

SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



Ordine del discorso e soggettivazioni del moderno: istituzioni disciplinari e linee di fuga in Alessandro Pandolfi

Order of the Discourse and Modernity's Subjectivations: Disciplinary Institutions and Escape Lines in Alessandro Pandolfi

Stefania Mazzone

smazzone@unict.it

Università di Catania

ABSTRACT

Il saggio intende ripercorrere i nodi tematici della ricerca di Alessandro Pandolfi attraverso la sua originale rilettura dell'opera di Michel Foucault. Dalle questioni di metodo storiografico delle scienze sociali alle problematizzazioni dei discorsi disciplinari fino agli esiti postmoderni dei dispositivi neoliberali, si delinea un percorso che segna ipotesi innovative e nuove prospettive di ricerca intorno al rapporto tra biopolitiche e antagonismi.

PAROLE CHIAVE: Genealogia; Biopolitica; Repressione; Modernità; Istituzioni disciplinari.

The essay aims to retrace the thematic issues of Alessandro Pandolfi's research through his original reinterpretation of the work of Michel Foucault. From issues of the historiographical method of the social sciences to the problematizations of disciplinary discourses up to the postmodern outcomes of neoliberal devices, a path is outlined that marks innovative hypotheses and new research perspectives on the relationship between biopolitics and antagonisms.

KEYWORDS: Genealogy; Biopolitics; Repression; Modernity; Disciplinary Institutions.

1. Genealogie

Nel dibattito teorico-politico contemporaneo il nesso tra natura umana e politica è stato articolato, soprattutto, nella discussione sulla biopolitica. L'inflazione del termine, messo in gioco a proposito delle tematiche più diverse, ne ha indeterminato la definizione e scompensato il rigore concettuale. La biopolitica è divenuta così oggetto, oltre che di controversie filosofiche, di intense contrapposizioni politiche. A ben vedere, la posta in gioco del confronto che si svolge intorno alla biopolitica è costituita, ancora una volta, dal significato del termine "natura umana"¹.

Gli studi di Alessandro Pandolfi sui temi della biopolitica, come si vedrà e come è noto per la sua preziosa e determinante attività di traduzione, cura e critica dei testi foucaultiani, sembrano evidenziare la forte premessa euristica circa la definizione genealogica di "natura umana" e le diverse conseguenze anche sulla possibilità di un discorso politico. Pandolfi rinviene nel percorso sulla società punitiva che dal 1971-1972², fino al 1973³ è argomento delle lezioni di Foucault, la traccia che giunge all'intervista del 1975⁴ in cui la politica non è vista come prerogativa esclusiva di un preciso regime di enunciati, ma risulta essere disseminata in diverse formazioni discorsive collocate in diversi luoghi del reale. Su questa strada, lo stesso Pandolfi, interviene sui temi delle tecnologie e della repressione a partire da Foucault in vari scritti: nel pregevole saggio *La dialettica della repressione. Michel Foucault e la nascita delle istituzioni penali*⁵ come nell'ultimo articolo uscito subito dopo la sua prematura scomparsa avvenuta l'11 maggio 2017 e pubblicato sul primo numero di «Materialismo Storico» del 2017 (vol. II) intitolato *Foucault: biopotere, biopolitica e egemonia*. Di metodologia foucaultiana sono già, però, anche tutti i suoi lavori precedenti e, soprattutto, la riflessione sul tema della governamentalità e della biopolitica presente nel già citato volume *Natura umana* e nel saggio *Diritti umani e biopolitica. Note per una genealogia biopolitica delle categorie politiche*⁶. Ancora più evidente è l'innovazione del metodo storiografico nel volume *Nel pensiero politico moderno*⁷, un lavoro pensato per l'uso universitario di andamento rizomatico-genealogico dove si evidenzia l'origine polemica e conflittuale della scienza politica moderna, in un confronto costante con la prassi. Foucaultiana è ancora la scelta di titolare la seconda edizione dello stesso volume, *Ordine e mutazione. Figure, concetti e*

¹ A. PANDOLFI, *Natura umana*, Bologna, Il Mulino, 2006, p. 9.

² M. FOUCAULT, *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France 1971-1972*, Paris, Ehess – Seuil, Gallimard, 2015.

³ M. FOUCAULT, *La société punitive. Cours au Collège de France. 1972-1973*, Paris, Ehess – Gallimard, Seuil, 2013.

⁴ M. FOUCAULT, *Des supplices aux cellules*, in M. FOUCAULT, *Dits et Écrits*, 4 voll. Gallimard, Paris 1994, vol. II, n. 151, p. 719.

⁵ A. PANDOLFI, *La dialettica della repressione. Michel Foucault e la nascita delle istituzioni penali*, «Scienza & Politica», XXVIII, 55/2016, pp. 139-149.

⁶ G. MANGANARO FAVARETTO (ed), *Popolo, nazione e democrazia tra Ottocento e Novecento. Studi in onore di Arduino Agnelli*, Trieste, Edizioni dell'Università di Trieste, 2005.

⁷ A. PANDOLFI, *Nel pensiero politico moderno*, Roma, Manifestolibri, 2004.



*problemi del pensiero politico moderno*⁸, ad indicare la centralità interpretativa della tensione fra i due meta-concetti in una prospettiva legata all'analisi del discorso politico. Ed è proprio questa l'intenzione della sezione monografica di «Scienza & Politica» intitolata *Foucault: filosofo politico della storia*, curata da Pandolfi. Si tratta, come esplicitato nell'introduzione, di ricordare innanzitutto le ragioni per le quali Foucault sollevi riserve nell'ambito degli storici del pensiero politico:

Dalla disapprovazione del trattamento riservato da Foucault agli autori del pensiero politico alla neutralizzazione degli universalisti: “È possibile scrivere la storia” dice Foucault in *Nascita della biopolitica* “senza ammettere a priori che esistano cose quali lo stato, la società, il sovrano, i sudditi?”; dalla desostanzializzazione dello Stato nelle tecnologie e nei saperi governamentali al ridimensionamento dei paradigmi della sovranità e dello Stato di diritto, dagli interrogativi suscitati dall'interpretazione del neoliberalismo al distacco spesso mostrato da Foucault nei confronti delle discussioni sulla democrazia e sui diritti umani sino alla caustica destrutturazione “anarcheologica” delle categorie e delle figure canoniche del pensiero politico⁹.

