





SANDRO LUCE

# FUORI DI SÉ

Poteri e soggettivazioni in Michel Foucault

Prefazione di  
Laura Bazzicalupo



MIMESIS  
*Filosofie*

© 2009 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)  
www.mimesisedizioni.it / www.mimesisbookshop.com  
Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)  
*Telefono e fax:* +39 02 89403935  
*E-mail:* mimesised@tiscali.it  
Via Chiamparis, 94 – 33013 Gemona del Friuli (UD)  
*E-mail:* info.mim@mim-c.net

# INDICE

PREFAZIONE	
<i>di Laura Bazzicalupo</i>	p. 9
INTRODUZIONE	p. 13
I. SOGNO E FOLLIA	p. 21
1. Fantasmi foucaultiani	p. 21
2. Contro l' <i>homo psychologicus</i>	p. 32
3. Dalla soggettivazione del fuori alle oggettivazioni	p. 41
4. Il pensiero del fuori: il rapporto con la letteratura	p. 54
5. Tra regimi discorsivi e pratiche sociali: l'arqueo-genealogia	p. 65
II. IL POTERE CHE DÀ BATTAGLIA	p. 79
1. Oltre la sovranità ovvero l'uso politico del discorso storico	p. 79
2. La società disciplinare: Marx <i>au revoir</i>	p. 91
3. Corpi resistenti, corpi manipolati	p. 105
4. Spazi controllati: visibilità ed enunciabilità	p. 118
III. DENTRO AL GOVERNO	p. 131
1. La norma come dispositivo. Una precisazione	p. 131
2. Sulla sopravvivenza dello Stato	p. 142
3. Il (neo)liberalismo ovvero l'illusione della libertà	p. 154
IV. FUORI?	p. 167
1. La modernità: un rapporto ambivalente	p. 167
1.1 Il soggetto spodestato	p. 167
1.2 Criticare e illuminare	p. 174
1.3 Contro una critica neoilluministica	p. 187
2. L'estetica del soggetto etico	p. 198
3. Praticare la verità	p. 210
INDICE DEI NOMI	p. 223



*A Matteo*





LAURA BAZZICALUPO

## PREFAZIONE

Ancora un libro su Foucault, oggi?

La straordinaria ripresa di studi foucaultiani, in questo nostro tempo che, pur non essendo lontano che di poche decine di anni da quello in cui è vissuto il filosofo francese, sembra assolutamente distante quanto a tempe-rie, ad atmosfera, a problematiche economiche, sociali, tecnoscientifiche e soprattutto politiche, potrebbe stupire. Foucault ha avuto per quella che chiamava l'ontologia del presente, l'attualità dei tempi in cui viveva, una attenzione inalterata, costante. Lo stile e il senso complessivo della sua archeo-genealogia ha il suo fuoco nel presente: addirittura, come disse una volta, è una "specie di giornalismo radicale", che ha per oggetto l'oggi. Potrebbe dunque stupire che si sia rinnovato l'interesse per un pensiero che così puntigliosamente si riferiva al proprio momento contingente: tempo critico, quello, appunto diverso dal nostro, così depresso, claustrofobico nella sua indefinitezza.

In realtà pensare il proprio tempo genealogicamente non significa dare risposta ai problemi che esso pone, e, dunque, in questo modo esaurirsi in esso, ma chiedere conto e rendere conto delle condizioni che hanno dato luogo a quei problemi specifici. Era necessario a questo fine, che Foucault lo attraversasse sagittalmente con il suo straordinario acume interpretativo, con una intelligenza audace che scompagina le categorizzazioni tradizionali, le quali ultime guardano la catena delle cose che accadono, ma non sanno vederle, e piuttosto le imprigionano nelle modalità concettuali che le rendono controllabili, esorcizzando il nuovo o lo sconvolgente o il riproporsi inusitato del passato. Pensare genealogicamente il presente significa interrogarsi criticamente su come sia giunta ad essere urgente la domanda che ora ci sembra ovvia, come sia divenuto pensabile ciò che, oggi, è pensabile, perché questo e non altro sia dicibile. La domanda, il campo problematico complessivo che costituisce lo sfondo ovvio del discorso pubblico, dell'inquietudine sociale odierna, perde così ogni innocenza e naturalezza e emerge come la questione che condizioni complesse di sapere e di potere hanno definito e reso, appunto, necessaria.

Questo libro, che viene “dopo” la nuova ondata di studi foucaultiani, non si giustappone o si aggiunge semplicemente a queste recenti riflessioni: ha la caratteristica di misurarsi piuttosto con la questione che sembra segnare l’*impasse* insormontabile che le blocca: la dipendenza da e la intrascendibilità del regime veritativo e di potere. Studi sulla governamentalità, analisi della biopolitica, sicuramente illuminanti, nel momento stesso in cui sono considerate nella loro “positività” concreta e storica, racchiudono il pensiero in un dentro che lo soffoca. La mossa che questo libro cerca di compiere è quella di risalire allo stile genealogico del filosofo francese per evidenziare come esso, piuttosto che offrire soluzioni, abbia saputo individuare le condizioni teorico-pratiche di quella questione aporetica che il nostro presente, aperto all’universo globalizzato ma nello stesso tempo e, nello stesso movimento, chiuso, privo di prospettive alternative, si pone: è possibile essere soggetti, è possibile essere liberi, è possibile o vano sottrarsi all’assoggettamento in cui si disegna la nostra soggettività? È insomma possibile un fuori, nell’immanenza di una rete di poteri che non solo racchiude la nostra vita, ma la plasma, le dà forma?

Ripeto, non è la risposta che conta: come si vedrà dalla lettura di questo libro, le risposte possibili oscillano, si affermano e poi si svuotano come onde. Quello che conta è che il certosino lavoro foucaultiano di analisi dei dispositivi, il cui senso egli riesce ad illuminare con lampi di inaudita lucidità, mostra come la domanda su potere e soggetto, su libertà o impossibilità di trascendimento, sia diventata la domanda politica (dei molti e del singolo), oggi.

Nella ricostruzione di Luce, il racconto o i racconti di Foucault mostrano genealogicamente la progressiva necessità – orchestrata dai regimi di verità, ma anche dalle condizioni concrete, dai dispositivi di gestione, dalle istanze dei governati – che la domanda divenga questa e non altra: c’è un fuori o siamo sempre dentro? Le tappe del percorso appaiono più che risposte a quell’interrogativo – risposte di cui si potrebbero valutare l’attendibilità, la correttezza, l’efficacia – tracce visibili di come il problema si è andato configurando nella grande crisi del soggetto attivo della politica, nel dilagare della normalizzazione biopolitica, mentre il linguaggio del fuori si faceva residuale, afasico, resistenziale o sottrattivo, o, infine, solitario come la testimonianza del parresiasta.

Cosa racconta dunque questo libro?

L’archo-genealogia foucaultiana si distende come un percorso accidentato, con molti sentieri interrotti, esitazioni, ripensamenti. Di questo percorso che attraversa lo spessore della tradizione e della modernità in modo diverso dal *continuum* tradizionale, ci viene reso il senso, individuato in

nodi concettuali inediti: biopolitica, innanzitutto, socialità e diffusione del potere, dissoluzione dei confini giuridici, complicazione nuova dei soggetti nel gioco dell'assoggettamento non più disciplinare; ogni volta mostrando come i regimi veritativi moderni hanno fatto da filtro a quei nodi senza adempierne il senso. Su questi nodi pratico-concettuali tanti altri studiosi di questa stessa stagione si sono soffermati; lo sguardo di chi ha scritto, con passione sintonica e dedizione, questo libro assume queste possibili prospettive, le scompone e le riaggrega all'inseguimento della speciale interrogazione che, a suo avviso, l'opera di Foucault, nel suo complesso, rimanda: il movimento incessante tra il dentro e il fuori.

Lo strutturalismo, il culturalismo, il grande antinaturalismo della decostruzione foucaultiana del nesso verità/potere hanno trovato nel nostro presente un inquietante inveramento responsabile di quella sensazione di paralisi che ci attanaglia, quella percezione di uno star sempre dentro, di un impossibile trascendimento che allora, quando lo stesso Foucault scriveva, negli anni 70, erano ancora smentiti dai lampi di utopie di cambiamento radicale, da dicotomie e contraddizioni. Questo star dentro, oggi, giunge a compimento e davvero sentiamo di essere chiusi in una gabbia sistemica senza uscita, in una globalizzazione che, nel dissolvere i confini, ha cancellato fisicamente e metaforicamente ogni possibile fuori. Eppure – e questo libro si impegna a evidenziarlo – Foucault, che questa gabbia esteriore/interiore ha saputo disegnare, ci mostra come le sue pareti siano, in realtà, oscillanti, porose. Sempre attraversate da una spinosa corrente di irriducibilità, che, nel tramonto della trascendenza, nell'immanenza della vita, si ripropone, sempre di nuovo, spostando, agitando, piegando la normalizzazione della governamentalità. Senza fondamento teorico, lasciando che il fuori scivoli an-archicamente, senza principi e deducibilità teorica, tra il sogno, la follia, la pratica estetica, il tratto stilistico, il gesto pacato della presa di distanza e la sfida in-sensata. Questo non è un tema foucaultiano tra gli altri, ma un nodo in cui si stringono tutte le fila del suo discorso. Tramontate per sempre le divinità che presiedevano al senso del mondo, e, per Foucault, decostruiti genealogicamente i vettori di potere che innervavano le verità della religione, della scienza, della ideologia, come parlare della singolarità molteplice dei viventi, non più soggetti trascendentali, non però, per Foucault, natura, *potestas* o *conatus*? quale lingua è la lingua del residuo che eccede la costruzione simbolica, normalizzante, che si sottrae col sogno, col nomadismo, con il racconto di parte, con il simulacro di un potere proprio? Il tema dell'impossibile fuori è il tema del soggetto e del potere che l'assoggetta, ma anche del potere che, in quanto soggetto, lo muove.

Così l'autore di questo libro raccoglie la sfida foucaultiana del presente, dell'oggi; raccoglie la questione che la concretezza delle vicende e dei dispositivi hanno reso urgente. Si assume l'impegno di percorrere ancora una volta, con la pazienza di chi sa ascoltare, i testi più noti di Foucault, ma anche quelli periferici, più problematizzanti: dal mettere alla prova sogno e follia, fuori di sé che recalcitrano alla oggettivazione della verità psichiatrica, alla originale prospettiva della disseminazione dei poteri che rende impossibile esaurirli nella piramide della sovranità, poteri battaglieri che abitano corpi in lotta e sfuggono alla presa, proprio mentre ne sono oggetto. Anche nel capitolo dedicato alla norma, anzi alla normalizzazione governamentale – oggi la parte del pensiero di Foucault che è stata, nella crisi della sovranità statale, più riletta in chiave di logica propria della biopolitica che governa le vite nella globalizzazione economica – anche in questa parte, che dovrebbe essere “il totalmente dentro” dei processi di soggettivazione assoggettata al regime di verità imperniato sull'incremento della vita e condiviso dall'intero pianeta, Luce introduce dubbi e evidenzia slittamenti che incrinano la omogeneità del sistema di controllo, anche a costo di allargare le aporie nel pensiero stesso, così poco sistematico di Foucault. Soprattutto è il concetto stesso di potere onnipresente e onnicomprensivo che, attraverso la critica di Baudrillard, si desostanzializza, e mostra la sua natura sfuggente, fantasmatica: incapace del controllo che dovremmo aspettarci che abbia.

È però, ovviamente, l'ultimo capitolo, dedicato esplicitamente alla aporetica, problematica ricerca di un soggetto in grado di porsi fuori dalla presa del potere, attraverso un nuovo inedito rapporto con la verità, nel parresiasta, o che traspare, senza essere fondabile teoreticamente, nello stile di vita tardo-antico della cura del sé, quello in cui si fa esplicita e esige ascolto questa oscillazione dentro/fuori che sembra essere stata costante in Foucault e che ci rinvia alla questione – psichica e politica – del nostro tempo. Dentro/fuori la modernità e il suo soggetto, dentro/fuori i dispositivi culturali e di potere, dentro/fuori l'ordine simbolico e le sue oggettivazioni, dentro/fuori lo Stato e i diritti, dentro/fuori i processi alienanti del mercato. Nel momento stesso in cui l'oscillazione della domanda si fa esplicita, essa si avvolge anche in aporie, si contraddice, si nega: rimonta come un'onda che non cresce mai per acqua, ma per vento, per corrente interna al suo stesso fluire.

## INTRODUZIONE

I libri che scrivo costituiscono per me una esperienza, che mi piacerebbe fosse sempre la più ricca possibile. Un'esperienza è qualcosa da cui si esce trasformati. Se dovessi scrivere un libro per comunicare ciò che ho già pensato, non avrei mai il coraggio di comunicarlo. Io scrivo proprio perché non so ancora cosa pensare di un argomento che attira il mio interesse. Facendolo. Il libro mi trasforma, muta ciò che penso; di conseguenza ogni nuovo lavoro cambia profondamente i termini di pensiero cui ero giunto con quello precedente.

M. FOUCAULT, in D. TROMBADORI, *Colloqui con Foucault*, p. 32.

Che cosa resta di Michel Foucault nel dibattito filosofico e politico contemporaneo? Quali effetti il suo pensiero continua ad esercitare in un presente sempre più complesso e sfuggente, in cui termini e concetti tradizionali risultano sempre più usurati e inadeguati a renderne conto? A giudicare dalla frequenza con la quale lo si richiama per questioni inerenti non solo i processi di soggettivazione o i meccanismi di funzionamento del potere – ossia i fulcri della sua ricerca –, sembra che la sua raffinata capacità di analisi, che riunisce in sé la dedizione genealogica dello storico con la passione critica del filosofo, abbia segnato profondamente il pensiero filosofico-politico. Le citazioni si sprecano in ogni ambito, ancor più oggi, quando il paradigma biopolitico, di estrema fecondità concettuale e in larga parte riconducibile alle sue ricerche 'arqueo-genealogiche', ha aperto un vasto dibattito sulla necessità di reinterpretare gli eventi attuali e della modernità.

Eppure cercare di tirare le fila di un discorso, su cui è stato detto di tutto e anche oltre, è un'impresa certamente ardua. Le frequenti oscillazioni, le contraddizioni, le antinomie di un pensiero difficilmente sistematizzabile, lasciano comunque spazio a percorsi come questo, che non vogliono certo arrogarsi la capacità e la competenza di offrire una chiave di interpretazione del tutto originale, ma che, muovendosi tra tematiche centrali (potere – soggetto – verità) e scritti periferici, cercano di individuare non un ordine del discorso, quanto una inesorabile attualità nel tragitto frastagliato e disordinato.

Su quali questioni si snoda il nostro accidentato percorso? Lo sfondo teorico da cui si parte è la convinzione che l'analisi decostruttiva del con-

retto di potere conduce Foucault ad una via senza uscita. Cogliere il carattere relazionale e produttivo di poteri dislocati e periferici, rovesciando la centralità del loro tratto repressivo in una produttività mobile e transitoria, produce come controeffetto una rete fitta e mobile di micropoteri in cui si finisce con l'essere inesorabilmente impigliati. Non c'è alcun *fuori*, ma solo contingenti e sempre riassorbibili momenti di resistenza: concetto che, mai scandagliato sino in fondo, costituisce una sorta di meccanismo di infinito rilancio nei processi di stratificazione dei saperi-poteri. L'uomo che emerge dalle nuove scienze oggettivanti è costitutivamente svuotato di qualsiasi potenzialità affermativa, non può che essere prodotto, dunque soggetto, assoggettato ai regimi discorsivi che si impongono come veri. La verità, intesa nietzscheanamente come invenzione (*Erfindung*), è sempre in grado di imporsi e legittimarsi alla luce della cesura epistemologica moderna (affermatasi in particolare con la soglia cartesiana), che definisce l'uomo come strutturalmente aperto a una conoscenza intuitiva, e dunque implicitamente addomesticabile a formulazioni oggettive. A partire da questa soglia si gioca la doppiezza del discorso foucaultiano che, da un canto, supera la modernità, decretandone la fine attraverso la raffigurazione di un uomo che altro non è che un'«orma sulla spiaggia», dall'altro sembra restarne soggiogato, riformulando, sia pure fantasmaticamente, concetti di cui non si riesce sino in fondo a fare a meno.

Ma cosa nasconde questo doppio movimento che costantemente percorre l'opera foucaultiana, questo suo porsi *fuori* dal moderno senza liberarsi mai del tutto dai suoi spettri? Il tema della soggettivazione, nell'ambivalente significato che le viene attribuito, è, a nostro avviso, la cartina di tornasole della irrisolta tensione tra il piano dell'immanenza e quello della trascendenza. Il processo di svuotamento della soggettività, messo in campo sin dai primi e più marginali lavori, può essere interpretato – è questa la linea che intendiamo seguire – come l'operazione di forzatura e annullamento dello iato che separa il carattere immanente di un soggetto gettato nelle pratiche, e in grado di prodursi attivamente attraverso un lavoro di auto-trasformazione, dal momento trascendente di una normatività esterna frutto di saperi e, dunque, di poteri. Questo lavoro di prosciugamento e scomposizione, pur portato fino al suo limite estremo, non riesce completamente, neanche quando la 'svolta etica' sembra definitivamente risolvere questo dualismo a favore di una soggettività compiutamente immanente.

L'attenzione dedicata da Foucault, nei suoi primi lavori, a opere quali *Traum und Existenz* di Binswanger, così come a quelle di Raymond Roussel o di Bataille, rivela non solo l'esigenza di liberare il soggetto dal suo carattere sostanzialistico e fondativo, come farà con grande forza ne *Le*

*parole e le cose*, ma anche di rintracciare in territori non esplorabili fino in fondo, e per questo incontrollabili, quali l'esperienza immaginativa nel sogno come nella letteratura, un luogo altro, un sintomatico *fuori* dalle traiettorie onnipersive del potere. Dunque uno spazio di soggettivazione, ma dai connotati più propriamente esistenzialistici, che sfugge al gioco moderno della rappresentazione, fondata sul tacito movimento dell'identità tra il nome e la cosa, in uno spazio che si apre ad una differenza non assoggettata alle esigenze della somiglianza o della interpretazione. Si tratta di testi in cui il gioco del 'raddoppiamento', presente sia pur discontinuamente lungo tutta l'opera foucaultiana, è centrale. Ci troviamo di fronte ad un soggetto (sognatore o 'immaginatore') che trascende quello reale, costituendosi attraverso un nuovo significato, emblematico di quella sorta di paradosso ontologico che lo disloca in un altro luogo, rendendolo altro da se stesso, pur rimanendo ancora tale. Il linguaggio, in ogni ambito, rivela la sua doppiezza, il suo essere legato alle condizioni strutturali in cui emerge (dunque autonomo dal soggetto-autore) e, allo stesso tempo, al soggetto che lo enuncia. La ricerca di un *fuori* significa, come per Blanchot, sperimentare quell'esperienza limite in cui lo scrittore scardina i confini del linguaggio, per giungere nello spazio vuoto in cui il soggetto parlante (come quello sognante) entra in un linguaggio che lo precede e, dunque, non potrà che essere occupato da un soggetto che non ne è più il sovrano. La fascinazione per la letteratura è del tutto analoga a quella esercitata dalla follia, nel suo essere un linguaggio 'ripiegato', che dice altro da ciò che dice. Si tratta di premesse teoriche che ci consentono di capire come il primo grande lavoro di Foucault, *Storia della follia*, tragga la sua forza dall'analisi di un complesso di esperienze che rinviano alle condizioni attraverso le quali si definisce l'*homo psicologicus*, vale a dire il soggetto sul quale si enuncia una verità che vuole darsi come oggettiva. Il tratto fenomenologico esistenziale di questi testi periferici, impregnato di echi strutturalisti, ha, nelle fasi iniziali delle ricerche foucaultiane, il sopravvento su quello più prettamente socio-politico, eppure già rivela la cifra dell'attrito presente nel costante svuotamento dei tratti trascendentali di una soggettività portata sempre sul margine, sull'orlo della sua completa immanentizzazione, senza che il tragitto sia compiuto mai sino in fondo.

L'elaborazione del concetto di potere, così come presentato negli scritti di Foucault fino alla metà degli anni Settanta, mette in luce una logica binaria, conflittuale e (ri)produttiva. Si tratta di un gioco fisico, di un combattimento tra forze discorsive, corporee che, superando i termini originali delle relazioni di potere sovrano-suddito, si fronteggiano da posizioni irriducibili e instabili, investendo tanto i soggetti dominati quanto quelli

dominanti, in ragione della loro attitudine a produrre senso. Sono relazioni indeterminate, che esplicitano un antagonismo diffuso, che non conduce mai ad una definitiva cristallizzazione dei rapporti di potere. Questa logica ‘decostruttiva’ (non nell’accezione derridiana) mostra l’inadeguatezza del modello della sovranità a decifrare in pieno l’essenza del concetto di potere, che va invece catturato nelle sue estremità, nelle sue relazioni molecolari e pluralizzate. L’operazione di ‘smontaggio’, messa in campo da Foucault, implica sempre una radice dicotomica tra poli, tra parti (nel senso di partigiane) in lotta per l’affermazione di una verità. È una prospettiva teorica che emerge con chiarezza nelle lezioni tenute al *Collège de France* nel 1976, in cui il discorso storico politico viene utilizzato contro l’apparato teorico della sovranità, di cui si svela la originaria rimozione su cui si fonda (il sangue mai versato). Il combattimento non è solo tra le forze, ma investe anche l’apparato speculativo foucaultiano dal quale, già in questa fase, emergono oscillazioni e contraddizioni. L’attitudine strettamente decostruttiva ondeggia verso un atteggiamento maggiormente integrazionista negli scritti in cui il disciplinamento, pur presentato come presupposto tecnico della logica battagliera operante nella società, sembra costituire anziché lo strumento, l’esito di quello stesso paradigma. Foucault sembra suggerirci che lo Stato e la sovranità, pur essendo concetti inadeguati a formulare un’analisi non superficiale delle reali dinamiche di potere, pur costituendo delle costruzioni ideologiche, sono stati tuttavia dei fondamentali strumenti di concentrazione e di esercizio del potere e hanno rappresentato, e probabilmente rappresentano ancora, regimi discorsivi da cui non si può prescindere per la comprensione della realtà.

Corpi e spazi sono le regioni di organizzazione e applicazione di poteri sempre più coincidenti con tecnologie e pratiche che, anziché utilizzare la forza fisica, agiscono attraverso saperi. La reciproca implicazione di saperi e poteri rappresenta uno snodo fondamentale delle ricerche foucaultiane. Questa loro mutua implicazione è anche all’origine della rimodulazione del concetto di norma, riformulato in una chiave produttiva e flessibile che ne marca la distanza dalle logiche formali e giuridiche funzionali al potere repressivo. La filosofia della biologia di Canguilhem influisce sul disegno foucaultiano di un *dentro*, un’immanenza, che fa della vita il campo di regolazione e di definizione di norme che perdono connotazioni aprioristiche e deontologiche per emergere dal dato biologico. Pur mostrando le persistenti fluttuazioni foucaultiane, che non possono dirsi estranee ad un’iniziale trascendentalismo del concetto di norma (basti pensare alla distinzione tra *normation* e *normalisation*), risulta con chiarezza il tratto mobile e polemico della norma stessa. Si evidenzia il processo di trasformazione



del giuridico testimoniato dalle attuali complesse forme di *governance*, che sono vagliate dalla validità formale, quanto dall'efficacia, ossia dalla capacità di mobilitare mezzi di persuasione e di indirizzo delle condotte. Lo spazio liscio e gerarchizzato, tipico dell'ordine giuridico moderno, diviene frammentato ed orizzontale, costantemente attraversato da tensioni e resistenze, anticipando la rappresentazione odierna di una sovranità parcellizzata e in crisi. I corsi del 1978-79 delineano un differente modello governamentale che scorge nell'economico il proprio fulcro discorsivo e si realizza attraverso tecniche che fluttuano tra modalità spiccatamente curative e attitudini liberali. Siamo immersi, *dentro*, un complesso di pratiche in cui le procedure di soggettivazione, che servono a trasformare gli individui in strumenti della loro stessa regolazione, sono correlate in maniera indissociabile a tecniche di controllo e di induzione. Il tratto produttivo di soggettività e libertà si coniuga con quello repressivo e securitario, rivelando la stringente attualità delle analisi foucaultiane, pur con tutte le accelerazioni che queste modalità hanno subito negli ultimi anni. Tuttavia, l'impressione che abbiamo ricavato è del persistere, all'interno di questi lavori, del concetto di Stato: in esso la sovranità, della quale sono stati decostruiti i termini tradizionali di monopolio della forza, nelle forme fantasmatiche di *significante vuoto* che si riempie di volta in volta di una differente razionalità, rimane sempre nell'orizzonte delle nuove pratiche governamentali. Emerge chiaramente che il lavoro foucaultiano di svuotamento è sempre *interno*, utilizza cioè uno strumentario proprio della modernità, per mostrarne in controluce i limiti e l'inadeguatezza rispetto alle istanze dell'attualità. Rovesciando la critica che Derrida gli muove a proposito dello scrivere sulla follia nel linguaggio della ragione, potremmo dire che Foucault decostruisce i fondamenti del moderno utilizzando i suoi stessi arnesi.

Il suo lavoro di destrutturazione del concetto di potere coincide con la dissoluzione del modello tradizionale di soggettività attributrice di senso, per affermare una soggettività senza soggetto, ossia un soggetto che altro non è che il precipitato di regimi di veridizione. Il soggetto moderno è un simulacro, un'immagine esteriore ancora visibile ma svuotata di senso e di pienezza ontologica e soprattutto destinato ad una perpetua instabile oggettivazione. Anche questo concetto persiste come uno spazio vuoto, che potrà essere di volta in volta colonizzato da saperi diversi che gli attribuiranno un determinato significato, s-oggettivizzandolo.

Come riempire questo vuoto attivamente? Come uscire da questo *dentro* in cui siamo inesorabilmente immersi? Come varcare una soglia in cui anche il *fuori* è *dentro*, interiorizzato? È questa urgenza teorica a dettare

il recupero della tradizione illuminista più squisitamente politica, che riformula la questione dell'*Aufklärung* kantiano nei termini di problematizzazione dell'attualità, coniugandolo con l'apertura su testi della classicità greco-romana. Si tratta dell'estremo tentativo di definire un processo di soggettivazione attivo, che sottragga il soggetto alla capillarità dei meccanismi di sapere-potere ed alla loro attitudine oggettivante. La critica, come pratica e strategia intellettuale, assume spessore etico, chiamato in causa da quelle tecniche estetiche, di cura del sé, evocate da Foucault negli ultimi lavori. È nel *parresias* che viene individuata la figura capace di coniugare in sé capacità critica, attraverso il coraggio di dire il vero e dunque di denunciare e smascherare le istanze di potere, e pratiche di cura, formative del proprio sé. Il *parresias* interpreta icasticamente il ruolo dell'intellettuale militante pronto ad agire, al di fuori di qualsiasi ossessione universalista, per fornire quegli strumenti di analisi critica necessari a costruire una nuova politica della verità. La critica assume una precisa funzione strategica: opera come un contropotere, che permette di non rimanere immersi nelle verità del potere e di realizzare un ribaltamento, quel *se déprendre de soi-même* significativo del distacco dalla rete dei saperi-poteri come da se stessi. Affiora, sia pure sottotraccia, l'obiettivo foucaultiano di demistificare l'eccedenza costitutivamente insita in qualsiasi forma di pretesa normativa, evidente soprattutto quando egli recupera e rimodula nozioni, come quella di critica che, non si può negare, assumono intrinsecamente questa eccedenza.

Il soggetto moderno statico e oggettivato viene depurato da qualsiasi forma di sostanzialismo per essere istituito attraverso un processo, dunque in modo dinamico e mutevole. Assecondando una prospettiva nomade, che oggi si propone con ampia risonanza e con connotazioni sempre più etico-politiche, il soggetto trova fuori di sé affetti, relazioni e sensazioni, segue processi e flussi che lo realizzano attraverso un divenire instabile e molteplice. Si tratta di letture di estrema fecondità teorica, che tuttavia tendono a spostare il processo di soggettivazione sul momento relazionale, trascurando quanto, in Foucault, questo sia assegnato alla capacità auto-fondativa del singolo, il quale si forma attraverso un processo personale di trasformazione che implica una riformulazione del concetto di verità. Solo il movimento di ripiegamento in sé, come del resto ben evidenziato dalla lettura deleuzeana, permette al soggetto di distaccarsi (per l'appunto *déprise*) da tutto, e accedere ad una verità, essa stessa etopoietica, intesa non più come l'effetto veritativo di un certo regime discorsivo, bensì come il risultato di un lavoro che il soggetto compie su se stesso, rivelandone la cifra riflessiva e simbolica.

Si giunge così ad un soggetto singolare ed empirico non più definito da un contenuto di verità, ma produttore egli stesso di una verità che, tuttavia, è propria, autoreferenziale ed esistenziale. L'intento liberatorio si espone al rischio di riprodurre nel movimento relazionale, chiamiamolo il dispiegamento della piega, tutte quelle asimmetrie che segnano i rapporti di potere, proprio in ragione della capacità di chiunque (come di qualunque discorso) di agire sull'azione altrui, attraverso un'eccedenza (simbolica, linguistica, eccetera). Quel progetto originario di svuotamento del soggetto si espone al tradimento nel momento in cui Foucault, assegnando alle pratiche etopietiche la possibilità di scavare un *fuori* per un soggetto pienamente immanentizzato, va anche incontro al pericolo di una sua ri-sostanzializzazione di ordine etico. La trascendenza assume allora la valenza di un doppio, una sorta di ombra che svela il soggetto, dicendoci che egli è reale ed esiste al di fuori delle linee di potere, proprio in ragione della sua capacità di proiettare quel cono d'ombra che ne tratteggia la forma, senza il quale non sarebbe che uno spettro.

Cosa resta allora di Foucault? Come lui stesso amava dire, il segno di riconoscenza verso un autore e il sintomo della sua attualità sta nell'utilizzarlo, anche deformandolo e trasformandolo, senza fare esplicitamente riferimento ai suoi lavori. La ricchezza teorica e politica degli utensili concettuali offerti dalla sua elaborazione teorica lascerà un'impronta su chiunque voglia continuare a problematizzare il presente – di certo ben diverso da quello vissuto da Foucault –, ripensando la questione della produzione di soggettività, con la consapevolezza di tutte le complicazioni nel limitare gli effetti di potere, ma anche con la forza di non vuole rinunciare ad offrirsi ad esso meno remissivo e più battagliero.

*Desidero ringraziare in primo luogo la prof. Laura Bazzicalupo per la contagiosa passione con cui ha seguito la mia ricerca, che si è arricchita delle sue osservazioni stimolanti e rigorose. A lei devo una buona parte delle cose che conosco, e sono consapevole che senza il suo ininterrotto sprone non avrei mai concluso questo lavoro. Un ringraziamento affettuoso va al prof. Alfonso Catania per l'attenzione e l'incoraggiamento con cui ha sempre sostenuto le mie ricerche. Ringrazio i proff. Adalgiso Amendola, Geminello Preterossi e Antonio Tucci, per la grande disponibilità a confrontarsi con me e con le mie ricorrenti perplessità, e per i loro preziosi consigli. Ringrazio tutti gli amici del Laboratorio Kelsen che per umanità e competenza scientifica hanno contribuito in maniera determinante a questo lavoro e al mio arricchimento.*



## SOGNO E FOLLIA

### 1. *Fantasmî foucaultiani*

Il percorso filosofico foucaultiano si mostra, a chi lo studia, ricco di spostamenti strategici, di contraddizioni più o meno fondate, di scarti o, per usare un suo termine, di *déprise*, che trovano una sintomatica dimostrazione nell'originario e screziato rapporto che intrattiene con la psicologia. Foucault segue inizialmente l'insegnamento di Daniel Lagache, si interessa alle nuove tecniche di psicologia sperimentale e traduce *Traum und Existenz* di Ludwig Binswanger, che arricchisce di un'articolata ed affascinante *Introduzione*. Questa scelta non si presenta come un'estemporanea incursione all'interno della psicologia, o di una 'certa psicologia' che cerca nella filosofia di Husserl e Heidegger i suoi nuovi strumenti concettuali, ma come il segnale di un interesse più ampio – probabilmente legato anche a questioni di ordine personale<sup>1</sup> – verso lo statuto scientifico delle discipline psicologiche. Si tratta comunque di un varco, che più tardi lo condurrà ad analizzare, attraverso una minuziosa ricostruzione, il processo di alienazione dello sguardo psicologico sulla follia, e che, come sottolinea Élisabeth Roudinesco, si apre sulla ricerca non tanto della verità psicologica della malattia mentale, quanto della verità ontologica della follia<sup>2</sup>.

- 
- 1 Per una ricostruzione che intreccia il lavoro filosofico con la biografia foucaultiana, cfr. J. L. MORENO PESTAÑA, *En devenant Foucault. Sociogenèse d'un grand philosophe*, Éditions du Croquant, Broissieux 2006; tra le altre biografie dedicate a Foucault si segnalano D. ERIBON, *Michel Foucault*, Flammarion, Paris 1989, tr. it. *Michel Foucault*, Leonardo, Milano 1989, dello stesso autore *Michel Foucault et ses contemporaines*, Fayard, Paris 1994. Inoltre cfr. J. COLOMBEL, *Michel Foucault. La clarté de la mort*, Odile Jacob, Paris 1994; D. MACEY, *The lives of Michel Foucault*, Hutchinson, London 1994.
  - 2 Cfr. É. ROUDINESCO, *Lectures de l'Histoire de la folie: introduction*, in Id. (sous la direction de), *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*, Éditions Galilée, Paris 1992, p. 25.

Non c'è ancora la denuncia del discorso medico come prodotto di regimi di sapere che si articolano come verità; piuttosto Foucault sembra affascinato da una prospettiva teorica che potremmo definire di tipo antropologico, interamente centrata sull'uomo nella sua dimensione esistenziale ed ontologica. Nell'*Introduzione* al testo di Binswanger, lo scopo dichiarato è

presentare una forma di analisi che non si progetta come una filosofia e il cui esito è di non essere una psicologia; una forma di analisi che si rivela fondamentale in rapporto alla conoscenza concreta, oggettiva e sperimentale; e, infine, il cui principio e metodo sono determinati, fin dall'inizio, unicamente dal privilegio assoluto costituito dal loro oggetto d'indagine: l'uomo o meglio, l'essere-uomo, il *Menschein*<sup>3</sup>.

L'obiettivo polemico sono le forme di positivismo psicologico tese ad esaurire il significato di uomo in una dimensione prettamente naturalistica. La *Daseinsanalyse* ha invece come scopo quello di analizzare l'esistenza umana nelle sue strutture fondamentali e di descrivere il sistema di relazioni che intercorrono tra soggetto, mondo e significati che da queste relazioni derivano. Foucault riconosce a Binswanger la capacità di sviluppare in modo rigoroso il contenuto esistenziale dell'*esser-ci*, la sua trasformazione e i suoi contenuti storici; ciò non implica una mera applicazione dei metodi della filosofia esistenziale al campo pratico dell'esperienza clinica perché «i problemi filosofici sono già al suo interno, non le sono preliminari»<sup>4</sup>. Bisogna evitare qualsiasi aprioristica cesura tra ontologia e antropologia. L'obiettivo della *Daseinsanalyse* binswangeriana è, pertanto, quello di far emergere il punto in cui si articolano le forme e le condizioni dell'esistenza, riferendosi all'individuo concreto.

Qui fa il suo ingresso il sogno. Elemento primario per una conoscenza dell'antropologia umana, il sogno, irriducibile alle determinazioni puramente psicologistiche, va piuttosto analizzato nella sua dimensione esistenziale. Questa è la vera scommessa della *Daseinsanalyse*: cercare di individuare il contenuto dell'esistenza, ma a partire dalla sua modalità di espressione più sottratta al mondo reale. Si assiste ad una indistinzione tra sogno e realtà, che rinvia ad una più generale indifferenziazione tra patologico e normale. Sogno e patologia sono possibili modalità esistenziali

3 M. FOUCAULT, *Introduction*, in L. BINSWANGER, *Le rêve et l'existence*, Desclée de Brouwer, Paris 1954, pp. 9-128, ora in *Dits et écrits I, 1954-1975*, Éditions Gallimard, Paris 2001, pp. 93-147, tr. it. a cura di M. COLÒ, *Il sogno*, Raffaello Cortina, Milano 2003, pp. 1-2.

4 *Ivi*, p. 5.

in cui ciascuno progetta se stesso: all'interno della propria sfera individuale, sanità e malattia non sono altro che due modalità di organizzazione e strutturazione dell'«essere-al-mondo»<sup>5</sup>. Evidentemente questa prospettiva metodologica, tesa a superare le definizioni naturalistiche della scienza psichiatrica, sollecita l'interesse di Foucault verso la sperimentazione prodotta dall'analisi esistenziale: questo rimarca la sua originaria e persistente sensibilità verso i processi di soggettivazione sui quali si orienterà con posizioni e convinzioni più chiare e definite più tardi, radicalizzando la critica verso modelli di normalità che si sono affermati con le scienze umane.

La preoccupazione di Foucault sembra essere – in questo momento del suo percorso – volta ad evidenziare la distanza che questo approccio segna rispetto all'analisi freudiana, tesa a considerare solo gli elementi semantici del sogno e delle sue immagini, stabilendo «un'identità immediata tra il senso e l'immagine riuniti nella nozione unica di simbolo»<sup>6</sup>. In questo modo Freud finisce con il trascurare la dimensione morfologica e sintattica del sogno in quanto

la distanza tra senso e immagine viene sempre colmata, nell'interpretazione analitica, con un'eccedenza di senso; l'immagine nella pienezza si determina solo per sovradeterminazione. Viene completamente omessa la dimensione propriamente immaginaria dell'espressione significativa<sup>7</sup>.

Sembra, cioè, che tutta la ricchezza di contenuti dell'immagine sia ricondotta, dalla psicoanalisi freudiana, al senso stesso delle parole operando una sorta di ermeneutica senza fine e ingannevole. Questo fraintendimento ha portato la psicoanalisi ad identificare i meccanismi di formazione del sogno con il procedimento a ritroso dei metodi di ricostruzione, finendo per confondere la manifestazione dei significati con l'induzione dei segni. Per Freud il sogno, infatti, non è un fenomeno arbitrario e casuale, che esula totalmente dalla logica, bensì il risultato di un lavoro dell'inconscio, che opera secondo una propria logica: si tratta di individuare che cosa simbo-

5 Sulla posizione di Binswanger nell'ampio dibattito tra fine Ottocento e inizio Novecento relativo al rapporto tra normalità e malattia, cfr. R. CONFORTI, *Psicopatologia e scienze sociali in Charles Blondel*, La Città del Sole, Napoli 2003 e D. CARGNELLO, *Alterità e alienità*, Feltrinelli, Milano 1977.

6 M. FOUCAULT, *Il sogno*, cit., p. 19.

7 Ivi, p. 9. Sul carattere di «incompletezza essenziale dell'interpretazione», cfr. M. FOUCAULT, *Nietzsche, Freud, Marx*, in «Cahiers de Royaumont», t. VI, Les Éditions de Minuit, Paris 1967, ora in *Dits et écrits I*, cit., tr. it. in *Archivio Foucault I, 1961-1970 Follia, Scrittura, Discorso*, a cura di J. REVEL, Feltrinelli, Milano 1996, pp. 137-146.

leggi ciascuna componente del sogno, tenendo in considerazione le regole 'sintattiche' che presiedono al collegamento di questi disparati elementi. Dunque il fenomeno, cioè il vissuto cosciente (rappresentazioni, affetti), diviene il trampolino per interpretazioni che vanno oltre, che scavano cioè dentro la coscienza, e questo permette un approccio che, trovando un senso al sintomo, vuole 'spiegare'. Si introduce dunque una concettualizzazione non direttamente riconducibile al fenomeno qual è vissuto, bensì derivante dalle impostazioni invalse in seno alle scienze della natura. La conseguenza è che, secondo Binswanger, «l'interpretazione di un sogno, fondata unicamente sulla base di un protocollo o del suo contenuto di significato puramente razionale, resta sempre e soltanto una congettura per quanto abile possa essere»<sup>8</sup> con il rischio che «la realtà della sfera fenomenica, la sua peculiarità e la sua specifica storicità vengono inghiottite dalle forze, dalle tendenze ipotetiche e dalle leggi che la regolano»<sup>9</sup>.

Freud comprende che il sogno racchiude in sé una sovradeterminazione di senso, nascondendo ben più di quanto mostri, tuttavia – sottolinea Foucault – la psicoanalisi dà «al sogno solo lo statuto della parola; essa non ha saputo riconoscerlo nella sua peculiarità di linguaggio»<sup>10</sup>. A Freud il sogno interessa essenzialmente per i suoi rimandi semantici, per la sua capacità di costituire il materiale di traduzione che riporta un contenuto latente, che, per sfuggire ai meccanismi censori della coscienza, si manifesta soltanto attraverso immagini alterate<sup>11</sup>. Proprio l'approfondimento del contenuto manifesto del sogno al quale, a partire dal fondamentale postulato freudiano della ricostruzione dei pensieri onirici latenti, si è rivolta un'attenzione sempre minore, è ciò che va rivalutato, in quanto permette di apprezzare correttamente la stretta connessione originaria di sentimento e di immagine, di disposizione e di realizzazione raffigurativa.<sup>12</sup> Il sogno non è inteso come un segno, come una proposizione significativa sotto l'istanza assoluta del desiderio, ma è una forma piena ed autonoma di esistenza, di conoscenza e di esperienza. Foucault vuole sottolineare il legame della parola con un modello espressivo che la precede e le permette di assumere un significato, legame che viene misconosciuto dalla psicoanalisi, la quale

8 L. BINSWANGER, *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Verlag, Bern 1955, tr. it. *Per un'antropologia fenomenologica*, Feltrinelli, Milano 1970, p. 244.

9 *Ivi*, p. 177.

10 M. FOUCAULT, *Il sogno*, cit., p. 10.

11 Cfr. S. FREUD, *Über den Traum*, J.F. Bermann, Wiesbaden 1901, tr. it. *Il sogno*, Bollati Boringhieri, Torino 1986.

12 Cfr. L. BINSWANGER, *Traum und Existenz*, Gachnang & Springer, Berlin 1992, tr. it. *Sogno ed esistenza*, Edizioni Se, Milano 1993, pp. 99-100.



finisce col non riuscire a cogliere mai il senso in modo comprensivo. Il sogno è un modo particolare di essere dell'uomo, una sorta di *Dasein* che va considerato nella sua totalità, come qualcosa che non è separabile, oggettivabile rispetto al soggetto. A differenza di quanto avviene con Freud, nella prospettiva esistenziale non c'è possibilità di frammentare l'unità dell'io in una molteplicità di atti ed elementi distinti, non c'è un'interiorità che è scindibile dall'esteriorità; dunque non è pensabile una soggettività onirica che rappresenti una identità limitata, quanto piuttosto una soggettività piena e radicale che, irriducibile a segno o oggetto da decodificare, abbraccia l'intera trama esistenziale.

Foucault integra questa apertura esistenzialistica alla comprensione del sogno con il ricorso alla fenomenologia husserliana, che permette di arrivare alla distinzione del segno dal significato:

mentre l'analisi fenomenologica stabilisce una distinzione di tipo essenziale tra la struttura dell'indicazione oggettiva e quella degli atti significativi [...] la psicoanalisi, al contrario, ha sempre confuso le due strutture<sup>13</sup>.

La fenomenologia, in quanto scienza eidetica, avanza la pretesa di cogliere gli *Erlebnisse* e di descriverli in modo puro, senza ricorrere a spiegazioni realistiche o costruzioni intellettuali. Ciò ha permesso un distacco dalle scienze naturali: mentre in queste tutto si costruisce a partire dalla percezione sensibile, nella fenomenologia tutto deriva dall'intuizione categoriale o visione dell'essenze. L'approccio fenomenologico ha il vantaggio di indurre alla semplice osservazione dei fenomeni, una sorta di forzosa innocenza dello sguardo. Esso, insegnandoci a ritenere valido solo ciò che realmente vediamo attraverso l'intuizione sensibile, ha consentito la distinzione essenziale tra segno e significato. Tuttavia l'atto del significare, così ricollocato, è separato da ogni forma di indicazione oggettiva: vi è, dunque, una separazione del linguaggio dal reale, per cui «la fenomenologia è arrivata a far parlare le immagini senza però la possibilità di comprendere il significato»<sup>14</sup>. La questione non è di interpretare (*Deuten*) mediante il principio della similarità (*Gleichartigkeiten*), secondo specie e generi simili nel senso considerato dalle scienze naturali, al fine di fissare nel modo il più preciso possibile il contenuto intrinseco di ciò che viene vissuto. Adottando un metodo del genere il rischio è, secondo Binswanger, di

---

13 M. FOUCAULT, *Il sogno*, cit., p. 22.

14 Ivi, p. 23-24.

aver percepito moltissimo di una persona, sulla base delle sue comunicazioni linguistiche si può aver 'rivissuto' ed essersi 'presentificate' molte cose che la concernono, in altre parole, si può possedere molto materiale fornito dall'esperienza, e tuttavia, in linea di principio, si può non aver compreso niente, psicologicamente, di essa<sup>15</sup>.

L'atto del comprendere finisce con l'aver come oggetto non un essere reale, ma una connessione di senso in cui stanno gli esseri in base al loro contenuto.

L'analisi esistenziale di Binswanger, in opposizione a tutte le forme di positivismo psicologico, opera, attraverso un'analisi delle strutture dell'esistenza, «un continuo trapasso dalle forme antropologiche alle condizioni ontologiche dell'esistenza»<sup>16</sup>. Il sogno non è un insieme rapsodico di immagini cui ricollegare un senso, ma 'un'esperienza immaginaria' che rientra nell'ambito della teoria della conoscenza. E l'immaginario diviene segno della trascendenza:

il sogno, come tutte le esperienze immaginarie è dunque una forma specifica di esperienza che non si lascia ricostruire interamente dall'analisi psicologica e il cui contenuto designa l'uomo come essere trasceso<sup>17</sup>.

La sfida di Binswanger consiste nel descrivere l'*Erlebnis* psicotica, al fine di renderla comprensibile: egli si rifiuta di rapportarsi alla psicosi come ad un oggetto da spiegare; la descrive, invece, come una forma di soggettività che va compresa. Il centro della riflessione è 'l'Essere-uomo', in una prospettiva antropologica che ne porta a riscoprire una dimensione differenziale non omologante. La psicoanalisi esplora un'unica dimensione dell'universo onirico, quella del vocabolario simbolico che conduce ad un'oggettivazione radicale del soggetto sognante. Questi si presenta come una soggettività minima, depotenziata, ed è solo attraverso un'analisi antropologica del sogno che si possono rilevare i diversi strati significativi, ove il soggetto non è solo uno dei possibili significati di uno dei perso-

15 L. BINSWANGER, *Per un'antropologia fenomenologica*, cit., p. 242. Evidentemente la critica che viene qui mossa a Freud non tiene adeguatamente conto di come il processo interpretativo, come modello per il rischiaramento di connessioni di senso patologicamente deformate, si fondi su indagini che vanno oltre la tecnica dell'interpretazione, in quanto tese a cogliere non solo il senso di un testo o di un'immagine, ma quello della loro deformazione, ovvero il senso della trasformazione latente del sogno in quello manifesto.

16 Ivi, p. 4.

17 Ivi, p. 32.

naggi, ma il fondamento di tutti i contenuti semantici eventuali del sogno. L'analisi esistenziale lascia essere il linguaggio per ciò che dice, al fine di scorgervi, nel modo di significare, il mondo, il progetto con cui l'*esser-ci* si rapporta; essa non interpreta, non tenta di spiegare, ma cerca il criterio di comprensione dell'esistente nell'esistente stesso, nel suo modo di vedere e di indicare il significato delle cose, offre da sé una chiave interpretativa della propria esistenza<sup>18</sup>.

L'ontologia dell'essere umano conduce, dunque, ad una sorta di contro-esplicazione della psicopatologia: attraverso il ritorno all'immediatezza del *Lebenswelt* cade la separazione tra il normale ed il patologico, tra la salute e la malattia mentale, perché, attraverso il ricorso all'analisi esistenziale, anche la follia costituisce un certo modo di 'essere nel mondo' e di progettarlo. La prospettiva è quella dell'incontro con il malato in quanto soggetto, liberato cioè dalle oggettivazioni imposte dal sapere psichiatrico. Non può non sembrare paradossale che proprio nel soggetto psichiatrico risultante da questo approccio si trovi un possibile luogo di sottrazione, un ipotetico fuori, da quei regimi di sapere-potere, in seguito magistralmente ricostruiti da Foucault, nei quali il soggetto rimane inesorabilmente impigliato, all'interno di un congiunto e costitutivo processo di soggettivazione-oggettivazione. Si tratta di un interessante tassello di una 'strana congiunzione' con gli ultimi scritti foucaultiani – che in seguito analizzeremo – in cui il processo di costruzione del soggetto passa attraverso la coniugazione di un'etica individuale con un'estetica dell'esistenza nel tentativo estremo di individuare uno spazio di libertà<sup>19</sup>.

---

18 Sulla compresenza dell'analitica esistenziale di matrice heideggeriana e della fenomenologia trascendentale husserliana, si segnala M. GENNART, R. CÉLIS, *Amour et souci: les deux fondamentales de la nostrité humaine dans l'analytique existentielle de Ludwig Binswanger*, in J. F. CORTINE (études réunis par), *Figures de la subjectivité. Approches phénoménologiques et psychiatriques*, Éditions du CNRS, Paris 1992, pp. 71-89.

19 Cfr. B. M. D'IPPOLITO, *La cattedrale sommersa. Fenomenologia e psicopatologia in Ludwig Binswanger*, Franco Angeli, Milano 2004, la quale insiste su una lettura etica di Binswanger proposta da Foucault, che riemerge negli ultimi lavori. Rispetto a questa possibile 'strana congiunzione', Judith Revel cerca di evidenziare un differente filo conduttore che, nell'intero lavoro foucaultiano, dall'*Introduction* a Binswanger fino alle ultime due opere sulla sessualità, è legato da «une certaine pensée de l'expérience comme expérience-limite, ou comme expérience de la limite» (p. 52). cfr. J. REVEL, *Sur l'Introduction à Binswanger*, in L. GIARD, (sous la direction de), *Michel Foucault. Lire l'œuvre*, Éditions Jérôme Millon, Grenoble 1992, pp. 51-56.

Proprio in conclusione all'*Introduction* Foucault ricorda che «il sogno non è una modalità dell'immaginazione, ne è la condizione prima di possibilità»<sup>20</sup>. Con quest'affermazione egli prende le distanze sia da approcci classici tesi a derivare l'immagine dalla realtà come residuo percettivo, sia da concezioni – come quella sartriana – che definiscono negativamente l'essenza in termini di irrealtà. In ambedue questi casi, sia pure attraverso un movimento opposto, vi è un'inevitabile allusione alla realtà. In Foucault l'immaginazione viene invece definita come «una trascendenza in cui, senza imparare niente di nuovo, io posso 'riconoscere' il mio destino»<sup>21</sup>, perché nell'atto dell'immaginare noi siamo 'in preda' di noi stessi attraverso un movimento di libertà, che è sogno: «immaginare è vedere se stessi nel momento del sogno, è sognarsi sognanti»<sup>22</sup>. L'immaginazione è ciò che ci permette di sperimentare il mondo attraverso questo nuovo *esser-ci*, che ci conduce verso un senso originario della realtà. Diversamente, l'immagine è il surrogato cristallizzato della realtà, in quanto si lega ad un processo di fissazione di un'assenza, di riproduzione analogica della realtà, che deriva da un movimento del tutto diverso dall'immaginazione. Per questo il sogno non può essere pensato come mera rapsodia di immagini e l'analisi del sogno deve prefiggersi come scopo la riduzione trascendentale dell'immaginario. Questo spazio di riconduzione dell'immaginazione all'onirico è solo una parte di un percorso in cui il sogno è ciò che «la restituisce nella sua verità, garantendole il senso assoluto della sua libertà»<sup>23</sup>, plasmato attraverso un lavoro di espressione, che conferisce nuovo senso alla verità. L'esempio è quello dell'immaginazione poetica autentica, in grado di liberare significati originari ben al di là di metafore e rappresentazione di cui ci si può servire: l'espressione, in questo caso poetica, è proprio ciò che è legato al «linguaggio, all'opera d'arte e all'etica: tutti i problemi di stile, tutti i momenti storici in cui il divenire oggettivo è costitutivo di questo mondo»<sup>24</sup>. Sembra che l'autenticità esistenziale che produce una libertà originaria sia recuperabile attraverso un movimento che, come detto, mette in gioco una 'questione di stile' legata all'etica, come all'estetica.

Piuttosto che rintracciare una logica circolare, che leghi il primo Foucault con i suoi ultimi lavori sull'estetica dell'esistenza, ci piace sottolineare un'affermazione fatta da Foucault, secondo il quale

---

20 M. FOUCAULT, *Il sogno*, cit., p.77.

21 *Ivi*, p. 80.

22 *Ivi*, p. 81.

23 *Ivi*, p. 91.

24 *Ivi*, p. 92.

Bachelard ha mille volte ragione quando mostra l'immaginazione all'opera nell'intimità stessa della percezione e il lavoro segreto che trasforma l'oggetto che si percepisce in oggetto che si contempla [...] nessuno ha saputo cogliere meglio di Bachelard il lavoro dinamico dell'immaginazione e il carattere costantemente vettoriale del suo movimento<sup>25</sup>.

Questo riferimento all'immaginazione rivela, a nostro avviso, un sentimento di profonda vicinanza alla tematica della *rêverie* bachelardiana, che trova nella poesia la qualità fenomenale per eccellenza: l'unione intima di figuralità e oniricità. Bachelard è uno dei maestri di Foucault, ed il suo pensiero certamente costituisce un importante e costante riferimento teorico, soprattutto se si pensa all'utilizzo, come oggetto e strumento di ricerca, di concetti quali discontinuità o soglie epistemologiche<sup>26</sup>. Foucault ricorda come l'opera di Bachelard ci ha insegnato

che non viviamo in uno spazio omogeneo e vuoto, ma al contrario in uno spazio carico di qualità, uno spazio che è anche, probabilmente, abitato da fantasmi; lo spazio della nostra percezione primaria, quella dei nostri sogni, delle nostre passioni che contengono in se stesse delle qualità che le sono intrinseche.<sup>27</sup>

Bachelard, quindi, non è solo il filosofo che elabora un razionalismo anti-soggettivistico e anti-sistematizzante che lo conduce alla cosiddetta 'filosofia del non', aperta e pluralistica, in grado di accogliere la molteplicità delle scienze, ma è anche colui che, in testi periferici, individua nell'attività poetica la capacità conoscitiva e innovatrice dell'immaginazione, in grado di arricchire la comprensione della realtà offerta dalla scienza. Ragione ed immaginazione sono tra loro antitetiche e seguono leggi differenti, tanto che le immagini costituiscono una sorta di tentazione alla purezza della scienza, 'pura' in quanto depurata di ogni residuo onirico. Dunque se la scienza, in quanto concretizzazione dell'astratto, reificazione di una formula matematica, si sottrae ad ogni possibilità immaginativa, operando una sorta di ascesi, di repressione di ciò che è umano e vitale, che porta alla 'morte dell'uomo' – poi evocata da Foucault ne *Le parole e le cose* –, è nella *rêverie* che si condensa l'attività immaginativa intesa come produzio-

25 Ivi, p. 84.

26 Cfr. M. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Éditions Gallimard, Paris 1969, tr. it. a cura di G. BOGLIOLO, *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1999, p. 7.

27 M. FOUCAULT, *Des espaces autres*, in «Architecture, Mouvement, Continuité», n. 5, 1984, pp. 46-49, ora in *Dits et écrits II*, cit., pp. 1571-1581, tr. it. *Spazi altri*, in S. VACCARO (a cura di) *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie*, Mimesis, Milano 2002, pp. 19-32 (p. 22).

ne originaria di immagini che non sono, dunque, la semplice illustrazione di un concetto o di una teoria, quanto piuttosto momento di abbandono introspettivo<sup>28</sup>.

