenti in cui questa categoria smette di essere funzionale al potere, ovvero solamente quando il potere, ad ogni suo livello, è disincentivato a fare del genere un mezzo del suo esercizio. Questa convinzione, lungi dal risultare pessimistica, ribadisce a mio avviso l'importanza strategica dell'attivismo politico, come mezzo di sovversione e resistenza al potere normalizzante. Lo spostamento della norma, tuttavia, non deve avvenire all'interno del sistema della norma di genere, ma deve spostare completamente tutto il problema del genere al di fuori dell'ambito della normalizzazione; il che significa, a tutti gli effetti, smettere di fare del genere un problema.

In tal senso l'esplosione di identità di genere che la comunità LGBTQIA+ ha promosso negli ultimi decenni, se da un lato rappresenta l'essenziale garanzia di trovare il proprio spazio all'interno del paradigma del genere anche per le persone il cui comportamento non rientra nel quadro dell'eteronormatività, d'altro canto ribadisce il bisogno che l'espressione di genere e l'orientamento sessuale risultino inseriti in categorie stabili che si strutturano in un ventaglio di identità ben precise, anche se opportunamente differenziate. A mio avviso, per quanto questo fenomeno abbia, fra le altre cose, facilitato una sensibilizzazione assolutamente doverosa delle masse rispetto al tema della diversità di genere, da un punto di vista teorico (ma forse ormai anche pratico) ritengo più opportuno insistere sulla necessità di fare dell'espressione di genere un campo totalmente scevro dalla necessità di costrutti identitari che, seguendo la tesi di Butler, sono pur sempre effetti di un assoggettamento a delle dinamiche di potere, il quale fa del genere un campo inutilmente conflittuale per il soggetto.

Il soggetto postumano

In questa terza parte intendo considerare la corrente di pensiero del postumanesimo, come punta di diamante dell'evoluzione del pensiero post-moderno. Il postumanesimo rappresenta infatti l'avanguardia del pensiero filosofico in quanto intende fare i conti con l'urgente necessità di adattare la nostra visione del mondo alle radicali trasformazioni, sempre più incalzanti, che porta con sé l'innovazione tecnologica. I concetti fondamentali del postumanesimo possono essere riassunti in una spiccata valorizzazione della diversità, come elemento fondamentale dell'esistenza, in quanto costituisce la cifra del cambiamento, dell'adattamento e dell'innovazione, aprendo la possibilità a variazioni di paradigma e di punto di vista; e ciò implica un conseguente decentramento della visione del mondo, in favore di un policentrismo marcato, favorevole all'ibridazione funzionale dei concetti, dei corpi e dei saperi.

La mia tesi è che le teorie postumane non rappresentino in realtà una vera e propria rivoluzione del pensiero intorno all'essere umano, ma che si costituiscano, piuttosto, attraverso un ampliamento di quelle che sono le possibilità intrinseche della specie – possibilità che tuttavia sono rimaste finora in gran parte inesprese, in quanto le condizioni materiali della vita umana hanno favorito, in passato e in parte ancora oggi, l'emersione di culture caratterizzate da una metafisica dell'umano particolarmente determinata ed orientata in maniera esclusiva. Pertanto, a mio avviso, il pensiero postumano non rappresenta un'innovazione radicale, bensì, da un lato, un ampliamento delle intuizioni di

quel grande filone di pensiero che possiamo definire postmodernismo; e, dall'altro, un effetto dell'accelerazione dell'innovazione tecnologica, la quale porta con sé non tanto un cambiamento intrinsecamente qualitativo della nostra esistenza, quanto piuttosto un ampliamento quantitativo, ma talmente grande da espandere le possibilità umane verso frontiere che le vecchie metafisiche non riescono a contemplare.

Per quanto riguarda il primo punto, mi sembra ancora una volta opportuno prendere le mosse da una prospettiva di tipo foucaultiano, in quanto la lucida analisi della società contemporanea che Foucault propone, seppur legata a strutture in parte superate, si basa tuttavia su intuizioni, se non universalmente valide, per lo meno difficilmente superabili. Mi riferisco in prima battuta alla questione del potere, che costituisce lo sfondo trascendentale delle riflessioni foucaultiane; ma poi anche dell'analisi delle trasformazioni della società, soprattutto per quanto riguarda la biopolitica, che rappresenta, come ho tentato di mostrare nella prima parte (cap. 3.2), una chiave interpretativa significativa nell'ambito delle possibilità di agire sulle strutture fondanti della vita umana. Nel testo citato, infatti, anche se in un modo che oggi può sembrare ingenuamente fantascientifico, Foucault fa esplicito riferimento alla possibilità del biopotere di intervenire radicalmente sulla vita umana, non solo come gestione demografica e sociologica delle masse, bensì sulla vita in quanto tale, determinando, di fatto, un decentramento dell'esercizio del potere, che passa dall'essere una prerogativa tendenzialmente umana all'oltrepassare i limiti e le possibilità dell'umano per come lo intendiamo generalmente – la messa in questione dell'antropocentrismo è infatti uno dei cardini del pensiero postumano. Inoltre sarebbe ingenuo ritenere che delle tecnologie così radicalmente innovative come quelle considerate dal pensiero postumano non vengano, almeno inizialmente, integrate e direzionate da sistemi di biopolitica, ed è anzi sensato prevedere che ne possano diventare esse stesse i mezzi principali di esercizio del potere, determinandone esse stesse un cambiamento importante di questo paradigma. Con ciò non intendo proporre una visione demonizzante di questi

cambiamenti, né dare un connotato morale a possibili scenari futuri. Va infatti ricordato che, proprio nella prospettiva foucaultiana, il potere non è qualcosa che possa essere oltrepassato, ma rappresenta lo sfondo complesso da cui emergono tutte le strutture sociali e culturali che ci determinano. Intendo perciò mostrare come sia a mio avviso inevitabile che il processo di trasformazione postumana della società passi attraverso delle strutture di potere analoghe a quelle della biopolitica, ma anche che ne implichi esso stesso una trasformazione.

Il secondo aspetto riguarda invece l'ampliamento effettivo delle possibilità umane in un contesto postumano, e perciò il ripensamento dell'individuo all'interno di questo scenario. È mio interesse mostrare come, se da un lato il pensiero postumano implica un decentramento della visione del mondo, da un punto di vista inconsapevolmente prospettico e perciò metafisico, come quello dell'umanesimo, a un punto di vista coscientemente prospettico, d'altra parte esso implica la necessità di reinquadrare il soggetto umano all'interno di questa nuova visione. L'antropocentrismo che caratterizza la modernità ha infatti dato una visione precisa, ma allo stesso tempo falsante e chiusa, di che cos'è l'essere umano e dunque anche dell'individuo. Per restare all'interno della prospettiva foucaultiana, possiamo spingerci a sostenere che la modernità ha determinato il concetto stesso di soggetto come strumento di dominio. D'altra parte, uno smantellamento di queste categorie non conduce necessariamente alla dissoluzione del processo di assoggettamento, quasi che si possa ritornare a uno stato antecedente all'esordio delle visioni metafisiche dell'umano. Piuttosto, è sensato ritenere che il soggetto vada verso un'evoluzione che passa certamente attraverso l'abbandono di idealizzazioni vetuste e inadatte, ma che non deve cadere nell'illusione di un ritorno all'originario. Si potrebbe certamente affermare che questa evoluzione conduca a un'idea più "vera" intorno al soggetto, ma nel senso per cui quest'idea è maggiormente cosciente della plasticità di ogni idealizzazione e di ogni prospettiva. Consideriamo, per esempio, il tema della sessualità che ho trattato nella seconda parte: la norma eterosessuale, in questo quadro, costituisce la visione idealizzata dell'umano,

eppure la sua messa in questione non conduce a una verità originaria su una sessualità indifferenziata, ma a un costante riposizionamento del soggetto rispetto alla decostruzione dell'idealizzazione precedente. Il soggetto, insomma, non trova la sua verità, né viene completamente smantellato, ma ne esce di volta in volta rinnovato, riadattato e perciò anche potenziato.

10. Il cyborg

Uno dei punti fondamentali del pensiero postumano è l'idea che, nell'analisi dei fenomeni, all'uomo non venga assegnato un posto di rilievo. La prima proposizione del *Posthuman manifesto* di Robert Pepperell recita: «è evidente che oggi gli uomini non sono più la cosa di maggior importanza nell'universo. Questo è qualcosa che gli umanisti devono ancora accettare».¹²⁹ L'umano non deve più essere considerato il perno di ogni interpretazione del mondo, ma va inteso come elemento particolare, integrato in sistemi complessi, di cui esso è solo un sotto-sistema. Con ciò viene in realtà a mancare il concetto stesso di umano, poiché l'eliminazione del suo privilegio cancella allo stesso tempo i limiti apparentemente saldi di questa categoria. Se il concetto di "umano" decade a elemento particolare di una complessità, ecco che si rivela perciò un'idea precaria, altamente instabile e ormai disfunzionale. La quarta proposizione di Pepperell suona: «gli esseri umani, come gli dei, esistono solo in quanto noi crediamo che esistano».¹³⁰ I limiti di ciò che è considerabile umano possono e devono essere spostati, addirittura dissolti, in quanto diventa ormai impossibile distinguere dualisticamente ciò che è umano da ciò che non lo è.

In questo senso non basta modificare il concetto di "umano", né aprendolo ad altri significati, né tanto meno riducendolo o blindandolo in maniera reazionaria. È necessaria, piuttosto, una sostituzione di questo concetto con uno che sia qualitativamente differente. L'essenza dell'uomo della modernità

129R. Pepperell, *The post-human condition*, Intellect Books, Exeter 1995, p. 180. Una traduzione parziale si può trovare sulla rivista online come *Manifesto del postumano. Capire come il mondo cambia è cambiare il mondo*, in «Kainos. Rivista telematica di critica filosofica», 6, 2006.