Da qui la spiegazione del posizionamento intellettuale del curatore di un manuale di storia del pensiero politico moderno il quale, in premessa, inaugura un approccio innovativo e originale definendolo chiaramente nell'alveo della lezione foucaultiana come ricostruzione narrativa delle tensioni concettuali della storia del lessico politico¹⁰. In questa occasione, si dà ragione di un dibattito interlocutorio con lo stesso contestualismo di Skinner, col circolo ermeneutico di Gadamer e, soprattutto, esplicitamente, con la riorganizzazione categoriale che in Francia, Germania e Italia passa per la storia concettuale e la genealogia foucaultiana. Con questa premessa, il testo di analisi e ricostruzione del pensiero politico moderno è una prova concreta del lavoro ermeneutico sulle rotture del lessico politico classico, medievale e moderno:

La storia del pensiero politico moderno è una disciplina i cui limiti sono difficilmente definibili per svariate ragioni tra le quali la specificità del suo oggetto (la storia delle dottrine politiche è la storia della continua costruzione e decostruzione del concetto del politico); l'eterogeneità delle forme del discorso politico i cui contorni spesso sfumano in quelli di altre formazioni discorsive; la sua straordinaria estensione temporale¹¹.

Una dichiarazione che ricostruisce un piano foucaultiano nell'attenzione ai contesti sociali ed economici, così come all'ordine dei discorsi, posizionandosi sul piano dell'immanenza della “catastrofe” del lessico politico occidentale, in un contesto di globalizzazione. In questa riflessione posizionata non manca la forte

⁸ A. PANDOLFI, *Ordine e mutazione. Figure, concetti e problemi del pensiero politico moderno*, Verona, Ombre corte, 2014.

⁹ A. PANDOLFI, *Introduzione. Foucault: discorso politico e filosofia*, «Scienza & Politica», 52, 27/2015, pp. 5-16, p. 6.

¹⁰ A. PANDOLFI, *Tre studi su Foucault*, Napoli, Terzo millennio, 2000.

¹¹ A. PANDOLFI, *Nel pensiero politico moderno*, p. 9.

suggerione del traduttore dei tre volumi di riferimento dei movimenti e dei teorici “imperiali”¹². In questo senso, Pandolfi parla di una “mobilitazione” a cui sono sottoposte le categorie del discorso politico occidentale, costrette a mutare o a perdere del tutto significato. Il posizionamento di un ricercatore di storia concettuale, consapevole dello «scollamento totale tra termini e concetti» a partire dalla rielaborazione del concetto di potere costituente, da distinguere dall’idea giuridica e politica moderna di “popolo”, fino alla suggerione dell’attualità:

Uno dei dati più rilevanti dell’attualità storico politica è il divenire di un nuovo potere costituente globale che, esattamente come la sovranità globale, agisce politicamente sempre più al di fuori delle forme e delle sedi della rappresentanza, siano esse nazionali o internazionali. Questo stato di cose ha radici lontane che affondano nella modernità come storia di una crisi permanente delle sue principali configurazioni categoriali: potere costituente, sovranità, rappresentanza, costituzione. L’ipotesi intorno alla quale si snoda la trama del volume è che questa difficoltà è presente sin dall’inizio della modernità e la attraversa per intero¹³.

Un vero e proprio manifesto, questa premessa, con i compiti per il futuro nel quale sarebbe stato opportuno integrare le tematiche del pensiero strategico e politico cinese, le origini ebraiche e islamiche del radicalismo tra XVI e XVII secolo, il lessico politico europeo e atlantico modificato dalle figure dell’esclusione: selvaggi, colonizzati, schiavi, ebrei, poveri, folli. Ma, forse in maniera più significativa di quanto detto finora, è nella conclusione della premessa che appare quello che sembra essere il posizionamento soggettivo di Pandolfi, la specificazione della caratteristica ontologica del moderno nella figura della solitudine del pensatore politico:

Sulla scorta di un’intuizione di Althusser, la categoria interpretativa della solitudine, da intendersi al di fuori di qualsiasi accezione esistenzialista o psicologica, permette di sottrarre lo statuto del pensiero politico agli schemi riduzionistici e ad un’inesistente autonomia dello spirito [...]. I pensatori politici pensano la storia e la politica nella misura in cui sono soggetti della storia e della politica che descrivono. E tuttavia, nel vivo della polemica teorica e della partecipazione alla lotta politica, i grandi pensatori politici pensano sempre epocalmente, da un lato registrando al più alto livello diagnostico le grandi discontinuità della storia, dall’altro proiettandosi al di là delle determinazioni entro le quali è radicata la loro speculazione e suscitando così l’inesauribilità delle domande che ad essi vengono poste in ogni tempo e spazio¹⁴.

E del resto, come Pandolfi spesso ricorda, esistono «il Machiavelli o il Bentham di Foucault», Foucault e Marx, Platone, Hobbes, Kant e tanti altri ancora. L’intento è però quello di evidenziare nei testi di Foucault le condizioni di specificità dei discorsi politici per finire con la fase ultima della “differenza della filosofia”. I discorsi politici vengono così definiti in relazione di complementarità, ma anche di connessione, nonostante la divergenza dei discorsi. Si pensi alle

¹² Il riferimento è alla traduzione e curatela della trilogia di M. HARDT – A. NEGRI, *Impero, Multitudine, Comune*, Milano, Rizzoli, rispettivamente 2002, 2004 e 2010.

¹³ A. PANDOLFI, *Nel pensiero politico moderno*, p. 11.

¹⁴ *Ivi*, p. 12.



“due vie” del diritto pubblico definite da Foucault in *Nascita della biopolitica*¹⁵, la via rivoluzionaria di Rousseau e quella del radicalismo inglese. Si tratta di una «logica della connessione dell'eterogeneo» a vantaggio della costituzione di una egemonia borghese. Si tratta di sintesi tra formazioni discorsive e pratiche non discorsive nell'ambito dello stesso discorso politico. Una sintesi disgiuntiva che Pandolfi analizza con grandissima lucidità e che riprenderà come ricerca nell'ultima parte della sua vita, è costituita dall'illegalismo borghese. Ma le premesse dell'esito finale nell'ambito di osservazione del diritto di punire, tornando sull'argomento del disciplinamento dei saperi, si rinvengono tutte negli scritti precedenti sui problemi della Rivoluzione francese. Quando, infatti, Pandolfi rileva come nella Rivoluzione francese convergano i nodi del pensiero politico moderno quali quelli del rapporto soggetto/sovranità, potere costituente/potere costituito, moltitudine/nazione/popolo, legge tali rapporti quale difficoltà di disciplinamento del nuovo ordine desiderativo. Machiavelli definito, dunque, quale teorico del potere come antagonismo immanente a un insieme che costituisce la forza produttiva del sociale e del politico: la moltitudine. Infatti: «Nel *Principe*, Machiavelli sostiene che il potere costituente armato della moltitudine è l'energia politica che, nella mutazione dei tempi e nella crisi dei fondamenti etico-politici, dall'interno di un nuovo dispositivo politico chiamato “*principe nuovo*”, organizza la pratica della democrazia distruggendo il regime antediluviano dei Grandi e rinnovando l'uguaglianza e la libertà repubblicana»¹⁶. Evidenti i riferimenti concettuali anche nella definizione di «stato di eccezione permanente» determinato da feroci divisioni religiose che Pandolfi attribuisce al contesto nel quale si configura il potere costituente del sovrano di Bodin, fatto ancora di una costituzione sociale a trama complessa, ben diversa dalla “tabula rasa” dello stato di natura hobbesiano, dove predominano la solitudine e, ritorna il tema, la paura. Ciò fino alla costituente moltitudine spinoziana, forza produttiva del reale, versatile ed eterogenea, quale quella già di Machiavelli, sempre demodicamente irriducibile a qualunque mediazione rappresentativa. Da qui quel passaggio cruciale di cui tutto il pensiero critico ha mostrato le tensioni e le torsioni concettuali nell'introduzione della funzione logica e ontologica del popolo:

Per Hobbes lo stato di guerra stabilisce una forma dell'uguaglianza più originaria di qualsiasi differenza cristallizzatasi nel tempo e di qualunque gerarchia consacrata dalla tradizione. I singoli, liberati dalle disuguaglianze, producono un corpo politico inclusivo di tutti coloro che lo hanno costituito. E tuttavia è a questo punto che la moltitudine la quale, come scrive Marx “*disvela l'enigma di tutte le costruzioni*”, viene presa in un rompicapo che ingloba per intero il pensiero politico della modernità, del quale la Rivoluzione francese tenterà di liberare le energie compresse. Nello stesso momento in cui il pensiero politico moderno apprezza una molteplicità di singolarità

¹⁵ M. FOUCAULT, *Nascita della biopolitica*, Milano, Feltrinelli, 2005.

¹⁶ A. PANDOLFI, *Nel pensiero politico moderno*, p. 440.

libere e uguali come forza produttiva del sociale e del politico, contestualmente le sottopone a una complessa mediazione logica e ontologica, assicurata da uno schema della rappresentanza idoneo a trasformare ciò che anche Hobbes chiama moltitudine in un'astrazione (il popolo) e a giustificare la cessione assoluta e irrevocabile della potenza delle singolarità (i diritti naturali) alla trascendenza del potere sovrano¹⁷.

La chiave centrale dell'interpretazione del discorso politico della modernità ruota, quindi, intorno alla categoria marxiana del processo di dominio delle forze produttive evocate e poste a legittimazione fondamentale del potere politico.

2. Rappresentare l'irrepresentabile

Il passaggio, dunque, dalla moltitudine costituente alla creazione dell'artificio del popolo, risiederebbe nell'effetto performativo del sovrano, passando dalla legittimazione collettiva a quella individuale. La modernità come discorso sulla natura conflittuale della moltitudine, con i suoi antagonismi, le sue guerre civili, le interpretazioni scettiche del delirio delle passioni e i discorsi sulla servitù volontaria di matrice libertina, il discorso intorno al quale si elabora la lettura lucida e potente delle dinamiche multitudinarie di immanentizzazione che ci offre Pandolfi, in chiave foucaultiana, in un confronto a tratti esplicito con il testo *Stasis*¹⁸ di Giorgio Agamben. Nella medesima cornice del discorso politico della modernità, infatti, si configura il caso del saggio *Stasis, la guerra civile come paradigma politico*, che raccoglie i contributi di due conferenze tenutesi presso l'Università di Princeton nel 2001. Etichettato con la dicitura *Homo sacer, II*, il testo si frappone tra il precedente *Stato di eccezione* ed il successivo *Il Regno e la Gloria*. A un primo sguardo, i temi appaiono collegati e opposti nel medesimo frangente. Da un lato, si assiste a un breve esame critico della nozione greca di *stasis*, che sinteticamente va a indicare la guerra civile combattuta all'interno di una stessa comunità politica tra fratelli e concittadini. Dall'altro, trova invece spazio un originale e innovativo studio sul *Leviatano* di Hobbes, ossia su quella costruzione filosofico-giuridica che ergendosi al di sopra della moltitudine sociale scongiura per l'appunto il rischio del conflitto sociale. Ciò che va notato, tuttavia, è che l'approccio prescelto da Agamben non è tanto quello di chiosare le note affermazioni che tradizionalmente si ripetono negli studi di settore, né quello di elaborare *ex novo* una teoria della guerra civile.

Secondo Agamben, ciò che mancherebbe sarebbe propriamente uno studio ragionato e consapevole sul conflitto civile, ossia un tentativo di pensare sotto il piano del pensiero politico la crisi e lo scontro. Un tentativo, deve aggiungersi, che ben al contrario si attualizza nel desiderio compulsivo di gestire, risolvere e

¹⁷ *Ivi*, p. 441.

¹⁸ G. AGAMBEN, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico, Homo Sacer, II, 2*, Macerata, Quodlibet, 2015.



se possibile anticipare il caso serio, al fine di evitarne ogni possibile problematicità. Questa sembra la tesi condotta dallo stesso Pandolfi, perché proprio alla luce di questa ansia di risoluzione, il dato intellettuale tristemente si smarrisce. A riprova di ciò, ha ragione Agamben, stanno tanto l'assenza di testi giuridici e politologici di riferimento, quanto la crisi stessa del termine guerra civile, sintagma che nell'ambito internazionale si riduce oramai a fattispecie invocante il mero intervento regolativo degli organismi internazionali. Ecco, dunque, che di fronte alle *civil war* non si elabora più una teoria volta alla loro comprensione, bensì si mira a un management delle medesime, ossia a un articolato sistema di iniziative che si esplicita nelle plurime attività «della gestione, della manipolazione e dell'internazionalizzazione dei conflitti interni». Da considerazioni analoghe si muove il percorso di Pandolfi: la moltitudine appare brevemente e contraddittoriamente, come rivela Agamben, alle origini della sovranità, rimane irrappresentabile e dunque irriducibile a “popolo”, per riapparire in forma violenta e disordinata negli spazi aperti dai vuoti del potere, il conflitto quale patologia del moderno da debellare. Ma Pandolfi va oltre e offre un'idea delle determinazioni materiali della moltitudine fondamentali nel discorso della modernità in termini di disciplinizzazione delle dinamiche capitalistiche:

In primo luogo, per i filosofi politici “moltitudine” è il nome di un mondo residuale, del quale alcuni (Hobbes *in primis*) auspicano la deterritorializzazione dagli ordinamenti e dai contesti di antica costituzione, dai corpi e dagli organismi che godevano di personalità giuridica. In tal senso, lo Stato moderno dovette intervenire su un doppio fronte: da un lato, occorreva deterritorializzare le realtà in senso lato locali, inserendole nella formazione di un mercato nazionale tendenzialmente unificato, inscrivendole forzatamente in una nuova configurazione dello spazio politico caratterizzata da confini politici e militari diretti da un unico centro decisionale; dall'altro, era contestualmente necessario territorializzare il raggio di azione delle metropoli mercantili collegate tra di loro dalla rete del capitalismo tardo-medievale e rinascimentale; tagliare i legami e le alleanze transnazionali tra le fazioni dell'aristocrazia europea (le nazioni e le razze in senso nobiliare); controllare il nomadismo e la mobilità delle moltitudini per incardinarle ai rapporti di produzione capitalistici; frenare i movimenti delle comunità e delle sette religiose eterodosse e ridurre la latitudine delle grandi confessioni sotto il controllo dello Stato. In questa accezione, la moltitudine è il nome di un complesso di entità giuridiche, di poteri, di comunità e formazioni eterogenee che vivono e comunicano tra di loro territorializzate al di qua o deterritorializzate al di là delle coordinate spaziali dello Stato in via di formazione¹⁹.