Del resto Foucault chiude la sua introduzione al testo di Binswanger affermando che è possibile, «raggiungendo al cuore dell'immaginazione il significato del sogno, restituirne le forme fondamentali dell'esistenza, manifestarne la libertà, indicarne la felicità e la sofferenza»<sup>29</sup>. La possibilità di dispiegare la propria esistenza in tutte le forme possibili è legata alla capacità di arrivare a comprendere il sogno, cogliendone in pieno l'elemento immaginifico, ossia di produzione di immagini esse stesse esistenziali, forme di esistenza. La psicoanalisi studia l'origine dell'immagine sotto forma di determinazione incoscia e la sua filiazione archetipale, mentre con Binswanger l'opposizione tra reale e immaginario viene ripensata alla luce di una loro possibile intersezione, che trova nella forma poetica, costantemente evocata in *Traum und Existenz*, l'espressione in grado di conferire la pienezza di un *esser-ci*.

Partendo da presupposti diversi Bachelard, che accorda una limitata pertinenza al campo psicoanalitico, riconosce l'autonomia dell'immagine, in modo particolare di quella letteraria: essa è in grado di cancellare la propria genesi e rivelare così il suo tratto di originalità. Allo stesso tempo egli non associa questa attività immaginativa a quella percettiva, in quanto l'immaginazione non è una facoltà della rappresentazione che implica il dualismo soggetto-oggetto, ma una manifestazione del soggetto sognante, ossia di ciò che egli definisce *cogito du rêveur*. Nell'epistemologia bachelardiana la conoscenza scientifica si libera dalle rappresentazioni di tipo ideologico, determinando l'eliminazione di quel soggetto, che avrà invece un ruolo decisivo nell'immaginazione dove il mondo è prodotto come effetto del soggetto.

L'immaginazione letteraria è la manifestazione per eccellenza dell'apertura che Bachelard attribuisce all'immaginazione creatrice; questa è collegata ad un livello soggettivo, che trova il suo antecedente nell'esplicazione del concetto di *profondeur*. Attraverso la sua definizione si chiarisce come la ricerca della genesi dell'immagine vada appunto cercata nelle profondità dell'inconscio, regione non rischiarata tuttavia dai sogni notturni in ragione

28 Cfr. J.-P. ROY, *Bachelard ou le concept contre l'image*, Les Presses de l'Université de Montréal, Montréal 1977, si tratta di un studio teso a porre in evidenza il dualismo presente in Bachelard tra epistemologia del concetto scientifico e poetica dell'immagine, considerati come approcci differenti ed escludenti dei quali si cerca, tuttavia, di tracciare le possibile linee convergenti.

29 M. FOUCAULT, *Il sogno*, cit., p. 93.

della loro passività, che «non produce alcuna identificazione tra soggetto che racconta e soggetto che ha sognato»<sup>30</sup>. Come ci ricorda Bachelard, «colui che narra un sogno ne gode a volte come per un'opera originale. Vive, per delega, una originalità e si sorprende quando lo psicanalista gli dice che altri hanno conosciuto la stessa originalità»<sup>31</sup>. È proprio a quella materia reputata dagli psicoanalisti come dei sogni confusi, senza struttura e senza storia, che Bachelard affida una capacità creatrice dell'immagine e fondatrice del soggetto: la *rêverie*. Questa è cosa diversa dal sogno notturno, in quanto in grado di rovesciarne la passività perchè essa «non si racconta, per comunicarla bisogna scriverla»<sup>32</sup>. Ciò implica un'importante cesura tra il soggetto che racconta e il soggetto che sogna: non vi è identità tra i due, non è possibile raccogliere nel racconto elementi che ci riconducano ad una semantica dell'inconscio, piuttosto è solo prendendo fenomenologicamente l'immagine nel suo essere proprio che si arriva alla poesia nella sua autenticità. Secondo Bachelard

se il sognatore notturno è una ombra che ha perso il suo io, il sognatore di *rêverie*, se è un poco filosofo, può al centro del suo io sognatore, formulare un *cogito*. In altre parole la *rêverie* è una attività onirica nella quale sussiste un bagliore di coscienza<sup>33</sup>,

dunque vi è un momento percettivo che è inestricabilmente connesso al momento onirico, in un gioco di reciproco condizionamento. L'immaginazione è pensata come principio di eccitazione, come ciò che offre un'apertura al mondo. È un fenomeno della solitudine, un fenomeno che ha la sua origine nell'animo del sognatore ed è in grado di produrre, attraverso la funzione dell'irreale, un ritorno al mondo della sicurezza, dell'essere fiducioso. La *rêverie* rivela così un fondamentale paradosso ontologico, che trasporta il sognatore in un altro mondo, in un fuori che lo rende altro da se stesso, in una sorta di sdoppiamento in cui, tuttavia, è ancora lui-stesso, il duplicato di se stesso. Si realizza un etereo processo di soggettivazione attraverso una sorta di *transfert* interno, di *Übertragung*<sup>34</sup>, che svolge una

30 G. BACHELARD, *La poétique de la rêverie*, Presses Universitaires de France, Paris 1960, tr. it. *La poetica della rêverie*, Dedalo, Bari 1972, p. 18.

31 *IBIDEM*.

32 *IVI*, p. 14.

33 *IVI*, p. 164.

34 È lo stesso Bachelard a utilizzare questo termine junghiano e, in generale, i suoi frequenti riferimenti allo psicanalista tedesco, come nel caso della distinzione tra maschile e femminile segnata dall'uso dei sostantivi latini *anima* e *animus*, sottolineano come «la *rêverie* è sotto il segno dell'anima». G. BACHELARD, *La poetica*

fondamentale funzione liberatrice dalle gabbie della vita, ma potremmo anche dire, con Foucault, dai regimi di sapere.

Il tema del raddoppiamento, caro a Foucault (lo approfondirà soprattutto con l'opera di Raymond Rousset), che sembra aprire delle prospettive liberatorie, trova un sintomatico scostamento nelle opere successive in cui la lettura di Nietzsche e l'influenza delle correnti strutturaliste lo porteranno a svuotare l'uomo-soggetto di tutta la sua pienezza ontologica per divenire una pura costruzione culturale, un prodotto dei discorsi, di quelle strutture epistemiche che troveranno la loro piena elaborazione in *Le parole e le cose* e nell'*Archeologia del sapere*, mentre l'analisi esistenziale sarà liquidata come ciò che «è stato utile soprattutto per delimitare e circoscrivere meglio quanto poteva essere di pesante e oppressivo nel sapere psichiatrico accademico»<sup>35</sup>.

## 2. Contro l'homo psychologicus

Il ruolo privilegiato che Foucault attribuisce originariamente alla psicologia fenomenologica si affievolisce in un testo coevo all'*Introduzione* preparata per la versione francese di *Traum und Existenz* di Binswanger. Ci riferiamo a *Maladie mentale et personnalité*, considerabile a tutti gli effetti il primo libro di Foucault, che viene pubblicato nel 1954 sotto l'impulso teorico di Althusser. Se nell'*Introduction* la tensione ricostruttiva della *Daseinsanalyse* conduce l'intellettuale francese a considerare il sogno come ciò che è in grado di riprodurre segretamente il movimento primitivo dell'esistenza che si dà al mondo e gli si offre liberamente, in questo testo l'assunto di partenza è quello di precisare le condizioni che definiscono lo statuto di malattia in ambito psicologico e quali sono i rapporti tra patologia organica e patologia mentale<sup>36</sup>.

Secondo Foucault la psicologia del XIX secolo ha ereditato dall'*Aufklärung* la preoccupazione di allinearsi alle scienze della natura, e di ritrovare nell'uomo il prolungamento delle leggi che registrano i fenomeni naturali. Di conseguenza tutta la storia della psicologia, fino alla metà del XIX secolo, è l'esito paradossale delle contraddizioni tra questo progetto e i due postulati filosofici su cui si fonda, ossia che la verità dell'uomo è

---

della rêverie, cit., p. 71.

35 D. TROMBADORI, *Colloqui con Foucault. Pensieri, opere, omissioni dell'ultimo maître-à-penser*, Castelvecchi, Roma 1999, p. 60.

36 M. FOUCAULT, *Maladie mentale et personnalité*, Presses Universitaires de France, Paris 1954, p. 2.



posta nel suo essere naturale, e che il cammino di tutta la conoscenza scientifica deve passare attraverso la determinazione di rapporti quantitativi, la costruzione di ipotesi e la verifica sperimentale. Si tratta di contraddizioni che, con modalità differenti, si palesano sia all'interno di modelli organici, in cui vi è l'attitudine a trattare la patologia mentale alla stregua di quella organica – diretti cioè a decifrarne l'essenza attraverso un coerente gruppo di sintomi – con la conseguente elaborazione di una nosografia volta a descrivere le evoluzioni e le variazioni delle malattie; sia nei modelli evolucionisti che, alla stregua del discorso darwiniano sull'evoluzione della specie, considerano la malattia come la natura stessa, ma in un processo invertito, di regressione.

Si tratta innanzitutto di smontare l'ipotesi organica contraddistinta da due momenti: una prima fase, in cui la convinzione diffusa è di considerare la malattia organica o mentale come un'essenza naturale, che si manifesta con una specifica sintomatologia. È un approccio che lascia però del tutto irrisolta la questione dell'unità umana e della totalità psicosomatica, in quanto la malattia viene riconosciuta come realtà autonoma ed indipendente rispetto all'organismo nella sua interezza ed agli stessi sintomi che la manifestano. Proprio questo limite, che non consente di riproporre l'idea di coesione dell'organismo come precetto della coerenza della vita psicologica, conduce a rinunciare alla specificità della malattia mentale e, allo stesso tempo, a rifiutare qualsiasi sua estraneità rispetto all'organismo. Foucault fa riferimento, in campo organico, al contributo dei lavori di Selye e Leriche sulla nozione di totalità organica, che trova la sua omologazione in patologia mentale grazie anche all'opera di Goldstein, e all'affermazione del concetto di personalità, che diviene, allo stesso tempo, la realtà e la misura della malattia. Questo tentativo di assimilare metodi e processi propri della patologia organica a quella mentale, di procedere cioè per analogia, non può aver luogo fino in fondo per una serie di ragioni. Innanzitutto è impraticabile qualsiasi processo di astrazione della realtà del malato utilizzata in campo organico, sia per isolarlo nella sua originalità morbosa che per definire il carattere specifico delle sue reazioni patologiche. Inoltre è necessario comprendere la malattia mentale anche attraverso le pratiche esercitate dall'ambiente nei suoi confronti<sup>37</sup>.

Proprio l'infondatezza del tentativo di assimilazione della patologia psicologica a quella organica produce l'elaborazione di un differente statuto scientifico, che tende a considerare la malattia non più come un deficit irrazionale, ma come avente una logica analoga a quella dell'evoluzione, secondo un

---

37 Ivi, pp. 13-15.

processo inverso. Sulla scia di questo nuovo statuto, l'obiettivo sarà quello di risalire il corso della storia naturale dell'organismo sano. La malattia mentale viene rimodulata attraverso la mitizzazione di una sorta di 'sostanza psicologica', che si sedimenta nel corso dello sviluppo individuale e sociale: ammalarsi è ricadere all'indietro, verso uno stato anteriore, arcaico. In questi termini si possono spiegare le analisi della regressione patologica di Janet e di Freud che, pur operando ancora nell'ambito dell'evoluzionismo, rigettano un'analisi prettamente causalistica dei fenomeni fondata su un'idea generale ed astratta di uomo; questi non viene riconosciuto come un settore specifico all'interno del mondo naturale, ma a partire dall'analisi storica della sua condotta attraverso la quale viene a costruirsi con una specifica personalità.

Già in questa fase si affaccia, sia pure in modo embrionale, il rapporto oscillante – quello che Derrida definisce, sfruttando l'ambivalenza semantica del termine *charnière*<sup>38</sup> – che il pensatore francese intratterrà con Freud durante tutto l'arco dei suoi studi<sup>39</sup>. Foucault, pur sottolineando come Freud

---

38 Questo termine assume sia il significato tecnico o anatomico dell'articolazione cardinale, ossia del dispositivo intorno al quale si gira, ma anche, nel codice della falconeria, della gabbia con l'esca per catturare l'uccello, cfr. J. DERRIDA, "*Être juste avec Freud*". *L'histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse*, in É. ROUDINESCO (sous la direction de), *Penser la folie*, cit., tr. it. "*Essere giusti con Freud*". *La storia della follia nell'età della psicoanalisi*, Raffaello Cortina, Milano 1994, p. 35. In questo intervento Derrida pone come interrogativo di fondo la realizzabilità del progetto di Foucault senza psicoanalisi. Non volendo riaprire vecchie polemiche sulla 'dicibilità della follia' nella lingua della ragione, il suo obiettivo è quello di mostrare come Freud non sia semplicemente l'oggetto del discorso foucaultiano, bensì costituisca il 'bordo' del suo linguaggio, che non potrebbe altrimenti costruirsi: intanto Foucault può prestare voce alla follia, in quanto accoglie, condannandolo, il discorso psicoanalitico.

39 Per un approfondimento del rapporto tra Foucault e Freud, cfr. J. LE BLANC, *L'Archéologie du savoir de Michel Foucault pour penser le corps sexué autrement*, L'Harmattan, Paris 2004, in cui l'autrice tematizza una relazione non solo epistemologica, ma anche metodologica, di Foucault con la psicoanalisi, attraverso il collegamento tra la nozione foucaultiana di episteme e quella freudiana di inconscio. Il tentativo è quello di mostrare un *inconscient positif* del sapere, che sfugge alla coscienza del ricercatore, ma fa parte del discorso scientifico. Si segnalano inoltre: S. BERNI, *Psicoanalisi e genealogia*, in A. GRILLO (a cura di), *A partire da Foucault. Studi su potere e soggettività*, La Ziza, Palermo 1994, pp. 50-70, in cui viene costruito un originale percorso che, pur nella consapevolezza di come Foucault, soprattutto negli scritti degli anni '70-'80, consideri la psicoanalisi come una tecnologia di potere normalizzante all'interno del corpo sociale, cerca di mostrare alcune affinità di pensiero fra i due autori. In modo particolare le analogie sono riferite all'attitudine di entrambi a 'scavare', l'uno nella memoria storica dell'individuo, l'altro nella memoria storica della cultura. C'è il tentativo comune di portare alla luce il rimosso, il non detto, ciò che costituisce per l'uno la causa

sia ancora negativamente segnato da «pregiudizi metafisici e morali»<sup>40</sup>, gli riconosce «il colpo di genio nell'essere ben presto riuscito a superare l'orizzonte evolutivo, definito dalla nozione di libido, per accedere alla dimensione storica dello psichismo umano»<sup>41</sup>, e di aver così demistificato un complesso di meccanismi operanti negli asili psichiatrici di fine Ottocento. L'elemento di forte innovazione sta dunque nella capacità di far interagire una psicologia dell'evoluzione con una psicologia della genesi, che descrive la malattia all'interno di una storia, e dove il ricorso alla natura è sostituito dall'esigenza di analizzare le condizioni culturali. La genialità sta perciò nell'aprire un nuovo corso che, se da un canto, produce un movimento di liberazione (ad esempio rispetto al biologismo trionfante all'epoca), dall'altro inaugura (per questo Foucault parla in *Storia della follia* di genio cattivo) una prospettiva che produce una sorta di riduzionismo, di impoverimento: la riconduzione ad una storia delle strategie di sapere e di potere all'interno di una dinamica di tipo disciplinare. La 'colpa' che Foucault addebita a Freud è quella di non aver liberato il folle da «ciò che v'era

---

rimossa e scatenante la malattia, per l'altro ciò che sta ai margini della storiografia ufficiale. La vicinanza dei due autori si definirebbe dunque essenzialmente nella fase archeologica di Foucault, fino a quando la prospettiva entro cui egli si muove, ha la pretesa di risiedere fenomenologicamente all'interno dell'individuo osservato; P. H. HUTTON, *Foucault, Freud e le tecnologie del sé*, in L. H. MARTIN, H. GUTMAN e P.H. HUTTON *Technologies of the Self: a seminar with Michel Foucault*, University of Massachusetts Press, Amherst 1998, tr. it. in *Michel Foucault. Tecnologie del sé*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, pp. 113-134, in cui l'autore analizza il rapporto tra Foucault e Freud alla luce delle profonde differenze tra il lavoro dei due, dai processi di costituzione della mente umana a quelli del controllo disciplinare, dalle tecniche di autoanalisi o di autocostruzione del sé, fino al misconoscimento foucaultiano di una possibile originalità dello stesso metodo psicanalitico freudiano: «il metodo psicanalitico deriva da metodi di autosoccorso a volte molto antichi ora mascherati sotto la terminologia medica [...] i metodi della psicoanalisi freudiana altro non sono che gli utensili utilizzati dalla filosofie del sé dimenticate» (p. 126). Freud non fu, dunque, il creatore di un nuovo metodo, quanto l'inventore che seppe ricondurre ad una teoria unitaria, espressa in un linguaggio medico, le tecniche d'autoanalisi utilizzate nella civiltà occidentale.

40 Cfr. M. FOUCAULT, *La psychologie de 1850 à 1950*, in «Nouvelle Recherche», n. 13, 1957, pp. 173-201, ora in *Dits et écrits I*, cit., pp. 148-165 (p. 155). Questo testo, sia pure pubblicato tre anni più tardi, condivide, ampliando, la ricostruzione fatta nei primi due capitoli di *Maladie mentale et personnalité*.

41 M. FOUCAULT, *Maladie mentale et psychologie*, Presse Universitaires de France, Paris 1954, tr. it. a cura di F. POLIDORI, *Malattia mentale e psicoanalisi*, Raffaello Cortina, Milano 1997, p. 36. A tal riguardo cfr. anche M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Éditions Gallimard, Paris 1972, tr. it. a cura di F. FERRUCCI, *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 2002, p. 378.

di essenziale in quell'esistenza; ne ha raggruppato i poteri, e li ha tesi al massimo, annodandoli tra le mani del medico; ha determinato la situazione psicoanalitica» e più avanti «la psicoanalisi non può e non potrà ascoltare le voci della sragione né decifrare per se stessi i simboli dell'insensato»<sup>42</sup>. L'attacco alla psicoanalisi coincide con la condanna di colui che ne è stato tra i padri fondatori, iscritto all'interno di una dinamica disciplinare, che avrebbe permesso di 'internare senza internare' il malato nel manicomio invisibile della situazione analitica. Sarà questa seconda prospettiva ad avere poi il sopravvento nella dinamica speculativa foucaultiana. Essa assume un'ulteriore radicalità ne *La volontà di sapere*, in cui verrà messo in discussione il fondamento di un soggetto che, attraverso la figura paradigmatica dell'Edipo, si costituisce e si modella secondo la regolazione del desiderio: la lettura freudiana della modernità si caratterizza per la repressione delle pulsioni sessuali da cui originano le malattie nervose. Foucault mira sostanzialmente a mostrare come, pur avendo Freud superato il positivismo che allineava originariamente la psicologia alle scienze della natura, non ha tuttavia risolto le ambiguità connesse alla esistenza umana. Per questa ragione «non ci sarebbe una psicologia possibile se non attraverso l'analisi delle condizioni di esistenza dell'uomo e attraverso la ripresa di ciò che c'è di più umano nell'uomo, vale a dire la sua storia»<sup>43</sup>. La psicologia ritrova nella storia la sua stessa possibilità di esistenza, ma si tratta di una storia in cui l'evento traumatico collocato nel passato del malato non ha la realtà del fatto storico, in quanto è falsato da tutta una serie di sostituzioni, dettate da meccanismi di difesa che rimandano a situazioni di angoscia.

L'attacco mosso al sapere psicoanalitico, nelle sue differenti formulazioni, trova un'interessante apertura nel capitolo finale di *Maladie mentale et personnalité* intitolato *Le sens historique de l'aliénation mentale*, esemplificativo delle fluttuazioni foucaultiane. Il riferimento al 'senso storico' dell'alienazione rimanda ad un presupposto epistemologico realista, che spiega il fatto patologico dell'alienazione, in rapporto alle condizioni reali che lo determinano all'interno di una società essa stessa alienata. Secondo Foucault, non si può spiegare l'alienazione prescindendo dal modo in cui la società progetta la propria alienazione attraverso dei comportamenti da essa imposti ai suoi membri, di cui modella la personalità: di qui l'attenzione dedicata a Pavlov<sup>44</sup> e alla sua teoria dei riflessi condizionati, che dà ul-

---

42 Ivi, p. 437.

43 M. FOUCAULT, *La psychologie de 1850 à 1950*, cit., p. 165 (traduzione mia).

44 Secondo Élisabeth Roudinesco, Pavlov viene utilizzato strumentalmente dai vertici del partito comunista sovietico non solo per giustificare la presenza della follia in Unione Sovietica, ma soprattutto perchè la sua teoria dei riflessi condizionati

teriore sostegno alla tesi di un deciso condizionamento esercitato in questi anni da Althusser e, più in generale, da una certa tradizione marxista<sup>45</sup>. Si cerca, cioè, di mostrare come lo psichismo umano costituisca un dispositivo di analisi e di sintesi del mondo esteriore, al fine di arginare la tendenza a naturalizzare le ineguaglianze sociali, che la corrente positivista dello psicologismo sostiene sulla base dell'esistenza di 'attitudini naturali' dei soggetti. Di fronte alle derive naturalistiche, si propone una nuova strada che integra lo psichico con il sociale e dimentica le statiche classificazioni nosografiche, senza cadere nei miraggi esistenzialisti del dialogo medico-malato.

L'attenzione che Foucault rivolge alle teorie del conflitto è politicamente significativa e si accompagna ad un'ulteriore critica mossa a Freud il quale, reintroducendo in altre forme la potenza del negativo, rivelando cioè il doppio istinto della vita, costantemente condizionata da una pulsione di vita e una di morte, non ha fatto altro che esprimere l'attitudine borghese del XIX secolo, ribadita dal capitalismo, che esclude qualsiasi tematica della solidarietà, per ammettere invece che l'uomo fa della sua vita una esperienza negativa vissuta sulla base dell'odio e dell'aggressione. La psicologia ha dato a questa esperienza il nome di ambivalenza e vi ha visto un conflitto di istinti che ha la sua origine nelle contraddizioni dei rapporti sociali<sup>46</sup>. Queste osservazioni di sapore decisamente sociologico-materialista sono rafforzate dalla convinzione, per lo studioso francese, che la malattia mentale non possa essere pensata al di fuori delle condizioni reali, del *milieu* in cui viviamo. La nostra psiche trasforma il contenuto conflittuale dell'esperienza, quindi «la malattia, nella sua specificità, si situa dunque tra le contraddizioni nelle strutture dell'esperienza sociale e la lucida coscienza di questa trasformazione»<sup>47</sup>. La malattia rivela dunque due forme di contraddizioni: le condizioni sociali e storiche, che fondano il conflitto psicologico sulle condizioni reali del *milieu*, e le condizioni psicologiche, che trasformano il contenuto conflittuale dell'esperienza nella forma conflittuale della reazione. L'urgenza è, secondo Foucault, quella di occuparsi

---

avrebbe controbilanciato presso gli psichiatri comunisti l'influenza della psicoanalisi giudicata borghese e reazionaria, cfr. É. ROUDINESCO, *La bataille de cent ans. Histoire de la psychanalyse en France II*, Seuil, Paris 1986, pp. 194-195.

45 Tutte le biografie sottolineano l'influenza esercitata in quegli anni, non solo teoricamente, da Louis Althusser sul giovane Foucault che, conosciuto alla Normale nel 1948, sarà spinto ad aderire al Partito Comunista francese, nel quale resterà iscritto fino all'estate del 1955.

46 M. FOUCAULT, *Maladie mentale et personnalité*, cit., pp. 87-88.

47 Ivi, pp. 91-92 (traduzione mia).

di questo passaggio dalla contraddizione storica alla contraddizione patologica.

Si tratta di una posizione intrisa di prerogative marxiane, che muta radicalmente nella seconda versione del 1962 in cui la completa riscrittura della seconda parte è percorsa da una duplice e nuova preoccupazione<sup>48</sup>. Innanzitutto, in linea con quanto descritto nella *Storia della follia*, Foucault abbandona l'originario percorso di ricostruzione storica che lo aveva condotto sino alle forme primitive di alienazione. L'*energoumenos* greco e la *mente captus* dei latini rappresentano, nel testo del 1954, i prodromi di un processo di costituzione del significato di malattia mentale che, pur non seguendo la prospettiva continuista nell'evoluzione del concetto analizzato, compie una parabola sino alla psicoanalisi contemporanea, senza che siano in alcun modo messi a fuoco i momenti di 'rottura epistemologica', che saranno sottolineati in seguito. È chiaro come egli compia una rimodulazione dell'approccio metodologico, che lo situa all'interno di un impianto di tradizione epistemologica di matrice bachelardiana prima assente. L'altra grande preoccupazione è quella di rimuovere tutta la parte dedicata al rapporto di condizionamento che la società opera sulla costituzione della malattia. Ritorna la sua apertura verso la psicologia fenomenologico-esistenziale e l'importanza metodologica della comprensione come capacità di cogliere e penetrare la resistenza della malattia. Questa riproposizione dell'approccio fenomenologico-esistenziale gli consente di affidarsi al concetto di intuizione, di ispirazione bergsoniana, come ciò che è in grado di avvicinarci alla verità dell'uomo in quanto in grado di coglierne con un unico sguardo la totalità. In questo modo si fa scomparire tanto l'effetto di oggettivizzazione prodotta dall'analisi naturalistica, quanto il limite della riflessione storica che tiene il malato in un'alterità che permette di spiegare, ma difficilmente di comprendere.

Proprio questo tentativo di trovare un accesso più adatto all'esperienza della follia lo conduce verso una questione che finirà col rimanere irrisolta anche nella riflessione successiva; Foucault infatti afferma che

l'intuizione, balzando all'interno della coscienza morbosa, cerca di vedere il mondo patologico con gli occhi del malato stesso: la verità che cerca non è dell'ordine dell'oggettività, ma dell'intersoggettività<sup>49</sup>.

48 Per un minuzioso confronto tra i due testi, cfr. P. MACHÉREY, *Aux sources de "l'Histoire de la folie". Une rectification et ses limites*, in «Critique», nn. 471-472, 1986, pp. 753-774.

49 M. FOUCAULT, *Malattia mentale e psicoanalisi*, cit., p. 52.

La questione della verità non viene affermata nei termini di un rapporto intuitivo soggetto-oggetto (secondo la tradizione moderna di matrice cartesiana), bensì nella relazione tra soggetti, secondo uno schema che ritroveremo caricato di questioni di ordine etico nell'ultimo tratto del suo percorso.

È probabile che proprio questo tipo di sollecitazioni abbiano condotto alcuni interpreti di Foucault a sostenere come vi sia una sotterranea continuità nel suo pensiero, costituita dal persistere di una critica filosofica, che prende la forma di una clinica filosofica, centrata sulla pratica medica della diagnosi<sup>50</sup>. Si tratta di una prospettiva che trova seducenti analogie tra lo sguardo dell'archeologo-filosofo, che sonda il sottosuolo della storia per ritrovare i reperti-discorsi dimenticati in grado di aprire nuove prospettive su specifiche questioni, e quello del medico, che si rivolge all'interno del corpo, spazio inaccessibile prima delle pratiche anatomiche di Bichat, regione in cui si produce una correlazione perpetua ed oggettivamente fondata tra visibile ed enunciabile, ove il linguaggio si apre al un nuovo dominio del 'dire quel che si vede'. Si tratta di una prospettiva che trova convergenze con altre letture. Queste provano a scavare il solco di un movimento circolare di ispirazione kantiana, dall'*Introduction à l'anthropologie* di Kant<sup>51</sup> – il lavoro della tesi complementare al dottorato – alla sua ripresa negli anni Ottanta sulla questione del *Was ist Aufklärung* – che segnala la convergenza tra la clinica e l'etica, sotto il segno della «produzione del singolare e dell'antagonismo del singolare»<sup>52</sup>.

50 Ci riferiamo in modo particolare alla interpretazione seguita da B. VANDEWALLE, *Michel Foucault. Savoir et pouvoir de la médecine*, L'Harmattan, Paris 2006; si confronti anche J. BIRMAN, *Foucault et la psychanalyse*, Parangon, Lyon 2007, la cui ricostruzione, pur diversamente articolata, definisce il rapporto tra la psicoanalisi e l'opera foucaultiana come chiave fondamentale di lettura e di interpretazione di quest'ultima.

51 Cfr. I. KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, avec l'*Introduction à l'anthropologie* par M. FOUCAULT, Vrin, Paris 2008.

52 Su questa linea interpretativa, cfr. M. FIMIANI, *Foucault e Kant. Critica clinica etica*, La Città del Sole, Napoli 1997 (p. 12). Sulla prossimità di Foucault a Kant, cfr. I. HACKING, *L'Archéologie de Foucault*, in D. COUZENS HOY (ed.), *Michel Foucault. A critical reader*, tr. fr. *Michel Foucault. Lectures critiques*, Éditions Universitaires, Paris 1989, pp. 41-53, il quale, oltre a sostenere la tesi di una prossimità tra l'etica foucaultiana e quella kantiana, alla luce di un'idea di libertà intesa come capacità di sottrarsi ai campi del sapere, afferma anche che *Les Mots et les choses* abbia come punto di partenza teorico l'introduzione scritta da Foucault all'*Antropologia* di Kant. In definitiva c'è stato un costante dialogo con Kant, anche quando Foucault ha deliberatamente invertito alcune questioni, trasformando il «che cos'è un uomo?» in «che cosa possiamo noi sperare?».

L'attenzione che abbiamo rivolto a questi testi giovanili di Foucault vuole innanzitutto sottolineare come in essi si avverta una tensione teorica che lo porta a procedere, come egli stesso affermerà in seguito, attraverso una serie di spostamenti laterali, significativa testimonianza di un percorso di pensiero indocile, segnato da un «procedere per crisi»<sup>53</sup>, come dirà Deleuze, ma anche di tante piccole correzioni di percorso, dettate dal riconoscimento di limiti e difetti di precedenti argomentazioni e posizioni. L'incostanza, la refrattarietà ad un'unicità di pensiero si palesa in questi testi ancora acerbi. Essi rivelano, attraverso il profondo interesse per la psicologia ed i suoi processi costitutivi del sé, l'embrionale preoccupazione per l'individuazione di un fuori, ma anche una sostanziale incompiutezza metodologica derivante dalla contestuale influenza esercitata tanto dalla tradizione fenomenologico-esistenzialista quanto da quella marxiana, entrambe fortemente radicate e dominanti nel panorama culturale francese degli anni Cinquanta. Ancora non si affacciano, se non nella versione revisionata di *Maladie mentale et personnalité*, le questioni legate ai processi attraverso i quali la cultura occidentale ha espunto da sé ciò che giudicava esterno e dunque minaccioso per la sua stessa esistenza, ossia di ciò che potremmo chiamare l'indagine sulla 'struttura di una esperienza' estranea a qualsiasi divenire storico in termini di progresso civile e morale. Proprio in ragione di questa premessa, si riesce con difficoltà a sostenere tesi, come quella di Dreyfus, secondo il quale l'analisi dei processi di produzione delle pratiche discorsive si legge in controluce già in testi come *Maladie mentale et personnalité*<sup>54</sup>. Ci sembra che non rivesta una particolare rilevanza la ricostruzione dei fenomeni storici, sociali e culturali che definiscono lo statuto di malattia mentale, quanto mostrare l'importanza di posizioni teoriche che individuano, attraverso un'aurorale apertura sui luoghi del fuori, le condizioni di possibilità della patologia nel mondo sociale. Quando, nelle conclusioni di questo testo, Foucault si sofferma sulla contraddizione che si apre tra la rappresentazione ideale di una umanità astratta, affermata con la rivoluzione francese, e le pratiche reali della società concreta, il suo obiettivo è quello di mostrare l'incoerenza dell'ideologia borghese, che reintegra la follia nell'umanità, proponendone lo studio positivo nel contesto globale delle scienze dell'uomo, e contestualmente spossa il folle della sua natura di uomo, condannandolo ad una forma di interdizione

53 Cfr. G. DELEUZE, *Pourparler*, Les Éditions de Minut, Paris 1990, tr. it. *Pourparler*, Quodlibet, Macerata 2000, pp. 139-141.

54 Cfr. H. L. DREYFUS, *Foucault et la psychothérapie*, in «Revue Internationale de Philosophie», n. 173, 1990, pp. 209-230.



che gli toglie quei diritti umani legati, peraltro, all'essenza dell'uomo<sup>55</sup>. Pertanto, la malattia mentale rinvia all'esperienza sociale e non culturale della disumanizzazione. Solo con la versione revisionata, in congruità con *Storia della follia*, egli definisce la specificità della malattia mentale. Essa si separa definitivamente dalla fisiologia organica, per derivare dalla costituzione di un sapere, che non dipende dalla natura supposta del suo oggetto, ma dal sistema globale di valutazione all'interno del quale è identificato e riconosciuto come oggetto.

### 3 Dalla soggettivazione del fuori alle oggettivazioni

L'interesse che Foucault nutre non solo verso la psicologia e la filosofia, ma anche verso la storia e la letteratura, sfocia nella scelta atipica di lavorare ad una tesi di dottorato sulla follia, da cui sarà tratta *Storia della follia nell'età classica*. Nella originaria prefazione a quest'opera il pensatore francese si preoccupa di precisare che: «non è una storia della psichiatria ma della follia stessa, nella sua vivacità, prima di ogni cattura da parte del sapere»<sup>56</sup>. Si tratta di una vera e propria dichiarazione di intenti, che sposta lateralmente il campo di analisi verso un'indagine delle condizioni storiche, culturali e sociali, che hanno condotto la civiltà occidentale ad accordare alla follia lo statuto di malattia mentale, piuttosto che proseguire i propri studi sull'analisi delle grandi teorie psichiatriche.

Per esplorare le cavità di quella 'regione scomoda' che è la follia, è anzi necessario svincolarsi dai concetti elaborati dalla psicopatologia contemporanea. Occorre ricostruire le tappe che hanno portato a interpretare la follia nei termini di un sapere specifico in grado di riconoscere la malattia mentale, e a individuare nell'asilo psichiatrico il luogo di accoglienza nato per rendere inoffensivo e curare il malato di mente, ma rivelatosi lo strumento della sua totale oggettivazione. Mentre nei lavori precedenti l'interesse per la psichiatria trova la sua sintesi con elementi fenomenologici ed esistenzialisti o, in misura più circoscritta, con approcci materialisti, ora il lavoro acquisisce un portato storico e filosofico decisamente differente, anche se non si può negare come proprio gli iniziali studi sui differenti statuti teorici della malattia mentale costituiscano lo sfondo su cui si stagliano

55 M. FOUCAULT, *Maladie mentale et personnalité*, cit., pp. 102-105.

56 M. FOUCAULT, *Preface à Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, in *Dits et écrits I*, cit., pp. 187-194, tr. it. *Prefazione alla Storia della follia*, in *Archivio Foucault I*, cit. pp. 49-58 (p. 54).

le ricerche sul complesso sistema di pratiche che definiscono, all'interno della cultura occidentale, la vita del folle.

L'atmosfera strutturalista, che in quegli anni dominava in Francia<sup>57</sup>, incide non poco sullo studio condotto da Foucault, congiuntamente alla tradizione epistemologica francese facente capo a Bachelard e Canguilhem e a ricorrenti elementi fenomenologici<sup>58</sup>. Anche Deleuze, in un breve scrit-

57 Per una ricostruzione del panorama strutturalista francese, cfr. F. DOSSE, *Histoire du structuralisme I. Le champ du signe I, 1945-1966*, La Découverte, Paris 1991, e ID., *Histoire du structuralisme. Le chante du cygne II, 1967 à nos jours*, La Découverte, Paris 1992. È il caso di ricordare il rapporto 'altalenante' che Foucault intrattiene con lo strutturalismo: dopo un'iniziale influenza, evidente nelle prime due opere, egli opera in seguito un deciso distacco, testimoniato anche in numerose sue dichiarazioni ed interviste. Emblematica una sua affermazione che nel 1967 recitava: «je suis tout au plus l'enfant de cœur du structuralisme», cfr. M. FOUCAULT, *La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui"*, entretien avec G. FELLOUS, in «La presse de Tunisie», 12 avril 1967, ora in *Dits et écrits I*, pp. 608-612 (p. 609). Più tardi invece dichiara di «non aver nessuno dei metodi, dei concetti o dei termini chiave che caratterizzano l'analisi strutturale», cfr. M. FOUCAULT, prefazione a *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*, Vintage/Random House, New York 1973, p. XIV, ora in *Dits et écrits I*, cit., pp. 875-881 (p. 881). Non mancano altri casi in cui Foucault si sia preoccupato di sottolineare come la sua collocazione sia esterna al movimento strutturalista, cfr. M. FOUCAULT, *Intervista a Michel Foucault* in *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di A. FONTANA, P. PASQUINO, Einaudi, Torino 1977, p. 8; D. TROMBADORI, *Colloqui con Foucault*, cit., pp. 50-53; P. CARUSO (a cura di), *Conversazioni con Claude Lévi-Strauss Michel Foucault Jacques Lacan*, Mursia, Milano 1969, pp. 93-131; M. FOUCAULT, *La vérité et les formes juridiques*, in «Cadernos da P.U.C.», n. 16, 1974, pp. 5-133, ora in *Dits et écrits I*, cit., pp. 1406-1514, tr. it. *La verità e le forme giuridiche*, in *Archivio Foucault II, 1971-1977 Poteri, saperi, strategie*, a cura di A. DAL LAGO, Feltrinelli, Milano 1997, p. 98. È emblematica, infine, la polemica che Foucault intrattiene, tra gli altri, con J. M. PELORSON, il quale viene duramente criticato per un articolo (*Michel Foucault et l'Espagne*, in «La Pensée», n. 152, 1970, pp. 88-89), in cui, all'interno di una serie di interpretazioni opinabili, riconosce impropriamente un metodo strutturalista che mai Foucault, a suo dire, avrebbe seguito, cfr. M. FOUCAULT, *Les monstruosités de la critique*, in «Diacritics», t. I, n. 1, 1971, pp. 57-60, ora in *Dits et écrits I*, cit., pp. 1082-1091.

58 La complessità dell'opera è testimoniata da altri tipi di interpretazioni, come quello elaborata da Gros che, invece, ne sottolinea la matrice fenomenologica, cfr. F. GROS, *Foucault et la folie*, Presses Universitaires de France, Paris 1997, il quale afferma come «il s'agit bien en effet de réduire les vérités délivrées par les sciences positives de la folie en en appelant à une expérience originaire de folie [...] La folie comme phénomène psychologique ou essence positive est une formation historique de sens. Un peu comme Husserl tâchait dans la *Krisis* de restituer avec Galilée ce moment historique où la Nature prend le sens d'un domaine objectif sa-

to dedicato allo strutturalismo<sup>59</sup>, cita più volte Foucault, per sottolineare come le determinazioni che egli studia non siano considerabili dimensioni dell'esistenza umana empirica, piuttosto qualificazioni di posti, caselle vuote, che definiranno di volta in volta, come folli, malati, desideranti, eccetera, coloro che andranno ad occuparli. C'è un'ambizione conoscitiva che è relazionale e topologica per cui i posti, in uno spazio strutturale, finiscono con il prevalere su ciò che li occupa. Il soggetto è l'istanza che si colloca nel posto vuoto con l'effetto di una sua frantumazione e distribuzione, direbbe Foucault una dispersione, che ne produce uno svuotamento di senso; usando un'espressione propria dei linguisti potremmo dire che scompare il significante: il soggetto acquisisce un significato diverso a secondo del posto che va ad occupare, svanendo, di fatto, nella trama dei discorsi e delle pratiche che lo producono.

Non ci sembra, tuttavia, che Foucault aspiri a definire regole metaculturali, astratte ed astoriche. Piuttosto la sua preoccupazione è quella di rintracciare le 'condizioni di possibilità storiche' per la realizzazione di questi fenomeni<sup>60</sup>. Sono proprio queste condizioni a costituire l'orizzonte, defini-

---

turé de déterminisme mathématique, de même Foucault tente de ressaisir ce nœud historique d'une position de la folie maladie, sur laquelle viendraient s'articuler les discours 'vrais' de la psychiatrie» (p. 29).

- 59 G. DELEUZE, *À quoi reconnaît-on le structuralisme?*, in F. CHÂTELET (sous la direction), *Histoire de la philosophie. Idées, doctrines*, t. VIII, «Le XX<sup>e</sup> siècle», Hachette, Paris 1972, tr. it. *Lo Strutturalismo*, Edizioni Se, Milano 2004. A dimostrazione di quanto fosse interpretata in modo controverso la posizione foucaultiana rispetto alla vulgata strutturalista di quegli anni, segnaliamo emblematicamente due testi, J. PIAGET, *Le structuralisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1968, tr. it. *Lo strutturalismo*, Il Saggiatore, Milano 1978, pp. 158-165, il quale parla di uno strutturalismo 'senza strutture', 'statico', in contrapposizione a quello dinamico a cui egli si ispira. Dunque si tratta di un Foucault strutturalista, pur con tutte le debolezze derivanti dallo strumento concettuale prescelto, l'episteme, troppo ambiguo nella sua pretesa di valere nello stesso tempo come statuto dell'empirico e del trascendentale. Su una linea interpretativa completamente diversa, Wahl colloca Foucault fuori dallo strutturalismo, rinvenendo nei suoi lavori una persistente matrice fenomenologica derivante dal tentativo di cogliere non la struttura, ma l'essere del linguaggio. Cfr. F. WAHL, *La philosophie entre l'avant et l'après du structuralisme*, in *Qu'est ce que le structuralisme*, t. V, Édition du Seuil, Paris 1973.
- 60 Foucault chiarisce nella prefazione ad un testo, che può considerarsi quello metodologicamente più vicino a *Histoire de la folie*, che «la medicina come scienza clinica è apparsa in un insieme di condizioni che definiscono, colla sua possibilità storica, il dominio della sua esperienza e la struttura della sua razionalità». Cfr. M. FOUCAULT, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Presses Universitaires de France, Paris 1963, tr. it. a cura di A. FONTANA, *Nascita della*

to da saperi biomedici inaugurati proprio dall'esperienza dell'internamento così come dalla clinica, che ha permesso la costituzione di quello strano 'allotropo empirico-trascendentale' intorno a cui si sono edificati i saperi propri della cosiddetta modernità, ossia le scienze umane, di cui Foucault ci parla ne *Le parole e le cose*<sup>61</sup>. Come ci ricorda Barthes, la follia non è pensata da Foucault come una realtà nosografica, né come un oggetto di conoscenza di cui ricostruire la storia, piuttosto essa è l'effetto di questa stessa conoscenza. È un 'senso variabile' in quanto risulta sempre dalla combinazione di elementi di per sé non significanti<sup>62</sup>. Attraverso l'analisi delle differenti soglie epistemiche, si individua il criterio di messa in ordine di unità linguistiche, da cui provengono i differenti regimi discorsivi produttori di senso che, a partire dalla modernità, hanno condotto al rigetto dell'irrazionale in nome di una razionalità assunta a norma.

Il carattere decisamente antistoricistico è l'altro elemento che caratterizza questo lavoro, così come i successivi. Foucault sostituisce ad un'analisi cronologica di tipo evolucionistico, propria della storia tradizionale, un'analisi sincronica degli avvenimenti. Se la discontinuità rappresenta per lo storico, nel suo approccio tradizionale, ciò che deve essere delimitato e ridotto per far apparire la continuità degli avvenimenti, per l'archeologo diviene un concetto operativo da sfruttare al fine di sottrarsi ad una assottigliamento della successione cronologica. L'obiettivo non è «di immobilizzare il tempo e di sostituire al suo flusso di avvenimenti delle correlazioni che disegnano una figura immobile»<sup>63</sup>. Foucault rinuncia a pensare il tema della successione come un assoluto: ciò che gli interessa sono i tagli, le faglie, le aperture di forme completamente nuove di positività, di cui si

---

*clinica. Una archeologia dello sguardo medico*, Einaudi, Torino 1998, p. 9.

61 Cfr. M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Éditions Gallimard, Paris 1966, tr. it. cura di E. PANAITESCU, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1998, pp. 343-347.

62 R. BARTHES, *Savoir et folie*, in «Critique», n. 173, 1961, pp. 915-922 (p. 916).

63 M. FOUCAULT, *L'archeologia del sapere*, cit., p. 221. La presenza nella storia di discontinuità radicali, anche se non necessariamente intenzionali, viene letta da Rajchman come l'affermazione di «una libertà che ci apre o 'illumina' nuovi sistemi di possibilità e come la difesa di questa libertà nei confronti di fuorvianti e apocriefe affermazioni sulla continuità del progresso». La libertà è da lui intesa sia come un processo di de-antropologizzazione teso a rifiutare e a trasformare ciò che viene presentato come la nostra natura, sia come antinomia fra libertà reale e nominale, e solo un 'rovesciamento nominalistico' permette di identificare e trasformare le procedure da cui dipende la nostra reale libertà. Cfr. J. RAJCHMAN, *Michel Foucault, the freedom of philosophy*, Columbia University Press, New York 1985, tr. it. *Michel Foucault. La libertà della filosofia*, Armando, Roma 1987, p. 54.

cerca di mostrare l'incontro, le relazioni non necessariamente successive. Per questa ragione, possiamo considerare le ricerche foucaultiane come lo studio dei sistemi di pensiero, ossia delle forme in cui, in una certa epoca, i saperi si singolarizzano, trovano il proprio equilibrio ed entrano in comunicazione, mostrando a quale esperienza individuale e sociale dia luogo lo stretto legame con le istituzioni, le tecniche e le pratiche<sup>64</sup>. Da qui deriva l'attenzione che Foucault pone nel descrivere in modo minuzioso l'apparire di specifiche istituzioni sociali e di nuove formazioni discorsive, che sono lo strumento concettuale attraverso il quale mettere in evidenza il processo di oggettivazione reso possibile dalle nuove scienze umane, in modo particolare dalla psichiatria.

*La storia della follia* costituisce il primo passo verso questo progetto. In esso appare chiara la periodizzazione, scandita in termini niente affatto evolucionistici. Nell'orizzonte della *Renaissance* la follia costituisce la soglia simbolizzata dalla *Narrenschiff*. La nave dei folli simbolizza una strana condizione di chiusura, che la esclude dalla città, dentro il più mobile e libero dei mezzi, la nave, luogo eterotopico per eccellenza<sup>65</sup>. Questo ossimoro topologico è il segnale di un'inquietudine che si riflette, come vedremo in seguito, soprattutto in ambito letterario, dove si compie una rilevante torsione: la follia rappresenta il 'vuoto' che segnala l'anticipo della morte, per cui va ad imparentarsi ad essa o, più spesso, a sostituirvisi.

Tuttavia la follia è ancora pensata all'interno della ragione: un suo aspetto, finanche una forza rassicurante. È il *Grand Renfermement*<sup>66</sup> a costituire il momento di cesura tra il Rinascimento e l'età moderna, che, più tardi e più dettagliatamente, ritroveremo tematizzata in *Le parole e le cose* come il momento della dissoluzione del moderno spazio dei segni per quello della rappresentazione, di cui Don Chisciotte sarà la prima grande manifestazione<sup>67</sup>. L'attenzione di Foucault verso le rotture epistemologiche contro il modello unitario positivistico di una scienza, che sembra non aver conosciuto ostacoli nel suo cammino verso la conoscenza, trova già qui una esplicita affermazione. La follia è considerata, nell'età classica, «una forma relativa alla ragione [...] ciascuna è la misura dell'altra, e in questo momento di riferimento reciproco esse si respingono l'un l'altra, ma si fondano l'una per mezzo dell'altra»<sup>68</sup>. La follia, ancora relativa e complementare alla ragione all'interno di un'unica *ratio* umana, a partire dal XVII secolo viene im-

64 Cfr. D. ERIBON, *Michel Foucault*, cit., in particolare le appendici, pp. 401-424.

65 M. FOUCAULT, *Spazi altri*, cit., p. 32.

66 Cfr. M. FOUCAULT, *Storia della follia nell'età classica*, cit., pp. 51-81.

67 M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, cit., pp. 61-65.

68 M. FOUCAULT, *Storia della follia nell'età classica*, cit., p. 36.

mancabilmente esclusa, per essere collocata nella regione dell'insensato, dell'errore, della parola senza significato, della parola interdetta.

Foucault attribuisce emblematicamente a Descartes, padre fondatore della filosofia moderna, l'atto di forza con il quale il pensiero moderno ha ridotto la follia al silenzio. Descartes definirebbe una differenza fondamentale tra follia da una parte, sogno ed errore dall'altra. Mentre l'errore è parziale e lascia sempre un residuo di verità, il sogno si compone comunque di elementi che derivano dalla realtà con la quale mantiene un contatto, «la follia è esclusa dal soggetto che dubita»<sup>69</sup>. Si apre su questa interpretazione un'interessante e feconda polemica con Derrida che, pur riconoscendo l'importanza e il valore dell'opera foucaultiana, non condivide l'interpretazione del testo cartesiano destinato a divenire paradigmatico dell'imprigionamento filosofico della follia. Non ci soffermiamo qui sulla puntuale esegesi che Derrida fa del testo cartesiano al fine di smontare l'accennata distinzione tra sogno, errore e dubbio fatta da Foucault<sup>70</sup>, piuttosto su quello che consideriamo l'affondo teoricamente più interessante. Secondo Derrida, il punto debole del tentativo foucaultiano sta proprio nell'impossibilità di scrivere una storia della follia nel linguaggio della ragione perché, «ogni filosofia o ogni soggetto parlante (e il filosofo è il soggetto parlante per eccellenza), che debba evocare la follia all'interno del pensiero, può farlo solo nella dimensione della possibilità e nel linguaggio della finzione o nella finzione del linguaggio»<sup>71</sup>. Muovere guerra alla ragione, in nome di un ammutolito linguaggio della follia stessa, non può essere fatto che all'interno della sintassi linguistica della ragione, secondo una logica dialettica propriamente hegeliana. Dunque ogni linguaggio è ragione:

69 Ivi, p. 52.

70 La secca replica di Foucault è contenuta in M. FOUCAULT, *Mon corps, ce papier, ce feu*, in Id., *Historie de la folie*, Éditions Gallimard, Paris, appendice II, pp. 583-603, ora in *Dits et écrits I*, pp. 1113-1136, tr. it. *Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco*, in appendice a *Storia della follia nell'età classica*, cit., pp. 485-509. Per una ricostruzione di questo dibattito, cfr. S. BUCKINX, *Descartes entre Foucault et Derrida: la folie dans la Première Méditation*, L'Harmattan, Paris 2008, e C. DOVOLICH, *Derrida tra differenza e trascendentale*, FrancoAngeli, Milano 1995, pp. 177-188, secondo la quale, mentre Foucault privilegia l'aspetto metodologico del *cogito*, che ha di mira la certezza, la sicurezza, l'esclusione dell'errore, Derrida indaga il *cogito* come momento metafisico di ricerca della verità, di ricerca del fondamento.

71 J. DERRIDA, *Cogito et histoire de la folie*, in Id., *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, Paris 1967, tr. it. *Cogito e follia*, in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 2002, pp. 69.

niente in questo linguaggio e nessuno tra coloro che lo parlano possono sfuggire alla colpevolezza storica alla quale Foucault sembra voler fare il processo. [...] Non è possibile svincolarsi totalmente dalla totalità del linguaggio storico che avrebbe prodotto l'esilio della follia, liberarsene per scrivere l'archeologia del silenzio; questo non può essere tentato se non in due modi: o tacere con un certo silenzio [...] o seguire il folle sulla strada del suo esilio<sup>72</sup>.

Voler esprimere il silenzio della follia significa irrimediabilmente rimanere impigliati all'interno del *logos* dominante della ragione, soprattutto se si considera che il concetto stesso di storia è un concetto pienamente razionale. Si tratta di una critica che ben si comprende all'interno di un percorso filosofico volto a decostruire un logocentrismo, che è il desiderio stesso di un centro, di un fondamento su cui si costruisce il bisogno di verità della metafisica. La tradizione occidentale, a partire da Platone, ha riconosciuto alla parola un legame imprescindibile con il contenuto del pensato, divenendo la forma di comunicazione privilegiata. Dunque le parole della metafisica sono ancora impigliate in noi, nel nostro linguaggio, ed il processo che Foucault pretende di istruire sarebbe tanto coraggioso quanto sprovveduto perché, volendo restituire la parola alla follia, ha finito egli stesso per replicare il gesto di imprigionamento fatto da Descartes. Se da un canto le osservazioni di Derrida sono pienamente comprensibili, dall'altro il suo discorso si potrebbe rovesciare, domandando come sia possibile raccontare una storia della follia senza utilizzare un linguaggio razionale e comprensibile. Lo stesso Derrida sottolinea, per evitare di omologare tutti i cedimenti metafisici della filosofia, che «la qualità e la fecondità di un discorso si misurano forse dal rigore critico col quale viene pensato questo in rapporto alla storia della metafisica e ai concetti ereditati»<sup>73</sup>.

Allora ci chiediamo se all'analisi di Foucault, che pure non si colloca esternamente al *logos* occidentale e non muove da un'attitudine prettamente decostruzionista, non possa comunque essere riconosciuto un profondo rigore critico, oltre alla capacità di aprire una feconda prospettiva, messa a fuoco con maggiore nettezza nei lavori successivi, sui dispositivi di disciplinamento.

Ci sembra che Michel Serres colga bene il punto quando, rintracciando nella scelta del linguaggio il problema fondamentale del fare una storia della follia, riconosce a Foucault la capacità di aver creato una lingua nuo-

---

72 Ivi, pp. 39-80 (p. 45).

73 J. DERRIDA, *La struttura, il segno e il gioco nel discorso delle scienze umane*, in Id., *La scrittura e la differenza*, cit., p. 364.

va fondata su una geometria degli spazi concreti<sup>74</sup>. Di fronte alla scelta di utilizzare la ‘lingua della ragione’, che implica la possibilità di comprendere il parlante, ma non ciò di cui sta parlando, e di utilizzare un linguaggio ‘autoctono’ che l’ascoltatore deve continuamente decifrare, Foucault ha scelto questa seconda strada. Ciò significa dare la parola a colui che non è stato mai ascoltato, anche se la coerenza del suo verbo è la follia: il positivismo, le sue definizioni e classificazioni, i suoi alberi genealogici e tutto il suo sistema linguistico fondato sulla realtà della follia sono così rigettati. L’attitudine razionalista davanti al problema della sragione appare come il ripudio della sua verità profonda: essa traduce la sragione secondo le norme della ragione e la priva, dunque, del suo senso autentico. L’unico modo per lasciar parlare colui che sa comunicare solo attraverso un verbo incomunicabile è di rinunciare a ricercare una trasparenza piena del suo linguaggio, che finirebbe per mettere a fuoco solo il delirio e il non senso. L’accusa di Derrida si indebolisce di fronte a queste constatazioni di Serres, che riconosce la necessità di andare al limite delle due qualità opposte del linguaggio: la trasparenza e l’opacità. Ciò che fa Foucault per esprimere la verità della sragione, secondo le strutture che le sono proprie, ma che al contempo siano espressive e comunicabili, è di lavorare su un linguaggio ‘geometrico’, in grado di esprimere il dualismo di fondo della follia, capace di comunicare l’incomprensibile parola della follia all’interno dell’opacità linguistica del *logos* occidentale<sup>75</sup>.

Il percorso foucaultiano procede seguendo uno schema spaziale di tipo dicotomico, che trae forza argomentativa dall’analisi di un complesso di avvenimenti, che vanno a strutturare una molteplicità di esperienze fondatrici delle condizioni che costituiscono il presupposto del mutamento, della costituzione della nuova episteme. La sintesi tra mondo medico e mondo della sragione si realizza sotto il segno dei fantasmi della paura, amplificati dal mito del contagio: è sotto l’effetto della paura che nasce un *milieu*, un ambiente, che permette di definire la follia in termini negativi e, più in generale, di diffondere un approccio che tende a spiegare le variazioni e le malattie in questi termini, piuttosto che sottolinearne gli

74 M. SERRES, *Géométrie de l’incommunicable: la Folie*, in ID., *Hermès I*, Les Éditions de Minuit, Paris 1969, pp. 167-205.