130 *Ibidem*.

antropocentrica è la sua netta distinzione da ciò che non è uomo, ovvero gli animali e i meccanismi; si tratta del *cogito* cartesiano, di contro alla *res extensa*. Il soggetto del postumanesimo è piuttosto costantemente ibridato, avverso a ogni dualismo.

Una delle principali teoriche del pensiero postumanista è Donna J. Haraway, autrice del noto *Manifesto cyborg*, opera a cavallo tra la critica femminista, il post-modernismo e il trans-umanesimo, che descrive efficacemente il concetto di cyborg come categoria interpretativa fondamentale nel contesto contemporaneo altamente tecnologizzato. Haraway propone perciò di adottare il *cyborg* (dall'unione di *cybernetic* e *organism*) come figura principale dell'universo postumano:

Un cyborg è un organismo cibernetico, un ibrido di macchina e organismo, una creatura che appartiene tanto alla realtà sociale quanto alla finzione. La realtà sociale è costituita dalle relazioni sociali vissute, è la nostra principale costruzione politica, una finzione che trasforma il mondo.¹³¹

Dell'idea di cyborg sono piene la letteratura e la cinematografia fantascientifiche, ma nel nostro caso con questo concetto possiamo riferirci tanto alle suggestive immagini di corpi ibridati con elementi artificiali, quanto a qualsiasi tecnica di modificazione e adattamento del corpo umano, anche se non tecnologicamente avanzata. Il cyborg, secondo Haraway, rappresenterebbe in realtà lo scopo proprio dell'essere umano, ovvero la sua capacità di adattarsi all'ambiente e migliorarsi, interagendo con macchine pensanti e modificando addirittura il proprio corpo, che questo avvenga tramite l'ingegneria genetica, le protesi robotiche, o mezzi meno tecnologici. Ma in realtà il cyborg, prima di tutte queste possibilità materiali, è più che altro la basilare idea della dissoluzione di ogni limite imposto all'umano a se stesso. In questo senso la tecnologia rappresenta semplicemente il mezzo attraverso cui realizzare questa dissoluzione, violando nel concreto i confini fra le false dicotomie delle interpretazioni del mondo. Fra questa, Haraway individua tre dicotomie ormai decadute: quella tra umano e animale, tra organismo e macchina, tra fisico e non fisico.

131D. Haraway, *Manifesto cyborg*, cit., p. 40

La prima distinzione, tra uomo e animale, viene a mancare poiché la biologia evolutiva inquadra l'umano in un *continuum* vitale, mettendo in evidenza, più che le differenze, le continuità, le similitudini e le analogie tra una specie e l'altra. Se l'umano condivide con l'animale tutte le sue strutture biologiche e se l'animale è in grado di sviluppare linguaggi, comportamenti sociali, eventi mentali e addirittura strumenti tecnici, ne viene che la netta distinzione tra i due decade a semplice differenza ideologica. Nondimeno, l'ibridazione tra umano e animale avviene già a livello culturale, nel momento in cui gli animali entrano a far parte dell'esistenza umana nei modi più vari e complessi; per non parlare del sempre più diffuso utilizzo di tessuti animali nella pratica medica. Il cyborg diventa dunque quella figura che si fa carico di tale ibridazione, indicando «in modo inquietante e piacevole, un saldo accoppiamento».¹³²

Abbiamo poi la distinzione tra organismo (sia animale che umano) e macchina, che è poi il cuore del concetto del cyborg nell'immaginario comune. Se la macchina è stata per molto tempo un mero strumento con un funzionamento relativamente semplice, dall'avvento del computer in poi è apparsa la possibilità concreta che le macchine sviluppassero una certa autonomia, fino a ipotizzare la possibilità di una vera e propria intelligenza artificiale. Al contempo lo studio specializzato del corpo umano ha fatto emergere la consapevolezza che esso sia in realtà assimilabile al funzionamento di una macchina, o che lo sia addirittura a tutti gli effetti. Si tratta certamente di una macchina estremamente complessa, costituita da molteplici livelli di funzionamento e di sotto-macchine, ma pur sempre assimilabile all'idea di una macchina artificiale. Ciò rende possibile una forma di comunicazione, codificabile e perciò controllabile tra umano e macchina mai vista prima (si pensi, per esempio, ai recenti esperimenti per la comunicazione diretta fra il cervello umano e un computer, ovvero la *brain-computer interface*¹³³).

¹³²Ivi, p. 43.

¹³³Si veda, per esempio, il recente progetto a firma di Elon Musk denominato *Neuralink* (<<https://neuralink.com/>>) che prevede l'installazione di un chip che permetta un'interfaccia tra il cervello umano e il computer. In quest'ambito, poi, l'avanguardia sembra essere

La terza e ultima distinzione proposta da Haraway, forse quella più radicale, è quella tra fisico e non fisico. La studiosa americana fa qui riferimento tanto alla miniaturizzazione estrema delle tecnologie quanto alla possibilità intendere le sovrastrutture virtuali come organismi a tutti gli effetti: «le persone», afferma Haraway, «non sono affatto fluide, dato che sono materiali e opache. I cyborg invece sono etere, quintessenza».¹³⁴ A mio avviso, tuttavia, l'autentica dissoluzione della distinzione tra ciò che è fisico e ciò che non lo è si può ritrovare soprattutto nel concetto di realtà virtuale, ovvero alla possibilità di creare ambienti interamente computerizzati che comunicano con i nostri sensi proprio come farebbe la realtà materiale, ponendo l'annoso interrogativo sul significato di "realtà" – interrogativo che il concetto di cyborg renderebbe del tutto inutile, dal momento che, immaginando un mondo pervaso da questa tecnologia, non avrebbe nemmeno senso distinguere tra ciò che è reale e ciò che è virtuale. Perciò Haraway sostiene, auspicando una presa di coscienza anche politica, che «il mito del cyborg parla [...] di confini trasgrediti, di potenti fusioni e di rischiose possibilità che i progressisti potrebbero esplorare come parte di un lavoro politico necessario».¹³⁵

Ciò che rende possibile il concetto di cyborg, e quindi lo smantellamento delle dicotomie di cui parla Haraway, è nientemeno che la possibilità di pensare l'essere umano (e ogni altro essere organico, inorganico o ibrido) come un sistema scomponibile in più parti relativamente autonome e descrivibile secondo linguaggi codificabili. La pensatrice statunitense afferma infatti che «si può ragionevolmente pensare a qualsiasi oggetto o persona in termini di smontaggio e riassettaggio: nessuna architettura "naturale" vincola la progettazione dei

l'optogenetica, ovvero la lettura di schemi neuronali attraverso un sistema di fibre ottiche e led altissima precisione; si veda lo studio di W. Zhao, F. Garcia-Oscos, D. Dinh, T. F. Roberts, *Inception of memories that guide vocal learning in the songbird* (in «Science», n. 366, 2019, pp. 83-89) in cui gli autori sono riusciti, attraverso questa tecnica, a condizionare il cervello di alcuni volatili instillando dei falsi ricordi. Scenari come quelli dipinti nel noto film di fantascienza *Matrix* non sono poi così distanti dalle reali possibilità umane.

134D. Haraway, *Manifesto cyborg*, cit., p. 45.

135Ivi, p. 46.

sistemi». ¹³⁶ Questo significa, da un lato, che è possibile pensare il corpo umano come un sistema composto da più sotto-sistemi, che sono quindi considerabili anche separatamente, come fossero tante macchine che compongono una macchina più complessa; e dall'altro che ogni sistema può essere messo in comunicazione con tutti gli altri sistemi, una volta codificato il suo funzionamento. La caduta della distinzione, per esempio, tra umano (elemento naturale) e macchina (elemento artificiale) è perciò frutto di questo pensiero:

Le scienze della comunicazione e la biologia costituiscono oggetti di conoscenza tecnico-naturali in cui la differenza tra macchina e organismo è completamente offuscata, la mente, il corpo e lo strumento sono molto vicini. ¹³⁷

E perciò:

Gli esseri umani, come ogni altro componente o sottosistema, devono essere collocati in un sistema architettonico le cui modalità operative di base siano probabilistiche e statistiche. ¹³⁸

Il corpo umano, assieme a tutti suoi sotto-sistemi, entra perciò in un sistema più ampio, non antropocentrico, in cui esso è messo in comunicazione con ogni altro sistema, ed è questa possibilità a determinare l'ibridazione postumana tra umani, macchine e animali. Il cyborg incarna questa ibridazione ed è perciò un essere composto primariamente, non da sistemi isolati, ma da flussi di comunicazione, non da sostanze monadiche e incomunicanti, ma da relazioni codificabili.

Il soggetto postumano è dunque sicuramente un soggetto cyborg, nel senso per cui il cyborg rappresenta la sua modalità principale. Non per questo, però, il soggetto e l'individuo vengono a mancare. Essi non vanno certo intesi come concetti chiusi e impermeabili, ma, per dirla con Haraway, l'individualità diventa «un problema di difesa strategica». ¹³⁹ La teoria dell'umano-macchina (o della macchina-umano), per esempio, pur facendo riferimento a un quadro

¹³⁶Ivi, p. 57.

¹³⁷Ivi, p. 61.

¹³⁸Ivi, p. 58.

¹³⁹Ivi, p. 147

potentemente determinista, non esclude la possibilità dell'esistenza della coscienza, ma apre invece interpretazioni piuttosto interessanti sulla sua natura. È il caso, per esempio, della teoria emergentista, per cui la coscienza sarebbe appunto un fenomeno emergente del cervello, ossia un fenomeno macroscopico generato dal funzionamento estremamente complesso del cervello inteso in senso materialista e meccanicista.¹⁴⁰ D'altra parte, questa stessa teoria apre la possibilità di un autentico sistema di intelligenza artificiale (IA forte o generale), per cui l'esistenza di macchine estremamente complesse potrebbe implicare lo sviluppo di una vera e propria forma di intelligenza.