Ad evitare fraintendimenti e trasversalità con possibili ipotesi reazionarie, Pandolfi specifica la distanza di questa categoria fortemente dialettica di moltitudine dalle ipotesi comunitariste della rivendicazione del diritto di difendere consuetudini pre-politiche, quasi a considerare la moltitudine quale determinazione rigida e parametrica delle forze in campo. La moltitudine è, ancora sull'esempio di Foucault, l'effetto proprio del movimento che articola lo spazio politico della modernità, tra deterritorializzazioni e territorializzazioni continue.

¹⁹ A. PANDOLFI, *Nel pensiero politico moderno*, pp. 443-444.

Rimane così, citando Bodei, la paradossalità del movimento stesso della modernità politica: dover rappresentare l'irrepresentabile²⁰. In questo contesto appare assai rilevante l'attenzione che Pandolfi in più luoghi tra i suoi scritti riserva ai discorsi sull'etica capitalistica e le teorie delle passioni che nel XVII e XVIII secolo animano il dibattito inglese e, soprattutto, scozzese. La descrizione del nesso classico tra individualismo proprietario, scetticismo, controllo delle passioni, si arricchisce di una visione che posiziona Pandolfi, ancora una volta, sul versante Foucault più che su quello dello Hume di Deleuze. Se è vero che la messa in discussione dell'asserzione di naturalità del principio di proprietà è innescato dallo stesso dispositivo desiderativo che immagina le istituzioni e ne fa «fenomeno socialmente e culturalmente saturo», la conseguenza è la problematizzazione degli interessi e degli stessi bisogni nel gioco del rispecchiamento con conseguente valore di accreditamento attraverso l'opinione pubblica e la sua etica. Da qui la disciplinizzazione della società che, in versione humeana, interiorizza la medesima etica derivante dal giudizio dell'opinione pubblica. Ne consegue, e qui si torna a Deleuze, il “nuovo ordine”: l'eccedenza di poveri, matti, selvaggi, schiavi, classi pericolose, sbandati. L'eccedenza con cui ha a che fare il discorso illuminista e una prima soggettivazione sociale nell'ambito del nuovo ordine della modernità. Ed ecco che il riferimento a Foucault diviene esplicito e legato proprio al giudizio sull'Illuminismo che il filosofo francese legge a partire dal noto testo di Immanuel Kant²¹:

In questo testo Foucault individua un tema di assoluto rilievo nella storia della modernità. La concezione kantiana dell'Illuminismo come movimento di emancipazione della ragione è per Foucault indicativa di una tendenza della storia moderna che, dal tardo Medioevo, attraverso la Riforma, matura nel corso dell'Illuminismo. Si tratta di un atteggiamento critico, che dal XVI secolo costituisce il contrappunto di una riorganizzazione generale dei dispositivi, delle tecnologie e delle relazioni di potere; in questo secolo inizia cioè una grande riforma delle arti di governo che investe la famiglia, l'esercito, la pubblica amministrazione, la pastorale religiosa, le forme e le condizioni di vita delle popolazioni, l'organizzazione della produzione economica e degli scambi, la gestione delle aree urbane, ecc. L'epoca dell'*ancien régime* è in tal senso contrassegnata, da un lato, da un modello disciplinare del potere, di natura molecolare ma in espansione su tutto il corpo sociale [...]; dall'altro, da un investimento estensivo delle tecniche governamentali: la governamentalità mercantilistica esercita un controllo serrato del territorio, dei mercati, delle strutture produttive, si ripropone il risanamento delle aree urbane, assume, per la prima volta nella storia moderna, la popolazione come oggetto di potere²².

²⁰ R. BODEI, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli, 1991, p. 450.

²¹ I. KANT, *Risposte alla domanda: Che cos'è l'Illuminismo?*, in I. KANT, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Torino, Einaudi, 1963.

²² A. PANDOLFI, *Nel pensiero politico moderno*, pp. 451-452.



3. Ogni epoca dice tutto

In uno degli articoli più belli che Pandolfi abbia dedicato a Foucault, *Il discorso del filantropo. Genealogia dell'egemonia borghese*²³, si ragiona a partire dalla nota definizione che Deleuze offre di Foucault nelle sue lezioni del 1985²⁴, dove lo strutturalista francese viene definito eccezionale analista del “discorso del filantropo”, ovvero, del discorso che “dice proprio tutto” mostrando cinicamente gli aspetti più squallidi e bui di un'epoca in forma velata ma esplicita. Il riferimento è già al Foucault della *Storia della follia*, laddove si analizza il discorso del filantropo che libera il folle dalle catene e non nasconde le altre catene a cui sarebbe stato destinato, fuori dal registro dell'ideologia. Pandolfi riprende la posizione di Deleuze su Foucault e la fa sua quando condivide il passaggio strategico del principio storico del discorso psichiatrico tra XVIII e XIX secolo teso a “varcare la soglia della morale”, rendendo il folle non solo causa di disturbo sociale ma, soprattutto, responsabile della propria guarigione. Sembra essere proprio l'interesse di Pandolfi per lo studio dell'egemonia borghese sul piano storico-discorsivo a guidare le acute riflessioni e i rinvenimenti di nessi di senso tra enunciati e regimi discorsivi, nel confronto immanente che fra queste si sviluppa nelle teorie del discorso di Foucault illuminate da Deleuze. Se Pinel, nell'idea di Foucault, interveniva per insegnare che i folli non sono pericolosi alla società, perché il manicomio è il vero pericolo, ed è per loro, ciò avveniva nell'ambito di un nuovo regime di enunciati al servizio della borghesia illuministica, propri del discorso filantropico. Si tratta dell'epoca di riorganizzazione dei dispositivi e delle tecnologie di potere, con le conseguenti ricadute sulle arti di governo che investono famiglia, pubblica amministrazione, ordine pubblico, pastorale religiosa, economia, aree urbane, con la nascita del principio di governamentalità mercantilistica e il conseguente controllo su territorio, mercati, popolazione. Si può dire che i nodi concettuali attraversati dall'indagine di Pandolfi nel corso dei suoi preziosi studi si articolano proprio intorno ai regimi di enunciati storicamente determinati all'origine dei discorsi di dominio, nella logica del confronto immanente tra ordine e mutazione in contesto mercantilistico. Il caso della follia e dei regimi di contenzione e, come vedremo, dei dispositivi penali, diventa il focus centrale dell'interesse dell'ultimo Pandolfi, in esplicita coerenza con i percorsi precedentemente tracciati. Concretamente, il filantropo è colui che rassicura la borghesia inaugurando una dimensione prammatica della categoria discorsiva del cinismo. Ciò produce enunciati di responsabilità del comporta-

²³ A. PANDOLFI, *Il discorso del filantropo. Genealogia dell'egemonia borghese*, «Scienza & Politica», 52, 27/2015, pp. 85-103.