75 Un lavoro di profonda decostruzione del *logos* occidentale (più interno dunque al discorso derridiano), realizzato attraverso una ‘metamorfizzazione’ del linguaggio è, ad esempio, quello operato da Antonin Artaud. Su questo tema rinviamo a S. LUCE, *Artaud: per farla finita con le parole*, in A. CATANIA, G. PRETEROSI (a cura di), *Forme della violenza, violenza della forma*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2007, pp. 305-326.



adattamenti e le convergenze. Nel momento in cui la follia è pensata come «la natura perduta»<sup>76</sup>, essa entra in un nuovo ciclo in cui, distaccata dalla sragione, non è pensata come l'alterità assoluta, ma come un evento umano che rappresenta un certo scarto, appunto in termini negativi, rispetto ad una nozione di normalità riferita a specifiche condizioni organiche. La cultura moderna scopre i tratti patologici della follia, che la assimilano alla malattia, con la conseguenza che non può essere trattata come un semplice affare di *police*, ossia sottoposta a misure di reclusione ed isolamento, che colpiscono indiscriminatamente categorie di persone tra loro diverse (ladri, folli, delatori, poveri, eccetera), al fine di risolvere le questioni di controllo sociale; c'è bisogno di specifiche cure che giustifichino le nuove forme di internamento – gli asili di Tuke e Pinel – pensati come misura definitiva ed esclusiva per il folle. Foucault evidenzia come questi nuovi luoghi di esclusione non siano considerati più in modo rigorosamente negativo, come abolizione assoluta della libertà, ma come spazi di libertà ristretta e organizzata. È questa libertà circoscritta a costituire il fondamento che attribuisce all'asilo il titolo di nobiltà medica:

per la prima volta viene formulata questa idea che ha tanta importanza in tutta la storia della psichiatria fino alla liberazione psicoanalitica: che la follia internata trova in quella coercizione, in quella vacuità chiusa, in quel *milieu*, l'elemento privilegiato in cui potranno affiorare le forme essenziali della sua verità<sup>77</sup>.

L'internamento assume ora un valore terapeutico, l'asilo diviene *machine à guérir*, e sul folle si affaccia un nuovo sguardo<sup>78</sup>. Non è più quello affascinato e, allo stesso tempo, intimorito dall'ambivalenza di una figura così vicina all'animalità, dunque così estranea e distante, ma anche così umana che ciascuno poteva confusamente riconoscersi. Ora lo sguardo è quello del medico, che oggettiva il folle sulla base di un nuovo linguaggio, che lo identifica in ragione di uno scarto rispetto ad un modello di ragionevolezza definito da un sostrato di tipo naturalistico, secondo i costrutti

76 M. FOUCAULT, *Storia della follia nell'età classica*, cit., p. 313.

77 Ivi, p. 369.

78 Sul rapporto tra la costituzione della medicina come tecnica generale della salute e la nascita di nuovi spazi di guarigione con una specifica organizzazione amministrativa e strutturazione architettonica, cfr. M. FOUCAULT, *La politique de la santé au XVIII<sup>e</sup> siècle*, in *Les Machines à guérir. Aux origines de l'hôpital moderne; dossier et document*, Paris, Institut de l'environnement, 1976, pp. 11-21, ora in *Dits et écrits II*, cit., pp. 13-27, tr. it. *La politica della salute nel XVIII secolo*, in *Archivio Foucault II*, cit., pp. 187-201.

propri della cultura positivista. La psicologia costituisce l'uomo come oggetto positivo, come *homo psychologicus*, ossia non come soggetto di verità, ma come soggetto sul quale si enuncia una verità oggettiva, e trova in questo nuovo rapporto con la follia, per usare una terminologia foucaultiana, la sua condizione di possibilità<sup>79</sup>.

Si ritrovano nelle pagine dedicate ai nuovi asili notevoli analogie con le istituzioni di cui Foucault si occuperà più tardi, come ad esempio il carcere. Basti pensare a come il movimento che porta a sostituire le catene vere con quelle metaforiche della virtù del silenzio, della colpa, della vergogna<sup>80</sup>, sia la testimonianza del passaggio da una fase in cui la 'cura-pena' si esprime essenzialmente attraverso punizioni di tipo corporale, ad una in cui le nuove tecniche medico-carcerarie vanno a lavorare nell'interiorità dell'anima attraverso quella paradigmatica 'dolcezza delle pene' che caratterizza i nuovi apparati istituzionali. Questo passaggio è, secondo Foucault, il risultato dell'affermarsi di un compito morale in cui «l'asilo è dominio religioso senza religione, dominio della moralità pura, dell'uniformità»<sup>81</sup>.

La moralità cui fa riferimento l'intellettuale francese è evidentemente quella borghese capitalista, e taluni suoi interpreti hanno voluto cogliere, nella rilevanza attribuita al momento della liberazione operato da Tuke e Pinel, che implicitamente comporta disponibilità di nuova manodopera per il nascente capitalismo industriale, l'adozione di un'ottica marxista<sup>82</sup>. Si tratta di un'osservazione importante, visti anche il precedente di *Maladie mentale et personnalité*, e gli ulteriori riferimenti in *Sorvegliare e punire* dove suona come emblematica l'affermazione:

Se il decollo economico dell'Occidente è cominciato coi processi che hanno permesso l'accumulazione del capitale, possiamo dire, forse, che i metodi per gestire l'accumulazione degli uomini hanno permesso un decollo politico in

79 Su questa prospettiva si innesta la critica di Bodei, secondo il quale riconoscere, come fa Foucault, il limite della psichiatria nella convinzione di poter comprendere anche l'incomprensibile (follia), dettando la propria verità, significa rinunciare a capire che il delirio ha le sue logiche, dunque una sua intrinseca razionalità, cfr. R. BODEI, *Logiche del delirio. Ragione affetti, follia*, Laterza, Roma-Bari 2000, in particolare pp. 66-68.

80 M. FOUCAULT, *Storia della follia nell'età classica*, cit., p. 425.

81 Ivi, p. 422.

82 Cfr. J. G. MERQUIOR, *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, Presses Universitaires Française, Paris 1986, pp. 24-25. Al rapporto tra Marx e Foucault è stato dedicato un numero monografico che raccoglie posizioni alquanto eterogenee, cfr. «Actuel Marx», n. 36, 2004. Si segnala inoltre l'ormai classico B. SMART, *Foucault Marxism and Critique*, Routledge & Kegan, London 1983.

rapporto a forme di potere tradizionali, rituali, costose, violente, che, ben presto cadute in desuetudine, sono state sostituite da tutta una tecnologia sottile e calcolata dell'assoggettamento. In effetti i due processi, accumulazione degli uomini e accumulazione del capitale, non possono venir separati; non sarebbe stato possibile risolvere il problema della accumulazione degli uomini senza la crescita di un apparato di produzione capace nello stesso tempo di mantenerli e di utilizzarli<sup>83</sup>.

Ciò sembra rafforzare le posizioni interpretative di chi, sottolineando la specularità del modello disciplinare rispetto a quello capitalistico, sostiene la tesi di un utilizzo, sia pure obliquo, di concetti marxiani<sup>84</sup>. Il tentativo di ricostruire il rapporto struttura-sovrastuttura marxiano, nell'approccio foucaultiano, si giustificerebbe nella misura in cui l'intellettuale francese specifica che i rapporti di potere non sono mai assolutamente esteriori nei confronti di altri modelli di relazioni come quelle di produzione. Vale a dire, egli non determina un modello di potere, un'architettura istituzionale, in base a coloro che detengono i mezzi di produzione, ossia in relazione ad una certa modalità di circolazione delle merci o di soddisfazione dei bisogni, definisce piuttosto un postulato di subordinazione (di assoggettamento) che può essere letto come pertinente alla significazione sovrastrutturale del potere, posto in dipendenza a ciò che, in un senso marxiano, si definisce come la struttura, ovvero ai rapporti di produzione.

Bisogna sottolineare come Foucault non analizzi mai sino in fondo questi rapporti, né definisca alcuna relazione di determinazione tra rapporti di produzione e sistemi disciplinari; ciò non significa, tuttavia, che tra questi non vi sia necessariamente alcun tipo di correlazione. Si pensi, ad esempio, a come la determinazione di forze nuove lavoratrici sia essa stessa il frutto di movimenti, chiamiamoli di resistenza (all'internamento), cioè di rifiuto ad un tentativo di assoggettamento. Saranno proprio questi movimenti, nell'ottica foucaultiana, che diverranno a loro volta oggetto dei sistemi di disciplinamento in una logica che non implica alcun tentativo di sostenere una diretta connessione tra mezzi e forze di produzione. È il caso di ricordare che, anche quando le analisi foucaultiane si concentreranno sul potere, e la logica sarà quella binaria del rapporto di lotta, di battaglia tra dominati

83 M. FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Éditions Gallimard, Paris 1975, tr. it. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, a cura di A. TARCHETTI, Einaudi, Torino 1993, pp. 240-241.

84 Emblematico al riguardo è l'operazione fatta da Legrand nel mostrare come i concetti fondamentali dell'opera foucaultiana restino 'ciechi' e inutilizzabili se non li si raccordano ad una teoria dei modi di produzione capitalista, cfr. S. LEGRAND, *Le Marxisme oblié de Foucault*, in «Actuel Marx», n. 36, 2004, pp. 27-43.

e dominanti, la sua strategia argomentativa rifuggirà da analisi di taglio economicistico. Non va poi trascurato che Foucault rinunci ad accordare qualsiasi fondamento alla realizzazione di un fine, di un valore, che abbia luogo attraverso un processo storico, mosso da contraddizioni. Insomma nessuna filosofia della storia fa gabbia al suo pensiero. Foucault si preoccupa di chiarire, nel corso delle sue lezioni al *Collège*, che non gli interessa mostrare la funzionalità economica del potere, ossia il ruolo che esso ha nel mantenere i rapporti di produzione e, contestualmente, una dominazione di classe, resa possibile dallo sviluppo di specifiche modalità di appropriazione delle forze produttive. L'intento di Foucault è di svuotare il potere dalla sua sovrana unicità, per mostrare le miriadi di relazioni in cui si dirama: la relazione dicotomica non è unica, ma una pluralità. Egli accomuna, rigettando entrambe, la concezione liberale con quella marxista proprio perché entrambe hanno, quale tratto caratterizzante, un «economicismo nella teoria del potere»<sup>85</sup>, che definisce quale fine ultimo del potere quello di servire all'economia. Il marxismo, come il liberalismo, non è in grado di offrirci delle lenti attraverso cui leggere e comprendere il presente, ma è esso stesso una modalità di potere che va indagato e analizzato, in quanto causa «dell'inaridimento di immaginazione politica»<sup>86</sup>. Va comunque precisato come in *Storia della follia*, nonostante le similitudini delle strategie di normalizzazione messe in atto dalle nuove istituzioni, le connessioni e gli specifici meccanismi che regolano la relazione tra ordini discorsivi e poteri rimangono ancora del tutto indefiniti<sup>87</sup>. Sarà lo stesso pensatore francese, nei corsi tenuti nel biennio 1973-74 sul potere psichiatrico, a riconoscere come questo testo costituisca il *background* delle sue successive ricerche,

85 M. FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, Haute Études Seuil, Gallimard, Paris 1997, tr. it. a cura di M. BERTANI e A. FONTANA, *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 21.

86 M. FOUCAULT, *Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme*, entretien avec R. YOSHIMORO, in «Umi», 1978, pp. 302-328, ora in *Dits et écrits II*, cit., pp. 595-618 (p. 600), «c'est que le marxisme existe comme la cause de l'appauvrissement, le dessèchement de l'imagination politique».

87 Ci riferiamo alle osservazioni fatte da Dreyfus e Rabinow, cfr. H. L. DREYFUS e P. RABINOW, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, cit., pp. 27-35. Di differente respiro è la critica che muove C. Ginzburg secondo il quale: «ciò che interessa Foucault sono il gesto e i criteri dell'esclusione: gli esclusi un po' meno» (p. 16). L'accusa di fondo è quella di un irrazionalismo estetizzante in cui le vittime dell'esclusione sociale diventano, paradossalmente, i depositari dell'unico discorso radicalmente alternativo alle menzogne della società costituita. Cfr. C. GINZBURG, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Einaudi, Torino 1999.

ma, anche, come in esso si sia limitato ad un'analisi delle rappresentazioni, ossia abbia cercato di studiare soprattutto l'immagine che ci si faceva della follia, la percezione che se ne aveva, mentre «la questione può esser così formulata: in che misura un dispositivo di potere può essere in grado di produrre un certo numero di enunciati, di discorsi»<sup>88</sup>. Il fulcro del suo lavoro si sposta sul dispositivo di potere come istanza produttrice della pratica discorsiva, tema centrale del percorso degli anni Settanta.

Si affaccia in modo interessante l'utilizzo della nozione di norma, sovente qualificata con l'aggettivo 'positiva' e utilizzata in contrapposizione al concetto di positivismo<sup>89</sup>. In effetti, essa non assume alcuna ottimistica prefigurazione di tipo evoluzionistico, come nelle corde della vulgata positivista, tuttavia la sua logica non è semplicemente quella della esclusione o della negazione, ma quella combinatoria: la norma è l'effetto mutevole prodotto da specifici discorsi scientifici sull'oggetto-uomo. Così l'affermazione di nuove nozioni, come quelle di alienazione, che mutuano dalla patologia organica la logica di individuazione del disturbo, producono l'effetto di collocare le nuove istituzioni psichiatriche nello spazio della possibile guarigione. In controluce affiorano temi tipici di Canguilhem, il quale, opponendosi ad un certo razionalismo scientifico di stampo positivista, ci ricorda come la normalità dell'umano è normatività: non obbedienza a norme prescritte, ma espressione di potenzialità inventive che infrangono le norme date per inventarne di nuove. Se le forme viventi non possiedono una platonica forma ideale a cui corrispondere, ma rappresentano tentativi e avventure, se la vita è irrequietezza, l'irregolarità e l'anomalia sono le modalità stesse dell'esistenza: la norma porta con sé, al tempo stesso, un principio di designazione e uno di correzione<sup>90</sup>.

Irregolarità e anormalità hanno spazio nella libertà del folle:

---

88 M. FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique*, Seuil/Gallimard, Paris 2003, tr. it. a cura di M. BERTANI, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France, 1973-1974*, Feltrinelli, Milano 2000, pp. 24-28. Questa è una delle autocritiche che Foucault rivolge a *Storia della follia*, unitamente al tentativo di introdurre il modello familiare nell'istituzione manicomiale, e al ruolo attribuito alla violenza. Cfr. «Aut Aut», n. 323, 2004, interamente dedicato a questo corso. Tra i contributi più interessanti si segnala M. BERTANI, *La nascita della psichiatria dallo spirito della follia. Nota storica su "il potere psichiatrico"*, pp. 52-87.

89 Per analisi del rapporto tra norma positiva e positivismo in *Storia della follia*, cfr. M. POTTE-BONNEVILLE, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, Presses Universitaires de France, Paris 2004, pp. 31-69.

90 Cfr. G. CANGUILHEM, *Le normal et le pathologique*, Presses Universitaires de France, Paris 1966, tr. it. *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1998.

la follia in fondo era possibile soltanto nella misura in cui intorno ad essa c'era questo spazio che consentiva al soggetto di parlare il linguaggio della propria follia e di costituirsi come folle<sup>91</sup>.

Si avvera un paradosso centrale per cui la libertà costitutiva, ossia ciò che originariamente ci caratterizza, è anche ciò che rende il folle tale: nel momento in cui egli può abbandonarsi alla parola dicendo la propria verità, e dunque manifestando una sorta di vicinanza alla ragione in quanto ne usa il medesimo linguaggio, rivela la propria follia<sup>92</sup>. La annuncia sì, ma agli altri, per questo Foucault riacciandosi ai suoi 'amori letterari' afferma «la follia dello scrittore era per gli altri la possibilità di veder nascere e rinascere incessantemente, negli scoraggiamenti della ripetizione e della malattia, la verità dell'opera»<sup>93</sup>, di un'opera che per Artaud, come per Van Gogh o per Nietzsche, è il vuoto che si apre nel vortice della follia e su cui il mondo è tenuto ad interrogarsi.

#### 4. *Il pensiero del fuori: il rapporto con la letteratura*

Non c'è follia se non come istante supremo dell'opera, e quest'ultima la respinge indefinitivamente ai suoi confini: dove c'è opera non c'è follia; e tuttavia la follia è contemporanea all'opera, poiché inaugura il tempo della sua verità. [...] Astuzia e nuovo trionfo della follia: questo nuovo mondo che crede di misurarla di giustificarla con la psicologia deve giustificarsi davanti a essa, poiché, nel suo sforzo e nei suoi conflitti, si misura alla smisuratezza di opere come quella di Nietzsche, di Van Gogh, di Artaud. E niente in esso, e meno che mai ciò che può conoscere della follia, lo rende sicuro che queste opere di follia lo giustifichino<sup>94</sup>.

Così Foucault chiude la *Storia della follia*, riannodando i fili della follia con quelli della letteratura in uno spazio del 'non senso': l'esperienza letteraria e il delirio della follia si ritrovano, in modo disparato e al tempo stesso

91 M. FOUCAULT, *Storia della follia nell'età classica*, cit., p. 439.

92 Il paradossale rapporto che la follia intrattiene con la verità è messo in luce da Tarizzo, il quale coglie, nella prospettiva foucaultiana, un soggetto ontologicamente libero ed orientato alla verità, ma destinato al fallimento per la propria incapacità di dominarsi e comprendersi. Proprio la follia, 'aprendo' alla verità, rimette in moto questo processo di ricerca di se stesso e di libertà, cfr. D. TARIZZO, *Il pensiero libero. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Raffaello Cortina, Milano 2003, pp. 163-189.

93 Ivi, p. 453.

94 M. FOUCAULT, *Storia della follia*, cit., p. 455.

congiunto, proprio là dove il linguaggio resta escluso dalle logiche discorsive dei nuovi saperi della psicologia. Questa forma di censura ha fatto sì che la follia, a partire da Freud, non fosse più pensata come un mero errore del linguaggio, ma come ciò che sottomette la parola ad un diverso codice. In questo modo, produce una sorta di raddoppiamento per cui la parola non dice solo ciò che dice, ma enuncia silenziosamente altro, insediando originariamente una sorta di piega che ne nasconde l'ambivalenza. La follia è dunque in grado di dire sulla verità più profonda dell'uomo, è dotata del potere di enunciare il suo segreto, la sua vicinanza estrema con la morte, col paradosso, con l'illogico. Tuttavia, proprio nel momento in cui viene svelata la profondità e al contempo la caducità del nostro essere, quell'opera non è più tale, è assenza, come ciò che va ad annunciare<sup>95</sup>. Per questo motivo, se la follia designa la forma vuota da cui deriva l'opera e dove tuttavia mai la troverà per la sua gemellare incompatibilità, sarà grazie alle grida di Artaud, all'eroticismo di Bataille e di Sade, ai 'raddoppiamenti' di Roussel, che l'essere della letteratura si approssimerà, fino a conquistare la regione dove avviene l'esperienza della follia<sup>96</sup>.

Sorgono qui svariate questioni legate al rapporto evocato tra follia e letteratura. Perché la follia si ritrova congiunta al linguaggio come sua piega e non come suo errore, costituendo così una sua «prodigiosa riserva di senso»<sup>97</sup>? Quali meccanismi hanno prodotto l'utilizzo di un linguaggio squalificato, cioè proveniente da un fuori che è quello della follia? Quali possibilità e quali conseguenze derivano da un linguaggio sganciato da colui che lo pronuncia?

Questi interrogativi ci proiettano all'interno della più ampia questione del soggetto del discorso letterario. Rispetto alla possibilità di individuare

95 Blanchot osserva come proprio il rapporto, che gli autori, menzionati a più riprese da Foucault, intrattengono con il sapere oscuro della *Déraison* e il sapere chiaro di ciò la scienza chiama *Folie*, sia in grado di aprirci al cuore stesso del problema di una follia intesa come assenza d'opera e, al contempo, di un artista che è per eccellenza colui destinato ad un'opera. Cfr. M. BLANCHOT, *L'oubli, la Déraison*, in «La Nouvelle Revue Française», n. 106, 1961, pp. 676-686.

96 Si chiede Foucault in chiusura del saggio dedicato a Roussel: «il linguaggio non è forse, fra la follia e l'opera, il luogo vuoto e pieno, invisibile e inevitabile, della loro reciproca esclusione» (p. 184). Quel vuoto è ciò che non potrà mai essere colmato, dal cui fondo salgono le parole, è «il vuoto da cui parla, l'assenza attraverso la quale l'opera e la follia comunicano e si escludono» (p. 186). Cfr. M. FOUCAULT, *Raymond Roussel*, Éditions Gallimard, Paris 1963, tr. it., Id., Ombre Corte, Verona 2001.

97 M. FOUCAULT, *La folie, l'absence d'oeuvre*, in «La Table ronde», *Situation de la psychiatrie*, n. 196, 1964, pp. 11-21, ora in *Dits et écrits I*, cit., pp. 440-448, tr. it. in appendice a *Storia della follia*, cit., pp. 475-484, (p. 480).

tale soggetto in colui che produce il discorso, Foucault si chiede se non sia, al contrario, il discorso che predispone un luogo vuoto nel quale possono prendere posto indifferentemente diversi soggetti parlanti.

Cosa intende dire? Eloquente ai fini di una decriptazione del rapporto tra autore e testo è un suo scritto del '69 intitolato *Qu'est-ce-qu'un auteur?*<sup>98</sup>, nel quale egli affronta essenzialmente due grandi tematiche: l'autoreferenzialità della scrittura, in grado oramai di identificarsi esclusivamente con la propria esteriorità dispiegata, e la parentela della scrittura con la morte. All'ombra di questi due argomenti affiora la questione del soggetto. Questi, nel processo di organizzazione ed esplicitazione del proprio discorso, ha teso sempre ad identificarsi con esso: l'identità del soggetto coincide con l'identità del discorso con se stesso. Si è venuto così realizzando quel progetto antropocentrico che ha la sua radice nella tradizione cristiana, e che si è perpetuato in seguito, quando l'articolazione discorsiva è stata segnata dalla dialettica: la parola, sia quella teologica che quella dialettica, si è sviluppata nel mito dell'interiorità del soggetto, nel caso specifico del soggetto-autore. In questo processo di identificazione tra parola e soggetto, l'opera è vista essenzialmente come espressione di un lavoro su di sé: essa incarna l'autore, costruendogli una figura materiale direttamente equivalente a se stesso. Questa è la tradizione con la quale Foucault intende fare i conti: la necessità di abbattere questo archetipo classico dell'umanesimo si coniuga con l'emergenza del suo discorso sull'autonomia del linguaggio – peraltro non solo letterario – rispetto al soggetto parlante e in conflitto con qualsiasi teoria del soggetto conoscente e 'scrivente'<sup>99</sup>. Di qui la necessità di svincolarsi da un modello teleologico racchiuso in un orizzonte preliminarmente definito, che lo conduce a rimettere in discussione – in modo particolare nei cosiddetti libri di metodo *Le parole e le cose* e *L'archeologia del sapere* – criteri, limiti e temi propri alla storia delle idee, al fine di troncane le ultime soggezioni antropologiche e negando qualsiasi unitarietà e continuità del processo storico, inteso come prodotto di un unico soggetto dello spirito. La preoccupazione di definire le condizioni di apparizione del

98 M. FOUCAULT, *Qu'est-ce-qu'un auteur?*, in «Bulletin de la Société française de philosophie», n. 3, 1969, pp. 73-104, ora in *Dits et écrits I*, cit., pp. 817-849, tr. it. *Che cos'è un autore*, in *Scritti letterari*, a cura di C. MILANESE, Feltrinelli, Milano 2004.

99 Ai fini del dibattito che in quegli anni si svolgeva sulla svolta letteraria prodotta dal "nouveau roman", teso a focalizzare il racconto su caratteristiche della realtà che esulano dalla soggettività umana, in antitesi all'approccio ancora legato a pretese di tipo umanistico, cfr. *Débat sur le roman*, in «Tel quel», 17, 1964, pp. 12-54, ora in *Dits et écrits I*, cit., pp. 366-418.



discorso crea un interessante presupposto metodologico del processo di decostruzione del 'soggetto-autore'. Foucault definisce l'enunciato come ciò che determina «le condizioni in cui si è esercitata la funzione che ha dato ad una serie di segni un'esistenza»<sup>100</sup>. L'enunciato viene dunque sottratto ad una dimensione strutturale, per essere definito come funzione di esistenza. Tuttavia Foucault ritiene che esso possa esistere solo se viene messo in relazione con alcuni requisiti: tra questi l'esistenza di un 'campo associato' che non è un mero contesto, ma un campo di prassi discorsive e non, che rendono possibile un enunciato. L'archeologo ritiene cioè che i suoi elementi – nel senso di enunciati – non siano solo individuati dall'intero sistema di enunciati, ma possano essere identificati come elementi solo all'interno del sistema specifico in cui acquistano significato. La questione che emerge dall'impostazione metodologica, dunque, non è tanto definire colui che parla, quanto lo spazio vuoto da cui la funzione enunciativa emerge. Non esiste un soggetto pensante che si riconosca autore del discorso, ma è quest'ultimo ad individuare delle posizioni da cui, in un determinato momento storico, è possibile parlare ed essere ascoltati. Così concepito il discorso non è la manifestazione, maestosamente sviluppata, di un soggetto che pensa, conosce e dice: si tratta, invece, di un insieme in cui si possono determinare la dispersione del soggetto e la sua discontinuità con se stesso.

A nostro avviso sono proprio quegli scritti, sovente considerati periferici, relativi al campo letterario, a costituire, soprattutto negli anni Sessanta, uno dei luoghi privilegiati della battaglia intellettuale contro ogni teoria del soggetto razionale fondatore di qualsiasi discorsività, tipico della modernità<sup>101</sup>.

100 M. FOUCAULT, *L'archeologia del sapere*, cit., pp. 145-146. Ricordiamo come ampio spazio sia dedicato in questo scritto alla definizione di enunciato, che implicitamente ne sottolinea anche le difficoltà. Secondo Foucault, esso non è identificabile con una proposizione, né con una frase, non è assimilabile ad uno *speech act*, né ad un segno. Sembra, di conseguenza, assumere una sorta di 'funzione residuale', rivalutata però dalla sua 'capacità di produzione esistenziale'. Sul modo di procedere 'in negativo' nella definizione di enunciato, cfr. C. SINI, *Il sapere archeologico*, in P. A. ROVATTI (a cura di), *Effetto Foucault*, Feltrinelli 1986, pp. 117-122. Sulla fatica a trovare una definizione interna dell'enunciato, che conduce Foucault a descriverlo attraverso ciò che esclude, operando «una tautologia quasi eroica», cfr. M. BLANCHOT, *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Éditions Fata Morgana 1986, tr. it. *Michel Foucault come io l'immagino*, Costa & Nolan, Genova 1998, pp. 18-20.

101 Per una ricostruzione del rapporto tra Foucault e la letteratura, cfr. S. DURING, *Foucault and literature. Towards a Genealogy of Writing*, Routledge, London

Foucault avverte tuttavia i rischi del progetto, quando si domanda:

attribuire alla scrittura uno statuto originario non è forse un modo di ritradurre in termini trascendentali, da una parte l'affermazione teologica del suo carattere sacro e dall'altra l'affermazione critica del suo carattere creativo?<sup>102</sup>.

Il pericolo è quello di replicare nello spazio dell'assenza, della neutralizzazione della scrittura, il principio del significato nascosto, tipico della tradizione cristiana, e del principio critico dei significati impliciti<sup>103</sup>. La scrittura è ciò che traspone i caratteri empirici dell'autore in un anonimato trascendentale: si mantiene così in vita il gioco delle rappresentazioni e si riproducono i meccanismi della modernità. Dunque non è sufficiente dire che l'autore è scomparso, perché quest'affermazione nasconderebbe tutti i rischi di possibili rigurgiti trascendentali del soggetto, piuttosto bisogna «individuare lo spazio lasciato vuoto dall'autore scomparso»<sup>104</sup>. Ecco da dove nasce la funzione-autore che Foucault riassume in questi termini:

la funzione-autore è legata al sistema giuridico e istituzionale che racchiude, determina, articola l'universo dei discorsi; essa non si esercita uniformemente e nella stessa maniera su tutti i discorsi, in tutte le epoche e in tutte le forme di civilizzazione; essa non è definita dall'attribuzione spontanea di un discorso al suo produttore, ma da una serie di operazioni specifiche e complesse; non rinvia puramente e semplicemente ad un individuo reale; può dar luogo simultaneamente a molti ego, a molte posizioni-soggetto che classi diverse di individui possono occupare<sup>105</sup>.

La conseguenza è che il soggetto dell'enunciato non è più la sua origine unica ed assoluta, ma una funzione rivestibile da una molteplicità di individui. Ciò è vero, a maggior ragione, per il discorso letterario contemporaneo, dove le unità artificiali dell'autore e dell'opera non riescono a masche-

---

1992.

102 M. FOUCAULT, *Che cos'è un autore*, cit., p. 6.

103 Di questa possibile *impasse* ci avverte Esposito, che nel suo percorso teso a valorizzare la figura dell'impersonale in luogo del soggetto, mostra come in Foucault questa dislocazione nella sfera non linguistica dell'impersonale resti chiusa in una scrittura, di natura inevitabilmente linguistica, destinata a veicolarla. Il limite di fondo è che il fuori della letteratura ha inevitabilmente la forma di un dentro, che non travalica mai i confini prestabiliti. Cfr. R. ESPOSITO, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007, in particolare pp. 163-173.

104 M. FOUCAULT, *Che cos'è un autore*, cit., p. 7.

105 *Ivi*, p. 14.

rare la proliferazione inarrestabile di frammenti di linguaggio, privi ormai di un soggetto unitario e di oggetti di riferimento. Il discorso letterario è linguaggio anonimo, disperso, plurale, è mormorio senza autore in cui si mostra l'essere stesso del linguaggio. Per Foucault l'essere del linguaggio ha a che fare, per l'appunto, con la sua potenziale simultanea indipendenza tanto dal soggetto parlante quanto dagli oggetti designati. Questa prospettiva condanna a morte l'autore, eppure la scrittura non cessa di essere una sua forma di rivelazione. Lo condanna a morte perché l'antico compito di scrivere per non morire si trasforma con Foucault in 'morire per poter scrivere', che non allude evidentemente alla morte effettiva dello scrittore, ma all'annullamento di colui che scrive, per lasciar parlare il linguaggio nella sua corporeità e nella sua infinita proliferazione<sup>106</sup>.

È come se il linguaggio fosse 'abitato' dal soggetto, che tuttavia ne resta originariamente escluso: è ciò che lo precede da sempre e in cui vorrebbe immettersi, senza la necessità di fare l'atto di violenza, l' 'io parlo', di farsi inizio, quando in realtà si è soltanto l'eco di un discorso o di un linguaggio che lo precede in maniera indefinita e all'infinito. Foucault, mettendo in luce «l'incompatibilità del linguaggio nel suo essere e la coscienza di sé nella sua identità»<sup>107</sup>, avverte della 'impensabilità' della parola nei termini di rappresentazione più o meno trasparente del pensiero. Ciò che emerge è il movimento che ha portato a dissolvere la certezza indubitabile dell'io, della sua esistenza e della sua coscienza nata con il *cogito* cartesiano.

Per questa ragione, nel saggio dedicato a Blanchot, egli afferma che «il "soggetto" della letteratura non sarebbe il linguaggio nella propria positività, quanto il vuoto in cui esso trova il proprio spazio quando si enuncia nella nudità dell' "io parlo"»<sup>108</sup>. Se nel mondo antico l'enunciato 'io men-

106 Sul rapporto tra morte e scrittura, cfr. M. FOUCAULT, *Le langage à l'infini*, in «Tel quel», n. 15, 1963, pp. 44-53, ora in *Dits et écrits I*, cit., pp. 278-279, tr. it. in *Scritti letterari*, cit., pp. 73-85. Pur non citandolo mai, è verosimile che Foucault conosca bene i testi di Barthes ed in particolare *La mort de l'auteur* ove l'unica traccia dell'autore viene connessa proprio alla singolarità della sua assenza, cfr. R. BARTHES, *Le bruissement de la langue: essais critiques*, Éditions du Seuil, Paris 1984, tr. it. *Il brusio della lingua*, Einaudi, Torino 1988, pp. 38-56.

107 M. FOUCAULT, *La pensée du dehors*, in «Critique», n. 229, 1966, pp. 523-546, ora in *Dits et écrits I*, cit. pp. 546-567, tr. it. *Il pensiero del fuori*, Edizioni Se, Milano 1988, p. 17.

108 IVI, p. 14. Blanchot afferma: «L'opera esige dallo scrittore che egli perda ogni 'natura', ogni carattere e, che, cessando di riferirsi agli altri e a se stesso con la decisione che lo fa io, diventi il luogo vuoto dove si formula l'affermazione impersonale». Cfr. M. BLANCHOT, *L'espace littéraire*, Éditions Gallimard, Paris 1955, tr. it. *Lo spazio letterario*, Einaudi, Torino 1975, p. 44.

to' compendia il 'paradosso del mentitore', ossia la confusione tra il soggetto parlante e ciò di cui parla, con il moderno 'io parlo', il rapporto tra verità e linguaggio acquisisce una portata ontologica: chi enuncia si presenta come colui che da inizio al discorso, il sovrano, ossia l'origine assoluta. Su questo punto, Foucault confuta qualsiasi valore archetipale del soggetto parlante, perché in realtà questi entra in un linguaggio che lo precede, in quella sorta di deserto che è l'indefinita superficie proliferazione di discorsi<sup>109</sup>.

Leggere l'io parlo come lo spiraglio da cui proviene il fuori di ogni discorso possibile, significa non solo svelare la dissoluzione del soggetto dell'enunciato, ma aprire il varco al 'pensiero del fuori', quale luogo esterno alla coscienza razionale, dove trovano cittadinanza esperienze come la follia, la trasgressione, la morte. Il fuori è un concetto esplicitamente ripreso da Blanchot, che evoca l'esperienza letteraria come il risultato dell'esperienza del vuoto, del nulla: lo scrittore è colui che riesce a forzare i limiti del linguaggio, è colui che riemerge dallo spazio dell'insensatezza, dello sgretolamento delle parole e della forma per esprimere, attraverso questo atto peculiare dell'esperienza-limite e della trasgressione, un processo di dispersione<sup>110</sup>. Si rivela così lo stretto legame tra il mormorio silenzioso e privo di senso della follia e il linguaggio letterario: entrambi sospendono il rapporto tra significante e significato, attingono ad un'eccedenza di senso che sfugge alla ragione discorsiva, così come si è definita nella nostra cultura in epoca moderna, dove la follia è l'estremizzazione di questa eccedenza, già presente nella letteratura<sup>111</sup>. La fascinazione che è in grado di esercitare la letteratura contemporanea, così come la follia, deriva,

109 Su come l'esperienza del fuori sia quella del linguaggio in quanto tale, ossia del 'linguaggio-legge' (non separabile dalla morte e dal desiderio) con tutte le implicazioni psicanalitiche (e lacianiane in modo particolare) che ne derivano, cfr. B. MORONCINI, *Foucault e il pensiero del fuori*, in E. DE CONCILIIIS (a cura di), *Dopo Foucault. Genealogie del postmoderno*, Mimesis, Milano 2007, pp. 245-262.

110 D. TROMBADORI, *Colloqui con Foucault*, cit., p. 65. In questa intervista Foucault prende le distanze dalla fenomenologia tesa «a cogliere il significato dell'esperienza quotidiana per riaffermare il carattere donatore del soggetto. Al contrario l'esperienza, secondo Nietzsche, Blanchot, Bataille, ha piuttosto il compito di 'strappare' il soggetto a se stesso, facendo in modo che non sia più tale o che sia completamente altro da sé, che giunga al suo annullamento, alla sua dissociazione. È questa impresa de-soggettivante, l'idea di una 'esperienza-limite', che strappa il soggetto a se stesso, la lezione fondamentale che ho appreso da questi autori».

111 Sul rapporto tra Blanchot e Foucault, cfr. C. TORTORA, *Volti di sabbia sull'orlo del mare. Il pensiero del fuori in Maurice Blanchot e Michel Foucault*, M.U.P. Editore, Parma 2006.

secondo Foucault, dal suo essere un linguaggio ‘secondo’, ripiegato su se stesso poiché «vuole dire altro da ciò che dice»<sup>112</sup>. Esso nasconde sotto la superficie chiara delle parole l’ombra di significati nascosti: la piega è il disvelamento del limite della logica discorsiva, ne è non solo il rovesciamento, ma il vero e proprio ‘impensato’.

Per questo motivo Foucault pensa che l’esperienza della trasgressione sia legata al linguaggio e la definisce come il gesto che concerne il limite, come ciò che

non sta al limite come il nero sta al bianco, il proibito al permesso, l’esteriore all’interiore, l’escluso allo spazio protetto della dimora. Essa è legata al limite, piuttosto, secondo un rapporto di avvolgimento di cui nessuna effrazione da sola potrà venire a capo<sup>113</sup>.

La trasgressione rappresenta dunque il movimento di pura violenza che riesce a scuotere il limite dinanzi alla sua imminente scomparsa, aprendolo per la prima volta all’esistenza. Essa si svuota di qualsiasi accezione negativa in cui ha finito con l’essere richiusa da una riflessione sui limiti della ragione che con Kant ha trovato giustificazione nella questione antropologica. Si apre quindi alle «forme estreme di linguaggio»<sup>114</sup>, come quello offerto da Bataille, che

scava senza tregua nel cuore del suo proprio spazio, lasciando a nudo, nell’inerzia dell’estasi, il soggetto esistente e visibile che ha tentato di tenerlo a forza sulle braccia e che si trova come rifiutato da quel linguaggio, estenuato sulla sabbia di ciò che esso non può più dire<sup>115</sup>.

È probabile che, come sottolinea Judith Revel, l’attenzione che Foucault riserva a Raymond Roussel, unico degli scrittori citati al quale dedica un intero saggio oltre che svariati articoli, derivi proprio dalla circostanza che la sua letteratura sia paradigmatica del processo di trasgressione fondato, paradossalmente, non sulla violazione delle convenzioni linguistiche e delle

112 M. FOUCAULT, *Philosophie et psychologie*, entretien avec A. BADIOU, in «Dossiers pédagogiques de la radiotélévision scolaire», février 1965, pp. 65-71, ora in *Dits et écrits I*, cit., pp. 466-475, tr. it. *Filosofia e psicologia*, in *Archivio Foucault I*, cit., pp. 99-109 (p. 104).

113 M. FOUCAULT, *Préface à la transgression*, (en hommage à Georges Bataille), in «Critique», n. 195-196, 1963, pp. 751-769, ora in *Dits et écrits I*, cit., pp. 261-278, tr. it. *Prefazione alla trasgressione*, in *Scritti letterari*, cit., pp. 55-72 (p. 59).

114 *IVI*, p. 62.

115 *IBIDEM*.

regole grammaticali, bensì sul loro rispetto e sulla loro proliferazione<sup>116</sup>. La follia di Roussel si traduce, infatti, in una scrittura anormale nel suo essere rigorosa; l'ossimoro vuole tradurre l'anormalità, ovvero la trasgressione delle regole, come ciò che si declina e si realizza proprio nelle regole del 'procédé'<sup>117</sup>. Potremmo dire che in Roussel la regola perde il suo carattere repressivo per trasformarsi in terreno capace di esprimere nuovi e originali significati. Roussel fonda, per sua esplicita ammissione, i suoi lavori non su temi o soggetti, ma su parole, casualmente scelte, intorno alle quali si organizzano argomenti e soggetti: la sua opera sarebbe, come la definisce Foucault «una disposizione a piani di segreti che richiamano l'un l'altro, senza che nessuno di essi abbia valore universale o assolutamente liberatorio»<sup>118</sup>. La ristrettezza delle parole rispetto ai significati che esse possono assumere genera un infinito spazio di possibilità, di significati nuovi e inaspettati in cui ciò che brilla non è più la parola di Dio, né quella dell'uomo, ma il linguaggio stesso. Le opere di Roussel vengono costruite sullo sdoppiamento del linguaggio che a partire da un unico nucleo si stacca da se stesso e fa nascere altre figure. In pratica l'anomalia dei testi di Roussel deriva dalla circostanza che egli, pur rispettando le regole del linguaggio, fabbrica l'impossibile da pensare, facendo esplodere ogni possibile unità in un linguaggio disperso che diviene trasgressivo pur non violando norme. La magia sta nella capacità di prendere una frase a caso, «ridurla ai suoi elementi

116 Cfr. J. REVEL, *Foucault le parole e i poteri*, Manifestolibri, Roma 1996, in modo particolare pp. 46-50. Sul rapporto tra Foucault e le opere di Roussel, cfr. P. MACHÉREY, *A quoi pense la littérature? Exercice de philosophie littéraire*, Presses Universitaires de France, Paris 1990, secondo il quale la letteratura anziché forma di espressione estetica, si presenta, per Foucault, come terreno di esperienza, come uno spazio dove effettuare un'esperienza del pensiero, che nelle opere di Roussel diviene «le lieu d'émergence d'une vérité, non au sens d'une vérité psychologique de l'homme et de sa 'maladie', mais en celui d'une vérité proprement littéraire» (p. 170). Dello stesso autore si confronti anche la prefazione a M. FOUCAULT, *Raymond Roussel*, Éditions Gallimard, Paris 1992.

117 Per comprendere la natura 'artificiale' e 'combinatoria' delle sue opere, scaturite dall'elaborazione logica di materiali narrativi prodotti da procedimenti di dislocazione semantica di unità di linguaggio prese arbitrariamente cfr. R. ROUSSEL, *Comment j'ai écrit certains de mes livres*, Pauvert, Paris 1963, in particolare pp. 11-35. In esso viene evidenziato come il 'procédé' sia costituito da due operazioni successive, molto diverse tra loro: la creazione di frammenti di materiale narrativo (parole-chiave) mediante procedimenti di manipolazione del linguaggio, ed una successiva fase di assemblaggio di queste unità linguistiche mediante collegamento logico di gruppi di esse, che costituiscono brevi *fabulae* da inserire nel tessuto connettivo di una cornice narrativa.

118 M. FOUCAULT, *Raymond Roussel*, cit., p. 36.

fonetici, e ricostruire con questi altre parole che debbono servire da trama obbligata»<sup>119</sup>, dunque eseguendo un processo di dilatazione semantica di segni e parole in cui i titoli costituiscono i semi da cui germogliano storie in cui l'immagine costituisce un nucleo essenziale. Proprio la relazione tra parole e immagini, tra dire e vedere si presenta come un enigma in cui il linguaggio rivela pienamente la sua 'doppiezza', staccandosi «dalla figura visibile alla quale era legata dal suo significato per collocarsi su di un'altra designandola con un'ambiguità che è allo stesso tempo un limite e una risorsa»<sup>120</sup>. Per questa ragione, il linguaggio viene da Foucault apparentato con la maschera: questa è «lo spazio tropologico»<sup>121</sup> in cui il *procédé* affonda le proprie radici. Come la maschera cela ciò che sotto di essa si sdoppia, così la parola che nomina le cose nasconde la loro identità irrimediabilmente doppia e separata da loro stessa anche nella loro ripetizione.

La relazione tra parola e immagine rappresenta una sorta di filo conduttore che da la *Storia della follia*, passando per gli studi letterari, arriva sino a *Le parole e le cose*. Qui l'accento viene posto principalmente sul processo di rottura dell'unità parola-immagine verificatosi nell'età classica, quando le immagini cessano di rassomigliare a dei testi da decifrare, e il linguaggio, staccato dalla rappresentazione, «esiste ormai solo in forma dispersa»<sup>122</sup>. Il pensiero per somiglianza viene sostituito da un'organizzazione rigorosamente binaria del segno, mentre la dissoluzione della storia naturale e la sua sostituzione per opera della biologia, nell'epoca di Cuvier, è esemplificativa dell'importanza nuova accordata alle strutture invisibili, anatomiche ed organiche che soppiantano le classificazioni empiriche classiche.

Nella prefazione della *Nascita della clinica* Foucault afferma che:

per cogliere la mutazione del discorso all'atto della sua produzione bisognerà interrogare qualcosa di diverso dai contenuti tematici o dalle modalità logiche,

119 M. FOUCAULT, *Pourquoi réédite-t-on l'oeuvre de Raymond Roussel? Un précurseur de notre littérature moderne*, in *Le Monde*, n. 6097, 22 agosto 1964, ora in *Dits et écrits I*, cit., pp. 449-451, tr. it. *Perché ristampare l'opera di Raymond Roussel. Un precursore della nostra letteratura moderna*, in *Archivio Foucault I*, cit., pp. 79-82 (p. 81).

120 M. FOUCAULT, *Raymond Roussel*, cit., pp. 42-43. Riguardo quest'opera, Gros sottolinea, invece, il tentativo foucaultiano di capovolgere l'approccio fenomenologico poiché il linguaggio di Roussel si dà come un linguaggio senza origine, visibile per il solo gioco delle sue pieghe, facendo venir meno l'elemento originario di trasparenza in cui parole e cose possono illuminarsi di fuoco reciproco, cfr. F. GROS, *Foucault et la folie*, cit., pp. 95-99.

121 È questa un'espressione che usa Foucault per sottolineare l'uso allegorico e figurato della scrittura in Roussel, cfr. M. FOUCAULT, *Raymond Roussel*, cit., p. 46.

122 M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, cit., p. 328.

e volgersi verso la regione in cui le ‘cose’ e le ‘parole’ non sono ancora separate, là dove, a fior del linguaggio, modo di vedere e modo di dire si compenetrano ancora<sup>123</sup>.

In questa regione si produce una correlazione perpetua ed oggettivamente fondata tra visibile ed enunciabile, ove il linguaggio si apre al un nuovo dominio del «dire quel che si vede», divenendo al contempo anche «disvelamento» (*dévoilement*). Ciò che viene svelato è lo spazio, prima inaccessibile del corpo-cadavere, dove la malattia, ma anche la vita, trovano la loro ‘visibilità’ e ‘dicibilità’ scientifica. Sono i tempi in cui Bichat porta una prima coerente testimonianza di un rovesciamento dell’analisi che ha cambiato le forme di visibilità, segnando contestualmente il nesso vita umana-corpo vivente. Il privilegio che Foucault riconosce allo sguardo conferma probabilmente il suo interesse primitivo per la fenomenologia della percezione risalente all’*Introduction a Traum und Existenz*. Più in generale si tratta di un tema che innerva tutta la sua opera, esplicitato magistralmente nel binomio panottico del vedere-essere visti come strumento di controllo e disciplinamento<sup>124</sup>.

L’aspetto più interessante che emerge è, tuttavia, una bizzarra analogia sulla relazione tra visibile e invisibile, tra i temi legati allo sviluppo dell’osservazione medica con i suoi metodi e l’analisi di uno specifico linguaggio letterario legato alla follia. Come il nuovo spirito medico, incarnato da Bichat, ha portato al dissezionamento del corpo del cadavere, per svelare significati nuovi o altri rispetto a ciò che la superficie lascia intendere, così il linguaggio ha assunto uno spessore che va squarciato, per mostrarne il senso offuscato dall’involucro di un significato predominante. L’interesse profondo che Foucault nutre verso certa letteratura e, in particolare, nei confronti dell’opera di Roussel nasce da una singolare esperienza:

il legame del linguaggio con lo spazio inesistente che, al di sotto della superficie delle cose, separa l’interno della loro faccia visibile e la periferia del loro nucleo invisibile. È là, fra ciò che è nascosto nel manifesto e luminoso nell’inaccessibile, che si definisce il ruolo del suo linguaggio<sup>125</sup>.

123 M. FOUCAULT, *Nascita della clinica. Un’archeologia dello sguardo medico*, cit., p. 5.

124 Sulla questione dello sguardo, cfr. M. JAY, *Sous l’Empire du regard*, in D. COUZENS HOY (ed.), *Michel Foucault. Lectures critiques*, cit., Paris 1989, pp. 195-223, P. REDONDI, *Le langage du regard*, in D. FRANCHE, S. PROKHORIS, Y. ROUSSEL (textes réunis par), *Au risque de Foucault*, Éditions du Centre Pompidou, Paris 1997, pp. 41-52.

125 M. FOUCAULT, *Raymond Roussel*, cit., p. 144.



Il linguaggio letterario funziona, parla, secondo proprie leggi che non escludono la casualità e l'ambiguità, è l'eterotopia più significativa di tutte, in quanto spazio assoluto nel quale far muovere e giocare il pensiero, così come la follia è il non-luogo altrettanto assoluto in cui si ritrova quell'assenza d'opera che contraddistingue il dominio della sragione rispetto al *Logos* della cultura occidentale.

### 5. Tra regimi discorsivi e pratiche sociali: l'archo-genealogia

Nella lezione inaugurale al *Collège de France* nel dicembre del 1970<sup>126</sup>, all'atto del suo insediamento come titolare della cattedra di Storia dei sistemi di pensiero, Foucault afferma:

nel discorso che devo oggi tenere, e in quelli che mi occorrerà tenere qui, forse per anni, avrei voluto poter insinuarmi surrettiziamente. Più che prendere la parola, avrei voluto esserne avvolto, e portato ben oltre ogni inizio possibile. Mi sarebbe piaciuto accorgermi che al momento di parlare una voce senza tempo mi precedeva da tempo: mi sarebbe allora bastato concatenare, proseguire la frase, ripormi, senza che vi si prestasse attenzione, nei suoi interstizi, come se mi avessero fatto segno, restando, per un attimo, sospesa. Inizi, non ce ne sarebbero dunque; e invece d'essere colui donde viene il discorso, secondo il capriccio del suo svolgimento, sarei piuttosto una sottile lacuna, il punto della sua scomparsa possibile.

Affiorano sotterranee allusioni al concetto di 'autore del discorso', non rappresentabile nei termini di 'autore-dio', ossia di un soggetto-parlante e scrivente che è origine e produzione di parole e significati, piuttosto come colui che ne viene circondato e assediato, che dice e usa un linguaggio che lo precede e, di conseguenza, sarà lo spazio vuoto, la lacuna in cui finirà per dissimularsi.

La scelta di cominciare il discorso al *Collège* con queste parole costituisce altresì il tentativo di riproporre il tema più generale della scomparsa dell'uomo, già sfondo teorico di *Le parole e le cose* e, con modalità più specifiche, dei cosiddetti testi letterari. Tuttavia ciò che emerge con

---

126 M. FOUCAULT, *L'Ordre du discours*, Éditions Gallimard, Paris 1970, tr. it. a cura di A. FONTANA, *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino 1972. Vorrei ricordare come lo stesso Foucault abbia definito questo come un testo di un periodo di transizione, cfr. M. FOUCAULT, *Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps*, entretien avec L. FINAS, in «La Quinzaine littéraire», n. 247, 1977, pp. 4-6, ora in *Dits et écrits II*, cit., pp. 228-236, tr. it. in *Dalle torture alle celle*, G. PERNI (a cura di), Lerici, Cosenza 1979, pp. 117-132.

maggiore nettezza dall'analisi dell'intero testo è l'esigenza di sottolineare come la questione dei processi di produzione del discorso non possa essere pensata sganciata dall'emergere delle necessità, sempre nuove, poste in essere dall'attualità in cui agisce. Esigenza testimoniata dalla partecipazione estremamente attiva alla costituzione del G.I.P., il cui primo opuscolo esce nel maggio 1971, che, al di fuori di qualsiasi obiettivo riformista, si propone come strumento per dare voce ai detenuti, ai loro problemi, a ciò che accade nelle prigioni ed alla intollerabilità del sistema di repressione penale<sup>127</sup>. Si tratta di un importante segnale del percorso che lo condurrà ad una più ampia problematizzazione delle relazioni intercorrenti tra istituzioni sociali e pratiche da cui esse emergono, tra verità e teoria, tra potere e corpo, che trova proprio nel discorso di insediamento al *Collège* una precisa dichiarazione di intenti.

Questo discorso inaugurale rappresenta un momento decisivo delle ricerche foucaultiane: se da un canto riprende e sviluppa questioni di ordine teorico legate ai processi di costruzione delle formazioni discorsive all'interno di soglie epistemiche, dall'altro mette in luce, in modo nuovo ed incisivo, il rischio di questi discorsi, che sono, per l'appunto, 'ordini' che definiscono pratiche sociali e dunque modalità del nostro agire quotidiano. Si affermano qui i presupposti dell'approccio genealogico di origine nietzscheana che contrassegnerà la produzione filosofica del pensatore francese fino agli ultimi scritti. L'interesse non è più focalizzato sulle regole di produzione delle formazioni discorsive, piuttosto di tratta di analizzare la produzione concreta dei discorsi e i loro riverberi nel campo della prassi.

Secondo Foucault, in ogni società ci troviamo di fronte ad una

produzione del discorso che è insieme controllata, selezionata, organizzata e distribuita tramite un certo numero di procedure che hanno la funzione di scon-

---

127 Per un chiarimento sugli obiettivi operativi del G.I.P., cfr. *Manifeste du G.I.P.* e *Enquête sur les prisons: brisons les barreaux du silence* entrambi in *Dits et écrits I*, cit., rispettivamente alle pagine 1042-1043 e 1044-1050. Su come la militanza di Foucault nel Gruppo di Informazione sulle Prigioni contribuì a porre la questione carceraria come una dimensione ineludibile della critica sociale e, al contempo, costituì l'emblema dell'intreccio tra teoria e pratica, cfr. S. VACCARO, *Biopolitica e disciplina. Michel Foucault e l'esperienza del Gip*, Mimesis, Milano 2005. Per una ricostruzione del rapporto tra teoria e prassi che investe invece il discorso psichiatrico, cfr. P. DI VITTORIO, *Foucault e Basaglia. L'incontro tra genealogie e movimenti di base*, Ombre Corte, Verona 1999. Per un'analisi più generale del rapporto tra Foucault e i movimenti a cavallo tra la fine degli anni '60 e gli anni '70, cfr. D. ERIBON, *Michel Foucault*, cit., p. 237-307.

giurne i poteri e i pericoli, di padroneggiare l'evento aleatorio, di schivarne la pesante temibile materialità<sup>128</sup>.

Dietro l'apparente venerazione per il discorso si cela, dunque, il timore verso tutto ciò che ci può essere in esso di violento, discontinuo, battagliero, folle. Di qui l'affermarsi di sistemi di esclusione che colpiscono il discorso stesso, stabilendo ciò che si può dire da ciò che non si può, ma anche chi può parlare e il modo in cui può farlo. Foucault individua delle procedure interne ove

sono i discorsi stessi che esercitano il loro proprio controllo; procedure che fungono da principi di classificazione, di ordinamento, di distribuzione, come se si trattasse di padroneggiare un'altra dimensione del discorso: quella dell'evento e del caso<sup>129</sup>.

Il riferimento è al commento, ossia a ciò che consente di costruire nuovi discorsi, di riarticolari creando una sorta di dislivello tra testo originario e ciò che viene detto su di esso, fino alla possibile confusione dei due livelli e al loro annullamento. Il commento rappresenta una sorta di ripetizione travestita, la quale permette di riportare in scena parole già dette e di dire «infine ciò che era silenziosamente articolato laggiù»<sup>130</sup>, di svelare, cioè, il non detto, l'opaco<sup>131</sup>.

Un secondo sistema di esclusione interna è costituito dall'autore, inteso non come colui che parla, ma «come principio di raggruppamento dei discorsi, come unità ed origine dei loro significati, come fulcro della loro coerenza»<sup>132</sup>. Ci sembra che qui Foucault voglia ribadire la funzione strutturale del soggetto-autore richiamando, sia pure in modo implicito, la definizione di «instauratore di discorsività» utilizzata nel già citato *Qu'est-ce-qu'un auteur?*. L'autore è colui che scrive all'interno di un certo orizzonte storico e culturale da cui non può prescindere, poiché si definisce in ragione di quel contesto, ma, al contempo, ne diviene un formidabi-

---

128 M. FOUCAULT, *L'ordine del discorso*, cit., p. 9.

129 *Ivi*, p. 18.

130 *Ivi*, p. 21.