¹⁴⁰Per un approfondimento si veda Andrea Zhok, *Emergentismo. Le proprietà emergenti della materia e lo spazio ontologico della coscienza nella riflessione contemporanea* (ETS, Pisa 2011).

11. Postumanesimo e biopolitica

Nel suo *Manifesto cyborg*, Donna Haraway, pur nel suo evidente debito teorico nei confronti delle tesi foucaultiane, prende le distanze dal filosofo francese quando sostiene che «la biopolitica di Michel Foucault non è che una fiacca premonizione di quel campo aperto che è la politica cyborg». ¹⁴¹ Haraway, infatti, descrive brillantemente la necessità di una politica futura che non ripeta gli schemi del passato, a suo parere caratterizzati da una visione antropocentrica che non rispecchia più l'effettiva interrelazione fra umano e macchina, o fra umano e altre specie viventi. ¹⁴² I suggestivi scenari proposti da Haraway impongono certamente di rivedere le categorie fondanti del nostro pensare, in favore di un'apertura dei confini, di un nomadismo dei concetti e di un'ibridazione delle entità viventi, siano esse organiche o inorganiche. Tuttavia mi sembra che le istanze soprattutto etiche e politiche che Haraway porta all'attenzione siano piuttosto precarie. Se da un lato l'ibridazione fra umano e macchina è ormai un dato di fatto che va considerato senza pregiudizi, d'altra parte non basta riconoscere questa circostanza per sostenere una politica che riconosca pari dignità tanto alla macchina quanto all'umano. In questo senso, mi sembra che sia lecito tornare alle riflessioni foucaultiane in merito alle relazioni di potere.

¹⁴¹Ivi, p. 40.

¹⁴²Si veda, a proposito dell'abbandono dell'antropocentrismo, un recente saggio di Haraway, intitolato *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, Nero, Roma 2019 (ed. or. *Staying with the Trouble - Making Kin in the Chthulucene*, University of Chicago Press, Chicago 2016), in cui l'autrice propone un radicale cambiamento di paradigma per cui la storia non andrebbe interpretata secondo l'antropocentrismo che ha sempre connotato la cultura, bensì focalizzandosi su «una varietà di giocatori umani e non-umani in ogni singola fibra del tessuto che compone questa storia tanto necessaria che è lo Chthulucene» (p. 86).

L'abbandono dell'antropocentrismo sostenuto da Haraway non può che passare attraverso un riassetamento dei rapporti di potere, per lo meno se lo si intende come fattore culturale su larga scala. Mi riferisco proprio ai rapporti di potere fra l'umano e le macchine. Nella misura in cui la macchina, per quanto autonoma, rimane in una posizione di effettiva sottomissione rispetto all'umano, sembra impossibile che quest'ultimo scenda dal suo piedistallo, riconoscendo pari dignità alle macchine di cui si serve. D'altra parte è prevedibile che, nel momento in cui i computer e i robot saranno abbastanza autonomi e potenti (e in certa misura già lo sono) da costituire un soggetto alla pari con l'essere umano, allora l'abbandono dell'antropocentrismo si presenterà come una necessità. Tuttavia mi sembra illusorio ritenere che, anche una volta riconosciuta la nostra profonda interconnessione con le macchine, non siano ancora una volta gli effettivi rapporti di potere a determinare l'evoluzione della nostra visione del mondo.

Haraway sostiene infatti che «il cyborg non è soggetto alla biopolitica di Foucault: il cyborg simula la politica, agendo in un campo operativo molto più potente».¹⁴³ Con questa affermazione Haraway si riferisce al fatto che il cyborg non agisce secondo ideologie predefinite, ma secondo stime, probabilità e percentuali, in un'ottica puramente strategica. Eppure questo scenario corrisponde esattamente all'analisi foucaultiana dei rapporti di potere: il potere, infatti, non si esercita quasi mai attraverso il conflitto aperto, ma più propriamente mediante delle scelte strategiche e dei rapporti di dominio non espliciti. In questo senso mi sembra piuttosto evidente che il concetto di cyborg proposto da Haraway si rispecchia esattamente nell'analisi dei rapporti di potere proposta da Foucault. Rosi Braidotti, altra teorica del pensiero postumano di matrice femminista, mette infatti in luce il nesso fra la biopolitica foucaultiana quando afferma che

il capitalismo contemporaneo è [...] biopolitico nella misura in cui punta a controllare tutto ciò che vive, come suggerisce Foucault, ma poiché la vita

143D. Haraway, *Manifesto cyborg*, cit., p. 58.

non è la prerogativa dell'umano, essa si apre alla dimensione *zoe*-politica o postantropocentrica.¹⁴⁴

Con *zoe* Braidotti allude a una dimensione vitale non antropocentrica che anima ogni forma di vita, organica o meno, ed è perciò la cifra della dimensione postumana secondo questa autrice. Tanto nel pensiero di Foucault, quanto in quello di Braidotti, il concetto di biopolitica conduce a un oltrepassamento della priorità dell'essere umano rispetto al non umano. Tuttavia, se nel primo caso ciò avviene in virtù della capacità umana di generare un sistema di potere che *de facto* scavalca le prerogative dell'umano stesso, nel secondo caso, invece, l'oltrepassamento è una condizione *de iure*: poiché la biopolitica ha a che fare con il controllo della vita in quanto tale, ecco che il suo ambito si estende anche a ciò che non è umano, poiché anch'esso è animato da questa vitalità che Braidotti chiama *zoe*. Scrive infatti Braidotti che «la discrepanza fondamentale tra la nozione di biopotere di Foucault e le strutture postumane contemporanee ha a che fare proprio con il declino dell'antropocentrismo».¹⁴⁵ Al di là di questa importante differenza che riprenderò in seguito, mi interessa mostrare come anche per Braidotti la biopolitica foucaultiana caratterizzi il passaggio dalla dimensione umanistica a quella postumana. Afferma infatti la studiosa italiana sulla scia di Foucault:

la teoria postumana è uno strumento produttivo capace di sostenere quel processo di ripensamento dell'unità fondamentale, riferimento comune dell'umano, in quest'età biogenetica nota come antropocene, momento storico in cui l'umano è diventato una forza geologica in grado di influenzare la vita su tutto il pianeta.¹⁴⁶

Il concetto di biopolitica delineato dal filosofo francese, pertanto, non va inteso come un'ideologia stabile, ma come una vera e propria strategia di gestione delle masse ed esercizio del potere, che nasce da particolari situazioni, come la crescita demografica e il progresso tecnologico, le quali rendono rispettivamente

144R. Braidotti, *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, tr. it. di A. Balzano, DeriveApprodi, Roma 2014 (ed. or. *The posthuman*, Polity Press, Cambridge 2013), p. 117.

145Ivi, p. 124.

146Ivi, p. 11.

necessario e possibile un controllo capillare, attraverso una standardizzazione dei linguaggi e dei comportamenti. La normalizzazione dei costumi imposta dalla biopolitica ha proprio lo scopo di permettere un controllo reticolare sulle vite degli individui e l'avvento delle moderne tecnologie rende ancor più invasiva questa normalizzazione, seppur spostata su fronti differenti. Haraway descrive così l'interconnessione che caratterizza il paradigma postumano:

Gli oggetti, gli spazi o i corpi non sono intrinsecamente sacri, qualsiasi componente può essere interfacciata con ogni altra, purché sia possibile costruire uno standard e un codice di elaborazione comune del linguaggio.¹⁴⁷

L'ibridazione e l'interconnessione passano di necessità attraverso una standardizzazione dei linguaggi; l'accessibilità totale delle informazioni prevede che queste siano espresse nella stessa lingua. Certamente il linguaggio standardizzato può evolversi ed essere migliorato, ma resterà pur sempre la cifra di ogni comunicazione. Il sistema neurale comunicherà direttamente con un computer, creando un sistema più grande e complesso, che a sua volta sarà connesso a molti altri sistemi, e questo sarà possibile solo se il loro linguaggio sarà condiviso universalmente da tutti i sotto-sistemi. Haraway è molto esplicita a riguardo quando afferma:

La soluzione delle questioni fondamentali si impernia comunque su una teoria del linguaggio e del controllo; l'operazione centrale è la determinazione delle percentuali, delle direzioni e delle probabilità di flusso di una quantità chiamata informazione. Il mondo è suddiviso da confini permeabili all'informazione in modo differenziale, ed è informazione solo quel tipo di elemento quantificabile (unità base comune) che permette la traduzione universale e quindi un potere strumentale illimitato (chiamato comunicazione effettiva).¹⁴⁸

Qui Haraway afferma che il concetto di interconnessione totale prevede la pervasività di un linguaggio standardizzato e universalmente condiviso da tutti i sistemi (organici o inorganici) che intendano far parte di questo macro-sistema. Tutto ciò che non è codificabile mediante l'unità minima dell'informazione è

147D. Haraway, *Manifesto cyborg*, cit., p. 58.

148Ivi, p. 60.

perciò escluso da questo sistema (e d'altra parte è il sistema stesso che si occupa di codificare progressivamente ciò che ancora non è stato codificato).