²⁴ G. DELEUZE, *Il sapere. Corso su Michel Foucault (1985-1986)/1*, Verona, Ombre corte, 2014.

mento, insieme a quelli di deresponsabilizzazione dalla malattia, e responsabilità di guarigione sottoposta a giudizio medico. Una nuova produzione di relazioni di potere intessute tra esercizi disciplinari e pratiche di controllo, sanzione e gratificazione e nuove soggettivazioni del folle che si assoggetta al senso di colpa, al desiderio di guarigione, al compiacimento di medici e controllori. Appare opportuno riportare lo stesso passaggio foucaultiano che sembra centrale per lo sviluppo della brillante analisi di Pandolfi intorno alla società punitiva e per la straordinaria capacità di penetrazione che Pandolfi rivela nello sciogliere in un fluire alcuni dei nodi concettuali dirimenti i passaggi di senso di Foucault:

Dire che le cose sono dette significa ammettere il principio del cinismo della borghesia e misurare l'ampiezza di questo potere contro cui si vuole lottare. Ammettere che la cosa più importante sono i discorsi significa ricollocare il discorso laddove lo si può attaccare: non tanto nel suo senso, non per ciò che non dice, ma a livello dell'operazione che si è prodotta attraverso di esso, vale a dire, nella sua funzione strategica, al fine di disfare ciò che è stato fatto dal discorso²⁵.

Ci troviamo nell'ambito specifico delle tecnologie del sapere per "irrigare" degli effetti del potere l'intero corpo sociale, nei suoi anfratti più lontani e nascosti: la costruzione dell'egemonia borghese. Pandolfi aveva già, nel bel saggio introduttivo al volume 3 dell'*Archivio Foucault*²⁶, da egli stesso curato, fatto riferimento a quest'ultima fase del pensatore francese, considerandola uno dei momenti più alti della sua intera opera, perché proprio l'estetica dell'esistenza, l'etica e la politica, sono i percorsi dentro i quali Pandolfi inserisce i materiali che riguardano anche la genealogia dei poteri e, dunque, il discorso di ogni epoca. Sono gli intrecci tra le discipline e le macropolitiche di regolazione, quali coordinate del potere caratterizzanti la modernità, che sviluppano una scala molare e una scala molecolare che, nella lettura di Pandolfi, spingono Foucault a "complicare" la visione intrecciando diagrammi astratti e concatenamenti locali, ad esempio, diagramma disciplinare, organizzazione degli spazi e ruolo della cura. Ma anche le compresenze di latitudini molarie nelle dimensioni micropolitiche, come la domanda sulla difficile definizione di priorità logica nel rapporto di derivazione tra istituzioni disciplinari e società, le microtessiture delle pratiche molecolari di decisione politica, nella ricerca dei suoi luoghi. L'ambito più indagato dallo stesso Pandolfi, nella sua ultima fase, sembra essere, poi, proprio quello che dalla ricostruzione del processo di egemonia del diagramma di potere del XIX secolo, dove l'evoluzione della nozione di individuo pericoloso della psichiatria legale porta alle istituzioni come momento di valutazione dei coefficienti

²⁵ M. FOUCAULT, *La société punitive. Cours au Collège de France. 1972-1973*, Paris, Ehes - Seuil, Gallimard, 2013. Vale la pena di riportare i riferimenti che Pandolfi fornisce dei luoghi in cui Foucault si esprime sul cinismo della borghesia, a dimostrazione di un filone di ricerca preciso intrapreso dal nostro autore nell'ultima fase della sua vita: M. FOUCAULT, *Des supplices aux cellules; Sur la sellette*, *ivi*, II, 152, p. 725; *Entretien sur la prison: le livre et sa méthode*, *ivi*, vol. II, n. 156, p. 748.

²⁶ A. PANDOLFI, *L'etica come pratica riflessa della libertà. L'ultima filosofia di Foucault*, in M. FOUCAULT, *Archivio Foucault. Interventi colloqui, interviste. 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, Etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, Milano, Feltrinelli, 1998.



di realizzazione del paradigma assicurativo-previdenziale, tematizzando le origini e i limiti del potere come *forza costruttiva*, come coordinamento di un «gigantesco sistema della *cura*». L'origine genealogica, ancora una volta, riporta alla funzione del discorso filantropico a sostegno dell'egemonia borghese in funzione di soggettivazione della classe quale dominante. Il dominio, infatti, è dato dall'implementazione di diverse strategie che, nel discorso cinico, il borghese mette a punto e ridefinisce mutando le relazioni di potere sia sulle forze da conservare e valorizzare, quanto su quelle da annientare ed “eventualmente” distruggere. Si tratta del potere che produce e riproduce soggettività, lettura per la quale Pandolfi rimanda al testo di Paul Macherey²⁷, sperimentando questa produzione innanzitutto su se stessa, nella soggettivazione biopolitica, attraverso l'inquadramento dei saperi disciplinari, la sessualità, le teorie mediche, specie quelle psichiatriche e genetiche, il razzismo. In questo senso, e Pandolfi riprende diverse volte nel corso della sua produzione questo argomento circa i significati e i significanti della modernità, illuminante è ancora una volta il confronto tra la necessità di “visione” della società orizzontale di Rousseau e verticale di Bentham. Ed è su questi regimi di visibilità che Pandolfi rende l'intervento dell'interpretazione foucaultiana centrale:

Il discorso del filantropo si modula, in questa ristrutturazione, tra due regimi di visibilità (l'internamento e il manicomio) e tra due corpus di enunciati. Da un lato, nel XVIII secolo si dice che i vagabondi, i poveri e i malati non meritano di essere confusi con i folli per ragioni economiche (secondo il dogma degli “economisti” i poveri devono lavorare alle condizioni dettate dal mercato del lavoro) e amministrative (i medici sostengono che i malati vanno curati a casa o in strutture specifiche). Dall'altro, tra XVIII e XIX secolo si dice che i folli meritano un trattamento e un ambiente adeguati, e dunque, se devono essere curati vanno separati dai vagabondi e dai malati restando così i soli a occupare le strutture dell'internamento. Tuke e Pinerl portano a compimento la ristrutturazione dell'internamento instaurando nell'asilo e nel manicomio un nuovo ordine morale e avviando al contempo un'opera di denuncia sociale con cui combattere “tutto quello che si oppone alle virtù essenziali della società”²⁸.