131 Si può qui cogliere una vicinanza con il pensiero di Deleuze che, nel tentativo di proseguire il rovesciamento nietzscheano della tradizione platonica, in particolare del mondo della rappresentazione, rileva la necessità di liberare un pensiero differenziale e ripetitivo, che sfugga a qualsiasi complicazione di tipo normativo. Cfr. G. DELEUZE, *Différence et répétition*, Presse Universitaires de France, Paris 1968, tr. it. *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997.

132 M. FOUCAULT, *L'ordine del discorso*, cit., p. 22.

le mezzo di comprensione. C'è un deciso ridimensionamento della figura dell'autore-creatore, che si disperde nella formalizzazione di un sistema, il quale lo riconosce come soggetto solo in quanto assoggettato all'ordine del discorso. Per questa ragione egli diviene funzione determinante ai fini della comprensione, giacché è colui che dà all'intricato linguaggio della finzione non solo unità e coerenza, ma soprattutto l'immissione nel reale, conferendole cioè un senso in relazione all'epoca in cui scrive. In definitiva il 'soggetto-autore' non è importante ai fini della comprensione di un testo, piuttosto è colui che ne distrugge la possibile polivalenza, riconducendolo all'interno di un significato in modo coerente con il contesto in cui agisce.

A questi due sistemi di esclusione Foucault ne affianca un terzo, che costituirà uno dei fulcri delle sue indagini: la disciplina, definita attraverso un complesso di metodi e da un insieme di proposizioni riconosciute come vere, che vanno a costituire un sistemaificante anonimo il cui senso o la cui legittimità prescinde da chiunque se ne serva. Viene immediatamente evidenziata una duplice connotazione: da un lato il carattere acefalo, ossia la mancanza di un soggetto produttore di discipline, dall'altro il tratto essenzialmente autoreferenziale, ovvero la possibilità di riconoscere la veridicità o meno delle proposizioni solo all'interno di quello specifico sistema. Foucault propone esempi che vanno dalla botanica alla biologia, per sottolineare come una proposizione, per poter appartenere all'insieme di una disciplina, deve rispondere ad un complesso di esigenze: «prima di poter dirsi vera o falsa, essa deve essere, come direbbe Canguilhem, 'nel vero'»<sup>133</sup>, e perché ciò avvenga è necessario che qualsiasi nuovo oggetto concettuale abbia bisogno, per la sua veridificazione, di nuovi strumenti concettuali e teorici che lo affermino come vero. Appare chiara, sia pure non ancora tematizzata in modo approfondito, la tesi di una verità intesa come prodotto di un potere privo di qualsiasi carattere trascendentale, in quanto punto di vista costituente ed incondizionato, che assume sostanza all'interno di un preciso quadro storico e spaziale.

La questione della verità è centrale anche quando Foucault analizza le procedure di esclusione esterne finalizzate al controllo dei discorsi, dove la partizione tra vero e falso ci sembra essere il fuoco stesso del suo discorso. Il pensatore francese sottolinea come, in una proposizione, questa opposizione vero-falso, che a livello strutturale non è certo arbitraria, né modificabile o violenta, quando è indagata sul piano della volontà di verità prefigura qualcosa che somiglia ad un meccanismo di esclusione messo in atto per timore verso quegli eventi discorsivi produttori di dinamiche

---

133 *Ivi*, p. 27.

incontrollabili. Da questa sorta di ‘logofobia’ nasce la necessità di produrre forme di interdizione e limitazione, predisposte al fine di padroneggiare la proliferazione dei discorsi, la cui ricchezza e complessità viene sgravata dalla parte ritenuta più pericolosa e potenzialmente dannosa in quanto al di fuori di qualsiasi gestibilità.

In ogni epoca, il sistema delle conoscenze ha prodotto discorsi che parlano del rapporto instaurato con la realtà circostante, celando un desiderio di sapere, di conoscere il vero, identificabile con una vera e propria volontà di verità che, come ci ricorda lo studioso francese,

sorretta da un supporto e da una distribuzione istituzionali, tende ad esercitare sugli altri discorsi [...] una sorta di pressione e quasi un potere di costrizione<sup>134</sup>.

Finora l’attenzione dello scrittore francese si è focalizzata sul reperimento, sulla descrizione e sul rapporto che è possibile osservare, in una data cultura, di questi tipi di discorso, di questa ‘dinastica del sapere’<sup>135</sup>, e sulle condizioni storiche, economiche e politiche della loro comparsa e della loro formazione. Ora la questione è comprendere in che modo essi si siano costituiti, ossia come precetti e regole hanno trovato il fondamento della propria giustificabilità nella costituzione di un sapere che fonda una verità. Questa, nietzscheamente intesa come qualcosa che non esiste, da creare, come una volontà di potenza, esprime bene il problema dell’assenza di fondamento di ogni discorso vero: la verità non esiste come assoluto, come adeguazione all’oggetto, proprio perché questo rappresenta ciò che si costruisce, che esiste in quanto adeguato alle modalità storiche sotto le quali viene costruito e da cui emerge. Nietzsche è stato il pensatore che ha assegnato alla filosofia il compito di analizzare il rapporto di potere, ma lo ha fatto senza occuparsi di chi sia legittimato ad esercitarlo, senza formulare una teoria, ma attraverso una serie di tesi, di frammenti, di discorsi senza teoria che mirano a sostituire gli assiomi della metafisica con il movimento della volontà di potenza<sup>136</sup>. Da ciò deriva la necessità di «rimettere in que-

134 Ivi, p. 16.

135 Questa è la definizione che Foucault utilizza in un’intervista realizzata a Parigi a cura di S. HASUMI, cfr. M. FOUCAULT, *De l’archéologie à la dinastique*, in «Umi», mars 1973, pp. 182-206, ora in *Diis et écrits I*, cit., pp. 1273-1284, tr. it. *Dall’archeologia alla dinastica*, in *Archivio Foucault II*, cit., pp. 71-82.

136 Stiamo qui seguendo essenzialmente la lettura deleuziana tesa a valorizzare, come chiave della filosofia nietzscheana, la volontà di potenza e il suo rapporto con l’esistenza e il divenire delle forze. Cfr. G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1962, tr. it. *Nietzsche e la filosofia e altri*

stione la nostra volontà di verità, di restituire al discorso il suo carattere di evento e toglier via la sovranità del significante»<sup>137</sup>.

Il sistema di separazione vero/falso viene meglio in evidenza se collegato agli altri due sistemi di esclusione individuati da Foucault nella figura dell'interdetto e nei meccanismi di partizione (*partage*). È evidente, ad esempio, che la follia viene considerata come una malattia mentale solo a partire dalla fine del Settecento, quando con Tuke e Pinel si afferma che i folli debbano essere affidati alla medicina. Ma, Foucault ci ricorda, «questo modo di scrivere la storia della follia e della malattia mentale sia falso e che in quest'analisi si celi in realtà un certo numero di pregiudizi da svelare e da rimuovere»<sup>138</sup>.

Che cosa rappresentano questi pregiudizi se non un modo di affermare una verità? Si tratta di una volontà di verità inevitabilmente espressione di una parte, esito sempre provvisorio e in divenire, come vedremo, di una battaglia<sup>139</sup>. Questa dimensione polemologica rappresenta uno degli elementi che ridefiniscono le linee di ricerca foucaultiana, mettendo in luce quello che sarà un importante dislocamento della sua opera dalla teoria alla pratica. Nei suoi primi lavori, ma direi soprattutto nei testi di metodo, il compito attribuito all'archeologo consiste essenzialmente nel descrivere in termini teorici le condizioni di possibilità di discorsi che pretendono uno statuto di scientificità, nonché le regole sottese ai loro processi di formazione e di affermazione. La prospettiva da cui muovono le analisi foucaultiane si colloca su un livello essenzialmente descrittivo, lasciando incompiuta l'analisi dei rapporti di potere che rendono possibile la comparsa di deter-

---

testi, Einaudi, Torino 2002.

137 M. FOUCAULT, *L'ordine del discorso*, cit., pp. 39-40.

138 M. FOUCAULT, *La folie et la société*, in «Kyôti to shakai», Tokyo, Asahi-Suppansha, pp. 63-76, ora in *Dits et écrits II*, cit., pp. 477-499, tr. it. *La follia e la società*, in *Archivio Foucault III, Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. PANDOLFI, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 64-84 (p. 66).

139 Al riguardo risulta interessante la lettura della Han, la quale pone bene in evidenza come con *L'ordre du discours* Foucault rinunci al postulato dell'*Archéologie du savoir*, secondo il quale il discorso può essere studiato in maniera autonoma, per introdurre due nuovi temi: il controllo esercitato esternamente sui discorsi, di cui l'esclusione è il rovescio, e, sia pure in modo ancora impreciso, l'affermazione che certi discorsi sono dotati di un potere proprio e di una pericolosità che richiede la necessità di un controllo. A queste due ipotesi – esclusione e controllo – corrisponde un cambiamento di prospettiva che «donne à la démarche foucauldienne une dimension non plus épistémologique mais polémique [...] puisque il s'agit de montrer comment les discours sont les enjeux et les vecteurs des luttes». Cfr. B. HAN, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Millon, Grenoble 1998, pp. 150-161.

minati discorsi<sup>140</sup>. Nella *Storia della follia*, così come nella *Nascita della clinica*, è possibile individuare, ma in modo non ancora pienamente sviluppato, questo tipo di analisi nel momento in cui viene posta la questione di come nasca, in un certo momento storico, un determinato discorso psichiatrico o medico, e in che modo questi eventi sono ricollegabili ad un nuovo tipo di potere sociale o ad un nuovo modo di esercitare il potere. Tuttavia, la grande questione non ancora affrontata in questi lavori è di «politica dell'enunciato scientifico», ossia degli effetti di potere propri del gioco enunciativo. Si tratta di sapere, secondo Foucault,

non quale è il potere che pesa dall'esterno sulla scienza, ma quali effetti di potere circolano fra gli enunciati scientifici; qual è in qualche modo il loro regime interno di potere; e come, perché, in certi momenti esso si modifica in modo globale<sup>141</sup>.

Si evince l'urgenza di affrontare quello che sarà il tema centrale, insieme alla questione del soggetto, dei suoi studi negli anni Settanta, il potere, seguendo il gioco tutto interno alle dinamiche formatrici delle pratiche. Solo focalizzando l'attenzione su di esse, potrà emergere il modo in cui le tecniche di disciplinamento, di isolamento e di addestramento offrono, in particolare alle scienze umane, un sapere preciso sugli individui, e, dunque, come le pratiche del disciplinamento corporale intrattengono un contatto costante con le pratiche discorsive della scienza<sup>142</sup>.

Nel suo discorso al *Collège* Foucault, nel fissare le esigenze di metodo, non manca di ricordare quei principi cui si ricollegano concetti, in parte già menzionati in *L'archeologia del sapere*, quali quelli di evento, di serie, di regolarità e di condizione di possibilità<sup>143</sup>. Ciò è paradigmatico di quanto stiamo cercando qui di sostenere: lo spostamento dal metodo archeologico a quello genealogico non è una rottura né il frutto di un fallimento<sup>144</sup>, bensì

140 Ivi, pp. 71-75, nel corso di quest'intervista Foucault ribadisce più volte quest'aspetto.

141 M. FOUCAULT, *Intervista a Foucault*, in *Microfisica del potere*, cit., p. 7.

142 Per un chiarimento sul concetto di pratica, cfr. P. VEYNE, *Foucault e la storia*, in «Aut Aut», n. 181, 1981, pp. 71-93.

143 M. FOUCAULT, *L'ordine del discorso*, cit., pp. 40-41, precisiamo che Foucault fa discendere queste quattro nozioni dai principi di 'rovesciamento', di 'discontinuità', di 'specificità' e di 'esteriorità', ponendole rispettivamente in antagonismo alla creazione, all'unità, all'originalità e al significato.

144 Cfr. H. L. DREYFUS, P. RABINOW, *La ricerca di Michel Foucault, Analitica della verità e storia del presente*, cit., in particolare pp. 104-125, a differenza di quanto da noi sostenuto, i due autori ritengono che i lavori iniziali di Foucault rappresentino

rappresenta una sorta di ‘piegamento’ che integra le analisi sui processi di formazione e di costituzione di certi discorsi, come ad esempio quello delle scienze umane, con l’analisi delle pratiche al loro interno. È da precisare come queste siano il precipitato di regimi discorsivi che, conseguentemente, non scompaiono, piuttosto vanno a costituire una sorta di orizzonte concettuale all’interno del quale si producono prassi<sup>145</sup>. L’obiettivo non è dunque

---

il tentativo di rendere intellegibile la storia delle scienze umane, rivelando quelle regole che, pur sconosciute a coloro che ne fanno uso, reggono e governano ogni atto linguistico. In questo modo il rapporto tra pratiche sociali ed istituzionali non può essere ignorato, ma si rende comprensibile solo se adeguato alle regole epistemiche e, al tempo stesso, presuppone l’atteggiamento distaccato dell’archeologo, che non intende farsi condizionare né dalle teorie né dalle pratiche da egli stesso studiate. Questa posizione muta con le opere successive dove il livello delle regole viene semplicemente messo da parte, mentre la intelligibilità delle scienze umane non viene cercata né all’interno di esse, né in un orizzonte collettivo di significato, ma nel fatto che esse fanno parte di un più vasto insieme di pratiche strutturate e strutturanti, nella diffusione delle quali hanno un ruolo centrale. Al contempo il ricercatore non è più lo spettatore distaccato che osserva i silenziosi monumenti del discorso, ma risulta implicato nelle pratiche sociali dalle quali si sente in larga parte prodotto. Da ciò deriva un differente livello di intelligibilità delle pratiche di cui la sola teoria non può tenere conto, per cui si comprende l’adesione al metodo genealogico come la conseguenza del fallimento di quello archeologico. Si tratta di una lettura molto incisiva che, se condivisibile sul piano del dislocamento dalla teoria alla prassi, ci solleva delle perplessità, come sostenuto in questo paragrafo, sul pieno superamento del metodo archeologico.

- 145 Rispetto a questa logica combinatoria tra archeologia e genealogia, cfr. F. P. ADORNO, *Potere, diritto, verità: il triangolo strategico della ragione moderna*, in *A partire da Foucault. Studi su potere e soggettività*, a cura di A. GRILLO, La Zisa, Palermo 1994, pp. 92-121, in cui l’autore sviluppa in modo interessante il percorso metodologico foucaultiano, sottolineando come l’adesione al metodo genealogico non sia la conseguenza di un’insufficienza dell’archeologia, ma derivi dalla necessità di un suo rafforzamento e completamento. Una lettura simile è seguita anche da altri autori, cfr. A. I. DAVIDSON, *Archéologie, Généalogie, Éthique*, in D. COUZENS HOY (ed.), *Michel Foucault. Lectures critiques*, cit., pp. 243-255, in cui l’autore va oltre la «convergenza tra archeologia e genealogia», arrivando a delineare una sorta di completamento con il «terzo livello», ossia quello etico. Anche Riccio parla di una «complementarità di archeologia e genealogia», che permette a Foucault da un lato di rilevare nell’oggetto di ricerca, sia esso avvenimento o discorso (scientifico o non), le regole dell’insieme di appartenenza, dall’altro di mostrare la complessa trama della provenienza che rende arbitraria ogni interpretazione, permettendo una diagnostica aderente alla rete sociale, dentro la quale si precisano i rapporti di potere; infine attraverso questa complementarità di metodi Foucault riesce a stabilire una relazione specifica tra pratiche e discorsi che non riproduca alcun rapporto di struttura e sovrastruttura, cfr. F. RICCIO, *Al di là della modernità*, in F. RICCIO e S. VACCARO (a cura di), *Adorno e Foucault. Congiunzio-*



solo quello di analizzare quei sistemi di produzione del discorso, che in ogni società risultano controllati e selezionati, ma di renderli visibili, strappando la maschera dietro la quale si nascondono ed elaborando «al di fuori delle filosofie del soggetto e del tempo, una teoria delle sistematicità discontinue»<sup>146</sup>.

Questa operazione di svelamento implica il ricorso a due modalità di analisi e lavoro. Foucault ricorre innanzitutto ad un 'insieme critico', che ha lo scopo di mettere in luce la trama di divieti, esclusioni e delimitazioni in cui il discorso si trova chiuso. Egli ritiene che l'analisi dei processi di rarefazione, di raggruppamento e di unificazione dei discorsi permette di istituire un nuovo livello di intelleggibilità dei fenomeni, che consente di definire delle partizioni (*partages*) quali quelle tra follia e ragione, tra malato e sano, tra normale e patologico, che sono state oggetto dei precedenti lavori<sup>147</sup>. A differenza della tradizione storica, che ritiene di poter cogliere l'origine dei discorsi, il principio del loro proliferare e della loro continuità, attraverso l'analisi di strutture di lunga durata, Foucault ribadisce il primato dell'evento e della rarefazione del discorso, secondo un approccio già consolidato, per cui solo stringendo al massimo la grana dell'evento, ampliando il potere di risoluzione storica, sarà possibile individuare, di là dalle battaglie e delle dinastie, i fenomeni massicci di portata secolare. L'evento costituisce il 'campo' che va ampliato, ma non al fine di individuarne ipotetici strati più profondi e oscuri, bensì per cogliere quei fenomeni, spesso ordinari e superficiali, che attraverso la loro contestualizzazione all'interno della sequenza evenemenziale di cui fanno parte, possono invece svelare significati, prima trascurati o incompresi. In questo modo potranno venire alla luce le condizioni di insorgenza dei fenomeni, la loro regolarità, le possibili variazioni e tutti quegli aspetti che permetteranno uno studio «al di fuori delle filosofie del soggetto e del tempo», che si affidi ad «una teoria delle sistematicità discontinue»<sup>148</sup>.

All' 'insieme critico' viene affiancato 'l'insieme genealogico', che definisce

---

*ne disgiuntiva*, La Palma, Palermo 1990, pp. 329-386, in particolare pp. 337-338. Revel parla di «torsione interna» che permette una sorta di raddoppiamento della lettura orizzontale di stampo archeologico con una di tipo verticale, orientata verso il presente, di tipo genealogico, cfr. J. REVEL, *Michel Foucault, un'ontologia dell'attualità*, cit., pp. 68-72.

146 M. FOUCAULT, *L'ordine del discorso*, cit., p. 45.

147 Sull'importanza del concetto di 'rarietà degli eventi', cfr. P. VEYNE, *Foucault révolutionne l'histoire*, Éditions du Seuil, Paris 1979, tr. it. *Foucault rivoluziona la storia*, in *Michel Foucault. La storia, il nichilismo e la morale*, Ombre Corte, Verona 1998, pp. 7-19.

148 Ivi, p. 45.

come si sono formate, attraverso, a dispetto o coll'appoggio di tali sistemi di costrizione, delle serie di discorsi; quale è stata la norma specifica di ciascuna e quali sono state le loro condizioni di apparizione e di crescita<sup>149</sup>.

L'aspetto genealogico è ciò che, in definitiva, riguarda la formazione effettiva dei discorsi, avendo ben presente come questi, lungi dall'essere trasparenti e neutri, rappresentino invece uno dei luoghi privilegiati del potere, poiché il discorso non è semplicemente ciò che manifesta o nasconde il desiderio, o ciò che traduce le lotte o i sistemi di dominazione, «ma ciò per cui, attraverso cui, si lotta, il potere di cui si cerca di impadronirsi».<sup>150</sup>

È con il saggio del 1971 *Nietzsche, la genealogia, la storia* che Foucault, ponendosi espressamente sotto il segno di Nietzsche, chiarisce ulteriormente il suo approccio metodologico, affermando che

la genealogia non pretende di risalire il tempo per ristabilire una grande continuità al di là della dispersione dell'oblio; il suo compito non è di mostrare che il passato è ancora lì ben vivo nel presente, animandolo ancora in segreto, dopo aver imposto a tutte le traversie del percorso una forma disegnata sin dall'inizio [...], è al contrario mantenere ciò che è accaduto nella dispersione che gli è propria: è ritrovare gli accidenti, le minime deviazioni – o al contrario i rovesciamenti completi – gli errori, gli apprezzamenti sbagliati, i cattivi calcoli che hanno generato ciò che esiste per noi<sup>151</sup>.

In veste di filologo, Foucault chiarisce come i concetti di *Herkunft* e di *Entstehung* designino meglio di *Ursprung* l'oggetto della genealogia. Il primo definisce la provenienza, la stirpe cui si rivolge l'analisi genealogica. Essa non è tesa alla ricerca di un passato ancora ben vivo nel presente, piuttosto a

mantenere ciò che è accaduto nella dispersione che gli è propria: ritrovare gli accidenti, le minime deviazioni – o al contrario i rovesciamenti completi – gli errori, gli apprezzamenti sbagliati, i cattivi calcoli che hanno generato ciò che esiste e vale per noi<sup>152</sup>.

La ricerca genealogica non muove dunque verso un'origine, ci porta invece a riconoscere come tutto 'sia divenuto' all'interno di una molte-

---

149 *IVI*, p. 46.

150 *IVI*, p. 10.

151 M. FOUCAULT, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris 1971, ora in *Dits et écrits I*, cit., pp. 1004-10025, tr. it. *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Microfisica del potere*, cit., p. 35.

152 *IBIDEM*.

plicità che rende impensabile qualsiasi pretesa di ricomposizione. Come sottolinea Agamben, nel lavoro foucaultiano vi è uno scarto costitutivo fra l'*archè*, mai respinta diacronicamente nel passato e sempre in grado di assicurare una comprensibilità sincronica degli avvenimenti, e un'origine invece fittizia, ingannevole, irrealista<sup>153</sup>. La possibilità di evocare un non-luogo dell'origine rimanda ad una sorta di regressione che non vuole riattivare, alla maniera psicanalitica, uno stato precedente; piuttosto intende disgregarlo, dislocarlo e, in ultima analisi, aggirarlo, per risalire alle modalità e alle circostanze che lo hanno costituito come origine. Non c'è alcuna nostalgia per il passato, né alcun desiderio di ritorno ad un'origine assoluta, ma la volontà di riattivare esperienze dimenticate, abbandonate, sotterrate in un percorso che, così come evoca, eliminando, l'origine, parimenti richiama, dissolvendo il soggetto.

Alla provenienza di ordine filogenetica, Foucault affianca la *Entstehung*, che designa piuttosto «l'emergenza, il momento della nascita»<sup>154</sup>. In contrasto con la tradizione metafisica caratterizzata dall'idea di un'originaria pre-destinazione, la genealogia «ristabilisce i diversi sistemi d'asservimento: non la potenza anticipatrice d'un senso, ma il gioco casuale delle dominazioni»<sup>155</sup>. Questo gioco implica l'ingresso in scena delle forze e lo scontrarsi di esse non all'interno di uno spazio chiuso, bensì in un 'non luogo', ove si replica all'infinito lo scontro tra dominati e dominanti, secondo regole e rituali differenti in relazione all'eterogeneo apparato di sapere che le legittima. Da ciò deriva l'importanza di impossessarsi, nel corso della storia, delle regole, travestendole, modificandole, interpretandole, non al fine di portare alla luce un significato nascosto bensì con l'intento di dominare attraverso di esse. Ecco la necessità per il genealogista di analizzare i rapporti che l'*Herkunft* e la *Entstehung* intrattengono con la storia: solo attraverso la ricostruzione degli avvenimenti e dei mutamenti, al di là di qualsiasi pretesa continuista e totalizzante, si potrà individuare un 'senso storico' senza punti di riferimenti né coordinate originarie, ma teso a recuperare la «parte sommersa dell'iceberg». Come ci ricorda Veyne, l'analisi delle pratiche è ciò che ci conduce non verso un'istanza misteriosa o un sottosuolo della storia, bensì verso ciò che la gente fa<sup>156</sup>. L'uso genealogico della storia permette a Foucault, attraverso Nietzsche, di sottrarsi a qual-

153 Cfr. G. AGAMBEN, *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, in particolare il terzo capitolo *Archeologia filosofica*, pp. 82-111.

154 IBIDEM.

155 IVI, p. 38.

156 P. VEYNE, *Foucault rivoluziona la storia*, cit., p. 19.

siasi platonismo e a qualsiasi uso sovrastorico della storia,<sup>157</sup> offrendogli la possibilità, come abbiamo precedentemente osservato, di raccogliersi su un'analitica del presente che gli consenta di cogliere quegli elementi significativi nelle molteplicità di relazioni in cui siamo immersi. L'attenzione che egli rivolge a procedure, tecnologie e relazioni che sono assoggettanti, ma che al tempo stesso sono costitutive di controforze resistenti, non lo conduce verso alcuna forma di presentismo storico<sup>158</sup>. La cosiddetta nuova *histoire* non risponde ad alcuna esigenza di afferrare il significato di epoche passate, né di comprendere istituzioni e strutture politico-sociali attuali alla luce di quel passato che le ha costituite, ciò atterrebbe a quella storia delle idee che si costruisce attraverso un processo lineare che è ben distante dal suo approccio. L'ambizione è capire come si siano manifestate e consolidate determinate tecnologie, certi rituali del potere, il che non significa coglierne un'unicità di significato o di funzione, né un'immutabile dimensione storica, piuttosto smontare, dissezionare quel concetto, scorgendo nei dettagli, nei frammenti, nelle briciole la sua essenza: non più nel celebrato splendore luminescente del corpo-sovrano, ma in quello del corpo suppliziato, addestrato, disciplinato.

Allora, se la genealogia mostra come tutto è il prodotto di una lotta tra forze, dove le materialità e i discorsi giocano la loro battaglia allo stesso livello, intrecciandosi senza sosta, la battaglia da portare avanti è, secondo Foucault, «quella dei saperi contro gli effetti di potere del discorso scientifico»<sup>159</sup>. Si può interpretare questa affermazione come un *j'accuse* verso quei discorsi e tutte le pretese di verità che portano in sé, cui si contrappone l'arqueo-genealogia, ovvero il procedimento con il quale entrano in gioco quei saperi locali, discontinui, squalificati, non legittimati, contro qualsiasi istanza teorica unitaria che pretende di filtrarli, gerarchizzarli, ordinarli in nome d'una conoscenza vera. È in questi termini che «le genealogie sono delle anti-scienze»<sup>160</sup>. La genealogia è

rispetto e contro i progetti d'una iscrizione dei saperi nella gerarchia dei poteri

157 M. FOUCAULT, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, cit., p. 49.

158 Ci riferiamo ad una delle critiche mosse da Habermas a Foucault accusato di voler «lasciare dietro di sé la presentistica coscienza del tempo della modernità», quindi di farla finita con un presente che narcisisticamente si volge al passato (il dibattito tra i due autori sarà affrontato in modo più ampio nel corso del IV capitolo). Cfr. J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1985, tr. it. a cura di E. AGAZZI, *Il discorso filosofico della Modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 253-254.

159 M. FOUCAULT, *Corso del 7 gennaio 1976*, in *Microfisica del potere*, cit., pp. 172.

160 Ivi, p. 169.

propri della scienza, una specie di tentativo per liberare dall'assoggettamento i saperi storici, renderli cioè capaci d'opposizione e di lotta contro la coercizione d'un discorso teorico, unitario, formale e scientifico<sup>161</sup>.

Quindi, se l'archeologia è il metodo proprio dell'analisi delle discorsività locali, la genealogia è la tattica che, a partire da queste, fa giocare i saperi, liberati dall'assoggettamento, che ne emergono. È evidente che le pratiche discorsive non vengono abbandonate, né perdono la loro importanza, ma l'interesse si sposta interamente verso quelle che possiamo definire relazioni di potere<sup>162</sup>. Se, ad esempio, ci riferiamo agli studi sulla sessualità fatti più tardi da Foucault, l'archeologia può mostrare come i mutamenti di regole di produzione del discorso, avvenuti nel corso del XIX secolo, hanno consentito di parlare di sessualità: c'è stato, quindi, un mutamento dei discorsi, verificabile attraverso un cambiamento di quelle 'regolarità discorsive'. È con la genealogia, però, che si mostra come queste stesse regole hanno dato luogo ad un nuovo approccio alla sessualità, determinando comportamenti e relazioni che generano un potere<sup>163</sup>. La produzione discorsiva non è più semplicemente la traduzione delle lotte e dei sistemi di dominazione: essa è diventata il mezzo attraverso il quale la lotta è possibile.

---

161 Ivi, p. 170.

162 Cfr. I. HACKING, *L'Archéologie de Foucault*, in D. COUZENS HOY (ed.), *Michel Foucault. Lectures critiques*, cit., pp. 39-53, il quale ritiene: «non pas que le langage perde son importance [...] il (Foucault) caresse un autre projet: comprendre comment il se fait qu'à certains moments de l'histoire, on se dispute la vérité ou la fausseté de certaines classes de phrases. Mais ces recherches s'inscriront dans une description des possibilités d'action et des sources du pouvoir» (p. 51).

163 Cfr. A. I. DAVIDSON, *Archéologie, Généalogie, Éthique* in D. COUZENS HOY (ed.), *Michel Foucault. Lectures critiques*, cit., p. 249, secondo il quale: «l'archeologie s'efforce d'isoler le niveau des pratiques discursives et de formuler les règles de production et de transformation de ces pratiques. La généalogie, pour sa part, s'attache aux forces et aux relations de pouvoir qui sont en rapport avec les pratiques discursives».



## IL POTERE CHE DÀ BATTAGLIA

### 1 *Oltre la sovranità ovvero l'uso politico del discorso storico*

Le analisi condotte da Foucault sui processi di formazione della follia come oggetto di sapere medico hanno evidenziato come non gli sfuggano, sin dai primi lavori, le dinamiche costitutive dei processi di *assujettissement*. In questa ricostruzione emergono soprattutto dei luoghi che, seguendo itinerari onirici e letterari, segnalano l'urgenza di un fuori, di scavare cioè degli spazi di libertà. Questo percorso è paradigmatico di un procedimento decostruttivo che, negli anni Settanta in forma e con metodo parzialmente differenti, mira a svelare i meccanismi dei processi di veridazione sottesi ad una serie di pratiche sociali. Il processo di affrancamento dal modello teleologico proprio della tradizione metafisica, teso a troncane le ultime soggezioni antropologiche, si arricchisce di importanti prese di posizioni su questioni centrali per la filosofia politica. Problematiche sino ad allora solo abbozzate trovano ora interessanti sviluppi, che rivelano l'inadeguatezza di concetti di cui si è sempre nutrita la speculazione tradizionale.

L'obiettivo di Foucault è di descrivere un'economia generale delle relazioni di potere in cui la dimensione politica appaia non come dato, bensì come l'effetto di una serie di costruzioni. In rottura con gli approcci classici del pensiero filosofico-giuridico, tesi a far coincidere il concetto di potere con quello di sovranità, egli afferma:

contro il privilegio del potere sovrano, ho voluto tentare di far valere un'analisi che si muovesse in una direzione opposta. Tra ciascun punto di un corpo sociale, tra un uomo e una donna in una famiglia, tra un maestro e il suo allievo, tra chi sa e chi non sa, intercorrono delle relazioni di potere che non sono la pura e semplice proiezione del grande potere sovrano sui singoli individui; ma sono piuttosto il terreno mobile e concreto, nel quale esso viene a radicarsi, le condizioni di possibilità perché esso possa funzionare<sup>1</sup>.

---

1 M. FOUCAULT, *I rapporti di potere passano all'interno dei corpi*, cit., p. 123.

L'importanza delle forme giuridiche istituzionali non è sminuita dalla lettura di Foucault il quale, però, non pensa alla forma Stato come luogo esclusivo del potere nel corso della modernità. Lo Stato produce, in quanto dispositivo, effetti di potere in superficie, effetti che, tuttavia, non sono in grado di riassumerlo totalmente. Egli afferma:

il potere dello Stato deriva dalle altre forme di potere, quanto meno si fonda su di esse, e queste sono ciò che permettono al potere dello Stato di esistere<sup>2</sup>.

Lo Stato dunque, pur con la potenza dei suoi apparati, non è ritenuto in grado di ricoprire l'intero campo dei rapporti di potere. Foucault lo considera sovrastrutturale<sup>3</sup>, in quanto fondato su una serie di rapporti preesistenti tra dominati-dominanti, nei cui confronti opera come una sorta di meta-potere organizzato su un insieme di attività di interdizione. Queste attività interdittive, in ragione della molteplicità e della indefinitezza di relazioni di potere mobili e mutevoli, non rendono conto pienamente della complessità del reale. È dunque necessario isolare il potere, con le sue tecniche, con la sua trama di relazioni e procedure, dalla forma giuridica all'interno della quale la teoria tradizionale lo ha rinchiuso. L'obiettivo è mostrare come la pluralità dei discorsi sul potere renda teoricamente riduttiva l'idea di un potere astoricizzato che, oltretutto, sfugge al processo di sedimentazione di senso che ne ha prodotto la peculiare rappresentazione politico-giuridico all'interno del paradigma della sovranità. Il compito dell'archeogenalogista non è quello di proporre una monolitica concezione del potere in sostituzione della teoria giuridica, ma, al di fuori di qualsiasi quadro normativo, di individuare una serie di ipotesi che permettano di analizzare le reali relazioni di potere così come si costituiscono e si mobilitano in un determinato campo pratico. «Tagliare la testa al re»<sup>4</sup> è la metafora della necessità di superare la questione della sovranità, così come tradizionalmente rappresentata, attraverso la riattivazione di saperi locali, dei racconti e delle storie delle parti in lotta o perdenti che raccontano altre verità e altre prospettive. Si tratta di elaborare un progetto d'insieme che ricodifichi i frammenti genealogici, che abbandoni ogni approccio macroscopico e che utilizzi «l'arma del dettaglio e dell'infimo»<sup>5</sup>. Se una serie di meccanismi

2 M. FOUCAULT, *La société disciplinaire en crise*, in «Asahi Jaanaru», n. 19, 1978, ora in *Dits et écrits II*, cit., p. 533, (traduzione mia).

3 Sull'utilizzo di questo termine, cfr. M. FOUCAULT, *Intervista a Michel Foucault*, in *Microfisica del Potere*, cit., p.16.

4 M. FOUCAULT, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 15.

5 M. FOUCAULT, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, cit., p. 29.



non passano attraverso lo Stato e le sue istituzioni, ma attraverso relazioni di potere che concernono saperi e corpi, la domanda è: per quali motivi la teoria politica è stata da sempre ossessionata dalla figura del sovrano che ha costituito, insieme alla legge e all'interdizione, il sistema di rappresentazione classico del potere?

Il corso del 1976 tenuto da Foucault al *Collège de France* problematizza due grandi sistemi di analisi del potere. Da un lato il modello hobbesiano, articolato intorno al potere inteso come diritto originario che si cede attraverso un contratto funzionante come matrice legittimante della sovranità politica, e fissa quei limiti che, istituendola, la definiscono. Dall'altro, un'organizzazione di poteri come correnti di influenza e pressione che si scontrano bellicosamente secondo uno schema guerra-repressione, ove la repressione fuoriesce dalla logica dell'oppressione: non è abuso, mancato rispetto dei vincoli contrattuali, ma «la semplice continuazione di un rapporto di dominazione»<sup>6</sup>. Da questo raddoppiamento del concetto di potere deriva, di conseguenza, una condizione statale di pace giuridico-istituzionale travagliata nel sommerso da persistenti rapporti conflittuali, dove l'opposizione non si esprime nei termini giuridici del legittimo-illegittimo, ma in quelli concreti contingenti e storici di lotta-sottomissione. Si tratta di due ipotesi forti che, pur nelle differenze che le separano, trovano una loro logica di concatenamento all'interno dell'istanza dominante dello Stato. Infatti la repressione di tipo giuridico può essere anche pensata come una forma di oppressione: ad esempio come conseguenza politica di una guerra voluta da uno Stato, così come l'oppressione dei rapporti bellicosi è considerata, nella teoria classica del diritto politico, una forma di abuso della sovranità nell'ordine giuridico.

La ripresa foucaultiana della «teoria della guerra, intesa come principio storico di funzionamento del potere»<sup>7</sup>, muove proprio dalla convinzione della inadeguatezza delle ipostasi dei due concetti che, al di là della loro apparente difformità, rivelano un'intima connessione ed una generica utilizzazione ai fini della definizione dei meccanismi e degli effetti di potere. Da queste deriva l'affermarsi di una concezione prettamente giuridica del potere espressa in termini meramente negativi, sanzionatori, con il conseguente oscuramento di tutte quelle tecniche e di quei dispositivi di potere che, al contrario, consentono di definirlo

come qualcosa che circola, o piuttosto come qualcosa che funziona solo, per così dire a catena. Non è mai localizzato qui o là, non è mai nelle mani di qual-

6 Cfr. M. FOUCAULT, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 24.

7 Ivi, p. 25.

cuno, non è mai oggetto di appropriazione come se fosse una ricchezza o un bene. Il potere funziona, si esercita attraverso un'organizzazione reticolare.<sup>8</sup>

L'affondo più incisivo che Foucault muove alla teoria della sovranità, e alla sua inadeguatezza quale metodo di analisi esaustiva dei rapporti di potere, è sintetizzata in tre motivazioni: in primo luogo essa impone uno schema di potere che è coerente e compatto a qualsiasi livello si ponga (Stato, famiglia, rapporti di produzione, eccetera); in secondo luogo considera il potere in termini esclusivamente negativi, per cui osteggiarlo costituisce una trasgressione; infine, pensa il potere essenzialmente come un atto verbale, ossia come enunciazione della legge o discorso dell'interdetto. A questa struttura logico-linguistica si deve la riduzione della principale manifestazione del potere nella forma del «tu non devi», che vede da un lato il sovrano nel ruolo di interdittore, dall'altro un soggetto tenuto ad obbedire.<sup>9</sup> Non è un caso che sia da sempre stato il costruito logico coerente, la struttura razionale e perciò prevedibile e calcolabile, ad attrarre l'attenzione della teoria e della dottrina giuridica e, in questo ambito, sia stata la dottrina contrattualistica ad esprimere con maggiore radicalità questo approccio.

L'obiettivo polemico del pensatore francese è la teoria della sovranità di Hobbes, considerato unanimemente come colui che ha posto il rapporto di guerra tra poteri come fondamento e principio della relazione politica che li riconduce forzatamente all'unità. Foucault esplicita proprio l'operazione ideologica di eliminazione di quella stessa guerra dalla genesi della sovranità. Secondo Hobbes la «causa finale» della trasformazione della moltitudine nell'unicità del macrocorpo chiamato Stato è

la previdente preoccupazione della propria conservazione e di una vita perciò soddisfatta; cioè a dire, di trarsi fuori da quella miserabile condizione di guerra che è un effetto necessario delle passioni naturali degli uomini<sup>10</sup>.

Il *bellum omnium contra omnes* è dunque evocato, ma solo dalla immaginazione prudentiale e impaurita dei contraenti. È chiaro – per Foucault – lo scopo hobbesiano di neutralizzare le guerre reali, ricorrendo all'antidoto

8 M. FOUCAULT, *Intervista a Michel Foucault*, in *Microfisica del potere*, cit., p. 13.

9 M. FOUCAULT, *Pouvoirs et stratégies*, entretien avec J. RANCIÈRE, in «Les Révoltes logiques», n. 4, 1977, pp. 89-97, ora in *Dits et écrits II*, cit., pp. 418-428, tr. it. in *Poteri e strategie: l'assoggettamento dei corpi e l'elemento sfuggente*, a cura di P. DALLA VIGNA, Mimesis, Milano 1994, pp. 17-29.

10 T. HOBBS, *Il Leviatano*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 139.

concettuale della guerra primitiva, quella dello Stato di natura. Si tratta di una immaginaria, astratta guerra della non-differenza, conseguente all'approssimativa uguaglianza tra gli uomini. È fondata sulla paura e finalizzata alla legittimazione della subordinazione alla terzietà del sovrano, in grado di svuotare e di scongiurare qualsiasi opposizione binaria all'interno del corpo politico. Infatti, secondo Foucault,

nella guerra primitiva di Hobbes non ci sono battaglie, non c'è sangue, non ci sono cadaveri. Ci sono solo rappresentazioni, manifestazioni, segni, espressioni enfatiche, astute, menzognere<sup>11</sup>.

Lo Stato hobbesiano non nasce dalla guerra, ma da giochi di rappresentazione attraverso i quali lo scontro violento aleggia sullo sfondo senza mai realizzarsi, mentre è la volontà, derivante dalla paura di quel conflitto generatore di morte, a fondare la sovranità. In Hobbes il sovrano agisce come *persona repraesentativa*<sup>12</sup>, come maschera dell'intero corpo politico di cui raffigura l'unità, e dal quale trae legittimazione, attraverso una volontaria sottomissione determinata dalla necessità dell'autoconservazione<sup>13</sup>. In questo modo Hobbes salva la teoria della sovranità dall'infinitizzazione della lotta e della guerra civile, «ricollocando il contratto dietro ogni guerra e ogni conquista»<sup>14</sup>. Se il potere è costituito per Hobbes dal complesso dei

11 M. FOUCAULT, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 82.

12 Su questo punto si confronti l'interpretazione fornita da Adalgiso Amendola il quale, rinvenendo un'originaria matrice istituzionalistica nel pensiero hobbesiano, sostiene che la caratteristica principale del concetto di soggetto sia la sua natura di prodotto, dunque di costruzione, di maschera, e non di presupposto della realtà sociale in cui si trova inserito: l'essere persona sarà il risultato di un giocare la propria parte in uno spazio pubblico artificialmente costruito, A. AMENDOLA, *Il Sovrano e la maschera*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1998.

13 Cfr. R. ESPOSITO, *Communitas*, Einaudi 1998, pp. 3-31, il quale nella ricostruzione teorica del concetto di comunità – intesa non come una proprietà, come un pieno, piuttosto come un debito, come un *munus* che ci accomuna – mostra come sia la paura, la «paura comune», a fondare il presupposto del patto sociale del paradigma hobbesiano, per cui «lo Stato non ha il compito di eliminare la paura, ma di renderla certa» (p. 9). Lo Stato civile hobbesiano non nasce dopo quello naturale, ma attraverso la sua assunzione rovesciata ossia «mette fine al disordine naturale ma all'interno dello stesso presupposto» (p. 10); dello stesso autore, cfr. *Ordine e conflitto in Machiavelli e Hobbes*, in «Il Centauro», III., n. 8, 1983, pp. 12-53, ora in *Id.*, *Ordine e conflitto. Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*, Liguori, Napoli 1984, pp. 179-220.

14 M. FOUCAULT, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 88, Foucault risistema, da un punto di vista storico, il discorso hobbesiano nell'Inghilterra del XVI secolo per via della precocità della lotta politica della borghesia in funzione antimonarchica

mezzi che l'uomo ha a sua disposizione per raggiungere qualche futuro scopo che a lui sembra vantaggioso<sup>15</sup>, è essenzialmente il diritto a divenire lo strumento attraverso il quale vengono trasmessi e messi in opera una serie di rapporti che non sono di sovranità ma di dominazione, intendendo con essa non quella esercitata da uno o da un gruppo su un altro, quanto i molteplici assoggettamenti che hanno luogo e funzionano all'interno del corpo sociale<sup>16</sup>.

Il potere, secondo Foucault, impregna l'intera società, attraverso ramificate e capillari strategie che non si manifestano sistemicamente (e dunque non sono riconducibili ad un modello unico e sovrano), ma solo in maniera localizzata come dei micropoteri<sup>17</sup>. Non ha importanza individuare 'chi' esercita potere su 'chi' ma il 'come' si esercita<sup>18</sup>. Questo implica una riquilibratura del soggetto parlante il quale, non più al di sopra della mischia nella posizione di 'terzo', assume i tratti del soggetto implicato, guerreggiante. Ci ricorda Foucault:

chi parla, chi dice la verità, chi racconta la storia, chi ritrova la memoria e scongiura gli oblii, è necessariamente – all'interno di questa lotta generale di

---

e per una coscienza storica molto viva, anche presso gli strati popolari, della lacerazione provocata dal fatto storico della conquista.

- 15 T. HOBBS, *Il Leviatano*, cit., p. 69, «il maggior potere umano è quello costituito dai poteri del maggior numero di uomini, riuniti per loro consenso in una sola persona, naturale o civile, la quale può far uso di tutti i loro poteri secondo la sua volontà, e di questo genere è il potere di uno Stato».
- 16 M. FOUCAULT, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 31.
- 17 Cfr. E. DE CRISTOFARO, *La sovranità in frammenti. La semantica del potere in Michel Foucault e Niklas Luhmann*, Ombre Corte, Verona 2007, in cui viene proposto un interessante parallelismo tra Foucault e Luhmann, soprattutto sulla scorta di un comune processo di decostruzione del paradigma della sovranità. L'analisi dei due autori resta, tuttavia, separata e sottratta a possibili punti di incroci, anche oltre la condivisa convinzione di una reticolarizzazione dal basso del potere (pensiamo, ad esempio, alla rilevanza dei sistemi di sapere così come al carattere simbolico della violenza).
- 18 Cfr. D. COUZENS HOY, *Pouvoir, Répression, Progrès. Foucault, Lukes et l'École de Francfort*, in Id. (Ed.), *Michel Foucault. Lectures critiques*, cit., pp. 141-167, viene qui messa bene in evidenza la diversità di posizione di autori che si pongono all'interno della tradizione propria della scuola di Francoforte, come Lukes, per i quali il potere è essenzialmente il 'potere su', che si esercita su uno o un gruppo: «A exerce un pouvoir sur B lorsque A affecte B d'une manière contraire aux intérêts de B» (p. 143). Si tratta di un potere essenzialmente di dominazione, mentre Foucault «n'envisage pas le pouvoir comme quelque chose qui appartiendrait à ceux qui l'exercent [...] le pouvoir n'est pas quelque chose qu'a la classe dominante et que les opprimés n'ont pas» (p. 155).

cui è relatore – situato da una parte o dall'altra: è nella battaglia, ha avversari, si batte per ottenere una vittoria particolare<sup>19</sup>.

Si comprende meglio perché ai modelli filosofico-giuridici, che ambiscono alla neutralità e all'universalità, Foucault contrappone i saperi beligeranti, di parte, dei discorsi storico-sociali in grado di leggere, nella filigrana della pace fittizia, i moti antagonisti che attraversano le relazioni sociali. La battaglia è ciò che investe non solo il corpo sociale, ma lo stesso discorso storico e politico in cui il soggetto che parla «è un soggetto non tanto polemico, quanto propriamente guerreggiante»<sup>20</sup>, nel senso di pretendere per proprio discorso la verità a partire da un rapporto di forza. I racconti si 'fanno' storia e quest'ultima, da strumento di analisi e decifrazione delle forze in campo, diviene ciò che interviene a modificarle<sup>21</sup>. Come sottolinea Foucault,

la storia è diventata un sapere delle lotte che si dispiega a sua volta, e funziona, in un campo di lotte: combattimento politico e sapere storico sono ormai legati l'un l'altro<sup>22</sup>;

per cui intanto potrà comprendersi la dimensione specificatamente moderna della politica in quanto siamo in grado di capire quanto il sapere storico, a partire dal XVIII secolo, sia divenuto un elemento di lotta, uno «strumento di descrizione delle lotte e al contempo arma della lotta»<sup>23</sup>. La battaglia adempie, dunque, una funzione fondativa e critica: il potere non si possiede, è continuamente in gioco. In altri termini, essa permette di sostanziare il potere, che non è 'cosa' di cui ci si possa appropriare, e di dissolverlo nella molteplicità conflittuale e mobile delle relazioni. Foucault fa un uso alquanto indistinto dei termini guerra e battaglia, mentre riteniamo si possa sottolineare una loro differenza di fondo: la guerra richiede una certa organizzazione delle forze e una precisa delimitazione dei campi rivali che

19 M. FOUCAULT, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 50.

20 Ivi, p. 52.

21 Sull'uso della storia come contromemoria indispensabile per riportare alla luce ciò che stato occultato, cfr. G. PROCACCI, *Le grondement de la bataille*, in D. FRANCHE, S. PROKHORIS, Y. ROUSSEL (textes réunis par), *Au risque de Foucault*, pp. 213-223. Per una prospettiva che invece sottolinei il carattere costitutivo e, almeno in parte, strutturante dei racconti di legittimazione rispetto al politico, cfr. G. PRETEROSSO (a cura di), *Potere*, Laterza, Roma-Bari 2007, in modo particolare la ricca introduzione, e dello stesso autore, *Autorità*, Il Mulino, Bologna 2002.

22 Ivi, p. 150.

23 Ivi, p. 151.

non sono necessariamente richiesti dalla battaglia, più vicina all'immagine delle lotte che attraversano la società di quegli anni e che costituiscono l'inevitabile sostrato della riflessione teorica foucaultiana<sup>24</sup>. Ci sembra che il termine battaglia rimandi con maggiore aderenza all'idea di emergenza, di *Entstehung*<sup>25</sup>, in cui le forze si fronteggiano da posizioni irriducibili, mutevoli e mobili che non hanno nulla di preordinato, in un antagonismo diffuso che, superando i termini originari delle relazioni di potere (sovra-no-suddito), centra l'attenzione sui rapporti di forza che li costituiscono.

Meglio si comprende questa precisazione alla luce di una ricostruzione genealogica dei saperi, fondata su un asse 'discorso-potere', dove la conoscenza non è ciò che ci conduce alla verità, ma è ciò che viene giocato contro altri saperi, in una lotta molteplice e frammentata. Il sapere storico è divenuto, secondo Foucault, una modalità discorsiva specifica utilizzabile all'interno del campo politico, è «un intensificatore di potere»<sup>26</sup>. In questi termini si giustifica l'utilizzo di vere e proprie 'controstorie' che, ai grandi rituali discorsivi di una sovranità costituitasi come unitaria, legittima e ininterrotta, contrappongono le storie dell'onore oltraggiato, delle rivincite di una razza o di una nazione: storie mobili e polyvalenti offerteci

24 Su quest'aspetto, cfr. P. CHEVALLIER, *Michel Foucault. Le pouvoir de la bataille*, Éditions Pleins Feux, Nantes 2004, il quale sottolinea l'ambiguità del rapporto tra i concetti di potere e di battaglia, affermando, riferendosi a quest'ultima, che: «elle appartiendrait au pouvoir, mais demeurerait à sa limite; comme lieu possible d'effets imprévisibles, qui ne serait plus à proprement parler un lieu; vecteur de relations incontrôlables, qui ne seraient plus relations; exacerbation des rapports de force, qui ne seraient plus rapports» (p. 43). È comprensibile, d'altro canto, come si utilizzi molto frequentemente il concetto di guerra proprio perché lo stesso Foucault parla di guerra di razze. Si pensi, ad esempio, a Defert secondo il quale la rottura prodotta dal corso del 1976-77 deriva proprio dall'introduzione di un nuovo dispositivo d'analisi della morfologia dei saperi/poteri, ossia del dispositivo di guerra che, affermando un discorso dualista, riesce a far emergere meglio non solo il soggetto, ma anche 'l'assoggettato del discorso'. Ci sembra evidente che ciò, per quanto congruente rispetto agli obbiettivi foucaultiani, sia meglio esprimibile attraverso la raffigurazione della battaglia proprio in ragione di una rappresentazione di 'fluidità', di 'non predeterminatezza', di 'indefinibilità', che meglio si attaglia alla concezione del potere di Foucault, cfr. D. DEFERT, *Le dispositif de guerre*, in J. C. ZANCARINI (Textes réunis par), *Lectures de Michel Foucault. À propos de "Il faut défendre la société" vol. I*, Ens Éditions, Lyons 2001, pp. 59-65, nella stessa prospettiva, cfr. O. MARZOCCA, *La stagione del potere come guerra*, in ID. (a cura di), *Moltiplicare Foucault. Vent'anni dopo*, in Millepiani, n. 27, 2004, pp. 63-83; A. PANDOLFI, *Foucault e la guerra*, «Filosofia politica», a. XVI, n. 3, 2002, pp. 391-409.

25 M. FOUCAULT, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, cit., pp. 37-41.

26 IVI, p. 62.

dalla ricostruzione di Boulainvilliers e, prima ancora, dalle vecchie leggende celtiche riattivate dall'aristocrazia inglese<sup>27</sup>, allo scopo di ridare alla nobiltà un sapere ed una memoria a lungo trascurate. Questi controdiscorsi sono strategicamente indispensabili per occupare il sapere del re e mostrare quella pluralità nazionale che la monarchia ha sempre voluto disconoscere in nome dell'identità sovrano-nazione. È, in modo particolare, il sapere giuridico, sulla cui struttura logica e coerente ci siamo soffermati, ad essere stato lo strumento che ha permesso di intrappolare la nobiltà e di privarla dei suoi beni. Dissotterrare i vecchi racconti dimenticati, che richiamano alla memoria il debito di sangue versato dalla nobiltà per il re, ha il preciso scopo di indebolire ed oscurare questo specifico sapere<sup>28</sup>. Si riattiva il conflitto, matrice della verità del discorso storico, *versus* quel diritto che, al pari della filosofia, ha voluto far credere che la verità e il *logos* cominciano là dove cessa la violenza.<sup>29</sup> La cifra della battaglia sta nella capacità di far riemergere quei saperi assoggettati che – come Foucault chiarisce nella lezione inaugurale del '76 – non sono da considerare blocchi di sapere storico rimasti a lungo sepolti e poi ricomparsi grazie ad un lavoro di erudizione della critica, ma costituiscono tutta una serie di saperi 'squalificati' e per questo disattivati da qualsiasi dinamica generativa della storia e della politica. In questi termini si chiarisce il significato dell'espressione, spesso utilizzata dall'intellettuale francese, «saperi locali»: si tratta di ciò che la gente conosce e racconta, dunque di discorsi frammentati che non alimentano alcun senso comune né aspirano ad alcuna idea di unanimità.

È alla luce di questa ricostruzione che Foucault, rovesciando la celebre formula di Clausewitz, si chiede se la politica non sia la guerra continuata con altri mezzi. In questa tesi c'è una sorta di paradosso storico, in quanto, con la crescita e lo sviluppo degli stati nel corso di tutto il Medioevo fino alle soglie dell'epoca moderna, le pratiche e le istituzioni di guerra si sono

27 Per una ricostruzione più ampia del mito del *joug normand* fondato sulla conquista dell'Inghilterra fatta da Guglielmo di Normandia, cfr. F. LESSAY, *Joug normand et guerre des races: de l'effet de vérité au trompe-l'oeil*, in «Cités», n. 2, 2000, pp. 53-69, che sottolinea come la mitologia sassone sia stata produttrice di un doppio effetto di verità, «l'un, négatif, est qu'elle annonce des idéologies futures qui appellent condamnation: on comprend mal, dès lors, qu'elle puisse susciter la sympathie de quiconque. L'autre, positif, est qu'en elle s'incarne un 'savoir historique' [...] qui démontre que, contrairement à ce que disent les philosophes et les juristes, le pouvoir est répression et domination» (p. 69).

28 Questa ricostruzione è offerta da Foucault in modo particolare nelle lezioni dell'11 e del 18 febbraio 1976, cfr. M. FOUCAULT, *Bisogna difendere la società*, cit., pp. 102-146.

29 Ivi, p. 144.

sempre più concentrate tra le mani del potere centrale, tanto che solo i poteri statali hanno potuto intraprendere guerre e controllarne gli strumenti. Si è avuto insomma un processo di vera e propria statalizzazione della guerra con la conseguente cancellazione di quella guerra concreta e dolorosa tra uomo e uomo, quella lotta quotidiana che è sotterraneamente in atto all'interno della pace civile: in quest'ultima non si realizza alcuna neutralizzazione dello squilibrio manifestatosi nella guerra aperta, piuttosto una sua stabilizzazione. Si ricalibra così il meccanismo di legittimazione giuridica che da antecedente e regolativa delle lotte in corso, finisce per costituirne l'esito nonché lo strumento utilizzato da coloro che risulteranno vincitori: la guerra piuttosto che sfondo o limite, costituisce il tratto costitutivo della politica. Nel momento in cui la guerra si è trovata confinata ai limiti dello Stato, si è affacciato un nuovo discorso sulla guerra intesa come relazione sociale permanente, sostrato incancellabile di tutti i rapporti e di tutte le istituzioni.