Ora, mi pare che questo scenario non escluda la biopolitica ma che ne rappresenti piuttosto l'evoluzione: la crescente complessità dell'esistente conduce alla necessità di elaborare un sistema normalizzato che metta in comunicazione ogni forma vivente che collabora al sistema. Se gli stati nazionali del passato dovevano ricorrere alla standardizzazione dei costumi per far fronte, per esempio, alla necessità di controllare il crescente numero di cittadini, oggi sistemi di potere molto più complessi e ramificati fanno ricorso all'*infotmation technology* e alla *data science* (l'informatica del dominio, per dirla con Haraway) per gestire l'enorme mole di informazioni che l'avanzamento tecnologico mette a disposizione. La normalizzazione dei linguaggi sembra dunque essere piuttosto la condizione necessaria per uno scenario postumano.

Ma allora, come per la biopolitica "classica", possiamo parlare di una forma di "razzismo" come effetto collaterale della normalizzazione? In un certo senso sì: se il razzismo novecentesco consisteva nella legittimazione della messa a morte di un gruppo di persone sulla base della mancata aderenza alla norma vigente, potremmo affermare che nella biopolitica postumana il "razzismo" potrebbe consistere nella virtuale "messa a morte" di chi non condivide il linguaggio standardizzato dell'interconnessione e di tutti quei fenomeni che non rientrano nello standard minimo di codificazione che permette di definire qualcosa come informazione. Tuttavia quest'accezione non condivide il carattere ideologico del razzismo storico, né tanto meno la sua pretesa di scientificità. È dunque chiaro che qui "razzismo" è la parola meno adeguata, poiché è proprio la condivisione di questo linguaggio a permettere una condivisione totale non solo fra tipi differenti di essere umano, ma perfino fra specie diverse e fra umani e non umani in generale. In questo senso, la standardizzazione postumana sta all'estremo opposto del razzismo, dello specismo e persino dell'umanismo stesso, e rappresenta un'evoluzione potenzialmente positiva dell'esercizio del biopotere.

D'altra parte, mi sembra chiaro che questo scenario condivide le medesime prerogative della biopolitica foucaultiana, dal momento che sorge da analoghi rapporti di potere e si sviluppa secondo le medesime linee d'azione. Il progresso tecnologico, in questo senso, rappresenta certamente l'occasione per un miglioramento delle strutture del biopotere, proprio in virtù della sua capacità di espandere universalmente non tanto un'ideologia chiusa e opaca, quanto piuttosto un sistema di comunicazione aperto e trasparente, che tuttavia non è affatto esente da aspetti problematici.

12. Il soggetto postumano: fra materialismo e costruttivismo

Nel suo volume intitolato *Il postumano*, Braidotti intende dare uno sfondo filosoficamente valido al concetto di postumanesimo. Facendo riferimento a figure come Nietzsche e Foucault (e nondimeno a tutta la filosofia critica di stampo femminista), l'autrice sviluppa una teoria postumana di tipo materialista e vitalista. Con il primo termine Braidotti allude a una prospettiva monistica, da lei associata alla filosofia spinoziana, per cui viene abbandonato il dualismo cartesiano fra pensiero e materia, in favore della concezione di una continuità fra lo spirito e la materia, la cultura e la natura. Questa visione non dualistica viene dunque associata all'idea di un vitalismo che permea ogni strato della realtà, in cui la spinta vitale, che Braidotti chiama *zoe*, non è prerogativa dell'uomo, ma riguarda ogni essere vivente, organico o inorganico:

Il minimo comune denominatore della condizione postumana è l'ipotesi secondo la quale la struttura della materia è in sé vitale, capace di autorganizzazione e al contempo non-naturalistica.¹⁴⁹

L'ascendenza nietzschiana di questo sfondo teorico è evidente. L'idea di una materia vitale e autonoma deriva direttamente dal concetto di volontà di potenza, ma poi anche dal *conatus* spinoziano, mentre l'antinaturalismo riguarda la necessità di abbandonare ogni visione della natura come struttura immutabile dell'esistente. Sulla scia del pensiero della morte di Dio (Nietzsche) e della fine dell'Uomo (Foucault), Braidotti conduce questa prospettiva al superamento della dimensione umana come misura dell'esistente, dall'umanesimo settecentesco all'esistenzialismo della prima metà del '900. D'altra parte l'intento di Braidotti

149R. Braidotti, *Il postumano*, cit., p. 8.

non è solamente decostruttivo, ma mira a delineare delle coordinate di pensiero precise che permettano di orientarsi positivamente in un mondo postantropocentrico:

La dimensione postumana del postantropocentrismo può [...] quindi essere letta come un movimento decostruttivo. A essere decostruita è la supremazia della specie, ma a subire un duro colpo è qualunque nozione persistente di natura umana, di un *anthropos* e di un *bios* come categoricamente distinti dalla vita di animali e non umani, ovvero dalla *zoe*. A venire in primo piano, invece, è il *continuum* natura-cultura nella struttura incarnata della soggettività estesa.¹⁵⁰

Anche per Braidotti, dunque, l'abbandono dell'umanismo e della soggettività moderni non conduce al definitivo collasso del soggetto, ma predispone piuttosto per l'avvento di un nuovo tipo di soggettività. Analogamente al cyborg di Haraway, il soggetto della pensatrice italiana è esteso nella misura in cui si sviluppa e trova senso nella dimensione del *continuum* natura-cultura che Braidotti chiama *zoe*. Questo significa che il soggetto, lungi dall'essere chiuso nel suo *cogito*, si estende costitutivamente fino a includere elementi altri da sé. Il soggetto proposto da Braidotti è dunque in sé differenziale, in divenire e comprende già in partenza un certo grado di diversità tale da rendere obsoleta l'idea di un Io stabile e definito. È questo un tipo di soggettività che incarna i valori del libero scambio caratteristici del capitalismo avanzato, ma che ancora non riescono a penetrare il regime della soggettività moderna caratterizzato da barriere culturali come l'etnia, il genere, l'età e la classe sociale. Tuttavia questo tipo di soggettività non dev'essere, secondo Braidotti, mercificato tanto quanto lo sono i beni del capitalismo, che anzi si serve proprio della differenziazione culturale per generare profitto, spesso incentivandola. Braidotti conia l'espressione "soggetto nomade" per alludere a un tipo di soggettività sconnesso da questi costrutti identitari, per lo meno se intesi come sovrastrutture immobili. Scrive la pensatrice italiana in un'opera precedente:

150Ivi, p. 71.

Il nomadismo a cui penso è risolutamente schierato dalla parte del no profit: vuole trasportare i flussi nomadici, la libera circolazione nel cuore stesso della soggettività, rendendola multipla e non unitaria.¹⁵¹

E continua poco più avanti:

Il mio soggetto nomade implica [...] una presa di distanza critica dalle forme diffuse della mobilità a fini commerciali, intesa come l'economia politica del capitalismo avanzato.¹⁵²

Il soggetto nomade è perciò caratterizzato allo stesso tempo da una costellazione di appartenenze locali di genere, etnia, classe, e da una presa di coscienza della necessità di ribaltare il valore di queste differenziazioni, trasformandole da confini impenetrabili a categorie porose, capaci di essere modificate radicalmente e fra loro comunicanti.

Possiamo tranquillamente sostenere che il soggetto nomade di Braidotti intende rappresentare il modello teorico e disincarnato del cyborg di Haraway, nella misura in cui anche quest'ultimo è caratterizzato da una costitutiva ibridazione fra ambiti un tempo nettamente separati. Questo tipo di soggetto si basa, come abbiamo visto, su una visione del mondo che mette al centro la vita (*zoe*) come elemento comune a ogni essere. In altri termini, la studiosa italiana costruisce il soggetto nomade su una metafisica basata sul concetto di *zoe* come elemento comune ad ogni esistenza. Braidotti si dimostra peraltro critica nei confronti di un tipo di costruttivismo, come quello di Butler, che dipinge la soggettività con una sfumatura più problematica, quando afferma, per esempio:

Nutro una grande stima per il decostruttivismo, ma anche una certa insoddisfazione per i limiti del suo sistema di riferimento linguistico. Da parte mia, preferisco seguire un percorso più materialista per affrontare la complessità del postumano in quanto tratto fondamentale della nostra storicità.¹⁵³

D'altra parte è facile muovere alla posizione di Braidotti una critica di matrice decostruttivista proprio appellandosi al fatto che la pensatrice italiana definisce

151Id., *Nuovi soggetti nomadi*, Luca Sossella editore, Roma 2002, p. 9.

152Ivi, p. 10.

153Id., *Il postumano*, cit., p. 36.

uno sfondo teorico che rischia continuamente di cadere nella metafisica omologante. Il concetto di *zoe*, infatti, come «minimo comune denominatore della condizione postumana» può essere facilmente inteso come un nuovo marchio metafisico che, pur sancendo un'estrema mobilità dell'esistente, rischia di costringere ogni cosa sotto alla sua cappa unificante. Inoltre, nonostante le costanti pretese di materialismo monistico di Braidotti, il concetto di *zoe* può apparire sdoppiato fra un piano più materiale e uno spirituale, dal momento che, soprattutto quando il discorso si rivolge all'etica, appare talvolta una discrepanza tra il carattere meramente descrittivo del concetto di *zoe* e un suo uso più prescrittivo.

In questo senso il concetto di soggettività cyborg proposto da Haraway mi sembra più aderente allo spirito della prospettiva postumana, dal momento che esso non presuppone uno sfondo metafisico così determinato, ma ha piuttosto un valore di volta in volta situato, per stessa ammissione dell'autrice. Il prospettivismo intrinseco al concetto di cyborg è la conseguenza, nel pensiero di Haraway, su un prospettivismo più ampio, quasi ontologico, che nella "metafisica" vitalista di Braidotti è meno centrale.