Sono vere e proprie imprese capitalistiche con investitori e divisione di dividendi, dai valori borghesi di famiglia, lavoro, interessi e affetto naturale. Il modello è la famiglia, l'infantilizzazione del malato, la figura patriarcale del Medico quale uomo razionale. Da ciò, Pandolfi non manca di rilevare un discorso sull'uso e la dissimulazione della violenza “filantropica” che, come vedremo, apparirà determinante nell'ordine discorsivo del regime penale.

4. Classi laboriose e classi pericolose

In molti dei suoi lavori Pandolfi cita il corso del 1973 su *La société punitive* nel quale Foucault rileva come tra il XVIII e il XIX secolo il furto fosse per i

²⁷ P. MACHEREY, *Il soggetto produttivo. Da Foucault a Marx*, Verona, Ombre corte, 2013.

²⁸ A. PANDOLFI, *Il discorso del filantropo*, p. 90.

proletari illegalismo di chi produceva e non possedeva, mentre la frode rappresentasse il baricentro di un regime fondato su illegalismi di chi possedeva ricchezza dovuta alla legge, sicché il potere legislativo si trovava «profondamente legato alla pratica dell'illegalismo». Questo il passaggio, che Pandolfi rileva in Foucault, tra la sovranità del potere legislativo, la riforma penale della fine del XVIII secolo, con le dottrine del diritto di punire e i discorsi di criminalizzazione, psichiatrizzazione e moralizzazione delle classi proletarie pericolose. A partire dalla specifica sensibilità ermeneutica e di pratica politica di Pandolfi, merita particolare attenzione lo studio dei diversi saggi dedicati alla genealogia foucaultiana della penalità moderna. Individuando un esplicito programma di ricerca da parte di Foucault, iniziato già nel corso dell'anno precedente a quello dedicato a *La société punitive*, Pandolfi riprende le tematiche delle lezioni di *Théories et institutions pénales*²⁹ nelle quali Foucault ragiona del momento centrale nell'organizzazione degli stati nazionali: le origini degli apparati repressivi sia penali che amministrativi, in risposta alle sommosse contadine e urbane della Francia del XVII secolo. Non a caso Pandolfi riprende Foucault sulla distinzione tra crimine politico e diritto comune in occasione della rivolta dei *Nu Pieds* del 1639 in Normandia. Si trattò dei più poveri, ma costituiti in contropotere, non criminali comuni:

Il rovescio del sistema repressivo [...] non è la delinquenza, è la lotta popolare, la lotta del popolo contro il potere. È verso quest'ultima che reagisce un sistema repressivo. Quanto alla delinquenza, essa è un effetto di questo sistema repressivo. Intendo dire che un sistema repressivo mette in funzione un certo numero di modalità di protezione, delle precauzioni, degli interventi preventivi, una sorveglianza continuativa e formulate mediante interdizioni e minacce sotto forma di leggi o di costumi, i quali definiscono delle condotte e dei comportamenti come delinquenti e che permettono di far valere come delle sanzioni della delinquenza ciò che fondamentalmente è prevenzione della sedizione popolare. La coppia sistema penale-delinquenza è un effetto della coppia sistema repressivo-sedizione. Un effetto, nel senso che la prima coppia è, ad un tempo, il prodotto, la condizione di conservazione, lo spostamento e l'occultamento della seconda³⁰.

Interessante, a questo proposito, la ripresa di Benjamin che Pandolfi elabora sulla questione della statizzazione della penalità in termini di narrazione di un crimine quale sospensione del diritto: da ciò la tanto temuta violenza criminale dello Stato sentita dal popolo rispetto alla minaccia del potere costituito di «porre nuovo diritto»³¹. Le trasformazioni del sistema penale e del sistema repressivo sono modi di rispondere alle forme delle lotte popolari, questa la lezione di Foucault che Pandolfi matura per tutta la vita e riprende con maggiore intensità negli ultimi scritti. Le torsioni del sistema penale che reagisce al crimine

²⁹ M. FOUCAULT, *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France 1971-1972*, Paris, Ehes – Seuil, Gallimard, 2015.

³⁰ *Ivi*, pp. 102-103.

³¹ W. BENJAMIN, *Per la critica della violenza*, in W. BENJAMIN, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Torino, Einaudi, 1982.



politico come “liquido di contrasto” per rilevare la natura del crimine comune, le applicazioni storico-categoriali per le quali lo stato non può contemporaneamente narrarsi come parte lesa e come pubblico ministero, accompagnano l’interesse di Pandolfi che ritorna sulle tematiche della grande paura della borghesia non tanto delle marginalità ed eccedenze sociali, quanto dei proletari in quanto lavoratori. L’autore si sofferma sulla questione così come presentata da Foucault e in relazione al dibattito a questi contemporaneo, riprendendo la distinzione operata da Honoré-Antoine Frégier, tra *classes laborieuses* e *classes dangereuses*. Foucault considerava tale distinzione mistificazione di una realtà più oscura, ovvero l’inquietudine che turbava i sonni di borghesie filantropiche come di legislatori e studiosi moralisti di ritrovare una criminalità insita, endemica del proletariato data da una natura istintiva selvaggia e immorale, come Foucault sosterrà in *Sorvegliare e punire*³². Pandolfi suggerisce un percorso interpretativo dell’esposizione della questione da parte di Foucault, di grandissimo interesse e di carattere innovativo. Sebbene solo accennato in una nota dell’articolo *Le pene dei poveri. Delinquenti e proletari nella genealogia foucaultiana della penalità moderna*³³, il suggerimento assume straordinaria luce in un confronto contestuale:

Senza mai citarla, Foucault si confronta direttamente con l’opera di Louis Chevalier (a quel tempo collega di Foucault al Collège de France), *Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris pendant la première moitié du 19. Siècle*, Paris, Plon 1958 (Paris, Livres de Poche 1978; *Classi lavoratrici e classi pericolose. Parigi nella rivoluzione industriale*, tr. it. di S. Brilli Cattarini, Roma-Bari, Laterza, 1976). Foucault si discosta dalla tesi sostenuta da Chevalier, secondo cui la causa prima della grande paura è costituita dai pericoli rappresentati dalle caratteristiche fisiche e biologiche della nuova popolazione migrante che affluisce in massa nelle città [...]. Si vedano al riguardo le note del curatore del corso, Bernard Harcourt, in M. Foucault, *La société punitive*³⁴.