Secondo Foucault, ci sono sempre due gruppi che si fronteggiano, c'è una dialettica che, all'interno di una logica della contraddizione, codifica la lotta, e che va intesa come la colonizzazione e la pacificazione autoritaria da parte della filosofia e del diritto di un discorso storico-politico della guerra sociale<sup>30</sup>. Nella *Volontà di sapere* Foucault presenta la politica e la guerra come due strategie differenti, «ma pronte a oscillare l'una nell'altra», per integrare la moltitudine dei rapporti di forza<sup>31</sup>. Non si tratta di sapere se la

30 Secondo Zarka il concetto non giuridico di potere, pensato a partire dalla guerra, rende impensabile un arresto della guerra: «les formes concrètes de l'organisation institutionnelle et économique de l'État apparaissent alors comme des re-conductions sous diverses formes d'une guerre qui se poursuit indéfiniment et qui, sauf sombrer dans le mythe d'une victoire finale (celle du prolétariat?), ne finira jamais» (p. 156). Ci troviamo, cioè, di fronte a lotte politiche che saranno reinterprete e decifrate come degli episodi dei *déplacements* di una guerra più primitiva. L'unica garanzia di un ordine è fornito dal concetto giuridico di potere: «malgré Foucault, je persiste à penser que le concept juridique de pouvoir est moins un piège qu'un recours, et que la civilisation occidentale n'a d'autre origine et d'autre issue qu'en lui» (p. 157). È chiaro come per Zarka il potere politico debba essere pacificatore e che la posizione di Foucault sia segnata da un'epoca di lotte in cui non si possa prescindere da una liberatoria battaglia finale, trascurando, invece, come Foucault pensi al conflitto non in questi termini, quasi finalistici, tesi cioè verso un esito, ma come la forma di un potere che si esplica in rapporti di forza sempre mutevoli, difforni, cangianti, mai stabili e mai esauribili, cfr. Y. C. ZARKA, *Figures du pouvoir. Études de philosophie politique de Machiavel à Foucault*, Presses Universitaires de France, Paris 2001, pp. 143-157.

31 Sulle ragioni della preferenza accordata al modello strategico in rapporto al modello giuridico, cfr. M. FOUCAULT, *La volonté de savoir*, Éditions Gallimard, Paris 1976, tr. it. a cura di P. PASQUINO E G. PROCACCI, *La volontà di sapere*, Feltrinelli,



guerra sia o non sia «uno stato di cose originario e fondamentale» in rapporto al fenomeno del dominio, ma piuttosto come abbia funzionato la guerra, nel discorso storico, in quanto indice dei rapporti di potere. Volendo esprimere la questione in modo diverso, si potrebbe dire che Foucault storicizza il suo stesso discorso strategico: il suo elogio al discorso storico-politico, che si sottrae ad ogni posizione di universalità, descrive la permanenza della guerra nella società. Una posizione, questa, che non vuole tuttavia oscurare la dinamica generativa della sovranità, né della giustizia e del bene. La sovranità non è altro che una delle forme del potere e non potrà che essere costruita convenzionalmente attraverso la forza, non solo fisica, ma anche simbolica di enunciati veritativi che implicano consenso e normalizzazione. La possiamo considerare come il risultato della regolazione di un rapporto di forze, certo proteso verso una forma di pacificazione, ma che assumerà tratti – pensiamo a tutta l'organizzazione burocratica propria del processo di razionalizzazione amministrativa – che forniranno, proprio nell'ottica foucaultiana, un importante elemento di lettura delle molteplici forme del potere<sup>32</sup>. La teoria della sovranità non può dunque essere considerata una mera mistificazione, un ostacolo da superare nella corsa di avvicinamento alla verità, ma offre all'archeologo la possibilità di rischiarare le impersonali dinamiche della volontà di verità riferibile a quel regime discorsivo.

D'altro canto ci sembra che il 'controdiscorso sulla guerra' – esso stesso verità parziale, di parte –, costituisca un'interessante e fertile traccia dei rapporti di forza e, dunque, di potere, utilizzabile all'interno della società civile quale criterio di intelligibilità delle relazioni politiche. In Foucault non c'è nessuna idealizzazione tesa a definirne una forma di convivenza partecipativa ove si possa giungere ad un'intesa motivata e ottenuta discorsivamente. Siamo lontani anni luce dal modello di agire comunicativo di matrice habermasiana, che si svolge in giochi linguistici proceduralizzati e garantiti normativamente, tali da eliminare programmaticamente i rapporti di forza all'interno di una società astrattamente neutralizzata<sup>33</sup>. Foucault

---

Milano 1997, p. 80.

32 Il percorso critico di Marramao mostra l'ambivalenza originaria della teoria della sovranità che, ripetendo sul piano simbolico l'evento rappresentato dalla *Urszene* freudiana, finisce con il fondarsi su un potere vuoto, decapitato, già sparito. Il rischio di considerare la guerra come l'unica grammatica generativa della storia, escludendo qualsiasi processo generativo della giustizia o del bene e, conseguentemente, della sovranità, avrà come risultato che questa «non potrà essere che costruita, imposta come artificio, costituita attorno alla convenzione contrattata della forza», cfr. G. MARRAMAIO, *Dopo il Leviatano*, Gappichelli, Torino 1995, pp. 317-336 (p. 323).

33 Scrive ad esempio Habermas: «Vorrei ora dimostrare che la stessa struttura di co-

distingue con nettezza le relazioni di potere dai rapporti di comunicazione, perché se comunicare significa agire in un certo modo su una o più persone, tuttavia «la produzione e la circolazione di elementi di significato possono avere come loro obiettivo e loro conseguenza certi effetti nel campo del potere»<sup>34</sup>. Occorre perciò differenziare le relazioni di potere dai rapporti di comunicazione. Questo non significa che si tratti di ambiti separati. Sep-pure troviamo, da un lato, il campo dei segni, della comunicazione e della reciprocità egualitaria, e dall'altro, quello del controllo, della costrizione e della disuguaglianza, si tratta di relazioni che si sovrappongono continuamente e che si usano reciprocamente come mezzi per un fine.<sup>35</sup>

Ci sembra fondata l'osservazione di Honneth, secondo il quale Foucault prende le mosse da una specifica dimensione dell'azione sociale che è quella della «intersoggettività strategica della lotta»<sup>36</sup>, in quanto l'acquisizione e la tenuta del potere sociale non derivano da un univoco processo di appropriazione ed esercizio dei diritti e di altri strumenti di controllo e coercizione, ma da una battaglia perpetua tra forze che sono gli attori sociali in competizione tra di loro. Tuttavia Honneth, che, a differenza di Habermas, cerca ostinatamente di far rientrare la speculazione foucaultiana all'interno di una teoria sociale, ritiene che questa idea di lotta sociale provenga da un concetto di azione incerto, non ben definito. Foucault non avrebbe cioè chiarito come dal processo incessante dei conflitti strategici tra attori possa nascere un ordine di dominio sociale, né, d'altro canto, come si possano rendere continui e stabili nel tempo i successi conseguiti, soprattutto alla

---

municazione non produce alcuna coerenza, allora e soltanto allora, quando a tutti i possibili interessati, è dato di scegliere e fruire di una distribuzione simmetrica delle possibilità degli atti discorsivi». Questa ipotesi di simmetria si riferisce evidentemente ad una situazione discorsiva ideale, ma ciò che conta è che il modello intersoggettivo habermasiano ha l'effetto di eliminare dai rapporti di comunicazione tutti i rapporti di forza che vi si realizzano. Ne è una prova l'utilizzo di concetti come quello di *illocutionary force* che tende a porre nelle parole, e non nelle condizioni istituzionali del loro utilizzo, la forza delle parole, cfr. J. HABERMAS e N. LUHMANN, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1971, tr. it. *Teoria della società o tecnologia sociale*, Etas Compass Libri, Milano 1973, p. 91.

34 M. FOUCAULT, *Il soggetto e il potere*, tr. it. in appendice a H. L. DREYFUS, P. RABINOW, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, cit., p. 246.

35 IVI, facciamo notare come Foucault specifici: «quando Habermas distingue tra dominio, comunicazione e attività finalizzata non penso che egli veda tre ambiti separati ma piuttosto tre 'trascendentali'».

36 A. HONNETH, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, cit., p. 226.

luce della liquidazione, come illusioni, di quelle norme giuridiche e orientamenti morali che regolano i rapporti dei membri della società tra di loro. Attraverso il rifiuto di modelli teorici di azione incentrati sull'uso della violenza o dell'ideologia come strumento di acquisizione del potere, Foucault giustificerebbe un concetto produttivo di potere, il quale si esercita con l'ausilio di tecniche, che lo farebbero slittare da una teoria dell'azione verso un'analisi delle istituzioni. In questo modo disattenderebbe la dinamica interna dell'agire sociale nel suo incessante processo di integrazione culturale e di sviluppo normativo, e nella cui articolazione la conflittualità sociale mostra la sua funzione promozionale di sviluppo. Honneth, recuperando l'idea hegeliana di riconoscimento, non pensa, evidentemente, tanto al conflitto come lotta strategica per il controllo delle risorse, quanto al complesso processo di emancipazione generato dall'esigenza di affermazione del Sé e, di conseguenza, come forza motrice del mutamento sociale<sup>37</sup>. L'approccio foucaultiano, nella sua unilateralità e autoreferenzialità, peccherebbe infatti di trascurare le possibilità emancipative che invece offre l'idea di lotta sociale, in conformità con quella pretesa di individuare, all'interno del conflitto stesso, il fondamento genetico e sostanzialmente etico dell'individuo. Questa lettura honnetthiana trascura che la lotta, in Foucault, non diviene solo l'oggetto di un'analisi concreta dei meccanismi del potere, ma la forma generale delle relazioni di potere, nonché principio stesso di intelligibilità del divenire della società civile, nella quale la battaglia non coinvolgerà solo gli attori sociali, ma quegli stessi saperi che, affermandosi come verità, fungeranno da criterio normativo per i soggetti (assoggettati). La battaglia non ha alcun obiettivo liberatorio o emancipativo, né tende verso alcun esito concepibile in termini definitivi e assoluti che richiederebbero un insostenibile quadro di filosofia della storia, piuttosto si propone come una indispensabile griglia di lettura dei rapporti di potere.

## 2. La società disciplinare: Marx au revoir

L'attacco che Foucault muove al paradigma della sovranità, nelle lezioni di *Bisogna difendere la società*, attraverso l'uso dello specifico sapere storico, trova una rilevante connessione con la costruzione del modello di-

37 Su questi temi cfr. A. HONNETH, *Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1992, tr. it. *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002 e Id., *Anerkennung und Muissachtung. Ein formale Konzept de Sittlichkeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1993, tr. it. *Riconoscimento e disprezzo: sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, Rubettino, Soveria Mannelli 1993.

sciplinare. La sua sistematizzazione teorica avviene nella prima metà degli anni Settanta, in contiguità con la necessità di mostrare la relazione che si instaura in termini di reciprocità, piuttosto che sovrastrutturali, tra sapere e potere. Questi sono ritenuti indissociabili, tanto da costituire una sorta di ingranaggio in cui ciascuno diviene la condizione di possibilità e di sviluppo dell'altro<sup>38</sup>. Si tratta di urgenze teoriche riscontrabili non solo nei testi, ma soprattutto nei corsi che tiene al *Collège de France*, in cui viene meglio in evidenza il procedere minuzioso, proprio dell'archeologo, che riesuma e lavora su documenti e reperti spesso dimenticati<sup>39</sup>. Le analisi condotte sui legami che si instaurano tra crimine, malattia mentale e apparato istituzionale penale<sup>40</sup>, lo portano a riaprire, nei corsi del 1973-74, il suo archivio psichiatrico, questa volta con un respiro diverso rispetto al lavoro fatto in *Storia della follia*. Foucault prende le distanze da quella che definisce una storia delle rappresentazioni e della percezione della follia, per concentrarsi sull'analisi del dispositivo stesso del potere psichiatrico, nella misura in cui funziona come istanza produttrice di enunciati e di discorsi che si affermano come veri. In questa ricostruzione emergono per la prima volta chiaramente i tratti capillari e pervasivi del potere disciplinare.

È sintomatica la preoccupazione di Foucault nel tracciare – prima di affrontare un percorso sulla nascita e lo sviluppo delle istituzioni manico-

38 Cfr. G. DELEUZE, *Foucault*, cit., pp. 58 e 101-103. A tal riguardo Fink-Eitel più volte parla di 'monismo del potere', riferendosi al metodo utilizzato da Foucault teso a ricomprendere all'interno dei dispositivi sia i discorsi che le pratiche, sia il sapere che il potere, per cui «il potere è quell'unico contesto integrativo di disciplina produttiva che, prima ancora di sottomettere la soggettività e l'individualità dell'uomo innanzitutto le produce» (p. 72), H. FINK-EITEL, *Michel Foucault zur Einführung*, Verlag GmbH, Hamburg 1990, tr. it. *Foucault*, Carocci, Roma 2002.

39 Sulla importanza dei corsi, ai fini dell'interpretazione del pensiero foucaultiano, cfr. J. TERREL et G. LE BLANC (sous la direction de), *Foucault au Collège de France: un itinéraire*, Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux 2002.

40 Ci riferiamo in modo particolare al corso tenuto nell'anno 1970-71, che porta il titolo significativo di *La volonté de savoir*, in cui, partendo dall'analisi del sistema penale nella Francia del XIX secolo, analizza la rilevanza che assumono le perizie psichiatriche in ambito penale, e al corso dell'anno 1971-72, intitolato *La Société punitive*, in cui questo lavoro prosegue, mettendo in luce la nascita di una serie di nuove discipline (criminologia, psichiatria penale, eccetera). Indicativo è, rispetto a questo incrocio tra psichiatria e giustizia penale, il caso di Pierre Rivière, cui è dedicata parte di questo corso, cfr. *Moi Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère...*, (a cura di ) M. FOUCAULT, Éditions Gallimard, Paris 1973, tr. it. *Io, Pierre Rivière, avendo sgozzato mia madre, mia sorella e mio fratello...*, Einaudi, Torino 2000. I testi dei corsi citati, non ancora pubblicati, sono consultabili presso il Centro IMEC.

miali e della psichiatria che va, lungo quasi tutto l'Ottocento, da Esquirol a Charcot – una genealogia del potere disciplinare in contrapposizione al potere sovrano<sup>41</sup>. Si tratta di definire il transito da una struttura gerarchizzata, in grado di esprimersi esclusivamente nell'istanza della legge e della violenza finalizzata al possesso del territorio e al dominio sugli individui, ad un dispositivo capace di investire orizzontalmente il corpo sociale attraverso modalità di tipo reticolari applicate direttamente ai corpi. Viene così enunciata una sorta di premessa storico-teorica, ritenuta necessaria per analizzare i differenti meccanismi e le nuove strategie messe in atto da questi nuovi dispositivi.

Alla scena fondatrice della psichiatria moderna, che vede Pinel liberare, all'ospedale Bicêtre, i folli dalle catene, Foucault ne affianca un'altra, quella di re Giorgio III d'Inghilterra che, preda della mania e allontanato dalla famiglia, viene isolato in un palazzo e affidato alle cure di due forzuti servitori. In questa relazione, fondata su un minuzioso controllo ed una docile sottomissione, Foucault scorge quello che è il passaggio da una macrofisica ad una microfisica del potere. Al potere regale, decapitato dalla follia e degradato da una sorta di cerimonia di rimozione (quella dell'allontanamento da Corte), si sostituisce un potere anonimo, grigio, multiforme, quello disciplinare, «un potere che funziona solo attraverso un reticolo di relazioni e che diventa visibile solo mediante la docilità e la sottomissione di coloro sui quali, in silenzio, esso si esercita»<sup>42</sup>.

È la messa in scena di una discontinuità che segnala l'avvento del nuovo dispositivo disciplinare, descritto da Foucault come una di forma rovesciata della sovranità, in grado di colmare le lacune che derivano dalla frammentarietà dell'esercizio di un modello legato ai grandi rituali, e che si afferma come modello adeguato ad una fase congiunturale di crescita della popolazione e di mutamento dei mezzi e delle forme di produzione. Laddove la sovranità, in ragione del suo essere una autorità fondatrice, necessita di quel supplemento di violenza esercitato o anche solo minacciato, indispensabile alla sua conservazione, il potere disciplinare esercita una modalità di controllo e osservazione costante, che fa del Panopticon benthamiano il suo modello di visibilità assoluta e costante, in grado di circondare e scrutare il corpo di ciascun individuo. Alla violenza sovrana si sostituisce un'espugnazione totale del corpo, tramite l'educazione e il controllo di gesti e comportamento. I rapporti di sovranità non sono stret-

---

41 Ci riferiamo in particolare alla lezione del 21 novembre 1973, cfr. M. FOUCAULT, *Il potere psichiatrico*, cit., pp. 47-67.

42 *Ivi*, p. 32.

tamente ‘fisici’, in quanto fondati su una relazione asimmetrica in cui il corpo del sovrano – come afferma Kantorowicz<sup>43</sup> – non è solo quello che perisce con la morte contingente del singolo sovrano; è invece una individualità con due, o secondo Foucault, più corpi che ne garantiscono la continuità. A questo processo di «singolarizzazione somatica» verso l’alto corrisponde un processo inverso in cui ciascun singolo individuo, e corpo, è sempre incardinato in una sfera più ampia, che sarà di volta in volta quella della famiglia, della città, della comunità, producendo un continuo spostamento all’interno di differenti molteplicità che assorbono l’individualità corporea. Da ciò deriva il carattere «non isotopico» dei rapporti di sovranità, il cui continuo intrecciarsi impedisce che si strutturino in un «quadro gerarchico unitario»<sup>44</sup>. Il fuoco del discorso foucaultiano è diretto ad evidenziare quelle discontinuità, quei vuoti, creati nell’esercizio del rapporto sovrano, dai continui spostamenti delle singolarità somatiche, ossia degli individui.

I dispositivi disciplinari sono invece tali che, al loro interno, ciascuno occupa un posto ben determinato, ha un *locus* secondo un principio di classificazione e distribuzione, secondo un modello che più tardi Foucault definirà di *quadrillage*, ossia di quadrettatura che singolarizza lo spazio frammentandolo<sup>45</sup>.

Significativa è una delle numerose descrizioni foucaultiane di questo dispositivo definito come «il meccanismo di potere con cui riusciamo a controllare gli elementi più sottili del corpo sociale, a raggiungere gli stessi atomi sociali, cioè gli individui»<sup>46</sup>. Esso si concretizza in tecniche di individualizzazione del potere

---

43 E. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton 1957, tr. it., *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medioevale*, Einaudi, Torino 1989. Secondo Kantorowicz, la dislocazione dall’ambito teologico e canonistico a quello secolare dell’idea che l’*ecclesia* o la comunità cristiana sia una unità, il cui corpo è Cristo, si realizza allorché si comincia a parlare di uno Stato costituito dal corpo del sovrano. È da sottolineare che la teoria dei due corpi del re costituisce un fondamentale anello di congiunzione fra la comunità medievale e il moderno Stato territoriale: come la prima trova nell’*ecclesia Christi* la propria identità di corpo, così il secondo può subentrarle in forza di una nuova identificazione collettiva così come si trova nella persona del sovrano.

44 M. FOUCAULT, *Il potere psichiatrico*, cit., p. 51.

45 Cfr. M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 155, ove afferma: «ad ogni individuo il suo posto; ed in ogni posto il suo individuo».

46 M. FOUCAULT, *As Malhas do poder*, in «Barbàrie», n. 4, pp. 23-27, ora in *Dits et écrit II*, cit., pp. 1001-1020, tr. it. *Le maglie del potere*, in *Archivio Foucault III*, cit., p. 162.

come sorvegliare qualcuno, come controllarne la condotta, il comportamento, le attitudini, come intensificare la sua prestazione, moltiplicare le sue capacità, come collocarlo nel posto in cui sarà più utile: ecco cos'è, per me, la disciplina<sup>47</sup>.

Come in altre affermazioni Foucault mostra, nella descrizione dei dispositivi disciplinari, la loro intrinseca capacità di autoriproduzione e di ottimizzazione di fronte ai possibili punti di inciampo. Si tratta di un'espressione che investe quegli individui inammissibili, fuori norma, in una parola, i devianti, che costituiscono il motivo della riproduzione di sistemi disciplinari finalizzati al loro recupero. È così sottolineata l'ambivalenza di sistemi disciplinari che presentano un tratto anomizzante, in quanto produttori di marginalità ed esclusione per determinati individui, ma rivelano al contempo un'intrinseca attitudine ad una normalizzazione che continuamente reintegra all'interno di quella norma.

Quest'aspetto si coglie con maggiore nettezza in *Sorvegliare e punire*, ove la prigione – il cui funzionamento riproduce i meccanismi della società al pari di altre istituzioni, quali fabbrica, scuola, ospedale, eccetera – non ha «la finalità di escludere, ma piuttosto quella di fissare gli individui, di legarli cioè ad una apparato sia esso di produzione, che di trasmissione del potere che di correzione e normalizzazione»<sup>48</sup>. Da quest'affermazione si coglie il doppio livello di azione della società disciplinare che, da un canto esclude, attraverso la definizione di un certo ordine e di determinati criteri di normalità, dall'altro, recupera, corregge, normalizza, attraverso istituzioni *ad hoc*, che rispondono ad una logica paradossalmente inclusiva. Le tensioni e gli scontri che si condensano nella società vengono anestetizzati dai modi di funzionamento di questo nuovo modello, che neutralizza la violenza pur non rinunciando ad una modalità battagliera, intesa essenzialmente nei termini di rapporti di forze. In questo lavoro, come in altri, l'attenzione è riservata alle regolarità, alla logica, alla strategia di un complesso di pratiche, non al fine di costruire una teoria, né di proporre la ricostruzione completa di un determinato periodo storico, quanto di problematizzare e cercare di comprendere perché nasca la prigione e in che modo le sue specifiche tecniche e modalità di funzionamento abbiano costituito la traccia per il funzionamento di altri apparati istituzionali e, più in generale, della società<sup>49</sup>.

---

47 IBIDEM.

48 M. FOUCAULT, *La verità e le forme giuridiche*, cit., p. 155.

49 A tal riguardo non condividiamo la critica di Honneth, secondo il quale Foucault spiega bene le condizioni tecniche e cognitive che permisero un rapido sposta-

La tensione critica e decostruttiva di discorsi e pratiche che si sono affermati come veri, e dunque dominanti, si associa alla ricostruzione, di stampo storico-evenemenziale, che non rinuncia però a mettere in campo la questione del 'combattimento' come principio di funzionamento dei rapporti di potere. Nella sezione dedicata alla *Educazione dei corpi docili*, Foucault afferma:

può darsi che la guerra come strategia sia la continuazione della politica. Ma non bisogna dimenticare che la 'politica' è stata concepita come la continuazione se non esattamente e direttamente della guerra almeno del modello militare come mezzo fondamentale per prevenire il disordine civile. La politica, come tecnica della pace e dell'ordine interno, ha cercato di mettere in opera il dispositivo dell'esercito perfetto, della massa disciplinata, della truppa docile e utile<sup>50</sup>.

Il richiamo alla politica come guerra continuata con altri mezzi, trova qui una specifica connessione con il modello militare. Il fine della politica, ossia la pace e l'ordine sociale, si può realizzare solo attraverso l'utilizzo di specifici meccanismi, che si introducono nell'intero corpo sociale e che assumono a modello le sorveglianze gerarchizzate proprie del campo militare.

---

mento dei metodi punitivi sullo strumento della pena detentiva fondata sul disciplinamento del corpo, ma non le cause storiche che hanno portato all'introduzione, relativamente improvvisa, della pena detentiva come tecnica punitiva centrale. Viene così trascurato come, secondo Foucault, l'apparizione delle carceri sia legata col funzionamento stesso della società, della quale riproduce tutti i meccanismi, cfr. A. HONNETH, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, cit., p. 269. Queste critiche vengono in parte riprese, sia pure da una diversa prospettiva, da Breuer il quale sottolinea la vulnerabilità del concetto di società disciplinare fondato su una «metafisica del potere», da cui deriva l'auspicio di una riformulazione del concetto di società disciplinare in cui questo «va tolto dal contesto teorico-attivistico entro cui Foucault lo ha collocato, e reimpiantato nel quadro di una teoria sociale sistemica» (p. 551), cfr. S. BREUER, *Oltre Foucault: verso una teoria della società disciplinare*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», a. XXVIII, n. 4, 1987, pp. 529-556. Per una ricostruzione che muova da una prospettiva completamente diversa e più interna al procedere genealogico foucaultiano, cfr. F. BOULLANT, *Michel Foucault et les prisons*, Presses Universitaires de France, Paris 2003. Il carattere paradossale di un'istituzione che non nasce come forma di espressione del diritto penale, piuttosto da un orizzonte diciplinare necessario a «(re)constituer le sujet obéissant et assurer l'ordre dans une population quelconque» (p. 71), è messo in evidenza da J. C. MONOD, *Foucault. La police des conduites*, Éditions Michalon, Paris 1997.

50 M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 184.



Queste affermazioni ci permettono di sottolineare come le discipline costituiscano un presupposto al modello di potere che si dà nella forma della battaglia. A questo punto ci domandiamo se questa molteplicità di rapporti di forza instabili e mutevoli sia del tutto estranea al modello centralizzato della sovranità, o invece intrattenga una qualche relazione ad esso funzionale. In *Bisogna difendere la società* il modello disciplinare viene solo marginalmente accennato, sia pure non manchino precisazioni continue sul carattere reticolare delle relazioni di potere. Tuttavia l'esposizione si sofferma soprattutto sulla guerra come strumento di analisi delle relazioni di potere. Il discorso storico-politico consente di smontare l'apparato teorico della sovranità, svelando la rimozione originaria su cui fonda la sua legittimità, il «sangue mai versato». Questa strategia discorsiva subisce uno slittamento in *Sorvegliare e punire*. La preoccupazione non è più quella di analizzare i rapporti di forza che si giocano secondo la logica binaria operante nella società, bensì di osservare come si sono costruiti i sottili meccanismi di un modello, quello disciplinare, che non viene più contrapposto alla sovranità, ma sembra esserne quasi un esito<sup>51</sup>. Il modello tradizionale della sovranità, di fronte ad un processo di complessificazione della società, non è più in grado di rispondere alle nuove emergenti esigenze che da essa derivano. Di qui la strutturazione, nel corso del XVIII secolo, di nuove modalità di organizzazione che fanno delle tecniche disciplinari lo strumento principale attraverso il quale controllare la società.

Sembra, dunque, che questo modello non emerga come un controdiscorso antisovranista, secondo la linea seguita in *Bisogna difendere la società*, bensì come sofisticazione di un modello che non regge più e che muta, ramificandosi capillarmente, grazie ai nuovi emergenti dispositivi. Già nei corsi dedicati al potere psichiatrico, Foucault si preoccupa di sottolineare: «il potere di sovranità si sta trasformando, dunque, in potere di disciplina»<sup>52</sup>, a testimonianza di una strategia argomentativa proseguita sino a *Sorvegliare e punire*, che, pur non confliggendo con l'attitudine maggiormente decostruttiva esposta nei corsi del '76, riflette una posizione

51 La nostra interpretazione può trovare un sostegno indiretto nella tesi di Terrel secondo il quale la Sovranità, in questi corsi del 1976, è una figura mobile: essa non è riferibile solo al soggetto che viene istituito per contratto con il diritto naturale (forma giuridica), ma anche al sovrano delle monarchie feudali fino allo Stato sovrano preso in tutta la sua pienezza e le sue componenti. Cfr. J. TERREL, *Les figures de la souveraineté*, in J. TERREL et G. LE BLANC (sous la direction de), *Foucault au Collège de France un itinéraire*, cit., pp. 101-129.

52 M. FOUCAULT, *Il potere psichiatrico*, cit., p. 37.

integrazionista. Lo Stato e il paradigma della sovranità correlato, pur non essendo adeguati a comprendere le reali dinamiche del potere e pur essendo costruzioni ideologiche, sono stati fondamentali strumenti di concentrazione e di esercizio del potere. Questo sembra volerci dire Foucault nei suoi spostamenti laterali.

Proprio questa ambivalenza ci pone di fronte ad un interrogativo: non si potrebbe interpretare la sua continua attenzione a decentrare i luoghi del potere dalla centralità dello Stato come un modo per sganciarsi da qualsiasi ascendenza marxista?<sup>53</sup> Abbiamo visto come Foucault si muova tra un atteggiamento del tutto decostruzionista di un apparato considerato essenzialmente ideologico ed una posizione continuista, in cui lo Stato non è più considerato in grado di riassumere le relazioni di potere e, dunque, si riproduce attraverso regimi discorsivi differenti che legittimano nuovi apparati.

In ambedue i casi, sia pure in modo diverso, ci sembra chiara la distanza dalla prospettiva marxista ove lo Stato, sebbene sovrastrutturale rispetto allo sviluppo delle forze produttive delle relazioni di produzione, viene descritto come il sito privilegiato della classe dominante che esercita il potere, tanto che un programma di radicali trasformazioni sociali può aspirare ad avere possibilità di successo solo attraverso una sua destabilizzazione e cattura<sup>54</sup>. Foucault ritiene che, secondo Marx, lo Stato non è solo distinto dalla base, ma ne è separato, è qualcosa di realmente elevato al di sopra di essa perché è uno strumento di cui la classe dominante si serve per perpetuare il suo dominio. Questa lettura emerge chiaramente quando Foucault, sottolineando come lo Stato sia il bersaglio privilegiato della lotta dei movimenti rivoluzionari marxisti, riconosce che: «il movimento rivoluzionario si dà l'equivalente in termini di forze politico-militari, dunque che si costituisce come partito modellato – dall'interno – come un apparato di Stato, con gli stessi meccanismi di disciplina, le stesse gerarchie, la stessa organizzazione dei poteri»<sup>55</sup>. Il grosso limite del marxismo rivoluzionario e delle teorie

---

53 Cfr. B. H. LÉVY, *La barbarie à visage humain*, Grasset, Paris 1986, il quale afferma che nei lavori dei 'nuovi filosofi' la centralità dello Stato costituirebbe la terribile promessa di una logica tipica del marxismo. Sul difficile rapporto tra Foucault e le correnti marxiste degli anni sessanta, cfr. A. SHERIDAN, *Michel Foucault, The Will to Truth*, Routledge, London-New York 1994, pp. 197-217.

54 Al riguardo ci sembrano emblematici gli scritti, pubblicati tra il 1978 e il 1979 sul Corriere della sera e su *Nouvel Observateur*, che Foucault dedica alla rivoluzione iraniana. Cfr. M. FOUCAULT, *Dits et écrits, I*, cit. Questi articoli sono stati raccolti organicamente in un unico volume Cfr. M. FOUCAULT, tr. it. *Taccuino persiano*, a cura di R. GUOLO e P. PANZA, Guerini e Associati, Milano 1998.

55 M. FOUCAULT, *Potere-corpo*, in *Microfisica del potere*, cit., p. 141.

da esso influenzate sta proprio in questa centralità riconosciuta all'apparato statale, considerato come nemico che va combattuto e rovesciato; un'istituzione che va tuttavia preservata durante la dittatura del proletariato (secondo l'esperienza sovietica), con la conseguenza che «niente cambierà nella società se i meccanismi di potere che funzionano al di fuori di esso, al di sotto o a fianco ad esso, ad un livello molto più basso, quotidiano, non sono modificati»<sup>56</sup>. Si tratta di un'interpretazione marxiana che non considera lo Stato come momento secondario rispetto alla società civile<sup>57</sup>, piuttosto è critica verso approcci che perdono di vista l'importanza dell'analisi di tutto quel fascio di relazioni interne alla società, che non possono essere ricondotte a una serie di momenti istituzionali<sup>58</sup>. Ciò che interessa Foucault non è tanto la definizione di un nuovo soggetto rivoluzionario in grado di esprimere una conflittualità radicale all'interno di un processo escatologico del divenire storico, quanto la molteplicità di forze che, senza rispondere ad alcuna meccanica o a qualsiasi predestinazione, agiscono, in modo transitorio e mobile all'interno di una data società. Lo Stato non viene pensato in termini sovrastrutturali rispetto all'economia, piuttosto in riferimento ad una complessa rete di poteri che attraversano il sociale.

Si ripropone una questione già abbozzata nel corso del primo capitolo, in cui abbiamo accennato come una lettura che riconosce pregnanza sovrastrutturale al concetto di potere in ragione dell'assenza di qualsiasi qualificazione delle relazioni tra rapporti di produzione e sistemi disciplinari, non sia del tutto convincente. Si tratta ora di confrontarci con problemi che prescindono dalla influenza althusseriana del Foucault di *Maladie mentale et personnalité*, per entrare più nello specifico della ricaduta economica del dispositivo disciplinare che, per un periodo, è stato il fulcro delle analisi foucaultiane.

Ci sembra il caso di ricordare che i riferimenti espliciti a Marx, da parte di Foucault, siano rarissimi e funzionali ad una costruzione discorsiva che mai sembra essere di stampo marxista. Quando viene evocato in *Le Parole*

---

56 Ivi, p. 142.

57 Ci riferiamo ad esempio alla lettura bobbiana, cfr. N. BOBBIO, M. BOVERO, *Società e Stato nella filosofia politica moderna. Modello giusnaturalistico e modello heghelo-marxiano*, Il Saggiatore, Milano 1984.

58 A sostegno di questa lettura possiamo ricordare come, nel capitolo dedicato alle *Genesi della rendita fondiaria capitalistica* nel terzo libro del *Capitale*, Marx fa lo schizzo di una teoria dello Stato in cui questo è posto direttamente in relazione col rapporto di produzione proprio di un determinato modo di produzione, evidenziando così il radicamento dello Stato nei rapporti di sfruttamento, cfr. K. MARX, *Das Kapital der politischen Ökonomie*, tr. it. *Il Capitale. Critica dell'economia politica. Libro terzo, VI sezione*, Editori Riuniti, Roma 1965, pp. 893-926.

e le cose, gli viene riservato un posto secondario in quanto è Ricardo che sottrae l'economia ai giochi di rappresentazione smithiani secondo i quali il lavoro serve da unità comune a tutte le altre merci, spostando sul concetto di valore la loro calcolabilità. La nuova soglia epistemologica fa saltare questa logica e riconosce, con Ricardo, che ogni valore trae la propria origine dal lavoro in quanto attività di produzione, che precederà la distribuzione. Il lavoro appare quando gli uomini sono divenuti troppo numerosi per cibarsi dei frutti spontanei della terra, dunque l'umanità lavora sotto la minaccia della morte. Per questo «l'*homo oeconomicus*, non è quello che si rappresenta i propri bisogni, e gli oggetti capaci di saziarli; è colui che passa, logora e perde la propria vita nello sfuggire all'imminenza della morte»<sup>59</sup>. È con Ricardo che l'economia poggia su un'antropologia che cerca di attribuire alla finitudine forme concrete. Si riconosce cioè che l'uomo quanto più progredisce nell'impossessamento di una natura, che rivela il suo aspetto non benigno e fecondo bensì avaro e poco redditizio, tanto più si avvicina alla sua finitudine<sup>60</sup>. Compare dunque una 'storicità' dell'economia in relazione alle forme di produzione e, contestualmente, una finitudine dell'esistenza umana in rapporto con la scarsità ed il lavoro. In questo contesto, Marx viene semplicemente presentato come l'alternativa rivoluzionaria al pessimismo ricardiano, per cui, con le parole di Foucault:

al livello profondo del sapere occidentale, il marxismo non ha introdotto alcun taglio reale; figura piena, tranquilla, confortevole e, in fede mia, soddisfacente per un certo periodo (il suo), si è situato senza difficoltà all'interno di una disposizione epistemologica che lo ha accolto con favore [...] il marxismo è nel pensiero del XIX secolo come un pesce nell'acqua: cioè fuori di lì cessa ovunque di respirare<sup>61</sup>.

In pratica, pur nelle loro differenti prospettive, la teoria di Ricardo come quella di Marx individuano una fine della Storia, o in quanto rallentamento indefinito o come forma di rovesciamento rivoluzionario. Si tratta però di «fantasticherie» come le definisce Foucault, che scintilleranno per l'ultima volta con Nietzsche, colui che le brucerà<sup>62</sup>.

59 M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, cit., pp. 278-279.

60 Sul rapporto tra Marx e Ricardo, e sulla differente interpretazione offerta da Althusser, cfr. M. FOUCAULT, *Sur le façon d'écrire l'histoire*, entretien avec R. BELLOUR, in «Les Lettres françaises», n. 1187, 1967, pp. 6-9 ora in *Dits et écrits I*, cit., pp. 613-628.

61 M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, cit., p. 283.

62 Sulla lettura foucaultiana prevalentemente 'umanista' di Marx insiste Cotesta che sottolinea come, prima di Nietzsche, Marx abbia messo in guardia contro le misti-

Quando più tardi, nei suoi corsi sulla governamentalità, Foucault ritorna, sia pure *en passant*, su Marx, lo fa per sottolineare ancora una volta l'incapacità di elaborare una propria specifica razionalità di governo in grado di affermarsi e di adeguarsi ai diversi contesti storico-sociali, a differenza di quanto hanno fatto le teorie liberali. Pur avendo le teorie marxiste un punto di partenza analogo a quelle liberali, fondato sulla questione della razionalità/irrazionalità presente nel capitalismo (così come posta da Weber), esse non sono riuscite ad afferrare che

l'economia non è più l'analisi dei processi, ma è diventata l'analisi di un'attività; non è più l'analisi della logica storica dei processi, bensì l'analisi della razionalità interna, della programmazione strategica dell'attività degli individui<sup>63</sup>.

La capacità governamentale delle nuove teorie liberali, rivelatrice dalla loro intrinseca dinamicità ed adattabilità, permette loro di produrre quel *déplacement* che consente di pensare l'economia come un gioco, come una sorta di invariante di cui si definiscono aprioristicamente le regole, a differenza delle teorie marxiste che, rinchiusa nella loro escatologia liberatoria e ancora legate all'analisi della contraddizione tra capitale e accumulazione di capitale, non riescono a comprendere quanto sia insuperabile lo scarto esistente tra la meccanica reale dei processi economici e il processo di astrazione sotteso alla loro teoria del lavoro.

Nonostante le esplicite affermazioni significative del distanziamento dalla teoria marxista, si comprende tuttavia il tentativo di alcuni studiosi di indagare e sostenere il rapporto tra Marx e Foucault, concentrando l'attenzione principalmente sul dispositivo disciplinare che permette, attraverso tecniche appropriate, di gestire la popolazione al fine di migliorare l'efficienza e il livello di utilità degli apparati produttivi. Le relazioni di potere non sono secondarie o subordinate ai modi di produzione, né possono essere concettualizzate come semplice effetto, ma costituiscono piuttosto il loro presupposto<sup>64</sup>. È proprio la disciplina che, infiltrandosi nei corpi e nel-

---

ficazioni dell'uomo-soggetto inteso come prodotto (cioè oggettivato dai rapporti di produzione) e non come fondamento della storia, così come appare riduttivo definire lo storicismo marxista in termini di sviluppo lineare e pacifico, cfr. V. COTESTA, *Linguaggio potere individuo. Saggio su Michel Foucault*, Dedalo, Bari 1979.

63 M. FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Éditions Gallimard, Paris 2004, tr. it. a cura di M. BERTANI e V. ZINI, *Nascita della biopolitica, Corso al Collège de France 1978-1979*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 24.

64 A tal riguardo Smart, riferendosi a Foucault, afferma: «power should be conceptualised as constitutive of the mode of production», cfr. B. SMART, *Foucault Marxism*

la mente di ognuno, trasforma ciascun essere umano in forza-lavoro, ossia nella proprietà essenziale ai modi di produzione capitalisti. Si considera, cioè, la crescita dell'economia capitalistica come una significativa caratteristica della congiuntura storica che ha visto nascere la società disciplinare, con la conseguenza che le tecnologie del potere rimarrebbero inesplicabili in termini di mera deduzione dall'economia. Detto altrimenti, se Marx insiste sul processo di subordinazione formale del lavoro al capitale, in quanto è ciò che consente di produrre il plusvalore attraverso una intensificazione del lavoro, il suo prolungamento e sfruttamento più continuo e più ordinato deriverà proprio da quei processi di disciplinamento descritti da Foucault. Sono queste nuove tecniche che fanno breccia nella società, assicurando non solo l'ordine della molteplicità umana, ma soprattutto garantendo lo sfruttamento dei corpi da cui estrarre più forza-lavoro. Per usare un'espressione di Marsden, Marx si occupa del 'perché', ossia descrive l'imperativo della struttura sociale che facilita e vincola le azioni sociali, senza spiegare il 'come' del meccanismo del movimento del capitale; Foucault descrive il 'come', ossia i meccanismi del potere, senza spiegare i motivi o gli scopi della società disciplinare<sup>65</sup>.

Tra i tentativi di accostamento dei due autori, ci sembra particolarmente interessante, pur nella sua convenzionalità, lo sforzo teorico prodotto da Legrand, che argomenta la *liason* Marx-Foucault secondo piste più o meno consolidate, ossia suggerendo la inestricabilità tra i modi di produzione capitalistica e i dispositivi disciplinari<sup>66</sup>. Il tentativo è, infatti, mirato

---

*and Critique*, cit, p. 113. Una posizione abbastanza simile è quella di Nigro, il quale cerca di allargare il campo di influenza ai processi biopolitici, riconosciuti come differenti dal dispositivo disciplinare, in quanto, pur replicando il processo di massimizzazione delle forze, fanno riferimento non più al singolo individuo, ma al macrocorpo popolazione attraverso meccanismi di regolarizzazione e di riequilibrio, cfr. R. NIGRO, *Subordination réelle et pouvoir biopolitique autour de Marx et Foucault*, in «Actuel Marx en Ligne», n. 13, 2002. Balibar ritiene che un vero e proprio 'combattimento' con Marx sia coestensivo a tutta l'opera di Foucault, in cui si passa «d'une rupture à une alliance tactique, la première entraînant une critique globale du marxisme comme 'théorie', et la seconde un usage partiale d'énoncés marxistes ou compatible avec le marxisme». Il punto che Foucault rimetterebbe in questione è quello centrale del rapporto sociale, ossia della contraddizione come struttura immanente ai rapporti di forza attraverso uno storicismo nominalista, cfr. É. BALIBAR, *Foucault et Marx. L'enjeu du nominalisme*, in AA. VV., *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris 9,10, 11 janvier 1988*, Éditions du Seuil, Paris 1989, pp. 54-75.

65 Cfr. R. MARSDEN, *The Nature of Capital. Marx after Foucault*, Routledge, London 1999, in modo particolare pp. 149-192.

66 È esemplificativa degli argomenti usati da Legrand nell'accostamento di Foucault

a presentare le lezioni su *La società punitiva* come l'*humus* su cui vengono edificate le tesi più innovative di *Sorvegliare e punire*, che, tuttavia, non sarebbero potute nascere senza l'ausilio di uno strumentario concettuale di stampo marxista. Concetti marxisti che Foucault si preoccupa di occultare sotto nuove e autonome nozioni. L'operazione più interessante messa in campo da Legrand sta nella trama che tesse tra i dispositivi di disciplinamento e alcune letture di stampo marxiano, che mostrerebbero il 'marxismo rimosso' di Foucault<sup>67</sup>. In modo particolare, vengono analizzate le tesi di Yann Moulier-Boutang, il quale, in *Dalla schiavitù al lavoro salariato*, si interessa essenzialmente al ruolo giocato dal lavoro esogeno, ossia dall'importazione di manodopera, e dallo statuto specifico che gli viene accordato nei paesi che lo importano<sup>68</sup>. Il punto di partenza di Boutang muove dalla convinzione che il fulcro intorno al quale si organizzano le istituzioni e le politiche del lavoro sia fondato sulla mobilità del dipendente e dalla sua capacità di rompere la relazione di impiego. L'ampia e dettagliatissima ricostruzione delle dinamiche di passaggio dalla schiavitù al salariato mira a evidenziare, attraverso una vera e propria genesi del contratto di lavoro, come il mercato abbia l'esigenza, fondamentale per suo funzionamento, di stabilire meccanismi per la fissazione della mobilità della forza lavoro. Questa necessità esplicita il paradosso tra la mobilità del salariato classico – che ha una certa libertà di movimento e di dimissione – e il lavoratore straniero, che rimane imprigionato in logiche diverse legate alla sua possibilità di avere permessi di soggiorno. Si realizza una logica *insider/outsider* caratterizzata dalla dicotomia tra chi è tutelato e chi ne è escluso. Eppure il mercato del lavoro ha potuto funzionare solo attraverso l'apporto permanente di lavoro esogeno che, tuttavia, rimane estraneo alla struttura classica del mercato del lavoro, ossia di domanda e offerta tra liberi cittadini. Questo apporto ha potuto essere controllato nella sua cre-

---

a Marx la seguente affermazione : «les techniques disciplinaires et la société punitive ont pour fonction la configuration matérielle (sous forme d'*habitus* incorporés) de la force de travail, dont l'appareil de production extraira la survaleur, ce qui les rend indispensables à la production capitaliste là même où ils impliquent l'existence de procédures et d'institutions infiniment plus coûteuses économiquement qu'un libre marché du travail et un salariat pur, et donc nuisibles au profit», S. LEGRAND, *Les normes chez Foucault*, Presses Universitaires de France, Paris 2007, p. 118.

67 Ci riferiamo qui all'emblematico titolo di un testo di Legrand, cfr. S. LEGRAND, *Le Marxisme oublié de Foucault*, in «Actuel Marx», n. 36, 2004, pp. 27-43.

68 Y. MOULIER-BOUTANG, *De l'esclavage au salariat. Economie historique du salariat bridé*, Presses Universitaires de France, Paris 1998, tr. it. *Dalla schiavitù al salariato*, Manifestolibri, Roma 2002.

scita grazie alla creazione di un regime derogatorio alle caratteristiche che altrove costituiscono il tratto specifico del rapporto salariale.

Proprio questo regime derogatorio è ciò che studierebbe Foucault nel quadro delle istituzioni di sequestro e dei dispositivi di controllo disciplinare, con riferimento però al lavoro endogeno. La società disciplinare ha perciò attivato proteiformi meccanismi di coercizione, che non rinviano a dei residui modi di produzione antecedenti rispetto ai processi di diffusione globale del mercato liberista, ma sono una condizione di esistenza irriducibile del capitalismo. La questione è legata a un'instabilità insita nel salario che è la traduzione, in un linguaggio tecnico, di ciò che Foucault nomina come il tempo della vita dei soggetti (dei piaceri, del riposo, dei bisogni, eccetera), che non è mai integrabile nel tempo del capitale e della produzione. Per questa ragione la coppia sorveglianza-punizione si instaura come modalità in grado di garantire la riproduzione continuata dei rapporti di produzione attraverso la creazione di forze produttive, che vengono sfruttate anche grazie alla loro 'fissazione spaziale' e al loro assoggettamento ai tempi della produzione.

D'altronde Moulrier-Boutang nota che, in *Storia della follia*, Foucault individua come uno dei problemi maggiori dell'età classica non sia quello di

passare dalla disoccupazione al lavoro, dall'ozio al lavoro, ma dal lavoro anarchico diretto verso le città e le colonie, e dunque dal suo costo, al lavoro rurale o dell'industria rurale, insomma al lavoro immobilizzato e inquadrate<sup>69</sup>.

Infatti, secondo Foucault, il rapporto tra la pratica dell'internamento e le esigenze di lavoro non sono interamente definite dalle esigenze dell'economia, ma sono sostenute anche da una percezione di ordine morale. Il limite di questa ricostruzione si fonda sul decentramento della questione del lavoro, tralasciando alcune rilevanti problematiche. Se ne sottolineano principalmente due: la stretta connessione tra il processo di costituzione della categoria di soggetto morale del povero – destinato ad addomesticare l'indisciplina del salariato attraverso un'operazione di assoggettamento di cui proprio la reclusione del malato mentale mostra il fallimento – con il deperimento istituzionale di diritti personali; l'amplificazione di un'eccezionalità giuridica che 'straripa' sino ad occuparsi anche delle prestazioni lavorative. L'individuazione di questi limiti conferma implicitamente la distanza di Foucault dall'economicismo di matrice marxista. Egli elabora una costruzione genealogica del soggetto nella storia mostrandone la

---

69 Ivi, p. 230.



sottesa ambivalenza, senza però tenere conto di quanto incida su queste dinamiche il carattere oggettivabile delle attività (lavorative).

Lo studio di Boutang ha dunque il grosso merito di aver innescato l'analisi materialistica della produzione con il campo specifico della mobilità della forze produttive, mostrando come oggi giorno il mercato del lavoro non possa funzionare senza la 'fissazione' della mobilità della forza lavoro. Tuttavia, secondo Legrand, il suo limite è quello di focalizzarsi su un solo punto, ossia il blocco della rottura del contratto di lavoro dell'operaio. Se l'obiettivo del mercato del lavoro è quello di controllare la mobilità del lavoro, il fenomeno della mobilità internazionale della forza lavoro produce un mercato parallelo, in cui al diritto del lavoratore nazionale di rompere il contratto di lavoro, non corrisponde un analogo diritto per il lavoratore straniero, secondo una logica sistemica di controllo dei flussi di lavoro. Si tratta di una questione che, in tutta evidenza, riguarda solo marginalmente le analisi foucaultiane, tuttavia risulta comprensibile e chiarificatrice delle contraddizioni interne dei modi di produzione capitalista (che in Marx obbedisce alla sua tendenza imminente di una liberazione della forza lavoro in un mercato autoregolato dalla violenza dei rapporti economici), solo prendendo in carico le analisi foucaultiane sul potere disciplinare e di controllo.

L'interesse, non solo teorico, di questo approccio sta nella capacità di evocare sotterranamente tematiche foucaultiane, quali l'individuazione di punti di resistenza mobili. La fuga, l'esodo, l'insubordinazione, divengono modi di opposizione e resistenza al processo di fissazione del lavoro su cui si fondano gli attuali processi di accumulazione capitalistica. Ma, foucaultianamente, proprio queste strategie di resistenza produrranno nuove forme di contrattazione sempre più flessibili e capaci di controllare (e probabilmente indirizzare) la mobilità della forza lavoro. Si tratta di considerazioni che ci inducono ancora una volta a dire che non c'è un 'Marx dimenticato' da Foucault, piuttosto c'è una imprescindibilità delle ricerche foucaultiane per la comprensione dei fenomeni contemporanei, che costituiscono il campo di indagine degli studi neo-marxiani.

### *3. Corpi resistenti, corpi manipolati*

Chiarire la concezione del corpo nella speculazione foucaultiana significa fare luce sulla sua stretta connessione con il metodo genealogico. Nel capitolo precedente si è sottolineato come il carattere frammentario e al contempo minuzioso di quest'ultimo si collega al suo peculiare compi-

to di recuperare eventi, racconti, testimonianze dimenticate. Insomma, un rimontare alle origini che non significa per Foucault risalire il tempo al fine di mostrarne la continuità, piuttosto definisce l'obiettivo di indagare sulla provenienza (declinata nei termini di *Herkunft*) della 'cosa' oggetto di studio, ossia non la sua essenza pura, la sua forma immobile, la sua identità preservata, bensì quella complessità di eventi, spesso eterogenei e contraddittori, che la costituiscono. Il compito del genealogista è perciò quello di seguire il percorso delle imposizioni, delle lotte e dei saperi che sono riusciti ad imporsi come veri, e di smontare questi giochi di verità, mettendone in discussione qualsiasi pretesa universalistica.

Il corpo, luogo per eccellenza di esercizio del potere, è definito da Foucault come la «superficie d'iscrizione degli avvenimenti (laddove il linguaggio li distingue e le idee li dissolvono), luogo di dissociazione dell'io (al quale cerca di prestare la chimera dell'unità sostanziale)»<sup>70</sup>. Si comprende perché il corpo sia esso stesso il luogo della *Herkunft*, in quanto spazio segnato dalle dominazioni trascorse, territorio degli avvenimenti passati, regione in cui è iscritta la nostra stessa esistenza. Foucault lo definisce anche un «volume in perpetuo sgretolamento»<sup>71</sup>, per indicare una sua intrinseca transitorietà e, contestualmente, una capacità di rovesciamento delle forze di dominio, una capacità di resistere al flusso di forze che lo investe, invertendone il movimento, ma restandone al contempo inesorabilmente marchiato. Il corpo si configura, dunque, come il territorio in cui sono rinvenibili quelle tracce che, sedimentate nel tempo, hanno portato alla costruzione di gesti, movimenti, posture, azioni-reazioni che gli uomini compiono, tuttavia

il corpo è anche direttamente immerso in un campo politico: i rapporti di potere operano su di lui una presa immediata, l'investono, lo marchiano, lo addestrano, lo suppliziano, lo costringono a certi lavori, lo obbligano a delle cerimonie, esigono da lui dei segni. Questo investimento politico del corpo è legato, secondo relazioni complesse e reciproche, alla sua utilizzazione economica [...] il corpo diviene forza utile solo quando contemporaneamente corpo produttivo e corpo assoggettato<sup>72</sup>.

Il corpo assume un ruolo eminentemente politico, in quanto la sua oggettivazione avviene attraverso pratiche che non utilizzano la forza della violenza o dell'ideologia, ma tecnologie che calcolano, organizzano, indirizzano, che sono in grado cioè di far vacillare il fondo sensibile della no-

70 M. FOUCAULT, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, cit., p. 37.

71 IBIDEM.

72 M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, cit. p. 29.

stra intrascendibilità<sup>73</sup>. Viene meno qualsiasi matrice naturalistica di corpo fondata sull'idea che esso abbia una struttura e dei bisogni fissi, gerarchicamente organizzato attorno ad un nucleo centrale, composto di parti armonicamente disposte e funzionanti in maniera organica. Il corpo perde le sue connotazioni a-storiche e a-culturali per essere gettato all'interno delle dinamiche storiche e divenire il prodotto di una lotta<sup>74</sup>.

Secondo Foucault, il corpo è stato coinvolto nelle dinamiche politiche fin da quando nell'*Ancien régime* il criminale veniva pubblicamente torturato. Nelle pagine di *Sorvegliare e punire* il supplizio giudiziario è presentato non come una punizione fine a se stessa o ad una violenza che ha senso solo nella sua deterrenza, bensì come un rituale politico: il delitto, oltre la vittima, attacca personalmente il sovrano in quanto la legge è espressione diretta della volontà sovrana; di qui la crudeltà fisica e la pubblicità del supplizio, che non ha alcun fine di ristabilire la giustizia quanto di riattivare il potere<sup>75</sup>. Tutto il cerimoniale del supplizio non fa altro che mettere in

73 Su come, oltre Foucault, la corporeità possa giocare un ruolo attivo nella politica, cfr. L. BAZZICALUPO, *Governo della vita. Il corpo come oggetto e soggetto politico*, in «Ragion pratica», n. 22, 2004, pp. 273-300, la quale, contro ogni lettura omeostatica che tenga separati natura e tecnica, ritiene che il processo di decostruzione operante nel corso della modernità sui luoghi della legittimazione politica, con l'affermarsi del nuovo paradigma del vivente costituito «dall'ibridazione di vita e forme», comporti il ripensamento della questione identitaria quale fulcro della pluralità politica.

74 La concezione del corpo come fenomeno concreto, la cui materialità non è ridotta ad essenza staticamente biologica o prediscorsiva, piuttosto a strumento tatticamente decisivo nella legittimazione di specifiche strategie di oppressione, è stata ampiamente recuperata dal pensiero femminista, in particolare dai *Gender's studies*. È emblematica l'idea foucaultiana secondo la quale la sessualità non è una qualità del corpo naturale, piuttosto l'effetto di specifiche relazioni di potere. Ciò ha funzionato, per le femministe, da utile struttura analitica in grado di spiegare come l'immagine delle donne venga impoverita e controllata da un'immagine della sessualità femminile storicamente e culturalmente determinata. Tuttavia non mancano critiche al pensiero foucaultiano sia in conseguenza dell'enfasi attribuita agli effetti del potere sul corpo, che finisce con il ridurre gli agenti sociali a meri corpi passivi, sia per una certa insensibilità alle istanze di genere, si pensi alla natura 'sessuata' delle tecniche disciplinari da lui mai considerata. Per una ricostruzione della ricezione di Foucault nel pensiero femminista la bibliografia di riferimento è molto vasta, dunque ci limitiamo a segnalare S. VACCARO e M. COLGHIATORE (a cura di), *Michel Foucault e il divenire donna*, Mimesis, Milano 1997; R. M. STROZIER, *Foucault, Subjectivity, and Identity. Historical Constructions of Subject and Self*, Wayne State University Press, Detroit 2002, in modo particolare il capitolo terzo dedicato all'influenza di nozioni foucaultiane quali 'discorso' e 'genealogia' sui *Gender Studies* (pp. 79-111).