Per questo motivo mi interessa proporre un paragone con la soggettività proposta da Butler in *La vita psichica del potere* (cit.) che ho precedentemente analizzato (parte 2, cap. 5). Il soggetto melanconico proposto dalla pensatrice americana rappresenta infatti allo stesso tempo l'elemento di libertà e nomadismo "originari" che caratterizzano il soggetto e il suo legame indissolubile con una certa violenza impositiva che appone delle categorie più o meno stabili a una base caotica. Secondo Butler è proprio questa duplicità a istituire il soggetto stesso e, senza di essa, non vi potrebbe essere soggettività. Questo tipo di soggetto, declinato in versione cyborg, potrebbe essere un buon modello per la prospettiva postumana, dal momento che mette in luce la natura incarnata delle fratture, delle ambiguità e delle interconnessioni che segnano tanto il soggetto moderno quanto la soggettività proposta dai postumanisti. Il vantaggio di questa teoria è appunto quello di mettere in evidenza la continuità, piuttosto che la

scissione netta, insita in questo passaggio storico da un paradigma umanista ad uno postumanista.

D'altra parte, anche questo tipo di soggetto presenta delle problematiche teoriche che derivano soprattutto dalla prospettiva costruttivista che Butler assume da principio. È infatti la stessa Butler a riconoscere a più riprese che una teoria del soggetto, in un'ottica costruttivista, rappresenta essa stessa, in quanto espressa all'interno di un determinato linguaggio situato culturalmente, un costruito. Secondo Butler questa situazione sarebbe autocontraddittoria, in quanto una qualsiasi teoria del soggetto sarebbe una costruzione linguistico-culturale che tenta di dare ragione di tutte le altre costruzioni linguistico-culturali. Come Braidotti si trova nella contraddizione per cui afferma da un lato la necessità di abbandonare ogni metafisica per poi proporre una visione fondata metafisicamente, così Butler si ritroverebbe in un analogo ossimoro tra uno sfondo teorico che nega la possibilità di una qualsiasi teoria del soggetto e la necessità di proporre una teoria del soggetto valida.

Tuttavia, a mio parere, se si considera il soggetto melanconico proposto da Butler prescindendo dal suo radicale costruttivismo, riportandolo alla sua matrice poststrutturalista foucaultiana, è possibile ricavarne un modello di soggettività a mio avviso molto utile in una prospettiva postumana. Butler, infatti, deriva la sua teoria del soggetto dalla concezione foucaultiana del potere come sfondo trascendentale dell'esistente e, in questo senso, la sua tesi è del tutto lecita; tuttavia, quando denuncia la contraddizione che affliggerebbe la sua teoria, la studiosa americana si smarca dalla prospettiva foucaultiana che invece la legittimerebbe, approdando a un costruttivismo radicale, tale per cui ogni discorso, e quindi anche la sua stessa teoria del soggetto, sarebbe un che di determinato culturalmente e perciò problematico. Tuttavia, ritornando in un'ottica foucaultiana incentrata sul potere, la tesi di Butler sul soggetto mi sembra del tutto valida. In tal senso questa posizione potrebbe essere presentata come una mediazione fra la prospettiva di Braidotti e quella di Butler, nella misura in cui riporto la tesi di quest'ultima a uno sfondo più "materialista".

Tuttavia ciò è possibile solamente se si vede un'analogia fra il vitalismo della *zoe* di Braidotti e il potere di Foucault, ma a breve mostrerò perché ciò non è possibile.

Anche la critica che la stessa Braidotti muove direttamente a Butler mi sembra non intaccare la sostanza del suo discorso:

il genere è solo un meccanismo storico e contingente di cattura delle molteplici potenzialità del corpo, incluse le sue capacità generative e riproduttive. Trasformare il genere in matrice transtorica del potere, come suggerisce la teoria queer della tradizione linguista socio-costruttivista (Butler 1991), costituisce semplicemente un errore concettuale e politico.¹⁵⁴

Ora, sono d'accordo sul fatto che il genere non vada inteso come cifra transtorica del potere, ma solo come strumento contingente, e tuttavia a mio avviso la tesi di Butler è meno radicale di quanto sostiene Braidotti. In ogni caso, anche applicando queste osservazioni al soggetto melanconico della pensatrice americana, il fatto che la melanconia sia declinata da Butler anche come malinconia di genere non significa che in una sua relativizzazione storica ne vada della teoria del soggetto melanconico *in toto*. A mio parere, insomma, il soggetto melanconico resta un modello valido per la teoria postumana, anche se non lo si intende necessariamente secondo un'imposizione di genere. Questa categoria rimane senza dubbio un fattore che ha caratterizzato molte relazioni di potere, per lo meno nella storia dell'Occidente; tuttavia non dev'essere elevata a elemento trascendentale facendone un fattore determinante del potere stesso.

Il vantaggio della posizione di Butler è dunque, come dicevo, di presupporre una prospettiva foucaultiana, che tiene in considerazione come fattore determinante il potere, inteso nella sua molteplicità e polivalenza. Come ho mostrato nel capitolo precedente, questa prospettiva mi sembra imprescindibile nel contesto della biopolitica postumana. Al contrario, il materialismo *zoe*-centrato di Braidotti mi sembra voler costantemente eludere questa dimensione. Forzando un po' la mano, quello che nella prospettiva foucaultiano-butleriana è la multiformità del potere corrisponderebbe, nel

154Ivi, p. 104.

pensiero di Braidotti, al vitalismo della *zoe*. Tuttavia, se nel primo caso si tratta di uno sfondo trascendentale, nel secondo sembra piuttosto trattarsi di una vera e propria metafisica della vita che sfocia in un'etica ingenuamente egalitaria e prescrittiva.

Braidotti tende infatti a contrapporre la logica del capitalismo avanzato, che si presenta come una forma di postumanismo deviato che lucra sulle distinzioni culturali incentivandole e sull'individualismo sfrenato, a un postumanismo egalitario postindividualista che riconosce nella *zoe* l'elemento comune a tutti i viventi. Braidotti interpreta questa contrapposizione come lo scontro fra un mancato rispetto del vitalismo incentrato sulla *zoe* e una prospettiva che invece aderisce a questa visione metafisica. Ora, questo modo di presentare tale conflitto mi sembra quantomeno fuorviante, dal momento che si basa sull'assunzione della tesi secondo cui dalla condivisione universale di questo elemento vitale, la *zoe*, deriva di diritto quello che Braidotti definisce «egalitarismo *zoe*-centrato»,¹⁵⁵ ovvero il riconoscimento di pari valore a tutte le forme di vita. Certamente la pensatrice italiana riconosce che questo egalitarismo non dovrebbe consistere nell'ingenua estensione dei diritti umani a tutte le specie, pena la ricaduta in un umanismo mascherato; e tuttavia resta il fatto che questo egalitarismo rimane una pretesa e non un dato di fatto. Anche se fosse valido il riferimento alla *zoe* come dimensione originaria, insomma, l'egalitarismo sostenuto da Braidotti resta una semplice pretesa, o una prescrizione, che svela il carattere implicitamente metafisico della sua posizione. Senza nulla togliere alla preferibilità di uno scenario come quello proposto dalla pensatrice italiana, una tesi sul soggetto che si impernia su questa prospettiva appare inadeguata.

In altri termini, nel tentativo di smarcarsi dal concetto foucaultiano della biopolitica, Braidotti dimentica totalmente la dimensione del potere intrinsecamente anti-egalitaria che permea l'esistenza, proprio in quanto vitale e auto-organizzantesi. L'insistenza di Foucault sul carattere analitico della sua teoria del potere mirava proprio a contrastare la possibilità di una teoria

¹⁵⁵Cfr. *ivi*, p. 66.

prestabilita della complessità; e anche se il concetto di biopolitica da lui formulato può apparire datato, la sua prospettiva di fondo resta comunque difficile da superare.

In conclusione, il soggetto nomade di Braidotti può rimanere una valida suggestione per il postumanismo, ma la sua posizione teorica mi sembra inadeguata e ingenuamente contraddittoria. D'altra parte, il soggetto melanconico butleriano, una volta scisso dal radicale costruttivismo in cui l'autrice lo inquadra, può funzionare come figura della soggettività postumana, nella misura in cui 1) si fonda sulla prospettiva foucaultiana del potere come sfondo trascendentale e 2) riesce a dare ragione della perenne conflittualità che segna il soggetto costantemente scisso fra la sua libertà, ibridazione, caoticità, e la sua intrinseca necessità di pensarsi secondo un'identità in certa misura stabile, anche se costantemente negoziabile.

13. Realtà virtuale e intelligenza artificiale

In questo capitolo intendo considerare brevemente due tecnologie in costante evoluzione, che sono a mio avviso le innovazioni più importanti e filosoficamente interessanti in un'analisi postumanista del soggetto. Si tratta della realtà virtuale e dell'intelligenza artificiale. La mia tesi è che queste due tecnologie si inseriscano potentemente nel funzionamento del biopotere e che rappresentino rispettivamente un ampliamento e una limitazione delle possibilità del soggetto. Il binomio di realtà virtuale e intelligenza artificiale rappresenta perciò un importante strumento di controllo e biopotere, nella misura in cui la prima inserisce il soggetto in un ambiente illimitato in cui ogni desiderio è potenzialmente soddisfatto e che modifica radicalmente il processo di assoggettamento che dà vita al soggetto; mentre la seconda potenzia enormemente le capacità gestionali del biopotere, fino ad esautorare quasi totalmente l'essere umano da questo ambito.