L’approfondimento di questo confronto è fondamentale per permettere a Pandolfi di rilevare come lo scontro di classe fosse considerato esasperato in uno scontro tra specie umane diverse, secondo l’ipotesi di Chevalier, e creasse, secondo questa ipotesi, la “grande paura” in termini biologici e razziali. La differenza sostanziale dell’idea di Foucault, che Pandolfi considera essenziale per la lettura dei meccanismi economico-sociali della “grande paura”, con le contraddizioni conseguenti in termini di disciplinamento violento e di filantropia moralistica, non funzionale direttamente al mercato. Il proletario deruba il padrone già quando si sottrae come merce forza-lavoro, sia nel disimpegno che nel vizio, ed è per questo che l’ordinamento giuridico e penale non sarebbe bastato a fronte

³² M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi 1993.

³³ A. PANDOLFI, *Le pene dei poveri. Delinquenti e proletari nella genealogia foucaultiana della penalità moderna*, «Quaderni materialisti», 15/2017, pp. 121-138.

³⁴ *Ivi*, p. 123.

di uno spazio dell'immoralità da disciplinare. Da qui il difficile equilibrio tra deregolamentazione, discorso filantropico e la fioritura di una nomenclatura capitalistica che nella definizione di "illegalismo di dissipazione" legge la dispersione e la dissipazione della merce forza-lavoro nell'alcool, nel sesso irregolare, nel rifiuto di procreare figli e di educarli ad uso dei padroni. Due articolazioni di illegalismo, quello classico del furto e quello biopolitico della dissipazione di sé quale merce sottratta al padrone, si intrecciano e collaborano e Pandolfi non manca di rilevare come anche Michelle Perrot consideri come crimini contro la proprietà i furti ma anche gli aborti, la genitorialità rifiutata, l'abbandono dei minori, tutti comportamenti aggravanti la grande paura borghese³⁵. Ma l'aspetto che più interessa il nostro autore, in questa fase della sua ricerca altrettanto genealogica di quella del maestro francese, è la portata politica legata all'autocoscienza come pratica discorsiva dell'illegalismo di dissipazione:

Infine, è nell'illegalismo di dissipazione che i proletari hanno iniziato a praticare un'indocilità collettiva e organizzata che è sfociata nell'antagonismo. La lotta e la coscienza di classe, secondo Foucault, sono nate radicalizzando l'illegalismo di dissipazione. È nei bistrot, le prime case del popolo, in cui si festeggiava "San Lunedì", che secondo Michelle Perrot sono nate le coalizioni operaie come coronamento di una convivialità che suscitava il disgusto e l'odio di classe della borghesia. È nelle notti sottratte al sonno che i proletari hanno imparato ad ascoltare e a discutere con i capi e gli agitatori del movimento operaio, a leggere, a scrivere poemi e canzoni, a redigere gli articoli della stampa e della pubblicistica operaia. È in quelle notti, scrive Jacques Rancière, che essi hanno perfettamente capito che "i proletari devono essere trattati come degli esseri a cui devono essere riconosciute molte vite"³⁶.

5. Linee di fuga

La lotta di classe mantiene in sé l'origine nel «vecchio discorso delle lotte tra le razze», ed è sempre in azione contro la razzializzazione dell'operaio, del povero, del colonizzato. Qui Pandolfi cita Guillaume Sibertin-Blanc che in *Race, population, classe: discours historique-politique et biopolitique du capital de Foucault à Marx*³⁷ considera il razzismo nell'ambito dell'impossibilità all'interno della lotta di classe, pena l'inesistenza di quest'ultima. La lotta di classe è, infatti, prassi di differenziazione dell'omogeneo per una soggettività da costruire, ed ha ragione Pandolfi a riprendere la definizione di Foucault della declinazione della lotta di classe in conformità alla sfida del potere, definizione che appare in una intervista inedita del filosofo francese rilasciata a giovani militanti trotskisti, secondo la quale la lotta di classe «concretamente riguarda tutto ciò che viviamo»:

³⁵ M. PERROT, *Les ombres de l'histoire. Crime et châtiment au XIX siècle*, Paris, Flammarion, 2001.

³⁶ A. PANDOLFI, *Le pene dei poveri. Delinquenti e proletari nella genealogia foucaultiana della penalità moderna*, p. 124.

³⁷ É. BALIBAR, *Marx et Foucault. Lectures, usages, confrontations*, Paris, La Découverte, 2015.



è biopolitica³⁸. Dunque, la politica si identifica con la resistenza alla governamentalità biopolitica, in una conseguente connessione con l'etica. Questa resistenza si sostanziava già nell'illegalismo di cui si è detto e che Pandolfi specifica nella sua accezione fourierista, lontana dalla storia del movimento e del sindacalismo operaio, dei partiti socialisti e comunisti, argomentando con rigore e passione la forza della "altra storia" rispetto a quella ufficiale, quella che vede un irriducibile illegalismo proletario sfondare la distinzione tra crimine comune e crimine politico, quella storia che Pandolfi ci ricorda essere rivista da Foucault nella forza dell'ideologia anarchica che è «legata alla persistenza e al rigore di una coscienza e di una pratica dell'illegalismo nella classe operaia – una persistenza e un rigore che né la legalità parlamentare né la legalità sindacale riusciranno mai a riassorbire»³⁹. A partire da queste considerazioni Pandolfi ricostruisce la storia del *partage* che ha separato la classe operaia dalla plebe, ma il sapere sul *Lumpen*, sulla plebe, sui delinquenti, è un sapere "degli altri", non ultimo della storia del marxismo, e sempre più è sembrato a Pandolfi urgente parlare della necessità di "ridare voce" al criminale detenuto perché non è il capitalismo a creare la criminalità, come un certo marxismo superficiale asserisce, è piuttosto frutto del capitalismo l'apparato repressivo che produce una precisa codifica tra penalità e delinquenza. Parlare in prima persona, non farsi raccontare, non limitarsi alle memorie, questi gli avvenimenti susseguiti ai processi di politicizzazione in carcere tra gli anni Sessanta e Settanta dovuti anche alla formazione all'interno delle carceri di fronti comuni tra detenuti politici e semplici criminali, fino all'esperienza del *Groupe d'information sur les prisons*. La contemporaneità a cui guarda Pandolfi con gli occhi di Foucault, ma anche del post-strutturalismo, è quella della trasformazione della classe e dell'abbandono dei "valori" tradizionali della legalità e decoro proletari, dell'etica del lavoro, nell'allargamento del fenomeno molecolare e corpuscolare della politicizzazione dei sottoproletari, dalle *banlieue*, ai ghetti neri, alle *new town*. I conflitti contemporanei cambiano terreno, osserva Pandolfi che penetra nel vivo delle esperienze politiche autorganizzate delle moltitudini imperiali, declina la tradizionale dialettica tra potere e resistenza in un rifiuto del gioco per un esodo dal parametro:

Le lotte contemporanee non sono né rivoluzionarie, né riformiste: "tutte queste lotte tendono alla destabilizzazione dei meccanismi di potere, a una destabilizzazione apparentemente senza fine". Foucault definisce queste lotte "lotte anarchiche" poiché il loro obiettivo non è né la rivendicazione di un diritto, né l'appropriazione delle funzioni del potere; esse manifestano un rifiuto radicale del nesso tra sfruttamento economico, biopolitica e comando amministrativo. Le lotte contro il potere medico, ad

³⁸ A. PANDOLFI, *Foucault: biopotere, biopolitica e egemonia*, «Materialismo Storico», II, 1/2017, pp. 204-217.