75 M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 54.

evidenza la dissimmetria, lo squilibrio di forze tra la smisurata forza fisica e politica del sovrano, che incarna le dimensioni del macrocorpo politico, e il suo speculare risvolto costituito dal corpo minimo del condannato. Viene così celebrato un potere che si afferma essenzialmente come potere di punire e che trova la sua origine nel diritto di spada, ossia nel potere assoluto di vita e di morte, tipico del diritto romano. Il corpo è il bersaglio diretto di un potere che si identifica con la giustizia sovrana, con la figura onnipotente del Re e che si esercita come diritto di dare la morte, secondo un procedimento di lenta e graduata sottrazione. Il corpo è concepito come il substrato puramente biologico dell'esistenza (*Körper*), che non è ancora la forza produttiva funzionale alle società capitalistiche. Prevale una logica della distruzione: il corpo del condannato, che pure assicurava potere e beni al Re, non viene sfruttato produttivamente, ma annientato<sup>76</sup>.

Nella ricostruzione foucaultiana, il potere sovrano, che si manifesta come diritto di dare la morte, subisce, a partire dalla seconda metà del XVIII secolo, una svolta fondamentale: muta il campo di forze entro cui il supplizio trovava il proprio territorio vitale, come se le funzioni della cerimonia penale cessassero di essere comprensibili agli occhi dei riformatori, che criticano non tanto la debolezza o la crudeltà delle pene, quanto la cattiva economia del potere. Dunque la congiuntura che fa nascere la riforma non riguarda tanto una nuova sensibilità, quanto una differente politica nei confronti degli illegalismi. In questo contesto il bersaglio principale finisce con l'essere non più l'illegalismo dei beni, ma quello dei diritti, *in primis* del diritto di proprietà mal tollerato dalla borghesia. Pertanto la ristrutturazione dell'economia dell'illegalismo si sviluppa all'interno della società capitalistica e trova nella teoria generale del contratto la sua formula più adeguata: il diritto del sovrano viene spostato dalla vendetta del sovrano alla difesa della società; conseguentemente, il corpo stesso del condannato, prima 'cosa' del re, ora diviene un 'bene sociale' oggetto di appropriazione collettiva ed utile<sup>77</sup>. Si assiste al passaggio dalla distruzione all'utilizza-

76 Nelle descrizioni spesso cruenta, come la straziante uccisione di Damiens che apre *Sorvegliare e punire*, Foucault sembra recuperare la nozione batailliana di *dépense improduttiva*, ossia di quella perdita funzionale all'economia del potere nelle società non capitalistiche. Manca ancora, infatti, quella che sarà la trasformazione del corpo in elemento produttivo, di cui vengono utilizzate le energie, il tempo, i movimenti, ecc., come nella futura struttura carceraria. Cfr. G. BATAILLE, *La Part maudite, précédé de La Notion de dépense*, Éditions de Minuit, Paris 1967, tr. it. *Il dispendio*, Armando, Roma 1997.

77 Cfr. M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, cit., pp. 86-98. Su questo punto cfr. M. GALZIGNA, *La fabbrica del corpo*, in «Aut Aut», n. 167-168, 1978, pp. 153-174, il quale compie un interessante percorso teso ad evidenziare come i dispositivi di

zione funzionale dell'energia degli individui e, come ci avverte Foucault, «per ottenere questo è necessario che il castigo sia considerato non solo naturale, ma conveniente; bisogna che ciascuno possa leggersi il proprio vantaggio»<sup>78</sup>. Ciò implica che, allo stesso tempo, venga istituito un 'gioco di segni' che faccia diminuire quel desiderio capace di rendere attraente il crimine, in modo tale che la rappresentazione della pena e dei suoi svantaggi sia più viva di quella del crimine con i suoi piaceri.

Il corpo del condannato, contro cui la violenza del supplizio si scaglia, viene ora come a sdoppiarsi, dando origine ad una nuova protagonista della scena penale: l'anima. Non si tratta, evidentemente, di quella di cui parlano i teologi, ma del luogo dove si applicano gli effetti di potere tesi a proteggere la società dal crimine e l'umanità nel criminale. L'anima non è più la componente essenziale dell'individuo in quanto soggetto giuridico del patto sociale, ma in quanto corpo utile, plasmabile nei comportamenti e nei gesti; esso diventa bene sociale, oggetto di un'appropriazione collettiva e utile. Non è più il corpo fisico (*Körper*) ad offrire la sua superficie alle iscrizioni, ma quello vissuto (*Leib*), che viene sottoposto ad una politica rieducativa più efficace dell'anatomia dei supplizi<sup>79</sup>. Con essa si attua tutta una complessa metamorfosi del modo in cui il corpo viene investito dai rapporti di potere: il castigo deve ora correggere, non semplicemente pu-

---

assoggettamento ed i regimi di potere, che durante l'età classica hanno investito il corpo, si siano imposti parallelamente alla nascita ed alla generalizzazione del paradigma meccanicistico, con la conseguente formazione del corpo-macchina come utensile concettuale che ha implicato l'occultamento del corpo come sede di percezioni e di esperienze a favore di un corpo rappresentato e concepito dall'intelletto.

78 M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 118.

79 Secondo Dreyfus e Rabinow è possibile riscontrare una certa influenza della fenomenologia del corpo elaborata da Merleau-Ponty. A loro avviso è rilevante la nozione di *corps propre*: il corpo vissuto è pensato non in senso fisico, ma come sistema di corrispondenze tra varie modalità di azione e diversi campi sensoriali, che deve rendere conto del carattere universale delle percezioni umane. Tuttavia le 'strutture trans-culturali', definite da Merleau-Ponty costanti 'intercorporeità' perché ciascuna di esse corrisponderebbe a delle strutture esistenti nel corpo vissuto, sono troppo generali perché possano venir utilizzate per la comprensione della specificità storica delle tecniche di elaborazione del corpo. In questo senso si rivela l'importanza della genealogia nietzscheana per mostrare quanto il corpo sia immerso in un campo politico, cfr. H. L. DREYFUS e P. RABINOW, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, cit., pp. 136-137. Sul rapporto tra Merleau-Ponty e Foucault, con riferimento particolare alla nozione di corpo cfr. S. RIGHETTI, *Soggetto e identità. Il rapporto anima corpo in Merleau-Ponty e Foucault*, Mucchi Editore, Modena 2006.

nire, deve agire sul pensiero, sulla coscienza, sulla volontà. Sono evidenti le analogie con l'asilarizzazione del folle chiamato a giudicare se stesso, in un contesto in cui deve sapersi sorvegliato, giudicato e condannato<sup>80</sup>. Se in quel caso l'accento è posto principalmente sul processo di 'moralizzazione' del recluso, qui l'anima è «effetto e strumento di un'anatomia politica (e) prigioniera del corpo»<sup>81</sup>. L'anima è ciò che materializza il corpo del prigioniero, operando una forma di assoggettamento originario, in quanto è ciò che ci abita e ci conduce all'esistenza, dandoci forma. Foucault evita qui qualsiasi complicazione di tipo psicoanalitico, non riconducendo mai, come sottolinea Judith Butler, il concetto di anima a quello di psiche<sup>82</sup>. Prospettare l'inconscio come luogo originario di resistenza ai processi di normalizzazione aprirebbe prospettive che ci porrebbero dinanzi ad ulteriori questioni, e ci dovremmo chiedere, ad esempio, quanto l'inconscio possa essere considerato come uno spazio di sottrazione alla produzione sociale e discorsiva o se non sia esso stesso una loro produzione, un loro effetto. Le relazioni di assoggettamento/soggettivazione seguono, in Foucault, chiaramente una logica lineare espressa dal modello penitenziario, che ha come obiettivo il controllo e la disposizione spaziale dei corpi, finendo con il trascurare che, come sottolinea Butler, proprio la psiche «è esattamente ciò che eccede gli effetti imprigionanti della pretesa discorsiva di abitare un'identità coerente, di divenire un soggetto coerente»<sup>83</sup>. Secondo Butler l'inconscio permette di spiegare esaustivamente il processo di assoggettamento, in quanto gli effetti formativi e generativi delle restrizioni sono esprimibili solo attraverso uno strumentario concettuale di tipo psicoanalitico. D'altro canto la rimozione di questo approccio ridurrebbe in parte, se non del tutto, qualsiasi possibilità di resistenza che viene fuori proprio dalla

80 Cfr. M. FOUCAULT, *Storia della follia*, cit., pp. 424-430.

81 M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 33.

82 Ci riferiamo ai lavori fatti da Butler sulla continuità tra psiche del soggetto e realtà esterna, che alimentano le differenti forme di potere nella circolarità ricorsiva tra dimensione psichica individuale e collettiva. Cfr. J. BUTLER, *The Psychic Life of Power*, Stanford, University Press, Stanford 1997, tr. it. *La vita psichica del potere. Teorie della soggettivazione e dell'assoggettamento*, Meltemi, Roma 2005. Ricordiamo come la stessa autrice, all'interno di un percorso in cui la costituzione della materialità del corpo è il processo fondamentale di costruzione del soggetto, interpreta i riferimenti foucaultiani all'anima nei termini di un'implicita rielaborazione della sua formulazione aristotelica, cfr. ID. *Bodies that matter*, Routledge, New York-London 1993, tr. it. *Corpi che contano*, Feltrinelli, Milano 1996, in particolare pp. 28-31.

83 J. BUTLER, *La vita psichica del potere. Teorie della soggettivazione e dell'assoggettamento*, cit., p. 82.

incommensurabilità tra psiche e soggetto. Foucault si limita a considerare l'anima come qualcosa di non sostanziale, come l'effetto di articolazioni e di un potere che genera coscienze, alterando e costituendo le fisiologie dei corpi dall'interno. Come sottolinea Patrick H. Hutton, la psiche è centrale nel processo di controllo disciplinare, ma intesa come un astratto costruito dell'autorità pubblica per soddisfare il bisogno della società moderna di concepire il sé in modo più disciplinato<sup>84</sup>. Proprio dalla mancata esplicitazione di qualsiasi tratto psicoanalitico del processo di assoggettamento deriva la centralità del corpo, riconosciuto come componente essenziale per il funzionamento delle relazioni di potere (e della dinamica soggettivazione-oggettivazione), nonché superficie in grado di offrire resistenza: il corpo è ciò che sfugge parzialmente alla presa del potere in quanto le sue fibre, il suo sistema nervoso, le sue energie possono andare in direzione opposta alle esigenze del potere, costringendolo ad elaborare nuove strategie di attacco, nuove modalità e forme di investimento.

Precisiamo che il concetto di resistenza, sia pure fondamentale per comprendere il carattere microfisico del potere e la sua natura battagliera, non viene mai tematizzato sino in fondo. Foucault ritiene che le tecniche moderne del potere non sono mai dirette esclusivamente a reprimere o semplicemente a controllare il comportamento del corpo umano, ma a 'produrlo', nel senso di conferire al movimento corporeo la forma di un modello comportamentale originariamente assente dalla struttura corporea, il che significa dotarlo al tempo stesso di potere. Di qui la possibilità permanente di rovesciamenti e sottrazioni di potere, la necessità della battaglia perpetua in cui poteri e corpi si intrecciano e si fronteggiano continuamente, modificando incessantemente le loro forme e i loro equilibri. Ci avverte Foucault che

se non ci fosse resistenza non ci sarebbero rapporti di potere. Perché tutto si risolverebbe semplicemente in una questione di ubbidienza [...] Penso che la resistenza costituisca un elemento del rapporto strategico di cui è fatto il potere<sup>85</sup>.

84 P. H. HUTTON, *Foucault, Freud e le tecnologie del sé*, in L. H. MARTIN, H. GUTMAN e P. H. HUTTON (a cura di), *Michel Foucault. Tecnologie del sé*, cit., pp. 118-119.

85 *Michel Foucault an Interview: Sex, Power and the Politics of Identity*, in «The Advocate», n. 400, 1984, pp. 26-30, ora in *Dits et écrits II*, cit., pp. 1554-1566, tr. it. *Michel Foucault, un'intervista: il sesso, il potere e la politica dell'identità*, in *Archivio Foucault III*, cit., pp. 295-305 (p. 300). Sul tema della resistenza, cfr. M. FOUCAULT, *Pouvoir et corps*, in «Quel corps», n. 2, 1975, pp. 2-5, ora in *Dits et écrits I*, cit., pp. 1622-1628, tr. it. *Potere e corpo*, cit., pp. 138-139; Id., *Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques*, in *Dits et écrits II*, pp. 625-635, tr.

Le dinamiche del potere investono, dunque, inesorabilmente il corpo, si frammentano in un'infinita possibilità di relazioni guerreggiate, per cui non è possibile concepirle come elementi a sé stanti, come entità assolute: il loro carattere primo è proprio questo essere relazionale<sup>86</sup>. Sotto questa prospettiva il corpo-resistenza assume una fisionomia paradossalmente vicina a quella del potere: un aggregato eterogeneo di forze straordinariamente dinamico, immerso in una lotta che non giunge mai ad una conclusione ultima, ad un equilibrio statico, e che quindi non si cristallizza mai in una forma del tutto definitiva<sup>87</sup>.

In questa prospettiva battagliera, che deriva evidentemente da Nietzsche – almeno nella lettura deleuziana che ne facciamo –, vi è una dimensione della lotta che, pur nel segno della continuità, ha una sua intrinseca dinamicità<sup>88</sup>. Non si tratta mai di uno scontro frontale tra due entità esterne l'una all'altra, ma di una lotta trasversale e mobile, dove tutto si converte nella polarità opposta, perché le forze sono prima di tutto relazionali e quindi è impossibile pensarle come entità singolari, chiuse, indipendenti

it. *Precisazioni sul potere. Risposte ad alcune critiche*, in «Aut Aut», n. 167-168, 1978, pp. 3-11.

- 86 Vorrei ricordare come il concetto 'relazionale' del potere fosse già utilizzato negli anni '60 da scienziati della politica, ma con un'accezione decisamente 'statica', 'negativa', tesa a evidenziare essenzialmente la capacità di imporre un comportamento e dunque di incidere sulla libertà altrui. Cfr. R.A. DAHL, *Modern Political Analysis*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs (N.J.) 1963, tr. it. *Introduzione alla scienza politica*, Il Mulino, Bologna 1970. Sul significato di relazione nell'approccio foucaultiano cfr. P. VEYNE, *Foucault e la storia*, cit., pp. 71-86, il quale evidenzia come per Foucault la «relazione è il nome di ciò che è stato designato come "struttura". In luogo di un mondo fatto di soggetti o anche di oggetti e della loro dialettica [...] è essa stessa ciò che gli oggetti ne fanno, abbiamo un mondo dove la relazione è fondamentale. È così che bisognerebbe tentare di studiare il potere, non a partire dai termini primitivi della relazione, soggetto giuridico, Stato, legge, sovrano, ecc., ma a partire dalla relazione stessa, in quanto è proprio questa che determina gli elementi sui quali essa regge [...]. Se c'è qualcuno che ontologizza il Potere non è questo filosofo della relazione, ma proprio coloro che non parlano che di Stato per benedirlo, maledirlo, definirlo "scientificamente", mentre lo Stato è il semplice correlato di una pratica datata precisamente».
- 87 Come afferma Deleuze la forza, rispetto al diagramma in cui è presa, dispone di un potenziale che si manifesta come capacità di resistenza. Un diagramma di forze presenta sempre delle singolarità di resistenza, per esempio «punti, nodi, fuochi», che si attuano a loro volta sugli strati, in modo da rendere possibile il cambiamento, cfr. G. Deleuze, *Foucault*, cit., pp. 44-58.
- 88 Sulla matrice nietzscheana dei lavori di Foucault, cfr. S. BERNI, *Nietzsche e Foucault. Corporeità e potere in una critica radicale della modernità*, Giuffrè, Milano 2005.



l'una dall'altra. Così, le relazioni di potere si intrecciano alle resistenze in una lotta, in un agonismo permanente che è anche incitamento reciproco. Solo all'interno di questa lotta il potere sviluppa le sue strategie, converte se stesso laddove incontra ostacoli, sviluppa nuove tecniche per estendersi, sperimenta i suoi limiti e la sua fallibilità. Sono proprio i punti di resistenza, le anomalie, che permettono al potere di diffondersi, ma allo stesso tempo sono anche la fonte della sua instabilità, della sua perpetua precarietà. La resistenza è dunque un correlato fisiologico dell'esercizio del potere, in grado di regolarsi secondo la sua logica e di impiegare gli stessi codici. Parla lo stesso linguaggio del potere, non ne rappresenta una negazione esterna, ma fa parte del suo campo di esistenza, è un elemento integrante della sua ontologia poiché costituisce una sua risorsa di continuo perfezionamento.

Proprio questa esplicitazione della resistenza in termini del tutto interni, non solo alle logiche del potere, ma alla sua stessa strutturazione tanto da farne «ciò che motiva ogni nuovo sviluppo delle reti di potere»<sup>89</sup>, lascia spazio a critiche e, come nel nostro caso, ad interpretazioni, che tendono a riconoscere nella impossibilità di un fuori, la conversione etica messa in campo dall'ultimo Foucault. Su questo aspetto, ci sembrano particolarmente significative le critiche mosse da Baudrillard il quale, in un piccolo *pamphlet* intitolato significativamente *Oublier Foucault*, sottolinea come il potere descritto da Foucault sia una 'istanza totalizzante', costantemente produttiva e così diffusa da confondersi con le resistenze, in un processo cumulativo ove non c'è mai perdita. La prospettiva da cui muove Baudrillard si iscrive nell'orizzonte della perdita e della sfida simbolica, per cui non è più pensabile, nell'universo della simulazione totale, una resistenza che si ponga come produttiva, generativa di ulteriori significati, come ad esempio quelli del desiderio e del piacere, richiamati da Foucault, in particolar modo in *Volontà di sapere*. Per questa ragione, secondo Baudrillard, Foucault «smaschera tutte le illusioni finali o causali circa il potere, ma non ci dice niente circa il simulacro del potere stesso»<sup>90</sup>. Del potere non è rimasto che un simulacro, una copia che si sostituisce all'originale, mascherandone la dissoluzione. L'analisi foucaultiana del potere, secondo Baudrillard, è lacunosa perché non riesce a tendere questo concetto sino al suo limite, là dove non troviamo più uno scontro di forze, un'infinita battaglia tra potenze contrapposte, bensì la loro implosione. Nessuna attenzione

---

89 M. FOUCAULT, *Poteri e strategie*, cit., p. 21.

90 J. BAUDRILLARD, *Oublier Foucault*, Éditions Galilée, Paris 1977, tr. it. *Dimenticare Foucault*, Cappelli, Bologna 1977, p. 89.

è posta, ad esempio, all'illimitata intercambiabilità delle forze politiche, dei loro programmi, della loro spettacolare alternanza, che Baudrillard causticamente descrive nello *Scambio simbolico e la morte* per sollecitare l'ipotesi della simulazione, della finzione dello spazio politico<sup>91</sup>. Baudrillard, che condivide l'impostazione foucaultiana antieconomica del potere, ritiene tuttavia che la forma molecolare da esso assunta si realizza attraverso l'indebolimento e la corrosione di soggettività immerse in un processo tormentato da una reversibilità che il processo genealogico non è in grado di decifrare. Il limite dell'approccio foucaultiano sta nell'incapacità di vedere che il campo di immanenza in cui entrano in relazione le diverse forze non è altro che «una simulazione di prospettiva»<sup>92</sup>. All'interno di un processo di mistificazione della realtà, in cui la finzione si traduce in ciò che è più reale del reale, 'iperreale', il potere è inganno, una gigantesca trappola in cui si accumulano tempo, valore, soggetti. Secondo Baudrillard, se il potere fosse davvero «questa infiltrazione magnetica all'infinito nel campo sociale, da tempo non incontrerebbe più alcuna resistenza», mentre

tutti sanno bene che ogni potere è una sfida personale, una sfida a morte cui non si può rispondere che con una controsfida capace di spezzare la logica del potere stesso o, meglio, di imprigionarlo in una logica circolare<sup>93</sup>.

Non ci interessa indagare la prospettiva di Baudrillard, ma sottolineare come egli colga un tratto importante del modello di potere descritto da Foucault: il suo carattere 'onnipervasivo'. Questo tratto si sviluppa a partire dalla capacità del potere di riutilizzare qualsiasi forma di resistenza come continuo rilancio della propria potenza. La conseguenza è che, di fronte ad una modalità strategica di indefinita riproduzione, l'unica difesa attuabile sia quella di non resistere e di assorbire tutto nell'inerzia totale, senza rilanciare alcuna risposta. Si tratta di una visione impolitica, che rinuncia a qualsiasi azione, allo scopo di evitare una qualsiasi altra reazione. Tuttavia, è importante rilevare la nettezza con cui Baudrillard smaschera il limite della definizione foucaultiana di potere che, pur riuscendo a rove-

91 J. BAUDRILLARD, *L'échange symbolique et la mort*, Éditions Gallimard, Paris 1976, tr. it. *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, Milano 2007.

92 Ivi, p. 90.

93 Ivi, p. 91. Per un'analisi dei processi di soggettivazione, che utilizza paradigmaticamente la figura del terrorista, nelle differenti prospettive adottate da Foucault e Baudrillard, cfr. S. LUCE, *Il soggetto terrorista: tra immanentismo foucaultiano e dimensione simbolica*, in A. AMENDOLA, L. BAZZICALUPO (a cura di), *Dopo il nomos del moderno? Uguaglianza, neutralità, soggetto*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2006, pp. 157-179.

sciare la centralità del suo carattere repressivo in una produttività mobile e transitoria, rimane impigliato nelle sue stesse maglie. Le osservazioni di Baudrillard ci permettono di comprendere quanto debole sia ogni spazio di libertà nel gioco (tutto interno) potere-resistenza, dove tutto il tessuto delle relazioni umane sembra permeato da un flusso di potere onnisciente e onnicomprensivo, da una sorta di positività senza spazi vuoti, senza esterno in cui, come afferma significativamente Foucault, «di qualunque tipo sia il mio lavoro, è assolutamente vero che permette al potere di affinare la propria strategia»<sup>94</sup>.

Il corpo, luogo emblematico dei meccanismi di produzione e rilancio delle strategie di potere, incontra oggi processi di mutazione e trasformazione che implicano un ripensamento oltre il gioco tutto interno di poteri e resistenze. Ci troviamo di fronte ad un'evoluzione delle tecnologie che contribuisce a realizzare una sorta di mutazione antropologica attraverso processi sempre più diffusi di integrazione tra corpo e macchina. Sembra che il processo storico che aveva visto l'uomo proiettarsi verso l'esterno, verso il mondo e l'universo, trovi ora una inversione di tendenza che vede un complesso di apparati artificiali di vario genere penetrare ed installarsi all'interno del nostro corpo. Questo, dunque, non è più semplicemente ciò che viene plasmato, modellato, forgiato, ma è il luogo di innesti tecnologici che sempre più lo definiscono all'interno di una prospettiva biopolitica: la protezione della vita, la sua cura, la sua conservazione, attraverso trapianti tecnologici (dai *bypass* a protesi di vario genere), sembrano confermare il carattere biologico della politica, nel senso non solo di conservazione, ma anche di potenziamento della vita. In questa nuova e realistica prospettiva, la caratterizzazione unitaria delle analisi foucaultiana, fondata essenzialmente in termini di normalizzazione-medicalizzazione, viene criticata da chi, come Haraway, assume il corpo dal lato della sua scomposizione-moltiplicazione conseguenza dei nuovi processi tecnologici<sup>95</sup>. Mentre le pratiche biopolitiche foucaultiane producono dei corpi normalizzati e disciplinati, la tecnologia della società contemporanea, pur rimanendo un

94 M. FOUCAULT, *Sur la sellette*, entretien avec J. L. EZINE, in «Les Nouvelles littéraires» n. 2477, mars 1975, p. 3, ora in *Dits et écrits I*, cit., pp. 1588-1593, tr. it. *Disciplina e democrazia: un'applicazione della gaia scienza dello judo*, in G. PERNI (a cura di), *Dalle torture e celle*, cit., pp. 13-22 (p. 14).

95 Cfr. D. J. HARAWAY, *Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature*, Routledge, New York 1991, tr. it. *Manifesto cyborg. Donne, tecnologia e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 1995. Si segnala la interessante ed esauriente introduzione, R. BRAIDOTTI, *La molteplicità: un'etica per la nostra epoca, oppure meglio cyborg che dea*.

importante indicatore della ‘volontà di sapere’, tuttavia manipola quei corpi, proponendosi come agente di sostituzione di funzioni sociali e fisiche tradizionalmente riservate ai soggetti meno abili o più deboli. Il corpo è sempre il luogo in cui si situano i saperi, ma non è più inteso come dato naturale da contrapporsi all’artificialità delle macchine, piuttosto come un «attore materiale-semiotico» che, in quanto oggetto di conoscenza, svolge il ruolo di agente attivo nell’apparato di produzione corporea e non più di mera superficie passiva di iscrizione di segni e di esperienza. C’è un salto di paradigma in cui la popolazione, come oggetto dello sguardo politico, viene scavalcata a favore della questione della trasformazione tecnica. Si arriva alla constatazione che il corpo, tradizionalmente inteso, non c’è più. Ci troviamo di fronte a momenti di vissuto biotecnologico in cui il soggetto viene pensato a partire dall’assunto non-biologico della corporeità: la figura cibernetica del *cyborg*, ibrido di organismo e macchina, è ciò che permette di superare ogni definizione di univocità, compresa la determinazione di genere<sup>96</sup>. Questo processo di tecnicizzazione della vita, impensabile nel quadro tradizionale della modernità, implica un ripensamento che conduca – ed è questa la questione centrale per Haraway – alla ridefinizione della soggettività nelle sue ‘radici corporee’, ribadendo l’indissolubile legame con la tecnologia quale espressione di socialità.

Ci sembra evidente che Foucault, pur non potendo approfondire le conseguenze filosofiche e politiche delle nuove tecnologie, non abbia trascurato l’elemento della tecnica nella sua ampia analisi delle diverse pratiche governamentali. Tuttavia, secondo Haraway, egli ha affermato una sorta di

96 Per una lettura materialistica dei processi di mutazione antropologica produttori di un ‘cyborg postfordista’, cfr. A. CARONIA, *Il cyborg. Saggio sull’uomo artificiale*, Shake, Milano 2001; U. FADINI, *Soggetto Cyborg. Attraverso Foucault*, in «Millepiani», n. 25, 2004, pp. 197-207. Sul superamento del paradigma antropologico in direzione dell’ibridazione tecnologica la letteratura è già molto vasta, si segnalano tra gli altri U. FADINI, *Principio metamorfosi. Verso un’antropologia dell’artificiale*, Mimesis, Milano 1999; R. MARCHESINI, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002. Su un altro versante, e più internamente ai già richiamati *Gender’s Studies*, Judith Butler sostiene che il divenire un genere rappresenta un laborioso processo in cui la superficie corporea non è più solo il luogo di iscrizione sociale delle norme, ma anche di loro sovversione: viene meno qualsiasi demarcazione pre-discorsiva fra corpo maschile e femminile, tra ciò che il genere è e ciò che il genere fa. In questo senso viene attribuito al genere un carattere non descrittivo, bensì performativo ossia come ciò che naturalizza la mutua appartenenza dei soggetti ai corpi ‘propri’, cercando di strappare la riflessione filosofico-politica dalla naturalezza eterocentrica, cfr. J. BUTLER, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York 1990, tr. it. *Scambi di genere. Identità sesso e desiderio*, Sansoni, Milano 2004.

priorità ontologica del corpo rispetto alle tecniche che lo investono, che ha finito con l'imprigionarlo ancora all'interno di un registro temporale di tipo evolutivo proprio della tradizione umanistica, mentre il *cyborg* «abita un mutato regime spazio-temporale» definito tecnobiopotere la cui temporalità «è la condensazione, la fusione, l'implosione; essa interseca e talvolta spiazza l'evoluzione, il compimento e il contenimento tipico del realismo figurale»<sup>97</sup>.

Haraway opera, dunque, una radicalizzazione nell'analisi della rivoluzione scientifica contemporanea che si basa, rispetto a Foucault, su di una conoscenza più attuale e dettagliata della tecnologia odierna che la porta a progettare, sulla scorta della sua esperienza femminista, una vera e propria genealogia decostruttiva delle soggettività corporee. L'obiettivo di fondo è, dunque, il superamento del dualismo soggetto-oggetto che, proprio attraverso la ridefinizione del discorso scientifico-tecnologico, conduce alla frantumazione della soggettività, costituendo una nuova chiave di lettura dei rapporti di potere e di strategia politica all'interno della società post-moderna. Evidentemente questo discorso va letto all'interno di una prospettiva femminista di ripensamento delle forme di soggettività, che non si strutturano sulla svalutazione sistematica di ciò che escludono, ma che si fondano, invece, su un'idea arricchente di diversità e molteplicità, che siano, cioè, rispettose delle differenze senza abdicare ad alcuna forma di relativismo. Ai fini del nostro discorso è importante sottolineare come questa spinta biotecnologia comporti necessariamente un'ulteriore riflessione sull'attuale fase di artificializzazione del corpo da interpretare non in termini antitecnologici, ossia di rovesciamento dei rapporti di padronanza tra natura e tecnica, quanto di una loro interazione che implica un superamento della tradizionale concezione dell'evoluzionismo biologico<sup>98</sup>.

97 D. J. HARAWAY, *Modest\_Witness@Second Millenium.Female Man(c) Meets OncoMouse(tm)*, Routledge, New York 1995, tr. it. *Testimone\_Modesta@FemaleMan(c)\_incontra\_OncoTopo(tm)*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 39.

98 Ci sembra qui opportuno ricordare l'importante lavoro di J. L. Nancy sul rapporto tra tecnica e corpo ove questo, in quanto luogo della sua apertura a ciò che non è se stesso, assume un carattere originariamente tecnico. La peculiarità dell'esistente sta, dunque, in un' infinita esposizione, in una vulnerabile esteriorità in cui il corpo non è mai 'proprio', ma è ciò che è 'ecotecnicamente' prodotto, cfr. J. L. NANCY, *Corpus*, Métailié, Paris 1992, tr. it. *Corpus*, Cronopio, Napoli 1995 dello stesso autore, cfr. *L'intrus*, Éditions Galilée, Paris 2000, tr. it. *L'intruso*, Edizioni Cronopio, Napoli 2000, in cui l'esperienza della 'tecnicità' del corpo viene vissuta dall'autore in prima persona attraverso l'esperienza del trapianto in cui «l'intruso non è nessun altro se non me stesso e l'uomo stesso. Non è nessun altro se non lo stesso che non smette di alterarsi, insieme acuito e fiaccato, denudato e bardato,

Questo percorso ci conduce ad una ‘decostruzione-ricostruzione’ di un soggetto che, come afferma Esposito,

non è più un dato originario, ma un costruito operativo: il risultato di una missione con qualcosa che non è soggetto o che è soggetto a un altro statuto ontologico [...] qualcosa di non vivo – che tuttavia serve a conservare la vita<sup>99</sup>.

La vita è, dunque, esposta ad un’esigenza autoconservativa in cui, proprio nel rapporto problematico con l’altro emerge, oltre il paradigma della biopolitica, il profilo del dispositivo immunitario quale punto di tangenza tra i linguaggi della contemporaneità. Il corpo, nella figura mediatica del *cyborg*, diviene allora la metafora di un ripensamento del rapporto ontologico con la politica che passa attraverso un’incessante rimodulazione del nostro modo di essere singolari-plurali, che permette la costruzione di una trama di rapporti nel segno dell’inclusione, mai intesa nei termini di fagocitazione o di assimilazione totalizzante.

#### 4. Spazi controllati: visibilità ed enunciabilità.

Deleuze sostiene che in Foucault vi sia, a partire da *l’Archeologia del sapere*, un primato dei regimi di enunciato sui modi di vedere e di percepire, tuttavia

l’enunciato ha un primato solo in quanto il visibile ha le sue proprie leggi, ha una sua autonomia che lo mette in rapporto con il dominante, con l’autonomia dell’enunciato. E, proprio in quanto l’enunciabile ha il primato, il visibile può contrapporgli la propria forma, la quale si lascerà determinare senza lasciarsi ridurre<sup>100</sup>.

La preoccupazione, nella simpatetica lettura deleuziana, è quella di riconoscere un primato ai regimi discorsivi, che non svuotino di senso l’esercizio del vedere. La presa di distanza dalla fenomenologia può essere letta proprio nella diversa condizione a cui la visibilità si rapporta, e che non coincide con il modo di vedere di un soggetto. Il soggetto che vede è egli stesso posto in uno spazio di visibilità così come le architetture che descrive, esse stesse visibilità che riproducono meccanismi analoghi agli enunciati,

---

intruso nel mondo dome in se stesso» (p. 37).

99 R. ESPOSITO, *Immunitas*, cit., p. 178.

100 G. DELEUZE, *Foucault*, cit., p. 72.

«come questi sono inseparabili dai regimi che li producono, così la visibilità è inseparabile dalla macchina»<sup>101</sup>. Visibile ed enunciabile, in quanto funzioni formalizzate, si associano, secondo Deleuze, in corrispondenze che formano strati del sapere che vengono correlati e smossi da diagrammi di potere, nei quali forze eterogenee si incontrano in singoli punti, costituendo la dimensione informale, lo schema fluido per l'incontro di forme. Dunque il carcere, come altri luoghi di visibilità, è lo spazio che esplicita quello specifico ordine del discorso (nel suo caso sulla illegalità), in cui si articolano, senza mai fondersi, visibile ed enunciabile, fenomeno e linguaggio. Dalla loro combinazione, attinente ad ogni formazione storica, nasce il sapere, inteso come concatenamento pratico, come dispositivo di enunciati e di visibilità esistente in funzione di specifiche soglie epistemologiche.

Il rapporto tra visibile è enunciabile trova un importante approfondimento nell'analisi che Foucault fa dell'opera di Magritte *Ceci n'est pas une pipe*, paradigmatica della disgiunzione tra ciò che si vede e ciò che si enuncia. Il calligramma ha tradizionalmente il ruolo di «far dire al testo ciò che il disegno rappresenta»<sup>102</sup>, è dunque una sorta di tautologia, è la sintesi perfetta tra 'lettera' e 'figura'. Con Magritte viene disfatto. Assume un ruolo paradossale perché nomina ciò che non ha bisogno di esserlo (la pipa e la sua forma sono ben note), al contempo la nega, riproducendo uno strano gioco di raddoppiamento di significati (Roussel *docet*), per cui viene meno quella combinazione tra parole e immagini che produce un significato univoco senza che vi sia alcuna contraddizione tra asserzioni linguistiche e disegno. La distruzione della somiglianza, attraverso l'inserimento di una scritta, produce contestualmente un'irrimediabile ambiguità nella referenza dell'enunciato, in ragione del rapporto che esso instaura con l'immagine a cui è interno, in un gioco di moltiplicazione di somiglianze che ne annichilisce il senso (la pipa disegnata può somigliare ad una pipa vera, come ad una disegnata, come ad una disegnata che somiglia a sua volta ad un'altra, eccetera). Come si evince dai lavori di Roussel, l'origine è ripetizione in quanto è già da sempre iscritta sul fondo di un linguaggio trovato che sarà inevitabilmente usurato. La tradizione occidentale della pittura ha fatto della rappresentazione e della mimesi il principio stesso della sua verità, mentre opere come quella di Magritte affievoliscono

---

101 Ivi, p. 81.

102 M. FOUCAULT, *Ceci n'est pas une pipe*, in «Les Cahiers du chemin», n. 2, 1968, pp. 79-105, ora in *Dits et écrits I*, cit., pp. 663-678, tr. it. *Questo non è una pipa*, Edizioni Se, Milano 1988, p. 26.

proprio questa pretesa per fondare il definitivo affrancamento della somiglianza dall'affermazione. L'elemento originario (la pipa) che, partendo da se stesso, ordina e gerarchizza tutte le copie, viene fatto saltare, divenendo esso stesso una copia.

Fin dalla *Nascita della clinica* ci sembra che la preoccupazione foucaultiana sia stata quella di decostruire la grande illusione di un'immediatezza della traduzione dal visibile al dicibile, dal sintomo alla diagnosi. Si tratta di una questione che si interseca, in profondità, con la tematica dello spazio, sovente utilizzata quale strumento interpretativo e metodologico nelle sue analisi. Da esse emerge il contrasto tra il nostro secolo, designato come 'epoca dello spazio', ossia come luogo dell'esposizione e della sperimentazione di un intreccio di relazioni che si attuano tra serie infinite di punti di movimento, e l'epoca passata, posta sotto il segno esclusivo della temporalità<sup>103</sup>.

Nel corso di un'intervista, l'intellettuale francese afferma:

metaforizzare le trasformazioni del discorso a mezzo di un vocabolario temporale, conduce necessariamente all'utilizzazione del modello della coscienza individuale, colla sua temporalità propria. Cercare di decifrarle, al contrario, attraverso metafore spaziali, strategiche, permette di cogliere precisamente i punti in cui i discorsi si trasformano attraverso ed a partire dai rapporti di potere<sup>104</sup>.

Lo spazio viene dunque giocato come l'ambito di applicazione di una tecnica di ripartizione degli individui e dei loro corpi, assurgendo a corollario per l'applicazione del potere disciplinare. Il frequente utilizzo di metafore spaziali nei testi foucaultiani è destinato a consolidare teoricamente la cesura epistemologica in cui, ad una ripartizione spaziale classica di tipo dualistico succede un nuovo sguardo microfisico. Nell'età classica il sistema duale produce la separazione tra sani (rinchiusi in città) e i malati (lebbrosi) posti al di fuori delle mura. Così con i supplizi ci troviamo da un lato il patibolo, dall'altro, tenuto accuratamente a distanza e separato

103 È del resto noto come Foucault giochi lo spazio contro la storia, suggerendo una contrapposizione spazio/tempo a favore della centralità della prima nozione sulla seconda. Su quest'aspetto, cfr. M. FOUCAULT, *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie*, cit., pp. 19-32. Per un'analisi che presta particolare attenzione alle figure temporali presenti nell'opera foucaultiana, cfr. L. DADDABBO, *Tempocorpo. Forme temporali in Michel Foucault*, La Città del Sole, Napoli 1999.

104 M. FOUCAULT, *Questions à Michel Foucault sur la géographie*, in «Hérodote» n. 1, pp. 71-85, tr. it. *Domande a Michel Foucault sulla geografia*, in *Microfisica del potere*, cit., pp. 147-161 (p. 153).



da «una doppia fila di soldati»<sup>105</sup>, il pubblico. Si tratta di esempi, numerosi negli scritti di Foucault, che hanno una connotazione di tipo binario, rispondente ad una logica ‘interno vs. esterno’. La schematicità e limitatezza di questa razionalità moderna viene superata con l’affermarsi di nuovi dispositivi disciplinari, che adottano una diversa razionalità nei criteri di distribuzione degli individui nello spazio. Nasce una vera e propria arte della ripartizione, che organizza spazi seriali, attribuisce a ciascuno un posto, seguendo regole di intercambiabilità. Insomma, ci troviamo di fronte ad un processo di localizzazione in cui in le tecniche disciplinari producono dei veri e propri *tableaux vivent*, in grado di trasformare «le moltitudini confuse, inutili o pericolose in molteplicità ordinate e produttive»<sup>106</sup>. Se nella tradizione dell’*ancien régime* il potere del sovrano è ciò che si vede, che si mostra traendo forza proprio nell’ostentazione del suo rappresentarsi, il potere disciplinare invece si esercita, controlla, sottomette corpi e individui ad una visibilità obbligatoria, rendendosi al contempo invisibile e anonimo. Si realizza una vera e propria inversione dell’economia della visibilità nell’esercizio del potere: lo sguardo diviene il principio della sua manifestazione con la sua capacità di acquisire dati, notizie, informazioni, che permette di costituire l’individuo come oggetto descrivibile, analizzabile, comparabile secondo delle procedure, che sono al tempo stesso di oggettivazione e di assoggettamento<sup>107</sup>.

Già nella lezione di apertura dei corsi del 1973 sul potere psichiatrico, Foucault descrive accuratamente il manicomio ideale proposto Fodéré del 1817, al cui interno

regna soprattutto un ordine, inteso semplicemente come una regolazione perpetua, permanente, dei tempi, delle attività, dei gesti; un ordine che avvolge i corpi, li compenetra, li plasma, applicandosi alla loro superficie, ma imprimendosi al contempo sin nei nervi e in ciò che qualcuno altro chiamava le ‘fibre molli del cervello’<sup>108</sup>.

105 M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 70.

106 Ivi, pp. 161; si confronti anche, Id., *L’œil du pouvoir*, in *Dits et écrits II*, cit. pp. 190-206, tr. it. *L’occhio del potere. Conversazione con Michel Foucault* introduzione a J. BENTHAM, *Panopticon ovvero la casa d’ispezione*, Marsilio, Venezia 1983, pp. 7-30.

107 Sull’importanza dello spazio e delle metafore spaziali nell’opera di Foucault, cfr. O. MARZOCCA, *Filosofia dell’incommensurabile. Temi e metafore oltre-euclideo in Bachelard, Serres, Foucault, Deleuze e Virilio*, Franco Angeli, Milano 1989, pp. 104-162.

108 M. FOUCAULT, *Il potere psichiatrico*, cit., p. 14.

Nel proporre un'analisi dell'ordine disciplinare, che ne fissa degli elementi cruciali già prima di *Sorvegliare e punire*, Foucault attraversa lo spazio ospedaliero come luogo che, per assolvere alla funzione terapeutica, avrà una specifica disposizione architettonica. Questa dovrà assicurare una visibilità permanente del malato, meccanismi di distribuzione e di isolamento, così come dovranno essere previsti strumenti 'ortopedici' in grado di correggere e di addestrare<sup>109</sup>.

L'importanza del concetto di spazio ai fini della comprensione, non solo del rapporto tra visibile ed enunciabile, ma soprattutto del diverso assetto di relazioni di potere dischiuse in una topologia estesa e ramificata, trova un ulteriore tassello nell'importanza che Foucault riconosce alla città, non solo come metafora spaziale di funzionamento dei meccanismi di potere, ma come vero e proprio laboratorio di sperimentazione per nuove forme di razionalizzazione degli spazi. Nel corso intitolato *Sicurezza, territorio, popolazione* Foucault si sofferma in modo particolare su tre diversi esempi che testimoniano il diverso modo di problematizzare lo spazio urbano, nel periodo compreso tra la fine del Seicento e la fine del secolo successivo. Si tratta di un periodo in cui si pone una nuova questione legata allo sviluppo degli scambi economici ed alla nascita di stati amministrativi, che mal si conciliano con l'isolamento spaziale e con l'autonomia giuridica delle città<sup>110</sup>.

Il modello della *métropolitée* di Alexandre Le Maître si fonda su un principio di divisione delle aree geografiche che riflette il modello di gerarchizzazione sociale. Dunque la capitale dovrà essere il fulcro (politico, economico e amministrativo, oltre che geografico), secondo una logica che è ancora rispondente alle esigenze della sovranità. Diversamente, nel progetto delle cosiddette 'città artificiali' il riferimento architettonico non è un'unità più grande, come il territorio, bensì più piccola, come il quadrato o il rettangolo, ovvero figure geometriche ulteriormente scomponibili, in modo di garantire una distribuzione funzionale e reticolare congeniale ad una meccanica di tipo disciplinare. Il terzo modello preso in esame riguarda la strutturazione di Nantes, realizzata nel corso del XVIII secolo, da cui si evince come la questione non sia più quella di strutturare uno spazio vuoto, come accade con le città disciplinari, ma di organizzare la città,

---

109 Ivi, pp. 102-107.

110 M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Éditions Gallimard, Paris 2004, tr. it. a cura di P. NAPOLI, *Sicurezza, territorio, popolazione, Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2005. Si confronti in modo particolare la lezione dell'11 gennaio 1978, pp. 13-31.

tenendo conto dell'incontrollabile, di ciò che potrà accadere, dei rischi possibili. Nasce così il nuovo dispositivo di sicurezza legato alla massimizzazione dei benefici e alla riduzione di pericoli ed inconvenienti, utilizzato da Foucault oltre il modello disciplinare. Viene alla luce la differenza di fondo tra lo spazio disciplinare, perimetrato, chiuso e rigidamente ripartito in elementi funzionali, con lo spazio della città biopolitica, pensata come un'entità aperta, flessibile e polifunzionale<sup>111</sup>. Si tratta di un territorio che potremmo definire 'vitale', ossia in grado di trasformarsi continuamente in relazione a stime e valutazioni di eventi che si presentano per natura sempre aperti e mutevoli<sup>112</sup>. Dunque le differenti strutturazioni architettoniche della città divengono idealtipiche di differenti modalità di esercizio del potere<sup>113</sup>, in un contesto speculativo in cui lo spazio è giocato come indicatore epistemologico in grado di rivelare, in relazione alle differenti razionalità con cui viene ripartito, il dispositivo di potere operante.

Tuttavia la centralità dello sguardo, nella sua articolazione con lo spazio, si rivela, principalmente, per l'attenzione che Foucault riserva alle famose pagine dedicate al *Panopticon* di Jeremy Bentham. L'architettura dell'utopica visione benthamiana è destinata a garantire ordine e sicurezza attraverso una sorveglianza continua<sup>114</sup>. Il suo principio fondante è quel 'guardare senza essere visti', che, nella sua asimmetria tra sorveglian-

- 
- 111 Sul carattere intrinsecamente e originariamente biopolitico delle teorie urbanistiche, cfr. A. CAVALLETTI, *La città biopolitica. Mitologie della sicurezza*, Mondadori, Milano 2005, il quale cita opportunamente come testo fondatore dell'urbanistica moderna la *Teoria generale dell'urbanizzazione* di Ildefonso Cérda (1867) che considera la città alla stregua di un organismo, proponendosi quindi come testo seminale del legame tra urbanistica e biopolitica (pp. 20-32).
- 112 S. CATUCCI, *Michel Foucault filosofo dell'urbanesimo*, in M. COMETA, S. VACCARO (a cura di), *Lo sguardo di Foucault*, Meltemi, Roma 2007, pp. 63-84, il quale, nella sua ricostruzione di una 'filosofia dell'urbanesimo' di stampo foucaultiano, evidenzia il doppio movimento realizzato dall'autore francese che da un lato ricostruisce le tappe storiche in cui colloca le trasformazioni dei saperi urbani, dall'altro mostra come i diversi modi di pensare le città divengano esemplari dei mutamenti subiti dai sistemi di potere.
- 113 Su come la città contemporanea abbia acquisito connotazioni differenti da quella 'organica', per assumere un carattere sempre più frammentario, permettendo così la recinzione di spazi e la chiusura di relazioni con altri, cfr. J. DONZELOT, M. CH. JAILLET, *Fragmentation urbaine et zones défavorisées: le risque de désolidarisation*, in «Hommes et migrations», n. 1217, 1999, pp. 5-17.
- 114 R. ESCOBAR, *La libertà negli occhi*, Il Mulino, Bologna 2006. Escobar, all'interno di un percorso volto a restituire all'occhio «la promessa di una libertà perduta», insiste molto sulla capacità del modello panottico di produrre non solo obbedienza nei sorvegliati, ma anche di orientare lo sguardo dei sorveglianti facendone dei telespettatori *ante litteram*.

ti e sorvegliati, costituisce una garanzia per il potere. Esso è in grado di introiettare negli osservati un senso di insicurezza legato alla percezione continua dello sguardo altrui, al non sentirsi mai soli, al non poter mai verificare la presenza o meno dell'altro che guarda. Proprio la insondabilità dello scrutare di uno sguardo che c'è anche se non è visibile, o che paradossalmente può anche non esserci, diviene paradigmatico di un potere fluido, in grado cioè di penetrare tutte le cavità del corpo sociale a differenza di quanto avveniva con le vecchie tecniche governamentali della sovranità.

Foucault ci ricorda che «un potere la cui risorsa principale sia l'opinione non potrebbe tollerare delle regioni d'ombra»<sup>115</sup>, per questa ragione il progetto benthamiano è complementare al sogno rousseauiano di una società trasparente, visibile e leggibile in ogni sua parte, che viene però rovesciato in uno sguardo che domina e sorveglia. La trasparenza del progetto di universalità della Rivoluzione francese si trasforma in tecnica dell'esercizio di un potere in grado di vedere dappertutto. Questa onnipervasività dello sguardo produce nel sorvegliato la consapevolezza della sua potenziale visibilità permanente, inducendolo a forme riflessive di autocontrollo e di virtuosismo. La virtù è qualcosa che può essere costruita senza alcun rapporto con la religione, eppure conserva una 'teologia dello sguardo', sia pure secolarizzata, che fonda il rapporto dominanti-dominati (sorveglianti-sorvegliati) sull'onniscienza della visione di colui che non potrà mai essere guardato. Si comprende l'entusiasmo con cui Bentham descriva con maniacale minuziosità quel modello che

si potrebbe applicare, senza nessuna eccezione, in tutti gli edifici dove un certo numero di persone devono essere tenute sotto controllo in uno spazio non troppo vasto da coprire o dominare con altri edifici<sup>116</sup>.

È evidente come l'obiettivo sia quello di accedere ad una società ordinata, in cui «la morale riformata, la salute preservata, l'industria rinvigorita, l'istruzione diffusa, le cariche pubbliche alleggerite, l'economia stabile come su di una roccia»<sup>117</sup>. Se il modello benthamiano non ebbe poi una grande fortuna nella realtà, e la sua influenza fu più indiretta che letterale, ciò che lo ha reso paradigmatico sta proprio nel suo essere, più che un edificio, un congegno che è finalizzato a garantire una leggibilità ed una trasparenza dello spazio divenuto il segno distintivo dell'ordine raziona-

115 M. FOUCAULT, *L'occhio del potere*, cit., p. 16.

116 J. BENTHAM, *The Works of Jeremy Bentham*, J. Bowing, Edimburgh, 1838-1843, Vol. IV, tr. it. *Panopticon ovvero la casa d'ispezione*, Marsilio, Venezia 1983, p. 36.

117 *Ivi*, p. 103.

le moderno. Come sottolinea Escobar, nella macchina benthamiana, ciò che viene meno è la relazione di reciprocità dello sguardo. I sorvegliati sono ridotti a moltitudine di isolati che non hanno alcuna possibilità di un rapporto simmetrico e di riconoscimento. Allo stesso tempo i sorveglianti sono trasformati da Bentham in ingranaggi nell'architettura dello sguardo. Sono anch'essi delle appendici della macchina, spettatori totali e passivi, spersonalizzati al pari degli stessi attori da loro guardati<sup>118</sup>. Nel gioco di sguardi mancati tutto converge verso una solitudine che rappresenta esemplarmente l'individualismo della nascente società liberale. In quella sofisticata e capillare architettura dello sguardo, ciascuno, sorvegliati come sorveglianti, rimane incapsulato nella sua sfera di libertà sorvegliata.

Il tema della sorveglianza, attraverso una 'macchina dello sguardo' resa sempre più affidabile e ubiqua grazie alle nuove tecnologie informatiche, è frequentemente ripreso soprattutto da alcuni filoni della sociologia (*Surveillance Studies*) che, partendo dal modello benthamiano, ne hanno sottolineato non solo il perfezionamento, quanto il suo superamento<sup>119</sup>. La tecnologizzazione sempre più dirompente dei processi di acquisizione di informazioni e di controllo è oramai in grado di creare dei veri e propri *data* immagine, ovvero l'assemblaggio di comportamenti registrati. Contestualmente si assiste alla scomparsa di relazioni *vis-à-vis*, fino al dissolvimento degli stessi corpi, ormai trasformati in fonti dirette di informazioni attraverso la biometria e la genetica, così come all'occhio umano si sostituisce la capacità di elaborazione del computer, in grado di moltiplicarne la potenza e l'efficacia.

È stato Deleuze a sostenere che la società disciplinare appartenga ad un passato recente, mentre stiamo attraversando una fase di transizione desti-

118 Escobar sottolinea come Bentham costruisca una piramide sinottica in cui ciascuno è contemporaneamente sorvegliato e guardiano, in cui il vertice è costituito da un imprenditore (*manufacturer*) che sarà spinto ad accettare di essere 'l'ultimo dei controllori' dalla fame di profitto. Saranno i suoi stessi interessi (economici) a costituire una sorta di principio interno regolare e controllore. Cfr. R. ESCOBAR, *La libertà negli occhi*, cit.

119 Un importante centro di discussione di questo filone di studi è costituito dalla rivista «*Surveillance & Society, the international journal of surveillance studies*» interamente reperibile on-line presso il sito <http://www.surveillance-and-society.org>. Particolarmente significativi, ai fini del nostro discorso, M. LIANOS, *Le Contrôle Social après Foucault*, n. 1 (3) pp. 431-448 e M. YAR, *Panoptic Power and the Pathologisation of Vision: Critical Reflections on the Foucauldian Thesis*, n. 1 (3), pp. 254-271. Per un'analisi di questo filone di ricerca, cfr. R. CICCARELLI, *Foucault e le società dei controlli. Il contributo dei Surveillance Studies*, in «*Conflitti Globali*», n. 5, Mimesis Edizioni, Milano 2007, pp. 62-74.

nata ad una società di controllo in cui «non si ha più a che fare con la coppia massa individuo. Gli individui sono diventati dei “dividuali” e le masse dei campioni, dati, mercati e “banche”»<sup>120</sup>. I due riferimenti della società di controllo, l'individuo singolo (da incasellare in una certa spazialità e da educare attraverso un certo *dressage*) e la massa (il corpo-specie, ossia la popolazione da scrutare attraverso le nuove scienze), si dissolvono all'interno di un nuovo dispositivo governamentale estremamente flessibile, in grado di rompere la rigida divisione degli spazi e di predisporre una distribuzione differenziale delle singolarità. Il processo di crescita tecnologica che si accompagna a questa transizione preannunciata da Deleuze, ma di fatto avanzata implicitamente anche da Foucault nei suoi corsi del 1977-79, sembra aver accordato numerosi vantaggi (da un nuovo benessere a condizioni potenziali di rafforzamento della democrazie), ma nasconde in sé la tetra ambivalenza derivante dall'espansione delle attività di sorveglianza connesse ad esigenze di sicurezza e di polizia sempre più consistenti e diffuse, che hanno avuto una enorme accelerazione in seguito ad eventi come quelli dell'11 settembre.

L'organizzazione degli spazi, come mezzo non solo di disciplinamento ma soprattutto di controllo e sorveglianza, ha trovato nelle nuove tecnologie uno strumento fondamentale di sviluppo e di microdiffusione, e nella contingenza di alcuni accadimenti una fondamentale ragione di legittimazione e di amplificazione<sup>121</sup>. Sulla scorta di quanto detto, si comprende

120 G. DELEUZE, *Pourparlers*, Les Éditions de Minuit, Paris 1990, tr. it. *Pourparlers*, Quodlibet, Macerata 2000, p. 237. Si tratta di una tematica ripresa anche da Negri e Hardt i quali sostengono ci sia in atto un processo di dissolvimento della società civile, che accompagna il passaggio da una società disciplinare ad società del controllo. Con questa formula i due autori vogliono sottolineare come il processo di amplificazione dell'immanenza disciplinare, ossia delle forme di autodisciplinamento dei soggetti e di incessante soggettivazione delle sempre più flessibili logiche disciplinari, si accompagna ad un contestuale crollo degli elementi che qualificavano la trascendenza della società disciplinare. Queste considerazioni vanno inquadrate all'interno della ricostruzione dei processi di crisi della tradizionale sovranità statale, da cui trarrebbero origine quei processi di costituzione di un impero postcoloniale: una sorta di non luogo multiforme e pervadente, da cui, e contro cui, si erge un'idea di moltitudine, di molteplicità produttiva direttamente derivata da una trasposizione su scala internazionale del vecchio schema del movimentismo operaio. Cfr. M. HARDT e A. NEGRI, *Empire*, The President and Fellows of Harvard College, London 2000, tr. it. *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2000; ID. *Moltitudine*, The Penguin Press, New York 2004, tr. it. *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Rizzoli, Milano 2004.