Non è eccessivamente futuristico immaginare uno scenario in cui la *brain-computer interface* sia abbastanza sofisticata da permettere la codificazione di ogni possibile esperienza umana su base neurale e in cui un sistema di intelligenza artificiale riesca ad elaborare, in base a questa codifica, un modello molto complesso per la simulazione digitale della realtà. In questo modo sarebbe possibile creare un ambiente virtuale che interagisce con il cervello in maniera analoga a come ci rapportiamo quotidianamente con la realtà effettiva. Se poi gli esseri umani cominciassero a fare un uso sempre più ingente di questa tecnologia, fino a passare la maggior parte della loro vita, se non tutta, immersi in una realtà virtuale, è prevedibile che l'intera gestione dei molteplici processi

coinvolti in queste simulazioni sia gestita da un ulteriore sistema di intelligenza artificiale. L'intelligenza artificiale potrebbe gestire non solo i processi interni alle simulazioni, ma anche quelli esterni, per esempio potrebbe regolare i parametri vitali degli esseri umani, fare prescrizioni mediche, o compiere persino decisioni politiche. Questo scenario potrebbe allora rappresentare l'apice del concetto di biopolitica, poiché in questo modo sarebbe possibile una gestione capillare e automatizzata degli esseri umani, che sarebbero collocati all'interno di un ambiente altamente normalizzato e controllabile (in altre parole, totalmente codificato) come quello della realtà virtuale.

Se questa ipotesi può sembrare fin troppo fantascientifica, basti pensare all'andamento esponenziale dei progressi scientifici in questi due ambiti. Se oggi giorno la realtà virtuale è in una fase di stallo si riduce prevalentemente alla simulazione visiva, uditiva e talvolta interattiva della realtà (si pensi alla sua applicazione nei videogiochi), d'altro canto i recenti progressi nell'ambito della "lettura" e "scrittura" di schemi neuronali (v. nota 133) rendono molto più realistica l'idea di una realtà virtuale a tutto tondo, per cui l'interfaccia tra cervello e macchina non passa più attraverso gli organi sensoriali, ma comunica direttamente col cervello instillando sensazioni artificiali. Per quanto riguarda l'intelligenza artificiale, invece, se si parla della sua versione "debole"¹⁵⁶, allora questa è già realtà e il più importante avanzamento che si può pensare è il semplice aumento della sua potenza di calcolo.

13.1 *La realtà virtuale e la libertà del soggetto*

È facilmente ipotizzabile che queste tecnologie vengano sempre più implementate all'interno di sistemi di biopotere. Se, come abbiamo visto in

¹⁵⁶Per intelligenza artificiale debole si intende la capacità da parte di un computer di svolgere compiti estremamente complessi, ma pur sempre specifici, di contro all'intelligenza artificiale forte, che prevede che il computer sia dotato di una vera e propria autocoscienza. La possibilità di sviluppare l'intelligenza artificiale forte è messa in dubbio da numerosi studiosi, primo fra tutti John Searle (si veda il noto articolo *Minds, brains, and programs*, in «Behavioral and Brain Sciences» 1980. Vol. 3, no. 3, Cambridge University Press, pp. 417-424 e il più recente *Is the brain a digital computer?*, In *Philosophy in a New Century: Selected Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 86-106.

precedenza, il potere, foucaultianamente inteso, determina la costituzione del soggetto, che nasce proprio in relazione alle relazioni di forza, è allora interessante ipotizzare come la realtà virtuale possa influire su questo processo. La domanda, perciò, è questa: come cambia il processo di assoggettamento, se l'individuo è immerso in una realtà virtuale, che da un lato gli permette di vedere potenzialmente soddisfatto ogni suo desiderio, ma dall'altro lo taglia fuori dalla realtà effettiva, in cui hanno luogo le concrete relazioni di potere?

A mio avviso, la realtà virtuale potrebbe essere intesa come la forma più compiuta del processo di assoggettamento al potere teorizzato da Foucault e a cui Butler dà forma con la sua teoria del soggetto melanconico. L'assoggettamento è il modo in cui gli individui, in rapporto al potere, vengono formati come soggetti. In questo senso la realtà virtuale realizza la possibilità di un assoggettamento al potere (il potere gestionale del computer) che non implica necessariamente che al soggetto vengano precluse delle possibilità esistenziali. La realtà virtuale rappresenta quindi il punto di contatto fra le due componenti del soggetto melanconico teorizzato da Butler, ovvero la libertà "originaria" e le istanze interiorizzate del potere che la limitano. La melanconia del soggetto butleriano consisteva nel lutto per la perdita di ciò che era originariamente desiderato e allo stesso tempo impossibilitato. Con la realtà virtuale questo lutto è potenzialmente annullato, nella misura in cui il soggetto vive e agisce in un ambiente che permette allo stesso tempo la relazione con il potere e la realizzazione di ogni desiderio. Sarà dunque possibile un assoggettamento degli individui che non istituisce una struttura conflittuale del soggetto come quella teorizzata da Butler, o meglio, che la risolve. Lo sdoppiamento che la realtà virtuale determina potrebbe generare una società organizzata in modo tale che i soggetti siano sottoposti a una gestione esterna, a un potere, ma allo stesso tempo che ad essi non sia imposta una norma etica che precluda loro un certo stile di vita, o la soddisfazione di certi desideri o certe pulsioni. Si tratterebbe dunque di individui allo stesso tempo totalmente assoggettati e assolutamente liberi.

Se questa ipotesi è realistica, o per lo meno sensata, sorgono allora delle domande importanti: quale potrebbe essere la struttura del soggetto, alla luce del suo inserimento in una realtà virtuale siffatta? Come sarà determinato dal punto di vista relazionale? Più in generale, la realtà virtuale sarà un ambiente condiviso intersoggettivamente o sarà piuttosto solipsistico? E ancora: i soggetti potrebbero essere immersi nella realtà virtuale sin dalla nascita? Come verrebbero a formarsi in questo caso? Infine, se il soggetto melanconico teorizzato da Butler vedrà risolte le proprie costitutive fratture interiori con l'avvento della realtà virtuale, potremo parlare ancora di un "soggetto" per come lo consociamo attualmente? O forse il processo di assoggettamento sarà del tutto differente e potremmo addirittura assistere a una vera e propria scomparsa del soggetto moderno? Insomma, può esistere il soggetto, se la libertà dell'individuo non incontra mai un limite?

Ovviamente non intendo rispondere a tali questi in questa sede. Mi preme tuttavia mostrare come la questione della realtà virtuale costituisca un significativo luogo di riflessione per la questione del soggetto, soprattutto in chiave postumanista.¹⁵⁷ Inoltre, a mio parere, la questione della realtà virtuale dimostra come il soggetto melanconico di Butler possa costituire una chiave interpretativa valida per la soggettività contemporanea in relazione al problema del potere assoggettante delineato da Foucault.

13.2 *L'intelligenza artificiale come strumento del biopotere*

L'altra faccia dello scenario che ho delineato è l'intelligenza artificiale come strumento di gestione delle masse ed esercizio del biopotere. L'intelligenza artificiale potrebbe apparire, in questo senso, come un ulteriore e più radicale dislocamento dell'esercizio del potere al di fuori dell'ambito delle possibilità umane. Già oggi molti sistemi automatizzati di gestione delle informazioni

¹⁵⁷È difficile trovare studi di carattere filosofico sulla realtà virtuale. Per una panoramica sulla questione si veda l'eccentrico saggio autobiografico di Jaron Lanier, coniatore del termine "realtà virtuale", *L'alba del nuovo tutto. Il futuro della realtà virtuale*, tr. it. di A. Vezzoli, Il Saggiatore, Milano 2019 (ed. or. *Dawn of New Everything*, Henry Holt & Co, New York 2017).

costituiscono, di fatto, una cessione di una certa quantità di potere al “mondo delle macchine”, per citare la pellicola delle sorelle Wachowski; e tuttavia questi sistemi sono ancora altamente controllabili dall’uomo (anche se questi potrebbe essere impossibilitato a modificarne a suo piacimento il funzionamento per motivi esterni, come per esempio per delle logiche di profitto). L’intelligenza artificiale, invece, instaura una radicale separazione tra ciò che rientra nelle capacità dell’umano e ciò che è comprensibile solamente dai computer. La potenza di calcolo infinitamente maggiore dell’intelligenza artificiale fa sì che i processi gestionali che delegheremo ad essa e da cui dipenderemo come specie saranno in una certa misura incomprensibili, irraggiungibili. Anche qualora la programmazione dell’intelligenza artificiale rimanga interamente in mano agli esseri umani e non autogestita dall’intelligenza artificiale stessa, non saremmo comunque capaci di coglierne l’esecuzione per via dell’elevatissima complessità. Perciò, anche negli scenari più ottimistici riguardo a questa tecnologia, rimane certo che essa comporterà una cessione di potere sempre più importante da parte dell’umanità. È dunque ipotizzabile che, nel prossimo futuro, l’evoluzione del biopotere veda come protagonista proprio l’intelligenza artificiale, come principale mezzo del suo esercizio.

Che questo sia un dato di fatto, più che una previsione, appare evidente. Si tratta allora di capire come è opportuno pensare l’umano all’interno di questo scenario che Haraway non esita a definire “informatica del dominio”. Il fatto che il biopotere sfrutti l’intelligenza artificiale a suo vantaggio ha un duplice risvolto: da un lato, se il biopotere è già di per sé una limitazione delle libertà individuali in virtù della gestione delle masse, ne viene che un incremento della potenza dei suoi mezzi rischia di occludere maggiormente l’ambito delle libertà dei singoli. D’altra parte, l’utilizzo dell’intelligenza artificiale (e in generale di ogni nuova tecnologia) può comportare una gestione delle masse più efficace, capillare e perciò meno grossolana e coatta.