³⁹ M. FOUCAULT, *La société punitive*, p. 154.

esempio, non richiedono più vita contro le scarse prestazioni della medicina, non contestano le disfunzioni, bensì esprimono un completo rifiuto della sottomissione ai saperi e alle tecnostutture che decidono lo statuto e i limiti della vita e della morte⁴⁰.

Pandolfi analizza con lucido posizionamento quello che è definibile come un movimento di insubordinazione che affonda le sue radici nella crisi dell'accumulazione fordista e nella conseguente difficoltà dello stato sociale e di diritto analoga alla frantumazione dei saperi disciplinari. Si ricostruisce il processo di messa in crisi del concetto di cittadinanza democratica legata al lavoro ed ai suoi codici disciplinari, in un contesto di lotte al potere disciplinare e Pandolfi affronta esplicitamente le tematiche sollevate dalle contestazioni a forme di vita, soggettivazioni, amministrazioni di saperi, marginalizzazioni ed esclusioni sociali. Uno studio attento al cambiamento del lessico insurrezionale, in analogia con il declino dell'ordine disciplinare, nella mutazione della sostanza e delle rappresentazioni spazio-temporali: dallo spazio disciplinare quadrettato e dal tempo quale durata lineare e discontinua, allo spazio quale schermo che rimanda immagini di circolazione varia di elementi e un tempo quale matassa di rotazioni rapide e continue⁴¹. Ma, soprattutto, il diritto penale non è più impegnato nell'eliminare le cause del crimine o nel recuperare la devianza. Molti reati sono depenalizzati e l'azione penale diventa indefinita e illimitata, in una governamentalità da permanente stato d'eccezione. In questo contesto le lotte per la cittadinanza assumono una nuova figura, quella biopolitica, non considerando l'esistenza di una natura umana nell'ordine dell'invariabilità, ma problematizzando differenze sociali, etniche, economiche nella mobilitazione di passioni e desideri. Una caratterizzazione del post-antropologico che Pandolfi approfondisce nel solidissimo saggio sulla *Natura umana* del 2006 dove la ricostruzione del discorso sulla natura umana come lessico della politica giunge all'esplicazione del «sovertimento dei significanti della normalità e della naturalità della vita» con la fine dell'autoreferenzialità della soggettività e l'introduzione definitoria dell'altro biologico o artificiale. Cade la barriera del confine dei corpi in questo passaggio a doppio sbocco tra organico e inorganico e Pandolfi descrive con grande rigore scientifico e profondità analitica il passaggio centrale della testimonianza filosofica del pensiero di genere nella versione femminista cyborg di Donna Haraway. Rilevante e particolarmente significativa appare la collocazione del pensiero femminista in una problematizzazione "altra" della natura umana rispetto a quanto da egli stesso analizzato in precedenza, non un punto di vista tra altri:

⁴⁰ A. PANDOLFI, *L'etica come pratica riflessa della libertà. L'ultima filosofia di Foucault*, in M. FOUCAULT, *Archivio Foucault. Interventi colloqui, interviste. 3. 1978-1985*, p. 15.

⁴¹ A. PANDOLFI, *Democrazia e neoliberalismo. Un contributo di Michel Foucault*, in S. MEZZADRA (ed.), *Cantieri d'Occidente. Scienze sociali e democrazia tra Europa e Stati Uniti dopo la Seconda guerra mondiale*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008.



Occorrerebbe infatti riscrivere daccapo quanto è stato sommariamente articolato con un'altra grammatica e con una diversa dotazione concettuale, con narrazioni per molti aspetti incommensurabili nei confronti dei discorsi sulla natura umana che sono stati via via analizzati. È quanto si propone di fare la Haraway avvalendosi del prisma concettuale in cui consiste la figura del cyborg [...]. Il cyborg consente, secondo la Haraway, di congedarsi da tre paradigmi teologico-politici che hanno tenacemente informato la storia occidentale: la genesi, il genere e il mito della fine apocalittica o palingenetica del mondo. In particolare, in aperta polemica con il fronte del pensiero femminista che Haraway definisce naturalista ed essenzialista, l'epistemologa americana, come da altre angolature Judith Butler, considera il termine "donna" come una stratificazione di discorsi disparati e di molteplici pratiche sociali⁴².

Linee di fuga di una molteplicità corporea e incorporea e, in relazione intracorporea, un "divenire molteplice" che Pandolfi accosta al concetto limite del corpo senz'organi di Artaud, Deleuze e Guattari quale concetto che «sposa il corpo umano con elementi inorganici» quale inglobante politico della post-modernità rizomatica, pericolosa nel suo processo estremo di deterritorializzazione, come Pandolfi ricorda citando la "linea di abolizione" del suicidio, della droga, della follia. Le riflessioni sullo spazio post-antropologico, con il suo orizzonte postmoderno, sono le più esplicitamente teoriche del percorso di studioso di Alessandro Pandolfi, ma sempre ancorate ad un coerente metodo genealogico che ne rinviene suggestioni e rizomi storico-critici in una cornice geopolitica dei flussi che difficilmente sarebbe discorso se non allineata alle concatenazioni che lo stesso Pandolfi, nella produzione intellettuale e politica della sua vita, ha illuminato con ineccepibile rigore, in alcuni passaggi, addirittura profetico e, sempre, poetico:

Il mondo globalizzato è, a un tempo, il testo e il contesto di questa trasformazione. L'orizzonte post-antropologico è una dimensione geopolitica globale lisciata dai flussi umani che corrono ovunque inarrestabili, malgrado tutti i tentativi di opporre antiche e nuove frontiere. È un orizzonte ove si intensifica, più che la comunità, la comunanza di corpi in movimento, e dunque ove proliferano contaminazioni batteriche ed epidemie virali divenute ben presto le metafore della grande paranoia immunitaria post-moderna. Non ha nulla di fantascientifico pensare che, in un prossimo futuro, il fondamento costituzionale degli Stati tardo-democratici sarà costituito dall'impegno a difendere le moltitudini dal contagio globale⁴³.

⁴² A. PANDOLFI, *Natura umana*, p. 210.

⁴³ *Ivi*, p. 209.