121 Cfr. O. RAZAC, *Avec Foucault après Foucault: disséquer la société de contrôle*,

come David Lyon, studioso da sempre attento alla questione del controllo, abbia radicalizzato una posizione precedentemente più possibilista o, se si preferisce, più morbida, diretta cioè a mostrare come il monitoraggio costante della nostra vita quotidiana da parte di multinazionali, società assicurative e apparati repressivi dello Stato, presenti sia vantaggi, quali tutelarci da pericoli (criminalità, cattivi beni/servizi), che svantaggi, quale consolidare le divisioni socio-economiche esistenti. Insomma, lontano da un'idea di Superpanopticon alla Poster<sup>122</sup>, ma consapevole del radicamento di queste pratiche, Lyon auspicava una teoria normativa che, attraverso la riformulazione di alcuni concetti chiave – quale partecipazione, personalità e scopo – riuscisse «a rendere possibile una teoria critica costruttiva», ma anche «a indirizzare la politica e l'azione nel regno della sorveglianza»<sup>123</sup>. Un atteggiamento mutato quando, con la guerra al terrorismo,

la rete del sospetto è stata gettata in ogni direzione e nessuno, per quanto distante possa essere da ogni forma di terrorismo. Può pensare di essere realmente esente dal controllo<sup>124</sup>.

Lyon sottolinea l'accelerazione prodottasi dopo l'11 settembre che, in nome della tutela del rischio e della sicurezza sociale, ha amplificato le pratiche di sorveglianza, rendendo possibili

forme rinnovate di esclusione, che non solo contribuiscono a eliminare dalla partecipazione sociale determinati gruppi presi particolarmente di mira, ma che operano in questo senso in modi così sottili da essere talvolta pressoché invisibili<sup>125</sup>.

Ci sembra evidente che la creazione, ad esempio, di archivi elettronici, così come lo sviluppo di sistemi di videosorveglianza, sia emblematico della forte discontinuità prodottasi rispetto ai sistemi di identificazione tradizionale degli Stati centrali. La potenzialità odierna di creare un sistema

---

L'Harmattan, Paris 2008.

122 M. POSTER, *The mode of Information: poststructuralism and social context*, Polity press, Cambridge 1990.

123 D. LYON, *The Electronic Eye. The Rise of Surveillance Society*, Polity press, Cambridge 1994, tr. it. *L'occhio elettronico. Privacy e filosofia della sorveglianza*, Feltrinelli, Milano 1997 (p. 311).

124 D. LYON, *Surveillance after September 11*, Polity press, Cambridge 2003, tr. it. *Massima sicurezza. Sorveglianza e "guerra al terrorismo"*, Raffaello Cortina, Milano 2005, p. XI.

125 Ivi, p. 168.

di identificazione sovranazionale attraverso la creazione di enormi database elettronici, pone le condizioni di una *governance* unilaterale che, legittimandosi su questioni di sicurezza, porrebbe in essere grosse questioni legate, ad esempio, alla tutela della *privacy*, nonché a forme di discriminazione attraverso l'attuazione di *profiling*, drammaticamente basati su riconoscimenti di tipo marcatamente razziale. Al di là di questa rimodulazione teorica, dettata da fenomeni contingenti ed eccezionali, il lavoro di Lyon ci fornisce importanti sollecitazioni su come sia mutato l'atteggiamento dei sorvegliati rispetto a quanto avveniva con il modello panottico. Non ci troviamo più di fronte a soggetti coercitivamente sottoposti alla sorveglianza, piuttosto se ne rileva l'atteggiamento performativo, ossia di condivisione di queste pratiche. La massima sorveglianza produce sicurezza o senso di sicurezza negli individui che, di conseguenza, assumono un atteggiamento collaborativo e di sottomissione a misure di controllo e sorveglianza. Questo è uno degli aspetti più interessanti evidenziato dai *Surveillance Studies*, che ridefinisce il perverso e instabile legame che si instaura tra libertà e sicurezza nelle società postfordiste.

In seno alla società del rischio, il clima di incertezza e paura generalizzata è il più adatto a legittimare ingranaggi di divieti e regolamentazioni sempre più sofisticate e capillari, tuttavia la condivisione del controllo, l'assottigliamento della linea sorvegliati-sorveglianti è messa bene in luce da Melossi, secondo il quale

il controllo sociale è quella attività in cui siamo tutti, continuamente impegnati: un'attività mondana, di routine, che si dipana all'interno delle mille interazioni quotidiane "controllando" più o meno intenzionalmente la rete dei nostri rapporti sociali, una rete interattiva che ha l'effetto di contribuire a orientare gli attori in un modo che potrebbe essere rappresentato graficamente come la composizione della forza e della direzione di un numero indefinito di vettori<sup>126</sup>.

L'attenzione viene posta, sulla scorta di quanto fa la Scuola di Chicago, sulla stretta correlazione che viene ad instaurarsi tra controllo sociale e la costruzione di un linguaggio condiviso, veicolato essenzialmente dagli organi di informazione. Sembra riaffiorare la preoccupazione deleuziana, che supponiamo influenzata da Debord, sul rischio che l'artificio mediale possa divenire terreno di espressione del falso o comunque di veicolazione di modelli. Secondo Deleuze: «la televisione è la forma in cui i nuovi poteri

126 D. MELOSSI, *Stato, controllo sociale, devianza. Teorie criminologiche e società tra Europa e Stati Uniti*, Mondadori, Milano 2002, p. 301.



di controllo diventano immediati e diretti»<sup>127</sup>. Ovviamente gli sfuggiva la potenzialità ulteriore dell'elettronica, dei personal computer e di internet. Si riaffaccia l'importanza di un dicibile che non determina mai il visibile, ma altrettanto non può essere ad esso sottomesso o da esso oscurato. Il controllo si definisce sempre più nella sua capacità di produrre modelli da imitare o da rifiutare, piuttosto che di coordinare un'attitudine oculare di immagazzinamento immagini. Dunque né il linguaggio né la visione possono attingere alla verità, ma semmai sono entrambe catturate in una costruzione discorsiva: quelle di cui Foucault, facendo la ricostruzione genealogica, svela il doppiofondo.

---

127 DELEUZE, *Pourparlers*, cit., p. 105.



## DENTRO AL GOVERNO

### 1. *La norma come dispositivo. Una precisazione*

La solidità delle argomentazioni utilizzate da Foucault per giustificare il concetto di potere essenzialmente in termini produttivi, e dunque positivi, si fonda su una ricostruzione storico-evenemenziale volta a mostrare la capacità delle differenti tecnologie di potere di riprodursi, adeguandosi di volta in volta alle nuove esigenze del reale. Questo tratto di estrema flessibilità rinvia ad una connessione tra sapere e potere in grado di produrre quei meccanismi di continuo rilancio che assicurano una costante proliferazione dei *modus* operativi e strategici del potere. Si comprende perché è necessario abbandonare il linguaggio giuridico e con esso quello filosofico-normativo: essi sono legati a logiche formalizzanti che si irrigidiscono in momenti istituzionali e promuovono discorsi valutativo-repressivi. Foucault ci avverte che «siamo entrati in un tipo di società in cui il potere della legge sta, non direi regredendo, ma integrandosi in un potere molto più generale: grosso modo quello della norma»<sup>1</sup>. La possibilità di analizzare il potere nelle sue dinamiche dislocate e relazionali è legata, dunque, alla necessità di circostanziare il ‘dispositivo norma’, in quanto strumento capace di assecondare questa dinamicità in ragione della sua rimodulazione in termini produttivi e non escludenti. È su questo terreno che si salda un importante anello di congiunzione con l’epistemologia francese. Come da più parti sottolineato, appare decisiva, non solo ai fini di una chiarificazione metodologica e concettuale del dispositivo norma, ma anche per provare a forzarne la griglia interpretativa<sup>2</sup>, l’importanza che assume la filosofia della biologia di Canguilhem, tanto per il processo di ‘immanentizzazio-

---

1 M. FOUCAULT, *L'estensione sociale de la norme*, entretien avec P. WERNER, in «Politique Hebdo», n. 212, 1976, pp. 14-16, ora in *Dits et écrits II*, cit., pp. 74-79, tr. it. *L'estensione sociale della norma*, in G. PERNI (a cura di), *Dalle torture alle celle*, cit., pp. 93-101 (p. 94).

2 Cfr. R. ESPOSITO, *Immunitas*, cit., pp. 170-172.

ne' della norma, quanto per la rimozione del suo carattere eminentemente prescrittivo.

Il rapporto tra i due autori è molto stretto non solo per ragioni biografiche e accademiche. Non mancano infatti le conferme, così come le critiche, mosse dall'epistemologo a Foucault<sup>3</sup>, e risulta particolarmente significativa l'attenzione che questi dedica ad alcuni concetti formulati da Canguilhem. A lui, tra l'altro, è riferito l'ultimo testo su cui lavora e che farà da prefazione dell'edizione inglese di *Il normale e il patologico*<sup>4</sup>. Si tratta di una ricostruzione mirante a sottolineare come, all'interno di una serie di contrapposizioni (marxisti–non-marxisti, freudiani–non-freudiani, eccetera), che segnano il panorama filosofico francese del secondo dopoguerra, si insinui una sottile linea di demarcazione tra una filosofia dell'esperienza ed una filosofia della razionalità, frutto di due diverse linee interpretative della fenomenologia husserliana, l'una in direzione di una filosofia del soggetto, l'altra nella direzione del concetto e della razionalità. Tuttavia, e in ciò sta il grande riconoscimento a Canguilhem, il problema tradizionale della storia delle scienze, ossia il suo rapporto con la filosofia, viene ribaltato nelle opere dell'epistemologo francese, per essere centrato sulla storia della biologia e della medicina. La conseguenza di questo gesto sta, secondo Foucault, nel far «scendere la storia delle scienze dai vertici (matematiche, astronomia, meccanica galileiana, fisica di Newton, teoria della relatività) verso regioni in cui le conoscenze sono molto meno deduttive, in cui esse sono rimaste legate, molto più a lungo, alle suggestioni dell'immaginazione ed in cui hanno posto una serie di questioni ben più estranee alle abitudini filosofiche»<sup>5</sup>. Questo spostamento ha prodotto la ripresa, sulla scia della tradizione bachelardiana, del tema della discontinuità, secondo il quale la

3 Ci riferiamo alla singolare approvazione fatta da Canguilhem a *Le parole e le cose*, che lascia trasparire interrogativi e differenze sulle rotture epistemologiche descritte da Foucault, cfr. G. CANGUILHEM, *Mort de l'homme ou épuisement du cogito?*, in «Critique», n. 242, 1967, pp. 599-618. Si tratta di riserve che risultano più esplicite dall'accoglienza riservata a *L'Archeologia del sapere* per il modo eccessivamente rigido e dogmatico di periodizzare il cammino delle scienze, che finirebbe con l'annullare qualsiasi filiazione e continuità, cfr. Id., *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie. Nouvelles études d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, Paris 1988, tr. it. *Ideologia e razionalità nella storia delle scienze della vita*, La Nuova Italia, Firenze 1992.

4 Cfr. M. FOUCAULT, *La vie: l'expérience et la science*, in «Revue de métaphysique et de morale», n. 1, 1985, pp. 3-14 ora in *Dits et écrits*, II, pp. 1582-1596, tr. it. *La vita: l'esperienza e la scienza*, Postfazione a G. CANGUILHEM, *Il normale e il patologico*, cit., pp. 271-283.

5 Ivi, p. 276.

storia è di per sé impermanente, ossia è soggetta a continue rotture e va costantemente ripresa e riproblematizzata. All'interno di questa prospettiva storico-epistemologica, che perfettamente si attaglia all'approccio metodologico foucaultiano<sup>6</sup>, si pone la questione della ricerca di una normatività interna, immanente alla vita e motore delle scienze. L'elaborazione di un metodo epistemologico discontinuista implica una riflessione teorica differente rispetto a quella dello storico 'puro' come dello scienziato che, secondo quanto afferma Canguilhem, «impone la frequente riformulazione della storia di una disciplina che non si può dire mai esattamente la stessa, dal momento che sotto uno stesso nome usuale, perpetuato per inerzia linguistica, si trattano oggetti diversi»<sup>7</sup>.

La questione centrale è la maniera in cui si fa la storia e investe, conseguentemente, il problema filosofico della conoscenza, da cui deriva la centralità del concetto di errore, inteso come «l'alea permanente attorno a cui si avvolgono la storia della vita e il divenire degli uomini»<sup>8</sup>. Questa è la significativa espressione usata da Foucault, per sottolineare che la possibilità di legare la biologia alla storia, così come la vita alla conoscenza della vita, sia fondato in Canguilhem su di un razionalismo non normativo, ossia su una conoscenza che non impone regolarità e leggi, nella convinzione che la scienza non possa dettare norme alla vita in quanto immanenti alla stessa<sup>9</sup>. La necessità di riformulare il rapporto tra verità e soggetto, prodotto dalla rottura cartesiana, induce Canguilhem ad attribuire un valore euristico all'errore. Ciò gli permette un approccio assolutamente non dogmatico verso le scienze e la loro storia, che non ricorre, cioè, ad alcuna teoria ontologica della ragione o ad una deduzione trascendentale delle categorie.

Nell'articolazione tra normale e patologico, affrontata a più riprese da Canguilhem, «la regolazione sociale tende dunque verso la regolazione organica e la mima, senza però cessare di essere composta meccanicamente»<sup>10</sup>. Viene quindi definita l'inestricabile connessione tra norme biologiche e

6 È quanto evidenzia correttamente il lavoro di Cutro, che analizza, soprattutto nel I capitolo, la stretta connessione metodologica tra i due autori, cfr. A. CUTRO, *Michel Foucault tecnica e vita. Bio-politica e filosofia del Bios*, Bibliopolis, Napoli 2004.

7 G. CANGUILHEM, *Ideologia e razionalità nella storia delle scienze della vita*, cit., p. 19.

8 M. FOUCAULT, *La vita: l'esperienza e la scienza*, cit., p. 282.

9 Cfr. M. PORRO, *Canguilhem: la norma e l'errore*, introduzione a G. CANGUILHEM, *Il normale e il patologico*, cit., pp. VII-XLVIII.

10 G. CANGUILHEM, *Il normale e il patologico*, cit., p. 218.

norme sociali, in cui queste ultime assumono un'attitudine mimetica rispetto alle prime nel loro processo di costruzione dell'organizzazione sociale. Tuttavia, – e qui sta la svolta epistemica – mentre la tradizione positivista, sulla scorta dell'insegnamento medico di Broussais, impianta teoricamente i processi di perturbazione dell'organismo in termini di variazione quantitativa, quindi misurabile, a partire dallo stato di normalità, Canguilhem ne fa una questione di qualità: la definizione di uno stato patologico non può essere concepita come alterazione, per eccesso o per difetto, di un corrispondente stato fisiologico, perché in questo modo si fa passare come determinazione di un dato oggettivo ciò che in realtà veicola una posizione di valore. Al contrario, secondo Canguilhem, la vita esprime una sua intrinseca normatività, polarizzandosi tra norme biologiche e norme patologiche, ciascuna dotata di suoi specifici attributi qualitativi. Dunque «è la vita stessa, e non il giudizio medico, che fa del normale biologico un concetto di valore e non un concetto di realtà statistica»<sup>11</sup>

Questa affermazione sintetizza tutta la critica mossa al positivismo 'ordinatore' di Comte, legato ad una definizione di normalità espressa in termini oggettivi, conformemente ad un processo di unificazione tra le leggi della vita naturale e quelle patologica, che si ascrive a sua volta in un più ampio progetto di armonia sociale, per cui

affermando in via generale che le malattie non alterano i fenomeni vitali, Comte può a buon diritto affermare che la terapeutica delle crisi politiche consiste nel riportare le società alla loro struttura essenziale e permanente, nel tollerare il progresso soltanto entro i limiti della variazione dell'ordine naturale che definisce la statica sociale<sup>12</sup>.

Il modello patologico positivista stabilisce l'esclusione e il fuori a partire da un modello di normalità definito in relazione ad un fenomeno alterato, considerato logicamente come secondo ad uno sano. Dato che lo stato patologico sostituisce una sperimentazione biologica spesso impraticabile, soprattutto sull'uomo, si giustifica lo studio della malattia così come di altri fenomeni anormali che possono essere riscontrati in una casistica clinica. In altre parole, le deviazioni dalla norma mettono meglio in risalto l'esistenza dello stesso stato di normalità, da ciò deriva l'aspetto clinico della sociologia comtiana. Lo stato di normalità viene concepito come stato di equilibrio e di armonia, secondo una concezione statica della società (o di

---

11 Ivi, p. 100.

12 Ivi, p. 39.

lieve equilibrio dinamico), che segue una tradizione medica che può essere fatta risalire alla *physis* di Ippocrate.

La polemica di Canguilhem coinvolge anche il programma di Claude Bernard, il quale cerca di attribuire alla fisiologia una rigorosa obiettività scientifica attraverso un linguaggio tecnico e sperimentale fondato su protocolli di esperienze e metodi per la quantificazione di dati fisiologici. Per la prima volta le proprietà dei corpi viventi sono spiegate attraverso la stessa formula di una struttura molecolare, per cui lo stato patologico si differenzia da quello normale per una questione di gradi, di aggravamento di condizioni precedentemente nascoste ed inosservate, piuttosto che per una brusca transizione da una condizione di salute ad una condizione di malattia, con la conseguenza che non si parla più di soggetti umani ma di cellule. Tuttavia l'ambigua compresenza di concetti qualitativi e quantitativi nella definizione dei fenomeni patologici rivela il persistere di una coincidenza tra patologia e fisiologia, che, secondo Canguilhem, non tiene adeguatamente conto di uno sguardo che rispetta e non riduca le differenze e dunque di come la malattia costituisca «un altro andamento della vita»<sup>13</sup>.

Se la ricerca fisiologica non conferma l'irriducibilità qualitativa del patologico al normale, l'obiettivo polemico di Canguilhem, che si riscontra in Foucault, è il carattere repressivo che assumono quei concetti valutativi, come malattia, anormalità, patologia, che non riconoscono la specificità delle forme di vita particolari. Non si può quindi prescindere da un discorso qualitativo in cui i viventi affermano i propri valori, continuamente in lotta con l'esigenza di razionalizzazione funzionale ad un ordine<sup>14</sup>. La critica all'oggettivismo del discorso medico-scientifico si lega al suo rifiuto del concetto di media statistica come criterio discriminatorio nell'individuazione della normalità di un individuo, per affidare alla singolarità fisiologica la sua capacità di farsi norma, interagendo costantemente con l'ambiente, infatti «l'ambiente del vivente è anche l'opera del vivente che si sottrae o si

13 Ivi, p. 64.

14 Sull'utilizzo del concetto di soggetto nelle ricerche di Canguilhem, cfr. A. BADIOU, *Y a-t-il une théorie du sujet chez Georges Canguilhem?*, in *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des science. Actes du colloque (6-7-8 décembre 1990)*, Édition Albin Michel, Paris 1993, pp. 295-304, il quale chiarisce come non vi sia una dottrina del soggetto nell'opera di Canguilhem, che, tuttavia, usa questo termine come 'operatore' necessario per chiarire alcuni punti strategici della sua impresa filosofica, quali la distinzione tra vivente e non vivente, tra tecnica e scienza. Su questo tema si confronti anche G. LE BLANC, *La vie humaine. Anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem*, Presses Universitaires de France, Paris 2002, (in particolare pp. 199-216), che sottolinea invece come il soggetto sia, in Canguilhem, un effetto sociale della sua potenza di vivere.

offre per scelta a determinate influenze»<sup>15</sup>. In contrapposizione all'idea di adattamento, formulata attraverso l'immagine di un ambiente dato a cui un organismo deve omologarsi, Canguilhem mette invece in evidenza come la relazione tra ambiente e organismo tende a modificare ambedue senza però presupporre l'adeguamento dell'organismo ad un certo *mileu*, mostrando piuttosto la sua attività e creatività, entro i limiti e l'autonomia della sua individualità. È dunque necessario riconoscere la relatività individuale della norma. Si prospetta una critica alla visione coercitiva e omologante della legge, che comporta la priorità dell'infrazione sulla conformità ai fini della conoscenza. La principale conseguenza di questa riflessione è quella di sottrarre la produzione delle norme ad un procedimento logico ed astratto, ad un atto fondativo artificiale della ragione sovrana, per riconoscerla in una molteplicità di forze e di istanze differenti che coesistono ed entrano fra loro in relazioni di potere e di resistenza caratterizzate, il più delle volte, da una costitutiva impossibilità di riconoscersi reciprocamente. È questa la mossa teorica che mette in discussione il nesso diritto-norma.

Se proviamo a seguire in modo paradigmatico e comparativo l'impianto dottrinario teorizzato, nell'ambito del positivismo giuridico, dal giurista austriaco Hans Kelsen, citato *en passant* dallo stesso Foucault nel corso di una lezione al *Collège de France*<sup>16</sup>, ci troviamo di fronte ad una scienza giuridica che del diritto mira a conoscere l'aspetto normativo e qualifica la norma come un senso, più in particolare il senso di un atto di volontà diretto a influenzare i comportamenti altrui. L'aspetto normativo che lo scienziato del diritto indaga corrisponde ad un comando: essa viene ad esistere mediante un atto di volontà, pur rimanendo autonoma e indipendente dall'atto medesimo; è, in altre parole, un comando de-psicologizzato<sup>17</sup>. La normatività giuridica implica la delimitazione del normale attraverso una tecnica di codificazione dei comportamenti, generata da un'istanza sovrana che definisce gli 'standard' a cui conformarsi. Il momento ontologico viene distinto da quello deontologico, per cui la validità della norma,

15 G. CANGUILHEM, *Il normale e il patologico*, cit., p. 145.

16 Ci riferiamo alla lezione del 25 gennaio 1978, cfr. M. FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 50.

17 Cfr. H. KELSEN, *Reine Rechtslehre*, Franz Deuticke Verlag, Wien 1934, tr. it. a cura di R. TREVES, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino 2000, in particolare capp. VI e VII. Numerosissimi sono gli studi sulla questione del normativismo in Kelsen. Per un approfondimento segnaliamo tra gli altri M. BARBERIS, *La norma senza qualità: appunti su validità in Kelsen*, Il Mulino, Bologna 1981; A. CATANIA, *Decisione e norma*, Jovene, Napoli 1979; B. CELANO, *La teoria del diritto di Hans Kelsen Un'introduzione critica*, Il Mulino, Bologna 1999.



ossia il suo 'dover essere' non deriva dall'effettiva corrispondenza tra prescrizione e comportamento, quanto dall'esser posta correttamente, attraverso un sistema di delega gerarchizzata, all'interno di un ordinamento. Secondo Canguilhem, la teoria pura del diritto di Kelsen ha il merito di «aver posto in luce la relatività delle norme giuridiche gerarchizzate in un ordine coerente»<sup>18</sup>. Si tratta di una premessa necessaria per comprendere la correlatività tra norme differenti (tecniche, economiche, giuridiche) all'interno di un sistema sociale. I riconoscimenti finiscono qui perché permane il carattere di anticipazione presupposta della norma giuridica che, nella sua logica trascendente, predefinisce il soggetto, astraendolo e universalizzandolo, facendone perdere il carattere singolare. La relatività cui fa cenno Canguilhem implica che quello spazio liscio e gerarchizzato proprio dell'ordine giuridico divenga striato ed opaco, espressione di un campo sociale costantemente attraversato da tensioni, resistenze e polarità, che riflettono in negativo le relazioni di potere in cui si trova implicata una molteplicità di forze in gioco. Si schiude una prospettiva di estremo interesse, soprattutto nell'odierno quadro politico-giuridico estremamente frammentato, in cui alla norma regolante dall'esterno il comportamento che si presume non conforme attraverso l'imposizione di un potere di indirizzo, se ne sostituisce una interna e immanente, ossia implementata nella pluralità singolare<sup>19</sup>.

Su questo punto si innesta il discorso foucaultiano: se è importante stabilire la relazione tra legge e norma in cui la prima sia essenzialmente una codificazione della seconda, tuttavia questo legame non è sufficiente per spiegare come si realizzano i processi di normalizzazione che spesso partono dai margini, o anche al di fuori del sistema legale. Nel corso tenuto al *Collège de France* dedicato alla figura degli anormali, la nuova scienza psichiatrica, sorta in pieno periodo positivista, pone in relazione la norma, intesa come regola di comportamento, come principio di uniformità che definisce il normale, con l'irregolare, lo scarto, il patologico. Da questa relazione viene alla luce il doppio utilizzo del dispositivo norma, inteso sia nei termini di regolarità funzionale che di principio di opposizione al patologico. Questa posizione rivela un carattere ancora trascendente della norma, che definisce il soggetto in modo aprioristico sulla base di un comportamento congruente rispetto ad una certa modalità prescrittiva, per cui

---

18 G. CANGUILHEM, *Il normale e il patologico*, cit., p. 211.

19 Sul processo di depotenziamento del momento disciplinante e impositivo della norma all'interno dell'attuale processo di proliferazione di istituzioni, non solo giuridiche, cfr. A. CATANIA, *Metamorfosi del diritto. Decisione e norma nell'età globale*, Laterza, Roma-Bari 2008, in particolare pp. 47-94.

il dispositivo normativo risponde ad un'esigenza di razionalizzazione della società. Riteniamo, tuttavia, che allo studioso francese interessi soprattutto sottolineare il carattere strategico di questo dispositivo, che coniuga in sé la tensione tra il piano della normatività, espressione per l'appunto di un principio di regolarità comportamentale, e quello della normalizzazione, intesa come strumento di coercizione e 'inquadramento'. Non a caso egli afferma:

la norma porta con sé un principio di designazione e un principio di corruzione. La norma non ha per funzione quella di escludere, di respingere. Al contrario essa è sempre legata a una tecnica positiva di intervento e di trasformazione, a una sorta di progetto normativo<sup>20</sup>.

La norma, dunque, implica un 'doppio movimento'. Si presenta come l'istanza metagiuridica che induce ad un'uniformità forzata qualcosa che si differenzia e che, proprio in questo differenziarsi, si manifesta come ostile, prima ancora che estraneo. Nel momento in cui si definisce come normativo un comportamento, un fatto, un carattere, si mette in atto un'operazione di esclusione. Si definisce, attraverso uno scarto, una discriminante negativa caricando dell'attributo di anormalità figure quali il deviato, il folle, il mostro<sup>21</sup>. Questo processo di demarcazione escludente si coniuga con una contestuale omogeneizzazione dei comportamenti, attraverso la creazione di una differenza speculare e funzionale alla norma in cui, tuttavia, ciò che sembra essere escluso in quanto anormale viene invece riassorbito e riciclato, secondo una logica strategica che converte lo scarto in elemento utile. La norma non ha la funzione di respingere, di escludere, di porre fuori da un modello di normalità, ma, al contrario, essa è una tecnica positiva di intervento e di trasformazione<sup>22</sup>. Per questa ragione le norme non possono

20 M. FOUCAULT, *Les anormaux. Cours au Collège de France (1974-75)* Seuil/Gallimard, Paris 1984, tr. it. a cura di V. MARCHETTI e A. SALOMONI, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-75)*, Feltrinelli, Milano 2000, cit., p. 53.

21 Nei suoi corsi al *Collège de France* del 1975 dedicati agli anormali, Foucault si concentra in modo particolare su tre principali figure: il mostro umano, l'individuo da correggere e l'onanista. Queste tre figure, pur inscrivendosi a sistemi autonomi di riferimento scientifico (rispettivamente alla teratologia, alla psicofisiologia delle sensazioni e della motricità, e alla psicopatologia sessuale), contribuiranno alla costruzione di una teoria generale della degenerazione, che servirà da giustificazione morale e sociale per tutte le tecniche di individuazione, di classificazione e di intervento sugli anormali, nonché al relativo allestimento di una vasta rete di apparati istituzionali che mostra lo stretto nesso tra sapere e tecniche del potere. Cfr. M. FOUCAULT, *Gli anormali*, cit.

22 Cfr. A. HONNETH, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno*, Foucault

essere statiche ma, riprendendo l'espressione di Canguilhem, dinamiche e polemiche, hanno cioè bisogno di procedere in un movimento continuo di espansione, in modo da ramificarsi fin nelle zone più inaccessibili, e riconvertire al loro utile tutto ciò che tende a sfuggire.

Per usare un'espressione foucaultiana «non si tratta più di una normazione, quanto di una normalizzazione in senso stretto»<sup>23</sup>, ossia il carattere prescrittivo e aprioristico della norma nella società disciplinare, da cui deriva anche la scelta del termine *normation*, viene surrogato da dispositivi securitari la cui logica implica la capacità di operare nel 'gioco della realtà' attraverso la creazione di dinamiche, ad esempio quelle del rischio, in grado di fare presa sulla realtà trovando sostegno in fenomeni che non vengono vietati o impediti, ma fatti interagire con altri elementi<sup>24</sup>. Con la nuova microfisica delle tecniche governamentali, contrariamente a quanto accadeva con un potere-sovrano, fondato sull'obbedienza alle leggi, «non si tratta di disporre le cose, cioè di utilizzare delle tattiche piuttosto che delle leggi, ma di utilizzare, al limite, le leggi stesse come tattiche»<sup>25</sup>. La razionalità politica occidentale raggiunge un nuovo ed elevato livello di complessità che produce nuovi apparati in grado di produrre tanto dei procedimenti massificanti, tesi cioè alla serializzazione, quanto altri individualizzanti, diretti a farsi carico delle specifiche necessità di ciascun individuo.

Dunque la norma, nella sua duttilità e dinamicità, produce gli elementi sulla quale agisce, elaborando nello stesso tempo i mezzi reali di questa azione. La scienza psichiatrica, paradigmatico ambito di produzione del fuori, produce dei criteri ai quali si conformano le rappresentazioni di ciò che è inteso come normale, ma la condizione della loro efficacia deriva

---

e Habermas, cit., pp. 236-237. Secondo Honneth la categoria di norma mantiene, nelle elaborazioni foucaultiana, una certa vaghezza derivante dal tentativo di coniugare il concetto di norma, improntato a schemi comportamentali fissati forzatamente, con quello di normalità sociale. Queste oscurità scompaiono solo quando Foucault, riferendosi al corpo, si attiene alla seconda categoria di norma. Ci sembra che Honneth, pur avendo ben presente quanto il concetto di potere in Foucault sia legato ad una dimensione produttiva e accrescitiva, non consideri compiutamente la duttilità della norma, che non ha solo una funzione normalizzante, cioè di disciplina dei corpi e dei comportamenti rispetto ad un modello, ma è essa stessa strumento per la produzione di nuovi discorsi.

23 M. FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 56.

24 Cfr. G. LE BLANC, *La pensée Foucault*, Ellipses, Paris 2006, sull'affermarsi dei processi di normalizzazione in luogo di quelli di normazione, Le Blanc sottolinea lo scarto che ne deriva per cui «la normalisation consiste dans l'ensemble des techniques déployées pour s'assurer de la vie d'une population. La biopolitique trouve là son corrélat normatif le plus exact» (p. 165).

25 Ivi, p. 80.

non dalla capacità di esprimere una verità originariamente iscritta in una realtà oggettiva, quanto piuttosto dalla creazione di un regime discorsivo (o di enunciati) che si afferma come vero in un certo contesto storico, trasformando gli individui in ‘soggetti-assoggettati’. La norma è interna al suo campo di applicazione non solo perché lo produce, ma anche in ragione del fatto che, producendolo, essa si autocrea<sup>26</sup>. Forzando ulteriormente il discorso foucaultiano, potremmo dire che non ci sono norme realmente esistenti come tali, ma che esse esistono solo nella dispersione, nella disseminazione degli enunciati materialmente esistenti suscettibili di essere determinati come norme secondo i termini di un certo codice (ad esempio della scienza psichiatrica, della salute, dell’istanza giudiziaria) e di funzionare effettivamente come tali nel quadro di certe pratiche<sup>27</sup>. Per questa ragione abbiamo parlato di norma come dispositivo, in quanto essa struttura relazioni sempre mutevoli, segnate dalle strategie di potere e dalle implicazioni tra queste e i diversi regimi di sapere<sup>28</sup>. Proprio a partire da questi dispositivi si sviluppano discorsi che producono tecniche, procedure e strumenti necessari al governo della popolazione, alla regolamentazione della vita che, anziché vincolare o obbligare a tenere determinati comportamenti, persuadono, orientano, incitano. Tuttavia, mentre in Canguilhem la connotazione medico-biologica fa da quadro di riferimento per la costruzione immanentista della norma nel campo sociale, in Foucault è

26 Sul carattere immanente della norma nel pensiero foucaultiano, cfr. P. MACHEREY, *Pour une histoire naturelle des normes*, in AA. VV., *Michel Foucault philosophe. Rencontre Internationale*, cit., pp. 209-221. Insiste sulla distanza del concetto di norma foucaultiano rispetto a quello canguilhemiano Le Blanc, il quale sottolinea come Foucault privilegi il piano dell’efficacia, cioè della capacità delle norme di stimolare l’adesione degli individui alle regole che esse enunciano, disponendo una sorta di diagramma attraverso il quale gli individui sono assoggettati, cfr. G. LE BLANC, *La vie humaine. Antropologie et biologie chez Georges Canguilhem*, cit., in particolare pp. 199-223.

27 Cfr. S. LEGRAND, *Les normes chez Foucault*, cit., pp. 153-235 (p. 155) il quale evidenzia molto sul carattere ‘vuoto’ della norma, il cui senso deriva dalla permanente dialettica tra natura e applicazione della norma.

28 Una dettagliata descrizione del concetto di ‘dispositivo’ viene fornita da Foucault nel corso di un’intervista nel 1977, cfr. M. FOUCAULT, *Le jeu de Michel Foucault, entretien avec D. COLAS, A. GROSRIEUX, G. LE GAUFEY, J. LIVI, G. MILLER, J.-A. MILLER, C. MILLOT, G. WAJEMAN*, in «Ornicar? Bulletin périodique du champ freudien», n. 10, 1977, pp. 62-93, ora in *Dits et écrits II*, pp. 298-329. Per una più ampia ricostruzione, cfr. G. DELEUZE, *Qu’est-ce qu’un dispositif?*, in *Michel Foucault Philosophe, Rencontre internationale*, cit., pp. 185-193, tr. it., *Che cos’è un dispositivo?*, in *Divenire molteplice. Nietzsche Foucault ed altri intercessori*, cit. pp. 64-73; G. AGAMBEN, *Che cos’è un dispositivo?*, Edizioni Nottetempo, Roma 2006.

prioritaria la sua ricaduta politica, in quanto «portatrice di una pretesa di potere»<sup>29</sup>.

È evidente che il progetto normativo implicito in questa ricostruzione si esplica in un processo di assoggettamento, in cui la capacità del soggetto di agire diversamente, produce uno scarto rispetto alla normatività designata, da cui ne consegue un etichettamento (il deviante). Tuttavia, proprio in questo residuo si gioca la partita tra la forza reintegrativa del dispositivo norma, sempre pronto a generare nuove figure, e la capacità di 'condursi da sé', che analizzeremo in seguito, estremo tentativo foucaultiano di cercare un fuori del potere. Nel momento in cui consideriamo, sulla scia di Canguilhem, la normatività sociale nei termini di un rapporto inventivo a se stesso, piuttosto che di adattamento all'ambiente esterno, si schiude la possibilità di produrre quel residuo non assoggettato che rimetterà in gioco nuove norme e nuove forme di assoggettamento.

Se ritorniamo all'esempio delle scienze psichiatriche, l'assenza di un concetto univoco e unificato di norma anziché essere l'indice di una deficienza, ne favorisce un'elasticità che permette l'estensione del suo campo d'intervento dall'ambito prettamente psichiatrico sino allo spazio giudiziario così come a quello familiare, imponendo un sistema, anche linguistico, comune, a cui riportare l'irregolarità. Si tratta di una conseguenza, di un riadattamento del sistema, dovuto all'incapacità di codificare e nominare comportamenti che quegli ambiti non sono in grado di gestire. Questa lettura, attraverso una forzatura del presupposto trascendente dell'originaria griglia normativa foucaultiana, consente di spostarci sul piano della prassi e di riconoscere nella creatività singolare un possibile margine di scarto dal dispositivo normativo, che obbliga questo dispositivo ad una rielaborazione, una rettifica che fissi sempre nuovi operatori di assoggettamento in gra-

29 Cfr. M. FOUCAULT, *Gli anormali*, cit., p. 52. Sulla differente prospettiva, una di ordine politico, l'altra medico-biologica insiste Macherey, cfr. P. MACHEREY, *De Canguilhem à Canguilhem en passant par Foucault*, in *Georges Canguilhem, Philosophe, historien des science, Actes du Colloque (6-7-8 décembre 1990)*, Albin Michelet, Paris 1993, pp. 286-294. Inoltre, cfr. H. L. DREYFUS e P. RABINOW, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, cit., pp. 224-228, nel quale i due studiosi svolgono un interessante parallelismo tra le tecniche normalizzatrici descritte da Foucault e la rappresentazione di Kuhn sul modo in cui le scienze si formano e procedono. Le differenze che vengono messe in luce sono innanzitutto di natura politica: mentre la 'scienza normale' rappresenta un effettivo mezzo per l'accumulazione di sapere intorno al mondo naturale, la 'società normalizzatrice' si è rivelata come una potente forma di dominio. Viene inoltre sottolineato come l'interesse di Foucault verso la società implichi l'introduzione di una dimensione interpretativa, assente nell'approccio di Kuhn.

do di assegnare l'individualità resistente ad un nuovo codice significante, che assicuri una nuova stabilità nelle relazioni di potere.

## 2. Sulla sopravvivenza dello Stato

Abbiamo avuto modo di evidenziare come Foucault, ritenendo inadeguata un'analisi discendente delle relazioni di potere – dunque del concetto tradizionale di sovranità e di quello ad esso correlato di Stato –, abbia preferito centrare le sue analisi su alcuni apparati istituzionali. Questi, svincolati dalla loro specificità funzionale, sono considerati da un punto di vista strategico, al fine di analizzarne le tecnologie e per essere ricollocati sul piano della costituzione dei campi del sapere<sup>30</sup>. Tale operazione di decentramento persiste negli studi sulla governamentalità che, concettualmente, vogliono essere la riproposizione di una tecnologia generale di potere capace di spostare il fuoco prospettico delle analisi dei meccanismi di sviluppo e funzionamento dello Stato, secondo un procedimento, oramai consolidato, già utilizzato con le tecniche di asilarizzazione per la psichiatria così come per quelle di disciplinamento per il sistema penale.

Nelle lezioni tenute *al Collège de France* nel 1977-78 appare per la prima volta il termine *gouvernementalité*, utilizzato da Foucault per sintetizzare ciò che potremmo definire, in termini ampi, la mentalità di governo, ossia il sistema di pensiero su cui si fondano un insieme di pratiche necessarie alla conduzione di un gruppo di individui. Si tratta, quindi, di individuare i differenti modi di governare a partire dalle esigenze intrinseche ai diversi contesti storico-sociali, che hanno dettato l'esigenza di definire, di volta in volta, nuove modalità necessarie a raggiungere determinati obiettivi. Una delle definizioni più complete, che meglio ne esplicita il senso e la funzione, è la seguente:

Con la parola “governamentalità” intendo tre cose. Primo, l'insieme di istituzioni, procedure, analisi e riflessioni, calcoli e tattiche che permettono di esercitare questa forma specifica e assai complessa di potere, che ha nella popolazione il bersaglio principale, nell'economia politica la forma privilegiata di sapere e nei dispositivi di sicurezza lo strumento tecnico essenziale. Secondo,

30 Cfr. M. FOUCAULT, *Sicurezza territorio popolazione*, cit., pp. 93-96. Nella lezione dell'8 febbraio 1978, Foucault afferma: «se si istituzionalizzano e defunzionizzano le relazioni di potere, è possibile coglierne la genealogia, cioè la maniera in cui si formano, si insediano, si sviluppano, si moltiplicano e si trasformano a partire da qualcosa di completamente diverso dalle relazioni di potere» (p. 95).

per “governamentalità” intendo la tendenza, la linea di forza che, in tutto l’Occidente e da lungo tempo, continua ad affermare la preminenza di questo tipo di potere che chiamiamo “governo” su tutti gli altri – sovranità, disciplina –, col conseguente sviluppo, da un lato, di una serie di apparati specifici di governo, e, dall’altro, di una serie di saperi. Infine, per governamentalità bisognerebbe intendere il processo, o piuttosto il risultato del processo, mediante il quale lo Stato di giustizia del Medioevo, divenuto Stato amministrativo nel corso del XV e XVI secolo, si è trovato gradualmente “governamentalizzato”<sup>31</sup>.

Esaminando in superficie i tre aspetti che costruiscono l’edificio concettuale della governamentalità, ci troviamo immediatamente di fronte a degli interrogativi: questo dispositivo governamentale è del tutto coerente con quanto sinora detto e scritto da Foucault, in modo particolare sul concetto di potere? Si tratta semplicemente di uno spostamento da una prospettiva macro ad una micro, o è sintomatico di una forzatura rispetto alle analisi fatte sinora? Esiste e resiste ancora una logica battagliera nelle analisi dei rapporti di potere?

Procediamo con ordine. Nel primo punto Foucault si sofferma su tre nozioni solo in parte nuove. La popolazione è un concetto già ampiamente richiamato ne *La volontà di sapere* nei termini di un ‘corpo-specie’ suscettibile di una serie di interventi regolatori che, combinati con le discipline del corpo, va a costituire uno dei poli «intorno ai quali si è sviluppata l’organizzazione del potere sulla vita»<sup>32</sup>. In queste lezioni ne approfondisce il portato semantico attraverso una più densa ricostruzione storica, che fa derivare questo concetto direttamente dall’affermarsi del dispositivo di sicurezza e dalla conseguente sostituzione della logica della *sûreté* del principe con quella della *sécurité*<sup>33</sup>. Dalla ricostruzione storica sviluppata da Foucault emerge come, con l’apparire nel corso del XVIII secolo di nuovi modelli governamentali ricollegati alle prime teorie fisiocratiche, la popolazione non viene più trattata come una ricchezza del sovrano in ragione della sua numerosità e della sua attitudine all’obbedienza, piuttosto come «un insieme di processi da gestire in ciò che essi hanno di naturale e sulla base della loro naturalità»<sup>34</sup>. La naturalità è un dato che rende la popolazione ingovernabile nei termini classici di relazione sovrano-suddito, dunque legge-obbedienza (o disobbedienza), bensì attraverso l’utilizzo di un motore di azione, di certo non nuovo, quale il desiderio, che, secondo una

---

31 Ivi, p. 88.

32 M. FOUCAULT, *La volontà di sapere*, cit., p. 123.

33 M. FOUCAULT, *Sicurezza territorio popolazione*, cit., p. 57.

34 Ivi, p. 61.

logica utilitaristica, va continuamente stimolato. La possibilità di gestire la popolazione deriva, dunque, dalla capacità di influenzare eteronomamente la naturalità del suo desiderio.

Ci troviamo di fronte ad una doppia presa biopolitica che, da un lato mira alla componente meramente biologica, alla nuda vita, dall'altro ai comportamenti, ai modi di fare, alle condotte: la politica sulla vita è anche una politica della vita. Foucault, proprio all'inizio di questo corso, riprende tale nozione definendo il biopotere, termine che usa indistintamente da biopolitica, come

l'insieme dei meccanismi grazie ai quali i tratti biologici che caratterizzano la specie umana diventano oggetto di una politica, di una strategia generale di potere. In altri termini, si tratta di capire in che modo la società, le società occidentali moderne, a partire dal XVIII secolo, si siano fatte carico dei dati biologici essenziali per cui l'essere umano si costituisce in specie umana<sup>35</sup>.

Si tratta di una delle numerose precisazioni, del tutto affini tra loro, che il filosofo francese fornisce soprattutto a partire dalla seconda metà degli anni Settanta, da cui si evince innanzitutto che il paradigma biopolitico assume una connotazione storica. Esso emerge a partire da un certo momento, ossia da quando le procedure legali giudiziarie vengono integrate prima con tecniche di disciplinamento e, più tardi, con una serie di dispositivi securitari. Rimane inevitabilmente ambiguo l'atteggiamento dello studioso francese sulla separazione tra sovranità e biopolitica che, tuttavia, sembra mantenere su due distinti livelli<sup>36</sup>. La stessa ragion di Stato, ad esempio, viene considerata una specie di blocco per lo sviluppo delle nuove tecniche governamentali, fino a quando l'esercizio del potere viene pensato come esercizio della sovranità. Infatti, il processo di governamentalizzazione si instaura nel momento in cui il governo non è più considerabile come quel principio universale che la tradizione occidentale pone al vertice del rapporto pubblico, trasformandosi in una funzione trasversale della prassi. Nella tensione tra un diffuso atteggiamento continuista e alcuni cedimenti discontinuisti, Foucault aderisce alla seconda lettura<sup>37</sup>. L'avvento della

---

35 IVI, p. 13.

36 Prendendo spunto dalle ricerche foucaultiane, lo sforzo che compie Agamben è invece diretto a mostrare il 'nascosto punto di incrocio' tra questi due paradigmi, derivante dall'implicazione della nuda vita nella sfera politica in quanto nucleo originario del potere sovrano, cfr. G. AGAMBEN, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.

37 La bibliografia concernente il tema della biopolitica nelle sue diverse accezioni è oramai notevolissima. Segnaliamo qui solo alcuni testi introduttivi. Cfr. L.



biopolitica costituisce una sorta di spartiacque all'interno della modernità, che ci offre una nuova chiave di lettura non solo per la comprensione degli eventi della modernità (almeno dalla seconda metà del XVIII secolo), ma anche per una diversa interpretazione e critica dei fenomeni dell'attualità. Insomma, è la chiave di volta di ciò che egli definisce un'ontologia dell'attualità.

Il paradigma biopolitico si realizza solo nel momento in cui la *zoe*, la nuda vita biologica, lascia la sfera del privato per essere immessa in una dimensione pubblica e divenire il campo di applicazione di tecnologie politiche che predispongono l'ingresso di nuove figure epistemologiche<sup>38</sup>. È significativo il processo attraverso il quale i nuovi strumenti securitari si intrecciano con i nuovi saperi dell'economia politica incentrati sul *laissez faire*, permettendo la gestione della popolazione. Quel tratto meramente biologico in cui viene incarnata la biopolitica assume, in queste lezioni, un'ampiezza semantica in grado di ricomprendere non solo l'uomo in quanto vivente, ma anche il campo infinito e mutevole dell'essere desiderante. Non a caso la popolazione viene definita da Foucault «quell'insieme che si estende dal radicamento biologico della specie fino alla superficie di presa offerta al pubblico»<sup>39</sup>. Essa è l'oggetto per eccellenza delle nuove tecniche di governo biopolitico: la sua gestione non implica solo la garanzia della sopravvivenza, attraverso leggi essenzialmente di tipo repressivo, ma an-

---

BAZZICALUPO, *Biopolitica*, voce in R. ESPOSITO, C. GALLI (diretta da) *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 79-81; ID., *Biopolitiche*, in «Filosofia e questioni pubbliche», n. 1, 2005, pp. 147-171; *Politica della vita*, L. BAZZICALUPO, R. ESPOSITO (a cura di), Laterza, Roma-Bari 2003; L. CEDRONI, P. CHIANTERA-STUTTE (a cura di), *Questioni di biopolitica*, Bulzoni Roma 2003; P. PERTICARI (a cura di), *Biopolitica minore*, Manifestolibri, Roma 2003; A. CUTRO (a cura di), *Biopolitica. Storia e attualità di un concetto*, Ombre Corte, Verona 2005; AA.VV., *Lessico della biopolitica*, Manifestolibri, Roma 2006; A. SOMIT (edited by), *Biology and Politics: recent explorations*, The Hague, Mouton 1976; C. GEYER (a cura di), *Biopolitik: die Positionen*, SuhrKamp, Frankfurt am Main 2001; il numero 1 della rivista «Multitudes», *Biopolitique et biopouvoir*, 2000.

38 Cfr. N. CHOMSKY, M. FOUCAULT, *De la nature humaine: justice contre pouvoir*, Éditions Gallimard, Paris 1994, tr. it. *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, Derive Approdi, Roma 2005, in quello che potremmo definire un 'dialogo tra sordi', Foucault chiarisce: «la vita non è un concetto scientifico, ma un indicatore epistemologico di classificazione e differenziazione le cui funzioni hanno ripercussioni sulle discussioni scientifiche non sul loro oggetto» (p. 12). La vita non può avere un fondamento meramente biologico né essere pensata in termini di invarianza naturalistica, trattandosi di un concetto che, come altri, è sempre il prodotto di costruzioni storiche e discorsive.

39 M. FOUCAULT, *Sicurezza territorio popolazione*, cit., p. 66.

che un complesso di meccanismi in cui la libertà trova il suo fondamento nell'esigenza di un'incessante incentivazione all'azione, mentre i dispositivi di sicurezza ne costituiscono il rovescio: quanta più libertà assicurerà il governo per aumentare desiderio, produzione, consumo, tanta più sicurezza dovrà garantire. Foucault coglie qui non solo l'essenza delle nuove forme di governo, ma della stessa struttura desiderante dell'uomo che viene sempre giocata sul doppio filo della sopravvivenza e del potenziamento. Da un lato, la gestione della vita e della salute, dall'altro la 'fatticità', le condizioni materiali. Si tratta di un nodo inestricabile, legato all'ambivalenza del termine popolazione che è «per un verso, la specie umana, per un altro, ciò che si chiama pubblico»<sup>40</sup>. Le pratiche discorsive e le tecnologie politiche, che hanno prodotto la popolazione come vero e proprio indicatore epistemologico, sono state fondamentali nel determinare l'inserimento dei dati biologici propri della specie umana in una pratica attiva che, a sua volta, ha influito in maniera decisiva sulla natura della popolazione e, più in generale, sulla vita stessa. L'artificio opera come una natura rispetto ad una popolazione che, proprio perché è costantemente percorsa da relazioni sociali, politiche ed economiche, arriva a funzionare anche come una specie<sup>41</sup>. La popolazione cresce o diminuisce, è mobile, suscettibile delle medesime variazioni che sono proprie della ricchezza. Come già evidenziato nelle *Parole e le cose*, è con il concetto ricardiano di rarità che l'economia politica e i discorsi sulla popolazione vengono a saldarsi, ma è con Malthus che la popolazione viene definitivamente pensata in termini bioeconomici, in quanto oggetto di regolamentazione, e più specificamente di controllo e limitazione delle nascite, conseguenza necessitata dallo scarto che si determina tra crescita demografica (a progressione geometrica) e mezzi di sussistenza (a progressione aritmetica).

Ci ritroviamo di fronte ad un'operazione di ribaltamento delle analisi classiche fondate sull'accumulazione delle ricchezze, del tutto analoga a quella realizzata con la tassonomia degli esseri viventi nella storia naturale,

---

40 IBIDEM.

41 Su quest'aspetto, cfr. A. PANDOLFI, *La "natura" della popolazione*, in S. CHIGNOLA (a cura di), *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, Ombre Corte, Verona 2006, pp. 91-116. Inoltre cfr. F. P. ADORNO, *Tra la vita e la morte. La biopolitica a partire da Foucault*, in E. DE CONCLILIS (a cura di), *Dopo Foucault. Genealogie del postmoderno*, Mimesis, Milano 2007, pp. 111-122, il quale sottolinea come il biopotere colga la vita non in quanto mera soglia biologica, ma in quanto evento statistico, demografico ed economico. Si tratta di una prospettiva sviluppata compiutamente dal lavoro di Laura Bazzicalupo, cfr. L. BAZZICALUPO, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, Laterza, Roma-Bari 2006.

surrogata dalla possibilità di una biologia che sintetizza la nozione di vita non più «come ciò che può essere distinto in modo più o meno certo dal meccanico; (ma come) ciò in cui si fondano tutte le distinzioni possibili tra esseri viventi»<sup>42</sup>. Il passaggio dalle analisi interne dell'organismo a quelle della sua coerenza anatomo-funzionale, fino alle sue relazioni costitutrici e regolatrici con l'ambiente, e al suo rapporto con la popolazione, ci dicono implicitamente che la vita è tale in quanto discorso sulla vita. In questo senso si può coniugare la questione del governo del vivente nella doppia accezione di preservazione e potenziamento della stessa.

Il tema del governo, che Foucault richiama come secondo aspetto tipico della governamentalità, assume una sua specificità concettuale rispetto a quelli di sovranità o di disciplina proprio perché si affida ad un intreccio fra razionalità politica generale e un insieme di tecniche e di saperi, funzionali alla doppia logica conservativa e potenziante dell'oggetto popolazione. La questione del governo, che nella ricostruzione foucaultiana si impone nel corso del XVI secolo, si caratterizza per una molteplicità di agenti di governo (dal padre di famiglia, al maestro, sino alle svariate figure di pedagoghi), rispetto all'unicità del sovrano. Si tratta, inoltre, di governi interni alla società o allo Stato, a differenza del sovrano sempre esterno e trascendente. Dunque, alla singolarità trascendente del sovrano si contrappongono le molteplicità immanenti delle pratiche governamentali che trovano nel modello pastorale il loro prototipo<sup>43</sup>. Perché questo accostamento e cosa si intende per potere pastorale? Foucault, in via introduttiva, si preoccupa di distinguere la tradizione greca – in cui il modello del pastore è utilizzato prevalentemente come strumento di analisi del potere politico – da quella formatasi nell'Oriente precristiano e poi cristiano, ove assume i tratti della guida che esercita sistematicamente la direzione delle coscienze, delle anime e delle condotte<sup>44</sup>. Siccome l'assimilazione concettuale è al pastore

42 M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, cit., p. 291.

43 Si segnala il lavoro di Agamben che, oltrepassando i limiti cronologici assegnati da Foucault alla sua genealogia, indaga sui modi in cui il potere in Occidente sia andato acquisendo la forma di una *oikonomia* a partire dal suo *locus* teologico trinitario, cfr. G. AGAMBEN, *Il Regno e la Gloria, Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Neri Pozza, Venezia 2007. Per una ricostruzione maggiormente nel solco 'discontinuista' foucaultiano, cfr. M. SENELLART, *Les arts de gouverner. Du regime médiéval au concept de gouvernement*, Des Travaux/Seuil, Paris 1998, dello stesso autore si confronti anche, *Michel Foucault: governamentalità e ragioni di stato*, in S. CHIGNOLA (a cura di), *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, cit., pp.13-36.

44 Su quest'aspetto si confronti la lezione dell'8 febbraio 1978 in M. FOUCAULT, *Sicurezza territorio popolazione*, cit., pp. 91-122.

che conduce il gregge, il suo esercizio viene disancorato da qualsiasi carattere territoriale per essere riferito ad una molteplicità in movimento (per l'appunto il gregge) cui garantire la salvezza intesa specificatamente nei termini di vigilanza, sussistenza e nutrimento.

È interessante notare come questa premessa storico-teorica produca un'importante slittamento della portata euristica del tema dell'obbedienza. Nella tradizione filosofico-giuridica moderna, l'obbedienza implica una volontà, sia pure minima e legata ad un particolare interesse, di obbedire ad un soggetto (un'autorità)<sup>45</sup>; c'è il volontario riconoscimento di un potere gerarchicamente sovraordinato cui ci si sottomette per ragioni che potranno essere diverse, ma che comunque legittimano quel potere. L'operazione che compie Foucault, in queste lezioni, è di strapparla a questa tradizione, per innestarla all'interno di una relazione oblativa. L'unità, l'identità e la sottomissione a un pastore derivano dalla sua disponibilità a sacrificarsi per conservare l'incolumità della comunità nel suo complesso e in ciascun singolo individuo (*omnes et singulatim*), ma anche dalla possibilità di disporre di tutti gli strumenti, istituzionali e teologici, per condurre quel gruppo alla salvezza<sup>46</sup>. Nasce qui il binomio obbedienza-salvezza, che impedisce al soggetto di ambire ad una propria autonomia, per essere invece sottoposto alle attenzioni del potere pastorale che, attraverso un complesso di pratiche, lo dirige, lo guida, lo manipola. Ciascun individuo non ha la capacità di salvarsi autonomamente, ma solo sotto la

45 Facciamo qui riferimento alla paradigmatica definizione weberiana secondo la quale, «per potere si deve intendere la possibilità per specifici comandi (o per qualsiasi comando) di trovare obbedienza da parte di un determinato gruppo di uomini [...] ad ogni autentico rapporto di potere inerisce un minimo di volontà di ubbidire, cioè un interesse (interno o esterno) all'obbedienza», cfr. M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen 1922, tr. it. *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Torino 1999, vol. I, p. 207.