È chiaro che tutto si gioca sulla struttura con cui l’intelligenza artificiale verrà costruita in futuro. Il dibattito intorno a questa tecnologia è ovviamente

acceso e divide fra catastrofisti e ottimisti. I primi paventano infatti un “rischio esistenziale” molto alto per la specie umana, qualora l’intelligenza artificiale dovesse prendere piede. Per esempio, essa potrebbe a un certo punto voler utilizzare gli esseri umani come mezzi, ignorando totalmente i loro diritti. Un esempio comune, per quanto caricaturale, è questo: se a un sistema di intelligenza artificiale venisse assegnato il compito di sconfiggere il cancro, questo potrebbe decidere che il modo migliore per farlo sia eliminare tutti gli individui che ne hanno sviluppato uno, o che potenzialmente possono svilupparlo. Per quanto semplicistico, questo esempio mette in evidenza la necessità di programmare una tecnologia così potente secondo dei principi etici ben definiti e in modo tale che essa rimanga in una certa misura in nostro potere. Scrive a tal proposito O’Connell nel suo saggio sul transumanesimo:

Per gli sviluppatori dell’intelligenza artificiale la sfida consiste nel progettare la tecnologia in modo che non si opponga al suo spegnimento e che, per il resto, si comporti come noi desideriamo. Il problema [...] è farle capire cosa desideriamo. L’espressione «valori umani» ricorre spesso nelle discussioni su intelligenza artificiale e rischio esistenziale, ma ogni volta si chiarisce che non è possibile fornirne una descrizione significativa e precisa.¹⁵⁸

Il problema sta appunto nel determinare cosa siano questi valori umani che l’intelligenza artificiale dovrebbe rispettare. L’ambiguità non sta solamente nel definirli in maniera chiara e comprensibile da un computer che potrebbe dover decidere, fra le altre cose, in quali casi essi possano essere sospesi (problema che *I robot* di Isaac Asimov descrive abilmente). Si tratta soprattutto di decidere in maniera universalistica quali siano questi valori umani. Questo aspetto non è un aspetto necessariamente negativo, ma mette in luce un problema fondamentale dell’intelligenza artificiale in un’ottica postumana: essa si basa sulla condivisione universale non solo di un linguaggio comune per la circolazione delle informazioni, come ho mostrato nel capitolo 11, ma anche sulla necessità di una

158M. O’Connell, *Essere una macchina. Un viaggio attraverso cyborg, utopisti, hacker e futurologi per risolvere il modesto problema della morte*, tr. it. di G. Pannofino, Adelphi, Milano 2018 (ed. or. *To be a machine. Adventures Among Cyborgs, Utopians, Hackers and the Futurists Solving the Modest Problem of Death*, Random USA, 2017), p.113.

condivisione universale di valori etici, qualsiasi essi siano. Se l'obiettivo è eliminare il più possibile l'ambiguità del codice per evitare errori di interpretazione, il messaggio deve essere il più possibile univoco.¹⁵⁹

Ora la domanda è: questo fatto trova d'accordo una teorica del soggetto nomade come Braidotti, o del cyborg come Haraway, le quali sembrano propendere piuttosto per la valorizzazione della molteplicità dei linguaggi e dei cosiddetti saperi locali? Il problema è tanto del soggetto quanto politico e valoriale. A mio avviso, in un'ottica postumanista, l'abbandono della prospettiva del soggetto e dei valori del liberalismo moderno, come quello proposto dalla pensatrice italiana, merita un ripensamento, poiché non tiene conto dei rischi implicati da un'evoluzione così radicale del biopotere. Ritengo piuttosto che l'intelligenza artificiale, assieme alla questione della realtà virtuale, imponga una riflessione che stia a cavallo fra la prospettiva postumana e le istanze dell'individualismo liberale, al fine di stabilire un equilibrio fra le prerogative di queste tecnologie e la prevenzione del cosiddetto rischio esistenziale per l'umanità.

159Sempre O'Connell scrive: «Un possibile approccio [...] suggerisce una strada alternativa: anziché tentare di inscrivere nel codice sorgente dell'intelligenza artificiale valori e criteri di scelta impliciti, programmarla in modo che impari osservando il comportamento umano» (*ibidem*). Per quanto questa ipotesi prospetti una maggiore precisione nell'applicazione delle direttive da parte dell'intelligenza artificiale, anche in questo caso, tuttavia, la domanda è: da quale tipo di umano l'intelligenza artificiale dovrebbe imparare?

Conclusioni

Postumanesimo, liberalismo e individualismo

L'etica postumana, per lo meno secondo le autrici che ho considerato nella terza parte di questo lavoro, propende per un rifiuto piuttosto categorico del modello dell'individualismo liberale moderno. I motivi di questo rigetto sono facilmente intuibili e in un certo grado condivisibili: si tratta di abbandonare una forma di società basata sull'idealizzazione di un particolare modello ideale di umano, comunemente inteso come maschio, bianco, eterosessuale e sano. Afferma Braidotti che:

L'ideale dell'Uomo Vitruviano come modello di perfezione e miglioramento fu letteralmente buttato giù dal suo piedistallo e decostruito. Questo ideale umanista rappresenta, infatti, il nucleo della concezione liberal-individualista del soggetto, che definisce la perfettibilità in termini di autonomia e autodeterminazione.¹⁶⁰

D'altra parte questa identificazione immediata fra individualismo liberale e normalizzazione forzata degli esseri umani può a mio parere essere allentata. La domanda è allora questa: è possibile pensare a un modello di società liberale basata sugli individui, ma non per questo destinata a uniformare le loro vite secondo un modello universalistico?

Mi sembra lecito porre questa domanda anche per un altro motivo. Come ho mostrato nei capitoli precedenti, ritengo che il rifiuto del soggetto tradizionale da parte delle teoriche del postumanesimo, in particolare Braidotti, sia troppo avventato. Per quanto sia in effetti urgente riportare la nostra visione del mondo tanto alle innovazioni tecnologiche quanto all'allargamento del biopotere, ho cercato di mostrare come un eccesso di zelo in questo caso possa condurre a posizioni tanto metafisiche e prescrittive quanto quelle che si intendono criticare, seppur con una diversa apparenza.

160R. Braidotti, *Il postumano*, cit., p. 30.

Il fatto è che soggetto nomade proposto da Braidotti, o il cyborg di Haraway, a mio avviso non impongono un abbandono così radicale dei paradigmi politici della modernità, ma mettono in luce la necessità di un loro ripensamento. Il soggetto melanconico di Butler, d'altra parte, tematizza efficacemente l'interrelazione tra i soggetti e le dinamiche socio-culturali e di potere in cui essi sono immersi e da cui hanno origine, e che sono poi le stesse dinamiche che avvolgono l'evoluzione della società in chiave postumana. Se dunque è vero che il liberalismo e l'individualismo moderni hanno avuto come modello di riferimento ciò che Braidotti simboleggia con l'Uomo Vitruviano, la tensione che questo paradigma sviluppa in quest'epoca storica è duplice: da una parte esso si scontra con l'apertura a modelli di esistenza idealmente infiniti (abbiamo visto come la questione dell'identità di genere costituisca uno spostamento tangibile dei confini istituiti dalla norma); dall'altra diventa ancor più delicato quell'equilibrio tra le istanze del liberalismo individualista e le prerogative della biopolitica. Sempre per restare al soggetto melanconico teorizzato da Butler, nel primo caso è ipotizzabile che l'influenza che il potere ha nella formazione del soggetto si allenti, nella misura in cui la normalizzazione avrà un ruolo sempre più marginale nell'esercizio del potere (per esempio è ipotizzabile che il genere sarà sempre meno usato come discriminazione da parte del potere al fine di escludere stili di vita ad esso non funzionali). Nel secondo caso è probabile che questa influenza del potere sul soggetto si intensifichi, dal momento che il biopotere agisce su un piano che tende ad eludere l'ambito delle libertà individuali. Se il soggetto di Butler resta un modello valido per il postumanesimo, come io ritengo, le domande da porsi sono allora "come evolverà la formazione dei soggetti, in rapporto all'evoluzione dell'esercizio del potere?" e "quale modello di società sarà il più funzionale alla gestione dell'equilibrio fra le forze in gioco?".

È chiaro che un nuovo tipo di liberalismo individualista e democratico, che sia adatto a un futuro postumano, non può che passare per un abbandono degli elementi paternalistici presenti al suo interno e deve superare l'idea di una propensione al profitto individuale che si presta a facili demonizzazioni e ad

accostamenti più o meno diretti con un capitalismo deleterio. In questo senso mi sembra ancora una volta opportuno ritornare a Foucault e, in particolare, all'ultima parte del suo pensiero, quella che torna a riflettere direttamente intorno al tema del soggetto e della ragione umana. Anche se quello del soggetto è un problema che attraversa l'intera produzione foucaultiana, è solo nell'ultima parte delle sue riflessioni che esso assume un ruolo di primo piano. Nell'ultima intervista del 1984, alla domanda se il soggetto sia la condizione che rende possibile un'esperienza, Foucault risponde:

Assolutamente no. È l'esperienza che è la razionalizzazione di un processo, esso stesso provvisorio, che sfocia in un soggetto o, piuttosto, in diversi soggetti. Chiamerei soggettivazione il processo attraverso cui si ottiene la costituzione di un soggetto, più esattamente di una soggettività, la quale, com'è evidente, è soltanto una delle possibilità di organizzare una coscienza di sé.¹⁶¹

È a partire dalla soggettività così intesa che è possibile ripensare un'etica che ponga l'individuo di fronte alla necessità di essere all'altezza del suo tempo. Com'è noto Foucault, senza fare nostalgico, riprende dalla greco e dall'ellenismo l'idea di un *ethos* incentrato sulla *cura di sé*, il cui principale punto d'aggancio con la morale antica si ritrova, come riassume Cantucci, «nel bisogno di pensare un'etica non prescrittiva e non fondata su leggi universali, non riferita a programmi teorici generali e non concepita nei termini di un finalismo storico, religioso o evolucionistico».¹⁶² Si tratta piuttosto di un'etica locale, situazionale, una «difesa strategica» dell'individualità, per dirla con Haraway, che mira a dare forma alla propria vita, non tramite l'adesione a un modello teorico standardizzato, ma attraverso una costante pratica di sé che fa della vita «materia di stilizzazione»¹⁶³ che assume valore solamente *a posteriori* e che fa sempre i conti con il contesto in cui si situa.

161M. Foucault, *Le retour del la morale*, intervista con G. Barbedette e A. Scola, in «Les nouvelles», 2937, 28 giugno-5 luglio 1984; trad. it. *Il ritorno della morale*, in *Archivio Foucault 3*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 273.

162S. Cantucci, *Introduzione a Foucault*, cit., p. 152.

163M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, cit., p. 28.

L'antropocentrismo della visione tradizionale dell'individualismo, che Braidotti imputa a più riprese all'ultimo Foucault, può essere perciò superato nella misura in cui all'etica della cura di sé si associa una relativizzazione di quei confini che il postumanesimo mette abilmente in discussione. Del resto è lo stesso Foucault a riconoscere che la sua idea di etica come cura di sé, mutuata dall'ellenismo e in particolare dallo stoicismo, ha un valore primariamente pubblico e relazionale, non squisitamente privato. In tal senso è possibile pensare ai soggetti postumani (nomadi, estesi, cyborg) come a degli attori non protagonisti, immersi in un mondo profondamente interconnesso e relazionale, in cui ogni confine può essere spostato, e in cui l'unico modo per orientarsi consiste nell'assunzione di un'etica situata della responsabilità individuale, per sé stessi, certamente, ma che in questo contesto significa allo stesso tempo anche per ogni altra forma di esistenza.

Bibliografia

- Adorno, Theodor L.– W., Horkheimer, M., *La dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1966 (ed. or. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Gunnar Hindrichs, Fischer Taschenbuch, Berlino 2017 [1947¹]);
- Beauvoir, Simone, *Il secondo sesso*, il Saggiatore, Milano 1994 (ed. or. *Le Deuxième Sexe*, Gallimard, Paris 1949);
- Braidotti, Rosi, *Nuovi soggetti nomadi*, Luca Sossella editore, Roma 2002;
- *Il postumano. La vita oltre l'individuo , oltre la specie, oltre la morte*, tr. it. di A. Balzano, DeriveApprodi, Roma 2014 (ed. or. *The posthuman*, Polity Press, Cambridge 2013);
- Butler, Judith, *Sex and Gender in Simone de Beauvoir's «Second Sex»*, in «Yale French Studies», 72, 1986, numero monografico *Simone de Beauvoir: Witness to a Century*, pp. 35-49;
- *Soggetti di desiderio*, Laterza, Bari 2009 (ed. originale, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, New York 1987 [1999²]);
 - *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, trad. it. a cura di Sergia Adamo, Laterza, Bari 2013 (ed. originale, *Gender trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York 1990);
 - *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, trad. it. a cura di Federico Zappino, Mimesis, Milano – Udine 2013 (ed. originale *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford University Press, Stanford 1997);
 - *Fare e disfare il genere*, tr. it. a cura di Federico Zappino, Mimesis, Milano – Udine 2014 (ed. or. *Undoing gender*, Routledge, New York 2004);
- Catucci, Stefano, *Introduzione a Foucault*, Laterza, Bari 2010⁵ (2000¹);

- Fadini, Ubaldo – Berni, Stefano, *Linee di fuga. Nietzsche, Foucault, Deleuze*, Firenze University Press, Firenze 2010;
- Foucault, Michel, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, tr. it. di Alcesti Tarchetti, Einaudi, Torino, 1976 (ed. or., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975);
- *Storia della sessualità*, Feltrinelli, Milano 1988-1991, 3 voll.: *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, tr. it. di Pasquale Pasquino e Giovanna Procacci, 1988, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, tr. it. di Laura Guarino, 1991, *La cura del sé. Storia della sessualità 3*, tr. it. di L. Guarino, 1991 (ed. or., Gallimard, Paris, *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*, 1976 *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité II*, 1984, *Le souci de soi. Histoire de la sexualité III*, 1984);
 - *Microfisica del potere: interventi politici*, a cura di Alessandro Fontana e Pasquale Pasquino, Einaudi, Torino 1977; contiene *Intervista a Michel Foucault* (1976), pp. 3-28, e *Nietzsche, la genealogia, la storia*, pp. 29-54 (ed. originale *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in S. Bachelard [a cura di], *Hommage à Jean Hyppolite*, Presses Universitaires de France, Paris 1971, pp. 145-172);
 - *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1975-1976)*, tr. it. di M. Bertani e A. Fontane, Feltrinelli, Milano, 1998 (ed. or., *Il faut défendre la société*, seuil-Gallimard, Paris 1997);
 - *Le retour del la morale*, intervista con G. Barbedette e A. Scola, in «Les nouvelles», 2937, 28 giugno-5 luglio 1984; trad. it. *Il ritorno della morale*, in *Archivio Foucault 3*, Feltrinelli, Milano 1998;
- Haraway, Donna, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, tr. it. di L. Borghi, Feltrinelli, Milano 1995 (ed. or. *A cyborg manifesto*, Routledge, New York, 1991).
- *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, tr. it. di C. Durastanti e C. Ciccioni, Nero, Roma 2019 (ed. or. *Staying with the Trouble - Making Kin in the Chthulucene*, University of Chicago Press, Chicago 2016).

- Irigaray, Luce, *Speculum. L'altra donna*, tr. it. di Luisa Muraro, Feltrinelli, Milano 2017⁵ (1975¹, ed. or. *Speculum. De l'autre femme*, Les edition de minuit, Paris 1974);
- *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1985 (ed. or. *Éthique de la différence sexuelle*, Les edition de minuit, Paris 1984);
 - *Parlare non è mai neutro*, Editori Riuniti, Roma 1991 (ed. or. *Parler n'est jamais neutre*, Les edition de minuit, Paris 1985);
- Lacan, Jaques, *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, tr. it. di A. di Ciaccia, Einaudi, Torino 1979 ;
- Lanier, Jaron, *L'alba del nuovo tutto. Il futuro della realtà virtuale*, tr. it. di A. Vezzoli, Il Saggiatore, Milano 2019 (ed. or. *Dawn of New Everything*, Henry Holt & Co, New York 2017);
- Mieli, Mario, *Elementi di critica omosessuale*, Feltrinelli, Milano 2017 (1977¹);
- Nietzsche, Friedrich, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico* (1887), Adelphi, Milano 1984;
- O'Connell, Mark, *Essere una macchina. Un viaggio attraverso cyborg, utopisti, hacker e futurologi per risolvere il modesto problema della morte*, tr. it. di G. Pannofino, Adelphi, Milano 2018 (ed. or. *To be a machine. Adventures Among Cyborgs, Utopians, Hackers and the Futurists Solving the Modest Problem of Death*, Random USA, 2017);
- Pepperell, Robert, *The post-human condition*, Intellect Books, Exeter 1995. Una traduzione parziale si può trovare sulla rivista online come *Manifesto del postumano. Capire come il mondo cambia è cambiare il mondo*, in «Kainos. Rivista telematica di critica filosofica», 6, 2006.
- Pilastro, Andrea, *Sesso ed evoluzione. La straordinaria storia evolutiva della riproduzione sessuale*, Bompiani, Milano 2007;
- Prosser, Jay, *Second skins. The body narratives of transsexuality*, Columbia University Press, New York, 1998;
- Searle, John R., *Minds, brains, and programs*, in «Behavioral and Brain Sciences», 1980. Vol. 3, no. 3, Cambridge University Press, pp. 417-424;

- *Is the brain a digital computer?*, In *Philosophy in a New Century*, in *Selected Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 86–106;
- Sedgwick, Eve K., *Stanze private. Epistemologia e politica della sessualità*, Carocci, Roma 2011 (ed. or., *Epistemology of the Closet*, University of California Press, Los Angeles 1990);
- Rabant, Claude, *Un clamore sospeso tra la vita e la morte*, in M. Mieli, *Elementi di critica omosessuale*, cit., pp. 291-301;
- Reich, Wilhelm, *La funzione dell'orgasmo. Problemi sesso-economici di energia biologica*, tr. it. di F. Belfiore, Sugar, Milano 1975 (ed. or. *Die Funktion des Orgasmus; zur Psychopathologie un der Soziologie des Gschlechtslebens*, Internationaler psychoanalytischer Verlag, Wien 1927);
- *Psicologia di massa del fascismo*, tr. it. di A. Wolf e F. Belfiore, Einaudi, Torino 2002 (ed. or. *Die Sexualität im Kulturkampf*, Sexpol Verlag, Copenhagen 1936);
- Trombadori, Duccio, *Colloqui con Foucault. Pensieri, opere, omissioni dell'ultimo maître-à-penser*, Castelvecchi, Roma 1999²;
- Wittig, Monique, *Il pensiero eterosessuale*, trad. it. a cura di Federico Zappino, Ombre corte, Verona 2019 (ed. originale, *The Straight Mind and Other Essays*, Beacon Press, Boston 1991);
- Zhao, W. – Garcia-Oscos, F. – Dinh, D. – Roberts T. F., *Inception of memories that guide vocal learning in the songbird*, in «Science», n. 366, 2019, pp. 83-89;
- Zhok, Andrea, *Emergentismo. Le proprietà emergenti della materia e lo spazio ontologico della coscienza nella riflessione contemporanea*, ETS, Pisa 2011;
- Zimmer, Carl, *Le infinite forme. Un'introduzione alla biologia evuzionistica*, tr. it. di P. Messeri, Zanichelli, Bologna 2013 (ed. or. *The Tangled Bank: An Introduction to Evolution*. Roberts, 2009).