46 Oltre al corso cui stiamo facendo riferimento, non mancano definizioni che danno il senso ambivalente del significato di potere pastorale. Ne segnaliamo due: M. FOUCAULT, *Sexualité et politique entretien*, avec C. NEMOTO et M. WATANABE, in «Asahi Jaanaru», n. 19, 1978, ora in *Dits et écrits II*, pp. 522-531, tr. it. *Sexualità e potere*, in *Archivio Foucault III*, cit., pp. 114-131, «il potere pastorale consiste esattamente nel fatto che ha l'autorità per obbligare le persone a fare tutto quello che è necessario per salvarsi: la salvezza è obbligatoria» (p. 123); M. FOUCAULT, *La philosophie analytique de la politique*, in «Asahi Jaanaru», pp. 28-35, ora in *Dits et écrits II*, cit., pp. 534-551, tr. it. *La filosofia analitica della politica*, in *IBIDEM*, pp. 98-113 (p. 110), in cui il pastore è definito come colui che «pretende di guidare e di dirigere gli uomini durante tutta la loro vita e in ogni circostanza, vuole farsi carico dell'esistenza particolare degli uomini dalla nascita alla morte, per costringerli a comportarsi in un certo modo, per ottenere la salvezza».

direzione sistematica di una guida che, per fare ciò, è pronta al sacrificio. Nessun sovrano mette a disposizione se stesso per i propri sudditi, il rapporto è asciutto e unilaterale: io comando, tu ubbidisci o sarai punito fino al punto di perdere la vita. La prospettiva aperta dalla figura del pastore introduce una differente relazione: tu ti salverai se segui le mie indicazioni, ma sai anche che io (pastore) mi prendo cura di te, perdo una parte di me, la sacrifico per il tuo benessere. L'autorevolezza si fonda, dunque, su di un discorso in cui il potere del pastore è al servizio dei governati, nel cui interesse agisce al fine di salvarli e incrementarne il benessere. Il rovesciamento della soggettività sovrana che ne consegue produce un doppio asservimento: quello del governato, la cui obbedienza implica la produzione di un soggetto passivo, e del governante, che comunque si adopera per la salute e la prosperità dei governati. La logica pastorale è dunque eminentemente internalizzante, non c'è alcuna trascendenza perchè anche il sovrano-pastore è introiettato in logiche accudenti del tutto interne al benessere della popolazione<sup>47</sup>.

Questa strategia non prescinde dall'esigenza di conoscere la verità di ognuno. La verità diviene, ancora una volta, la posta in gioco necessaria all'esistenza di un potere che creerà le condizioni simboliche per la costruzione di un'esistenza interiore di cui si dovrà rendere conto attraverso pratiche come la confessione<sup>48</sup>. È quanto accade, ad esempio, nel campo della sessualità, ove si realizza un processo di assoggettamento fondato non sulla semplice asimmetria pastore-sovrano *versus* singolo-suddito, bensì sulla interiorizzazione di ciò che si impone come peccato-devianza, attraverso la pratica della confessione e della relativa ubbidienza nei confronti del pastore-sovrano. A questi si deve dire tutta la propria verità perché solo così si potrà essere liberati dalla colpa, e dunque salvati. La salvezza, tuttavia, non è una scelta, ma un obbligo: si deve accettare l'autorità di un altro che gli proviene dalla sua capacità di mortificare se stesso per la salvezza di ciascun membro del suo gregge. Al potere che impone autoritariamente l'ordine necessario ad azzerare i conflitti si sostituisce un potere che chiede di redimersi sotto un governo altrui, che potrà meglio assolvere la sua funzione attraverso l'acquisizione di conoscenze, ovvero delle verità

47 Sull'intrinseca affinità tra governo e oblatività, a partire dalla prospettiva foucaultiana, e sulla persistenza del quadro pastorale biopolitico, cfr. L. BAZZICALUPO, *La disuguaglianza oblativa: soggettivazione/assoggettamento*, in E. DE CONCILIIIS (a cura di), *Dopo Foucault. Genealogie del postmoderno*, cit., pp. 177-200.

48 Sulla confessione come sistema di produzione di verità interamente attraversato da rapporti di potere, cfr. M. FOUCAULT, *La volontà di sapere*, cit., pp. 53-68.

di ciascuno: il momento curativo coincide così con quello del controllo e della sorveglianza<sup>49</sup>.

Nella ricostruzione fatta da Foucault, il processo di istituzionalizzazione del potere pastorale passa attraverso l'affermazione del Cristianesimo e la relativa organizzazione del potere ecclesiastico. Dunque, sulla scia di Nietzsche, l'epoca moderna non segna l'avvio di un processo di secolarizzazione, piuttosto un'integrale cristianizzazione della società e delle istituzioni politiche che trova un passaggio cruciale all'inizio della modernità con la Riforma e la Controriforma<sup>50</sup>. Il prete ascetico nietzscheano si serve del senso di colpa generato dalla cattiva coscienza e trasfigurato nella forma del peccato per 'guastare' l'uomo e realizzare forme di soggettivazione in nome dei valori morali cristiani<sup>51</sup>. L'idea cristiana di remissione non implica infatti una liberazione dal debito, bensì una sua radicalizzazione; il dolore non paga altro che gli interessi del debito, incatenandoci ad esso e facendoci sentire debitori in eterno: il dolore è interiorizzato, la responsabilità-debito diviene responsabilità-colpa. Nietzsche coglie nell'azione del prete ascetico tutta l'ambivalenza dei processi di identificazione e di cura: da un canto, la sua capacità dialettica di modificare la direzione del risentimento (le forze reattive) ci convince della nostra colpevolezza verso di lui e verso la Chiesa, svelando la sua capacità di costruire verità intese come peculiari strumenti della volontà di potenza, dall'altro egli difende il gregge, lo organizza e crea i mezzi per rendere sopportabile il senso di colpa, ad esempio prescrivendoci amore per il prossimo, che procura «la gioia

49 Per una lettura più attenta ai risvolti di ordine psicanalitico, che metta in luce l'ambivalenza nella produzione di soggettività fondate sul reiterato rifiuto della dipendenza da coloro a cui si è 'appassionatamente attaccati', cfr. J. BUTLER, *La vita psichica del potere. Teorie della soggettivazione e dell'assoggettamento*, cit., pp. 79-99.

50 Cfr. A. PANDOLFI, *Potere pastorale e teologia politica nel pensiero di Michel Foucault*, in «Il pensiero politico. Rivista di Storia delle Idee Politiche e Sociali», XXXII, n. 2, 1999, pp. 206-233, il quale insiste molto sull'inglobamento di una teologia politica all'interno del potere pastorale poiché quest'ultimo «fornisce ad ogni vertice di potere che si rappresenti in termini teologici-politici gli oggetti di un potere teologico-politico, vale a dire l'interdipendenza tra una totalizzazione – il popolo di Dio, la *res publica christiana*, la comunità dei credenti, il genere umano – e una dimensione molecolare – i singoli individui» (p. 229).

51 Cfr. F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral Eine Streitschrift*, tr. it. *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 2002, Nietzsche riconosce come tratto geniale del Cristianesimo: «Dio stesso che si sacrifica per la colpa dell'uomo, Dio stesso che si ripaga su se stesso, Dio come l'unico che può riscattare l'uomo da ciò che per l'uomo stesso è divenuto irriscattabile – il creditore che si sacrifica per il suo debitore», p. 82.

della più piccola superiorità implicita in ogni beneficiare, avvantaggiare, trattare con distinzione»<sup>52</sup>. All'approccio foucaultiano è estranea qualsiasi valutazione originaria delle forze attive-reattive, al fine di smascherare quel processo di intorpidimento che, secondo Nietzsche, ha segnato il corso della storia dell'uomo in Occidente. Resta tuttavia aperta la questione della soggettivazione nella sua originaria ambivalenza. Il soggetto prende forma attraverso la sedimentazione di regimi di discorso che lo 'fanno', lo costituiscono come tale, ma al contempo lo rendono oggetto di quel sapere da cui proviene: il soggetto è tale in quanto oggetto di discorsi.

Questo doppio movimento trova nelle cosiddette controcondotte un momento di straordinario impulso. D'altronde lo stesso pastorato, come forma di razionalità politica, nasce «in reazione, o in ogni caso in una condizione di scontro, di ostilità di guerra»<sup>53</sup> a quelle rivolte di condotta, espressioni di resistenza, che si contrappongono o, in parte, sfuggono al potere pastorale, e che producono la necessità di avviare un processo di ricodificazione. La resistenza, intesa come forma di dissidenza esplicitabile in una molteplicità di comportamenti (dall'ascetismo, alla mistica sino alla scrittura), si oppone alla logica della conduzione degli individui nella loro esistenza e nella loro quotidianità. È ancora una volta seguendo una logica binaria e battagliera che questa reazione, secondo un rapporto che è al contempo di incitamento e lotta, spinge ad una nuova azione, ossia alla esigenza di una rimodulazione della razionalità vigente, con la conseguenza di un'intensificazione del rapporto tra gli individui e le loro guide. La questione della conduzione trova importanti analogie in ambito politico che individua, nella ragion di Stato (o arte di governo), il nuovo modello di razionalità.

Foucault chiarisce che non si tratta di una semplice traslazione, di un'operazione di riporto in base alla quale il sovrano diviene il pastore dei corpi e delle vite, ma che essa ha in sé la propria *ratio*. Quale? Foucault lascia trasparire con chiarezza cosa intenda per Stato. Esso è «un principio di intelligibilità del reale»<sup>54</sup>, dunque una conoscenza, una pratica, uno schema che permette di comprendere un complesso di istituzioni già preesistenti. Lo Stato è l'artificio attraverso il quale dare forma al reale, ma al contempo è costruzione discorsiva che deve funzionare, seguendo logiche differenti in ragione dei diversi contesti storici.

Di conseguenza, si comprende come la razionalità sottesa alla ragion di Stato stia nell'articolare una serie di dispositivi finalizzati al rafforzamen-

---

52 Ivi, p. 130.

53 M. FOUCAULT, *Sicurezza territorio popolazione*, cit., p. 145.

54 Ivi, p. 206.

to e al buon ordine dello Stato. Lo studioso francese ne individua due: il diplomatico-militare e la polizia. Il primo si ricollega alle nuove esigenze di equilibrio geopolitico nate dopo la pace di Westfalia, il secondo trova una stringente affinità con le tematiche biopolitiche, e dunque con l'attualità, in quanto il tratto costitutivo della *Polizeiwissenschaft*, ossia la scienza di polizia, consiste nell'essere finalizzata non più a salvaguardare la mera sopravvivenza, ma al vivere, inteso come «il fare di più che semplicemente vivere, cioè il coesistere, il comunicare, (che) saranno realmente convertibili in forze di stato»<sup>55</sup>. Ritorna così la coppia obbedienza-potenziamento dove il *surplus* di vita, inteso nei termini di comodità, benessere, felicità, deriverà dal controllo e dalla presa in carico dell'attività degli uomini.

Al di là della puntuale e dettagliata ricostruzione fatta da Foucault, ci sembra importante sottolineare come l'attenzione dedicata al complesso di pratiche che articolano il momento istituzionale rappresenti un modo per dimostrare come lo Stato stesso sia una pratica, una «specie di prisma riflessivo»<sup>56</sup>. La sua ricerca arqueo-genealogica consente di ripercorrere, attraverso l'analisi di un complesso di pratiche discorsive, il sentiero che lo porta alla *Herkunft*, luogo di insorgenza in cui si insedia lo Stato, esso stesso metacategoria discorsiva. Lo Stato è il principio e il fine della ragione governamentale, in quanto esito di un'arte di governo, dunque si capisce perché la sua stessa sopravvivenza sia legata al processo di governamentalizzazione, frutto di una complessa penetrazione tra dimensione giuridica e potere pastorale.

Nelle lezioni del 1976 la sovranità è il metadiscorso teorico che dà forma al reale e si fonda su una doppia rimozione, da un canto del tema dell'appropriazione, ossia della trasformazione del caos in una distribuzione regolata e funzionale su di uno specifico territorio, dall'altro della questione della violenza originaria, come abbiamo osservato in precedenza a proposito di Hobbes. In questo corso l'obiettivo è mostrare come quel metadiscorso, che si è affermato come un regime discorsivo vero, sia in grado di sopravvivere<sup>57</sup>. Ci dice Foucault:

La sovranità non è per nulla cancellata dalla nascita della nuova arte di governo che ha oramai varcato la soglia di una scienza politica. Lungi dall'essere cancellato, il problema della sovranità è più acuto che mai<sup>58</sup>.

---

55 Ivi, p. 237.

56 Ivi, p. 203.

57 Foucault definisce la governamentalità «il fenomeno che ha permesso allo Stato di sopravvivere», Ivi, p. 89.

58 Ivi, p. 87.



La sovranità, dunque, non scompare, ma si presenta comunque come una difficoltà, in quanto strumento teorico inadeguato a leggere le dinamiche delle relazioni di potere. Come sottolinea Karsenti, questa è la ragione per la quale Foucault affida ad una genealogia del pastorato, inteso come concetto esogeno alla politica e mai del tutto riassumibile attraverso una movimento dialettico, il compito di far emergere il tema del governo. Si prospetta uno spostamento verso un fuori, ma è realmente tale? È possibile passare dal fuori, dall'esterno, di quello che, potrebbe essere considerato, rispetto alla follia, alla sessualità, eccetera, il 'pesce più grosso'? La risposta evidentemente è negativa perché la governamentalità non è affatto uno strumento dello Stato, piuttosto lo ha investito, facendone uno dei propri molteplici aspetti, con la conseguenza che «il fuori della politica è divenuto il suo stesso asse»<sup>59</sup>. La politica ha introitato tutto ciò che poteva svolgere una funzione di exteriorità, tramutandola in forza per i propri dispositivi di potere.

Sgomberato il campo da fraintendimenti circa il ruolo giocato da questo concetto nel campo reale, la posta in gioco è mostrare le logiche sottese all'esistenza stessa dello Stato. Non ci sembra che ci sia un cambiamento di prospettiva, l'analisi delle tecniche governamentali, nella loro scansione cronologica, segna la delimitazione di un *a priori* storico che «non è la condizione di validità per i giudizi, ma condizione di realtà per gli enunciati»<sup>60</sup>. Il tentativo di Foucault è di sistematizzare una sorta di dissoluzione trascendentale, per cui intanto esiste un punto di vista costituente, in quanto, sottraendosi a qualsiasi principio regolativo di carattere universale, esso sia implicato nel processo di costituzione del senso. L'*a priori* storico non è «dello stesso livello né della stessa natura»<sup>61</sup> dell'*a priori formale* kantiano: è assolutamente empirico ed identificabile. Per questa ragione cessa di essere una superficie liscia, neutrale in cui affiorano concetti, idee, conoscenze, per definirsi attraverso una molteplicità di regioni eterogenee in cui si addensano enunciati, in cui si dispongono, seguendo regole specifiche, un complesso di pratiche non sovrapponibili. Ci troviamo di fronte a ciò che Foucault propone di chiamare archivio: una sorta di principio d'ordine senza schema fisso che fa sì che gli eventi non si ammucchino in una moltitudine amorfa, non si inscrivano in una linearità senza rotture, ma «si

59 B. KARSENTI, *La politica del "fuori". Una lettura dei corsi di Foucault al Collège de France (1977-79)*, in S. CHIGNOLA (a cura) *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, cit., pp. 71-90.

60 M. FOUCAULT, *L'archeologia del sapere*, cit., p. 170.

61 Ivi, p. 172.

raggruppino in figure distinte, si compongano le une con le altre secondo molteplici rapporti»<sup>62</sup>.

La questione di fondo è legata alla individuazione di fratture storiche che, causate da una serie di elementi spesso estranei alle formazioni discorsive, provocano nell'ordine del discorso delle brusche modificazioni, determinando un suo sviluppo irregolare. Per questo motivo ciò che appare fondamentale non è tanto la descrizione delle continuità storiche, ma la scoperta, la individuazione degli elementi extra-discorsivi del cambiamento: l'archeologia analizza il livello delle strategie nella formazione di un discorso senza tuttavia acquisire alcuna valenza prescrittiva. I discorsi si costituiscono come *a priori* materiali che rispondono a regolarità locali definibili in ragione di un loro spazio e di un loro tempo: perciò per esplicitare un ordine discorsivo occorre verificarne la genesi. La governamentalità è, nelle sue diverse modulazioni, la condizione di esistenza dello Stato di cui segnala, attraverso l'addensamento di una molteplicità eterogenea di regimi discorsivi, le nuove regole di funzionamento e di sopravvivenza, la nuova soglia. Le sollecitazioni alle sue inflessioni seguono ancora una volta una logica battagliera dove tuttavia si avverte in tutta la sua nitidezza lo scarto rispetto al modello classico di Stato. Mentre questo è fondato sulla decisione politico-giuridica, sulla sua capacità di decidere se far morire o lasciare in vita, il modello governamentale si palesa in quel complesso di tattiche, strategie e discorsi che asseconda invece una logica curativa, gestionale, regolamentativa, che anticipa i tempi delle attuali forme di *governance*, disperse e reticolari, fondate su forme di flessibilità transitorie e su tattiche duttili ed elastiche in grado di ovviare alla rigidità di un governo fondato esclusivamente sul comando del sovrano.

### 3. *Il (neo)liberalismo ovvero l'illusione della libertà*

Foucault chiude il corso dedicato a *Sicurezza, territorio, popolazione*, soffermandosi, quasi di sfuggita, sulla rottura prodotta, nel corso del XVIII secolo, dalla nuova razionalità governamentale che costituirà l'oggetto principale delle sue ricerche nell'anno successivo. Si tratta della *ratio* economica che, secondo lo studioso francese, non succede alla ragion di Stato, piuttosto «le fornisce un nuovo contenuto, e di conseguenza offre alla

62 Ivi, p. 173; più avanti Foucault definisce l'archivio come: «il sistema generale della formazione e della trasformazione degli enunciati» (p. 174).

razionalità dello stato nuove forme»<sup>63</sup>. Siamo, dunque, sempre nell'ordine della governamentalità, ma ciò che muta è il dominio del pensiero economico e il conseguente consolidarsi di una «ragione di governo critica»<sup>64</sup>, che si riconosce nell'esigenza di contrastare gli eccessi di governo. Si tratta di un tema che Foucault sviluppa su due piani: da un lato attraverso il recupero, come vedremo nel capitolo successivo, di un certo uso della critica di matrice kantiana e dalle pratiche di conduzione del sé, dall'altro con l'analisi di modelli economici di impronta liberale. In ambedue i percorsi, l'obiettivo generale è quello di evidenziare la nascita di un'attitudine a non essere eccessivamente governati, di porre un limite ad una governamentalità divenuta ormai illimitata.

La logica liberale classica è infatti quella del governo frugale, di un governo che interviene il meno possibile, grazie a cambiamenti legati innanzitutto al riassetto delle dinamiche di un mercato inteso non più come un rischio e, dunque, come uno spazio da regolamentare, bensì come «luogo di verità»<sup>65</sup>. L'assegnazione di questa funzione di veridificazione produce l'effetto di utilizzare il mercato come principio di limitazione del governo in ragione di una spontaneità, espressa tanto dalle dottrine liberoscambiste dei fisiocratici quanto dalla mano invisibile di Adam Smith, capace di regolare internamente ed intrinsecamente la dinamica dei processi economici<sup>66</sup>. L'individuazione di una meccanica naturale, in grado di giustificare il minor intervento possibile del governo, si associa ad una vera e propria necessità di libertà. Secondo Foucault il liberalismo

non è di per sé accettazione della libertà, ma è ciò che si propone di fabbricare la libertà in ogni istante, suscitarla e produrla, con ovviamente tutto l'insieme di costrizioni di problemi di costo che questa fabbricazione comporta<sup>67</sup>.

Dunque, la nuova governamentalità liberale assume un rapporto ambivalente con la libertà perché da un canto la genera e la organizza, ma al tempo stesso la distrugge. Questo è il costo al quale fa riferimento Foucault, su cui si innesca il legame tra la libertà e la sicurezza. Tutta l'ambivalenza del liberalismo si può leggere nella sua capacità di estendere in modo for-

---

63 M. FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 253.

64 M. FOUCAULT, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 24.

65 Ivi, p. 39.

66 Per evidenziare come il naturalismo fosse il discorso dominante, Foucault ricorda come lo stesso Kant affidi l'idea di una pace perpetua non al diritto, ma alla natura, Ivi, pp. 59-62.

67 Ivi, p. 67.

midabile le procedure di controllo e sorveglianza, come contrappeso alla concessione di libertà sempre più ampie. Questo legame a doppio filo tra libertà e sicurezza, fulcro della contraddizione liberale, si alimenta grazie alla produzione di nuovi discorsi che, da un lato veicolano un'attitudine a rischiare (ad esempio sul mercato), dall'altro devono minimizzare altri tipi di pericolo (si pensi alla salute e, più in generale, alla vita), intervenendo con meccanismi di controllo sempre più capillari<sup>68</sup>. Per comprendere come queste forme microfisiche di sorveglianza si innestino all'interno della nuova governamentalità liberale, è necessario fare una premessa che chiarisca in quali termini vengono dislocati i processi di soggettivazione. Il liberalismo classico, oltre a chiedere un minor intervento dello Stato, produce un nuovo percorso di soggettivazione in cui l'individuo non è più pensabile esclusivamente nei termini di soggetto detentore di diritti, quanto di soggetto di interesse, ossia motivato dai propri egoistici fini che riescono spontaneamente ad accordarsi con quelli degli altri. È su questa totalità molteplice ed eterogenea di soggetti atomizzati mossi da interessi personali che, ad un certo punto, l'arte di governo classica non fa più presa. Lo spazio tradizionale della sovranità è occupato da un discorso economico, che può essere governato solo a patto di una rielaborazione delle tecniche governamentali<sup>69</sup>.

È da tale sostanziale incapacità di governare la nuova molteplicità degli individui d'interesse, che germoglia lo strano ossimoro dell'interventismo liberale, ossia la nuova razionalità governamentale, che trova un'ampissima ricaduta nell'attualità e alla quale Foucault dedica la propria attenzione nel corso del 1978-79 denominato stranamente, almeno a prima vista, *Nascita della biopolitica*. L'eccentricità del titolo deriva dalla considerazione che lo studioso francese non usa quasi mai il termine biopolitica, per sof-

68 Cfr. M. BONNAFOUS-BOUCHER, *Un libéralisme sans liberté. Du terme "libéralisme" dans la pensée de Michel Foucault*, Harmattan, Paris 2001, in cui l'autrice, attraverso una minuziosa ricognizione dell'uso del termine liberalismo nei testi foucaultiani (in particolare nei *Dits et écrits*), sottolinea la transizione da una filosofia del potere ad una filosofia della politica (pp. 34-53), che avrebbe i suoi prodromi nell'utilizzo del paradigma benthamiano in *Surveiller et punir*. Proprio l'analisi del nuovo modello di governamentalità liberale elaborato in termini non dottrinari – ossia di costruzione di un sistema di idee in cui la libertà è il fulcro – ma di razionalità politica, ne costituirebbe la dimostrazione.

69 Sullo slittamento che si produce nella riflessione filosofico-politica foucaultiana, dalla questione della genesi del sovrano all'analisi delle nuove forme di governamentalità economiche, cfr. S. CHIGNOLA, *L'impossibile del Sovrano*, in ID., (a cura di) *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, cit., pp. 37-70.

fermarsi sui processi di affermazione di forme di economia di stampo neo-liberale soprattutto di area tedesca e in, misura minore, statunitense. Questa sorta di inflessione, come egli stesso la definisce, è dettata da una duplice urgenza: da un canto, da esigenze di metodo, ossia dalla necessità di verificare in che termini muta la *ratio* governamentale nel secondo dopoguerra, ossia quali nuove pratiche sono messe in campo nella gestione dei viventi; dall'altro, da «una ragione di moralità critica»<sup>70</sup> che va ricercata nel rifiuto di quella logica, sottesa al discorso ordoliberal, di considerare lo Stato come una potenza in continua espansione sulla società civile, dotato di un dinamismo infinito e di una propria continuità evolutiva. Si tratta, secondo Foucault, di una critica «inflazionistica», nel senso deleterio del termine, che produce però i suoi effetti, poiché stabilizza uno strumentario teorico che permette agli ordoliberali tedeschi di attaccare le politiche dirigiste e interventiste del *New Deal*, considerate come una testa di ponte per nuovi processi di fascistizzazione, così come di condannare la teoria socialista e qualsiasi altra forma di pianificazione<sup>71</sup>. Le accuse rivolte ai modelli di economia diretta e di socializzazione non portano però alla 'fine dello Stato', il quale assume invece la specifica funzione di fornire le garanzie giuridiche necessarie a strutturare aprioristicamente le regole del gioco economia. Il problema, ci dice Foucault, non è più di limitare gli eccessi di governo, quanto di legittimare uno Stato che non c'è, per cui

l'istituzione della libertà economica dovrà, o in ogni caso potrà funzionare, in un certo senso, come una sorta di sifone o innesco per la formazione di una sovranità politica<sup>72</sup>.

Si gioca qui una partita a prima vista paradossale in cui la preoccupazione di Foucault è di rifiutare quella «fobia di Stato» su cui si radicano le principali tesi dei neoliberali austro-tedeschi, per scavare nel doppio fondo di quest'approccio e svelare come non vi sia alcuna rinuncia ad esso, piuttosto una sua ridefinizione sulla base di un diverso ordine discorsivo. Non si tratta certo di una difesa dello Stato inteso come categoria filosofico-giuridica universale, espressione di un supremo potere di comando, ma, ancora una volta, come effetto mobile di un complesso di discorsi di cui

70 M. FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, cit., p. 154.

71 Foucault precisa che lo Stato assistenziale è del tutto inassimilabile a quello totalitario perché mentre il primo si affida essenzialmente ad un'intensificazione di una governamentalità statale, il secondo si basa su un tipo di governamentalità del tutto inedito che è quella di partito, Ivi, pp. 158-159.

72 Ivi, p. 80.

quello ordoliberalo costituisce un punto di attacco fondamentale. A differenza di qualsiasi superficiale lettura dei fenomeni neoliberali, Foucault ci mostra come lo Stato non svanisce né viene minimizzato, ma diventa un mezzo fondamentale per mettere in campo le istanze della nuova razionalità economica, che sono le stesse da cui dipende e che lo tengono in vita. Per questa ragione si può parlare di «uno stato sotto la sorveglianza del mercato, anziché (di) un mercato sotto la sorveglianza dello stato»<sup>73</sup>. Lo Stato, di conseguenza, persiste come strumento necessario a dare forma al reale, pur essendo esso stesso un costrutto discorsivo. Viene, implicitamente ribadito come lo Stato non sia una fonte autonoma di potere, un'essenza universale in grado di autolegittimarsi, ma l'effetto mobile di razionalità governamentali differenti.

Lo scarto fondamentale che viene messo in campo dalla Scuola ordoliberalo di Friburgo è tra una mentalità del *laissez faire* liberale classico, basata sul libero scambio e sul mercato come luogo naturale di uno spontaneo processo di armonizzazione dei meccanismi economici, e la necessità di definire un insieme di strumenti che garantiscano il massimo della concorrenza. Ci dice Foucault «il problema della politica liberale è proprio quello di regolare, di fatto lo spazio concreto e reale in cui può entrare in funzione la struttura formale della concorrenza»<sup>74</sup>, ciò implica un'attività costante di vigilanza ed un intervento permanente. Per la teoria ordoliberalo, il mercato è un sistema di relazioni che necessita di essere organizzato giuridicamente dallo Stato, che non deve in alcun modo modificarne i risultati spontaneamente scaturiti. Il ruolo dello Stato nell'economia sociale di mercato (*Soziale Marktwirtschaft*) non è più quello del guardiano notturno, tipico del liberalismo classico, bensì di uno Stato forte che si preoccupa di contrastare qualsiasi aggressione (dalla costituzione di cartelli, alle tendenze monopolistiche, sino agli abusi di posizioni predominanti) capace di distorcere il regolare funzionamento del mercato concorrenziale. Il mercato continua ad essere il modo migliore per organizzare l'attività economica, ma non è in grado di garantire l'equilibrio distributivo assicurato dai meccanismi automatici di aggiustamento suggeriti dalla teoria neoclassica<sup>75</sup>.

---

73 IVI, p. 108.

74 IVI, p. 115.

75 Per una ricostruzione delle dinamiche della nuova governamentalità liberale, a partire dalle analisi foucaultiane, cfr. O. MARZOCCA, *Perché il governo. Il laboratorio etico-politico di Foucault*, Manifestolibri, Roma 2007, pp. 139-190, si confronti anche E. GREBLO, *Disciplina, postfordismo, governamentalità*, in G. LEGHISSA e L. DE MICHELIS (a cura di), *Biopolitiche del lavoro*, Mimesis, Milano 2008, pp. 21-37; M. STANGHERLIN, *Economia di potere e potere dell'economia. Il*

Questa prospettiva implica come presupposto un modello di concorrenza intesa in termini di *eidōs*, ossia di principio di formalizzazione: essa ha una sua logica interna, una propria struttura che va rispettata nelle forme di intervento. Su questo punto si gioca la differenza sia con il liberalismo classico, assillato dalla necessità di minimizzare qualsiasi forma di interventismo, in quanto il mercato ha una sua natura che non va stravolta, sia con le politiche *welfariste*, i cui interventi non sono diretti a modificare le condizioni strutturali, bensì ad intervenire direttamente sul mercato attraverso meccanismi redistributivi di risorse, di creazione di occupazione, di sostegno a determinati settori di mercato, eccetera. Attingendo al pensiero gestaltico, gli ordoliberali liberano il concetto di concorrenza da qualsiasi obiettivismo, presentandolo come forma logica dell'economia. Il governo ha una specifica funzione di intervento che va non più nella direzione di correggere effetti distorti del mercato o di questo sulla società, ma di intervenire direttamente sulla società, modificando non i meccanismi dell'economia di mercato ma le condizioni stesse del mercato. Questa forma di *Gesellschaftspolitik* implica, dunque, l'introduzione di principi generali, in ambito economico, attraverso lo strumento giuridico. Foucault riprende *The Constitution of liberty* di Hayek per dimostrare come questi principi abbiano un carattere aprioristico, non siano modificabili in relazione agli effetti che producono e debbano garantire piena libertà agli agenti economici<sup>76</sup>. Lo Stato fa dunque da garante, rimanendo però cieco rispetto alle dinamiche economiche.

Secondo Foucault, l'ordoliberalismo

progetta un'economia di mercato concorrenziale, accompagnata da un interventismo sociale che, a sua volta, implica un rinnovamento istituzionale attorno alla rivalutazione dell'unità 'impresa' come agente economico fondamentale<sup>77</sup>.

Viene spinta al limite l'idea di un'analisi economica che riconosca, come riferimento per le sue interpretazioni, non tanto l'individuo quanto le imprese. È nella figura dell'individuo 'che si fa impresa', che troviamo un anello di congiunzione fondamentale non solo con il neoliberalismo americano, ma anche lo spunto per una nuova analisi della teoria del capitale umano. I neoliberali, in polemica con i classici, ritengono che il lavoro sia

---

*liberalismo secondo Foucault*, in A. VINALE (a cura di), *Biopolitica e democrazia*, Mimesis, Milano 2007.

76 Cfr. M. FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., pp. 145-146.

77 Ivi, p. 149.

una risorsa scarsa, utilizzabile per scopi alternativi a disposizione dell'individuo, che si trova a dover fare delle scelte in relazione alla sua allocazione. Si capisce che l'analisi del lavoro non riguarderà più semplicemente le variazioni quantitative all'interno dei processi di produzione e scambio, ma direttamente il lavoratore come soggetto economico che fa delle scelte che divengono oggetto di studio<sup>78</sup>. L'inadeguatezza delle teorie liberali classiche è, secondo lo studioso francese, del tutto simile a quella marxista che, pur basando il suo pensiero sulla critica del processo di astrazione a carico del lavoro nei modi di produzione capitalistici, conserva ancora una logica capitalista che assume come oggetto il gioco quantitativo e astratto tra i fattori e i processi economici. La questione di fondo è l'inattingibilità del processo di astrazione dalla meccanica reale dei processi economici, a differenza di quanto vorrebbe l'analisi di Marx, e la necessità di ricondurla ai discorsi, ai regimi veridizionali che si costruiscono intorno alla produzione capitalistica<sup>79</sup>. A differenza del liberalismo, che ha saputo elaborare una dinamica arte di governare adattabile ai diversi contesti politici, il marxismo non ha mai avuto una propria specifica razionalità di governo, riuscendo a presentarsi solo come promessa di una razionalità della storia. La rottura si dispiega, dunque, attraverso l'affermazione di una *ratio* economica che non coincide con l'analisi della logica storica dei processi, bensì con la programmazione strategica degli individui, con l'esigenza di sapere «in che modo chi lavora utilizza le risorse di cui dispone»<sup>80</sup>.

Si innesta un principio di razionalità strategica che fa dell'individuo un imprenditore di se stesso, destinato ad agire in termini di utilità e di incremento delle proprie potenzialità allocative. Il nuovo *homo oeconomicus* finalizza qualsiasi propria condotta ad un'assegnazione ottimale del proprio capitale umano, divenendo una sorta di impresa permanente e duttile che, tuttavia interagisce con l'ambiente in cui vive. Il *milieu* umano altro non è che la società civile, quella «realtà transazionale»<sup>81</sup> che, lontana da qualsiasi tratto di naturalità e spontaneità giusnaturalistica, si presenta, allo stesso titolo della follia o della sessualità, come una realtà mutevole e contingente, desostanzializzata, che agisce da interfaccia tra governanti e governati. La conseguenza è che la cosiddetta *Vitalpolitik* (termine co-

78 Sui nuovi processi di soggettivazione derivanti dalla nuova prospettiva del lavoro, inteso in termini di azione, iniziativa e rischio, cfr. L. BAZZICALUPO, *Soggetti al lavoro*, in G. LEGHISSA e L. DE MICHELIS (a cura di), *Biopolitiche del lavoro*, cit., pp. 57-72.

79 M. FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., pp. 180-183.

80 Ivi, p. 184.

81 Ivi, p. 243.



niato da Rüstow) ha come principale obiettivo l'universalizzazione della forma economica a principio di intelligibilità e di decifrazione dei rapporti sociali e dei comportamenti individuali. Per questa ragione, mentre nella teoria classica l'individuo obbedisce esclusivamente al proprio interesse, con le teorie neoliberali la sua azione interagisce con la realtà e tutte le sue imponderabili variabili, rispondendo a tutte le modificazioni, anche quelle introdotte artificialmente. Si realizza un'interdipendenza tra individuo, società e mercato, il cui principale paradosso deriva dalla determinazione di un campo d'immanenza indefinito e mobile in cui l'individuo-impresa è libero, in quanto ha spazi di azione e di iniziativa, ma è al contempo implementato in un complesso di dispositivi finalizzati a governarlo ed esposti, a loro volta, ad eventi e variazioni contingenti che producono effetti accidentali. Insomma si delinea un bizzarro intreccio tra esaltazione del momento attivo e volontario dell'agire e dello scegliere con l'opacità di un sistema non totalizzabile e, pertanto, non governabile in quanto tale.

In chiusura del corso sulla *Nascita della biopolitica* Foucault si chiede: «definendo l'*homo œconomicus*, non si tratta forse di indicare qual è la sfera definitivamente inaccessibile a ogni azione di governo?»<sup>82</sup>. Da quanto sinora detto, ci sembra invece che il soggetto economico sia colui che risulta eminentemente governabile, in quanto se è vero che lo si lascia fare, e che obbedisce ai propri interessi che naturalmente convergono con quelli degli altri, è altresì vero che è anche colui che risponde sistematicamente alle modificazioni artificialmente introdotte. Con questo vogliamo intendere che il soggetto economico gode di libertà, ma che questa non è da considerare in termini di valore assoluto, di universale che viene garantito dalla nuova governamentalità liberale, piuttosto è il risultato di un compromesso tra governati e governanti. Questa transazione si fonda, nella logica liberale, sul presupposto, fluido e dinamico, di produrre quelle condizioni di possibilità che rendano realizzabile la libertà. Questa libertà non costituisce un dato, piuttosto il prodotto di relazioni governate, rese possibili da un potere che non ne dispone, ma cresce dentro di esse, riproducendone all'infinito le condizioni di possibilità. Il processo di soggettivazione viene in luce ancora una volta attraverso una distruzione del soggetto che non è libero, ma prodotto come libero, si nutre di una libertà che resta sempre al di là delle procedure che lo fanno esistere. Ci troviamo di fronte ad un doppio binario che, se da un canto conduce verso la costruzione delle condizioni di possibilità per un insieme di libertà, dall'altro, al fine di garantire queste, finisce per distruggerne altre secondo una dinamica mutevole e senza fine.

Va indubbiamente riconosciuto a Foucault che le sue analisi sulla razionalità intrinseca al modello neoliberale segnalano il *déplacement* realizzato dalla nuova governamentalità: allo spazio chiuso, gerarchizzato e repressivo della sovranità si sostituisce, come fulcro del governo dei viventi, quello fluido e trasparente del mercato. Invisibile al sovrano, il mercato è il nuovo territorio dove ciascuno attiva la propria capacità di agire in ragione dei propri interessi, seguendo il filo di regolamentati meccanismi concorrenziali. La ricostruzione fatta da Foucault lascia però spazio ad alcuni interrogativi. In chiusura dell'ultima lezione del corso, l'intellettuale francese si scusa per non aver centrato le sue analisi sul concetto di biopolitica, come originariamente preannunciato. Sembra quasi una *boutade*, perché proprio queste analisi riescono a sussumere nella nozione di biopolitica il complesso di discorsi che si esercitano sulla vita intesa non in termini prettamente autoconservativi, rispondenti cioè ad una logica immunitaria di tipo compensativo e protettivo, ma nella sua accezione più ampia di luogo di desideri, di potenziamento, di eccedenze, che proprio la nuova *ratio* economica avvalora. La governamentalità liberale si territorializza non come giurisdizione o spazio di sorveglianza, ma come pratica materiale di governo di uomini e cose, attraverso processi che vanno conservati, fluidificati, incrementati, trattenuti nella sfera della circolazione in cui ciascuno ha il potere di realizzare se stesso, secondo le proprie capacità. Insomma, la nuova governamentalità liberale esprime in maniera unica l'intreccio tra saperi economici e politici diretti al governo del complesso di bisogni, desideri e impulsi umani. Tuttavia ci chiediamo: perché Foucault nella sua ricostruzione dei processi di governamentalizzazione lascia così in ombra il *welfare State*? Non costituisce anch'esso un modello che dà luogo a specifiche pratiche governamentali, sia pure con finalità e mezzi diversi? La sua unica preoccupazione è di sottrarlo alle critiche degli ordoliberali e ai loro tentativi di assimilazione ai regimi totalitari. Eppure proprio il sistema welfaristico, con le sue logiche neopaternaliste, rappresenta uno snodo fondamentale di quel doppio regime, tipico del potere pastorale, di potenziamento-sopravvivenza<sup>83</sup>. In

83 Segnaliamo, al riguardo, il lavoro di Ewald che evidenzia come, nei recenti processi di razionalizzazione delle politiche sociali, la proliferazione delle tecniche del rischio nella società contemporanea sia stata accompagnata da una trasformazione dei rapporti tra sapere e potere. In questo modo sono stati giustificati nuovi processi di universalizzazione di specifici diritti, che sono frutto della conquista solo di alcuni strati sociali, come nel caso dell'assicurazione sociale, ma che in realtà si fondano sulla necessità, tipica dello Stato sociale, di controllo dell'intero corpo sociale. Cfr. F. EWALD, *L'État providence*, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris 1986. Per un'analisi del legame tra Stato sociale e biopotere, cfr.

esso si realizza sino in fondo quella spaccatura che l'autorappresentazione dell'economia genera tra logica economica, legata ad una razionalità di tipo strategico ed efficientista, e logica pastorale, associata, nelle forme della *Polizeiwissenschaft* e della ragion di Stato, a forme di governo, controllo e disciplinamento dei singoli individui come dell'intera popolazione<sup>84</sup>. È verosimile che lo studioso francese ricollegli il *welfare State* ad una governamentalità amministrativa, le cui politiche hanno ancora a che fare con un potenziamento dello Stato, oltre che della popolazione. Si tratta di una razionalità che assicura ancora un'egemonia, superata poi solo con i modelli neoliberali, delle istituzioni statali nelle politiche di controllo e sorveglianza, e che, tra l'altro, proprio in quegli anni attraversa una prima e grave crisi finanziaria. La fine del sistema di parità fisse delle monete nazionali a favore di un sistema di cambi flessibili, la crisi petrolifera, la lievitazione dei tassi d'inflazione, insomma tutta una serie di eventi, che incidono in misura considerevole sullo spazio economico-finanziario nel corso degli anni Settanta, lascia presagire il processo di erosione che colpirà il sistema welfaristico, aprendo il campo alla questione della governamentalità in termini del tutto autonomi dallo Stato con le nuove strategie liberali<sup>85</sup>.

---

Id., *Bio-power*, in «History of the Present», n. 2, 1986, pp. 8-9, tr. it. *Bio-potere*, in «Millepiani», *Gerografie del controllo*, n. 19, 2001, pp. 41-44, in cui si sottolinea come il discorso sul sociale nasca dalla presa in conto, nell'importanza strategica dell'esistenza dei poveri, permettendo l'utilizzo di tecniche, completamente diverse da quelle utilizzate dalla sovranità, che rinviano all'insufficienza della pace economica come unico mezzo per garantire la stabilità del corpo sociale. Su queste tematiche cfr. G. PROCACCI, *Il governo del sociale*, in P. A. ROVATTI (a cura di), *Effetto Foucault*, cit., pp. 184-192; P. ROSANVALLON, *La Crise de l'État-providence*, Éditions du Seuil, Paris 1992; Id., *La nouvelle question sociale. Repenser l'État-providence*, Éditions du Seuil, Paris 2005; R. CASTEL, *L'insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé?*, Éditions du Seuil, Paris 2003, tr. it. *L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti?*, Einaudi, Torino 2004.

84 È questa una delle critiche mossa da Bazzicalupo, la quale sottolinea la tendenza, nella ricostruzione foucaultiana, ad una rigida polarizzazione Stato/mercato. Cfr. L. BAZZICALUPO, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, cit., pp. 33-47. Su quanto, nelle ricostruzioni foucaultiane, l'economico/amministrativo sia, nella sua logica di gestione delle cose finalizzato alla convivenza, ancora ricondotto ad una governamentalità statale, si confronti della stessa autrice, *Economia e dispositivi governamentali*, in «Filosofia politica», n. 1, 2006, pp. 43-55.

85 Cfr. N. FRASER, *From discipline to Flexibilization? Rereading Foucault in the Shadow of Globalization*, in «Constellations», X, n. 2, 2003 pp. 160-171, in cui l'autrice sottolinea come Foucault abbia anticipato i tempi di una governamentalità dispersa e destatalizzata fondata su una flessibilità in grado di autocostruirsi e autolegittimarsi nella sua provvisorietà temporale, che non le preclude una capacità di organizzazione del sociale.

Un'eloquente risposta al nostro dubbio viene fornita dallo stesso Foucault nel corso di un'intervista rilasciata qualche anno dopo, ove sostiene: «il nostro sistema di garanzie sociali, com'è stato costruito nel 1946, urta oggi contro i limiti economici che conosciamo» e più avanti, riferendosi alle teorie interventiste, afferma:

la crisi che stiamo vivendo, da quasi dieci anni, non ha suscitato nulla di interessante o di nuovo da parte di questi ambienti. Sembra che si sia verificata una sorta di sterilizzazione: non è emersa nessuna invenzione significativa<sup>86</sup>.

Si tratta di un modello che, se non è del tutto superato, lo sta divenendo perché si è esaurita l'esigenza intorno a cui si era costituito, ossia quella di attenuare i conflitti sociali. Foucault non manca di porre l'accento sugli effetti perversi prodotti da quel modello soprattutto in termini di dipendenza, dell'amplificazione, cioè, di pratiche di assoggettamento in cui, attraverso processi che di volta in volta sono di integrazione o di emarginazione, l'individuo non reclama più spazi per sé. In definitiva, sembra che il persistere delle componenti statalistiche e giuridiche, oltre all'intuizione dell'esaurimento della sua funzione redistributiva e, quindi, di pacificazione, siano i comprensibili motivi di questo oscuramento nelle analisi di Foucault. Resta, però, il dubbio su quanto egli riesca a cogliere i caratteri persistenti di una governamentalità che si esercita anche oltre le politiche economiche dello Stato. Insomma lo Stato, sia pure nelle forme fantasmatiche di significante vuoto che si riempie di volta in volta di una differente razionalità, quanto è tenuto fuori dalle nuove logiche economiche? Certamente, il quadro governamentale prospettato dallo studioso francese si è venuto oggi giorno ad ampliare, con l'ingresso di nuovi attori non statali, estremamente eterogenei tra loro, che a loro volta sono governo e poteri. Come mostrano i recenti studi sulla governamentalità<sup>87</sup>, le nuove funzioni di *governance* globale non si costituiscono

86 M. FOUCAULT, *Un système fini face à une demande infini* (entretien avec) R. BONO, in «Sécurité sociale: l'enjeu», Syros, Paris 1983, pp. 39-63, ora in *Dits et écrits II*, cit., pp. 1186-1201, tr. it. *Un sistema infinito di fronte a una domanda infinita*, in *Archeologia Foucault III*, cit., pp. 185-201 (p. 185 e p. 191).

87 Facciamo qui riferimento in modo particolare ai lavori di Nikolas Rose, cfr. N. ROSE, *Governing "advanced" liberal democracies*, in *Foucault and political reason. Liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*, (edited by) A. BARRY, T. OSBORNE, N. ROSE, Routledge, Abingdon 2006, pp. 37-64, secondo il quale gli elementi che caratterizzano la nuova razionalità governamentale sono sintetizzabili in tre punti. Innanzitutto, la nuova relazione che si crea tra esperti e politici, e che realizza processi di apparente devoluzione dall'alto verso il basso

attraverso il semplice trasferimento di potere dallo Stato ad attori non statali, sono piuttosto l'espressione di una trasformazione della razionalità governamentale che si avvale di un sistema di istituzioni molteplice e deterritorializzato, e di un complesso di procedure flessibili e contingenti. In questa prospettiva interamente post-sovrana, emerge una sorta di macchina rizomatica, mobile e acefala, priva di qualsiasi direzionalità preordinata, incentrata su di un pluriverso di comunicazioni e relazioni in cui i processi di soggettivazione sono sempre più legati a forme di *empowerment* e di autorealizzazione. La nuova economia globale sembra molto più frammentata, contingente e imprevedibile di quella descritta da Foucault, eppure la libertà continua a costituirne il fulcro: la grande enfasi che accompagna le capacità di autogoverno degli individui passa comunque attraverso una regolamentazione delle scelte che gli individui compiono al fine di ottenere autopromozione sociale ed economica. Si assiste, così, a processi di selezione transitori e differenziati, costitutivi di processi di soggettivazione, in cui alla logica della generica uguaglianza si sostituisce quella della disuguaglianza personalizzata che, come sottolinea Bazzicalupo, è

una delle caratteristiche più significative della norma pastorale orientata alla

---

(ad esempio con la responsabilizzazione della scelta dei consumatori). In secondo luogo, la pluralizzazione delle tecnologie sociali. Il riferimento è al processo di 'de-stattizzazione del governmento' che implica un mutamento della nozione di sociale: si passa da una relazione classica tra 'cittadino sociale' con la sua 'comunità sociale' a quella di un 'individuo responsabile' con la sua comunità auto-governata. Questo slittamento produce una conseguente riconfigurazione del potere politico, che non involve in una contrapposizione tra Stato e mercato, piuttosto in un 'governo a distanza' che agisce sempre in maniera indiretta sui governati, con lo scopo di mettere in relazione un complesso di attori più o meno autonomi ai quali si dettano gli obiettivi, le agende, eccetera. Infine, la nuova specificazione dei soggetti di governmento che, sempre più auto-responsabilizzati, vengono proiettati all'interno di una varietà di micro domini morali. Dello stesso autore si confronti *Powers of Freedom. Reframing Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, e il più recente, *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton University Press, Princeton 2007, tr. it. *La politica della vita. Biomedicine, potere e soggettività nel XXI secolo*, Einaudi, Torino 2008, nel quale l'attenzione si concentra soprattutto sulle nuove biopolitiche molecolari contemporanee, e sulla loro incidenza sulle politiche razziali, sul controllo della criminalità e sulla psichiatria. Per una ricostruzione più ampia delle diverse posizioni all'interno dei *governmentality studies*, cfr. G. BURCHELL, C. GORDON and P. MILLER (edited by), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, University of Chicago Press, Chicago 1991.

selezione delle capacità, alla individualizzazione dei percorsi in nome dell'efficienza e dell'adeguata valorizzazione di ciascuno<sup>88</sup>.

Ad un sistema economico che disciplina e gestisce i corpi, ponendosi in termini prettamente antagonistici e svincolati dalla politica, subentra un sistema bioeconomico che usa la creatività, lo spirito di iniziativa, la cooperazione, per governare, coinvolgendo, i soggetti. Lo scarto messo in luce da Bazzicalupo si lega alla complessificazione delle logiche governamentali che coniugano strumentalmente le logiche collaborative con quelle subordinative, producendo soggetti responsabili e in grado di autodeterminarsi, che saranno governati proprio attraverso queste stesse libertà.

Al di là di eventuali amnesie di Foucault, e tenendo presente le nuove dinamiche della *governance* globale, il modello neoliberale, pur nelle sue diverse sfumature e con tutte le sue intrinseche contraddizioni, permette allo studioso francese di volgere il suo sguardo sull'attualità e soprattutto gli consente di centrare le sue analisi su un nodo concettuale fondamentale degli ultimi scritti: la libertà. La sua riproblematizzazione, attraverso le indagini concernenti la possibilità di un'azione critica verso gli eccessi di governo e le pratiche di cura del sé, costituirà il tentativo estremo di individuare quelle modalità di controcondotta che mirano allo scarto costitutivo di una libertà non indotta, ma autorealizzata, insomma il fuori del potere.

---

88 L. BAZZICALUPO, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, cit., p. 129.

## FUORI?

### 1. *La modernità, un rapporto ambivalente*

#### 1.1 *Il soggetto spodestato*

L'uomo è un'invenzione di cui l'archeologia del nostro pensiero mostra agevolmente la data recente. E forse la fine prossima. Se tali disposizioni dovesse sparire come sono apparse, se, a seguito di qualche evento di cui possiamo tutt'al più presentire la possibilità ma di cui non conosciamo per ora né la forma né la promessa, precipitassero, come al volgersi del XV secolo accadde per il suolo del pensiero classico, possiamo senz'altro scommettere che l'uomo sarebbe cancellato, come sull'orlo del mare un volto di sabbia<sup>1</sup>.

Così Foucault chiude *Les mots et les choses*, preannunciando la morte dell'uomo come la condizione di un 'pensare altrimenti' che porta con se la morte del soggetto trascendentale<sup>2</sup>. La storia del concetto dell'uomo viene

---

1 M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, cit., p. 414.

2 Cfr. L. FERRY, A. RENAUT, *La pensée 68*, Éditions Gallimard, Paris 1988, i quali ripercorrono le principali traiettorie del pensiero francese sessantottino al fine di sottolinearne la condivisa matrice antiumanistica, secondo una tradizione filosofica ben radicata in Francia, che trova in Heidegger e Nietzsche i principali referenti. In particolare, viene evidenziato come la ricerca foucaultiana sia estremamente vicina all'interpretazione heideggeriana della metafisica kantiana: l'uomo è 'scoperto' come *Dasein* ossia come essere al tempo stesso finito e trascendentale, come aperto sul mondo, per cui «le thème de la mort de l'homme consiste donc purement et simplement à célébrer la victoire du *Dasein* sur la conscience de soi, sur le *Bewusstsein*, et à enregistrer la dissipation de l'illusion métaphysique d'un sujet transparent à lui-même » (p. 167). Il tentativo è quello di tracciare una distinzione tra metafisica e umanesimo, che permetta di non fare *tabula rasa* della tradizione illuministica, e di definire uno statuto filosofico coerente con la promessa di libertà contenuta nelle esigenze umanistiche che il suo divenire metafisico ha contribuito a tradire. Questo interessante percorso, tuttavia, non tiene presente quanto Foucault si preoccupi di non confondere i due concetti di *Aufklärung* e di Umanesimo, tanto da vedervi una tensione, più che un'identità. La distinzione appare giustificata alla luce del suo tentativo di recuperare, anche attraverso la tra-

così presentata come una sorta di ‘impossibile rivelazione’, quella dell’essenza stessa dell’uomo, concetto relativamente nuovo, ma già con una fine predestinata. L’uomo nell’età classica non esiste ancora, non è il creatore, il mondo esiste in quanto creato da Dio, mentre il ruolo dell’uomo è di chiarirne l’ordine. L’uomo dell’Umanesimo nasce all’alba dell’epoca moderna, quando il quadro unitario della rappresentazione si sfalda e tutto ciò che vi faceva parte si ritrova disperso, con la conseguente necessità di rintracciare nuovi punti catalizzatori su cui costruire un nuovo ordine<sup>3</sup>.

La descrizione di questo strappo è affidata all’affascinante interpretazione iconologica de *Las Ménines* di Vélasquez con cui si apre il saggio. Il tema centrale del quadro è quello della rappresentazione, di cui vengono raffigurate le diverse funzioni – la produzione della rappresentazione (il pittore), l’oggetto rappresentato (i modelli e il loro sguardo) e lo spettacolo della rappresentazione (lo spettatore) – che tuttavia rimangono ‘internamente invisibili’, ovvero sono disposte in modo tale che nessuno all’interno della scena possa vederle nel momento in cui esse sono eseguite. Le tre funzioni ‘guardanti’ si confondono in un punto che è esterno al quadro, un punto ideale in rapporto a ciò che è rappresentato, ma perfettamente reale, perché solo a partire da esso è possibile la rappresentazione<sup>4</sup>. In questa sorta di rappresentazione della rappresentazione classica e dello spazio che essa apre, ci troviamo di fronte ad un vuoto: ciò che manca è un soggetto unificato e unificante in grado di fornire una collocazione a queste rappresentazioni e di trasformarle in un proprio oggetto. Tutta la composizione del quadro gravita intorno ad un’assenza, la figura mancante è quella del re, di colui che occupa quel posto trascendentale, che nessuna teoria della rappresentazione è in grado di contemplare come suo elemento interno. Le scienze dell’uomo sembrano nascere, come ci fa notare Deleuze, «quando

---

dizione illuministica, un’ontologia di noi stessi, che non lo porti, però, a rinnegare tutta la sua critica all’Umanesimo.

- 3 Secondo Marramao, la distinzione foucaultiana tra un’*âge classique* della modernità e una modernità pienamente dispiegata dell’Illuminismo permette di problematizzare l’uniformità del canone concettuale, che Heidegger attribuisce al moderno ed al valore della soggettività, cfr. G. MARRAMAIO, *Minima temporalia*, Sasselà Editore, Roma 2005, p. 60.
- 4 M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, cit., p. 28. Segnaliamo la lettura di Sticker che, pur concordando nel considerare l’opera di Vélasquez come la filosofia stessa della rappresentazione destinata a cancellare il soggetto fondatore, tuttavia reinterpretare la scena del dipinto come la raffigurazione di un mondo sociale ordinato gerarchicamente secondo lo sguardo del sovrano: essa diviene il paradigma del rapporto tra società e potere reale. Cfr. H. J. STICKER, *Les Ménines. Image de pouvoir dérision du pouvoir*, in «Esprit», n. 11, 1985, pp. 123-145.



le cose hanno ricevuto una storicità che le liberava dall'uomo e dalla sua rappresentazione»<sup>5</sup>, per cui le stesse parole non designano più le stesse cose: il folle di cui si parla nel XVI secolo è altro da ciò di cui si parlerà due secoli dopo, gli stessi oggetti mentali funzionano diversamente<sup>6</sup>. Viene così definita una discriminante che fa varcare la soglia del moderno: le scienze umane sono la forma del sapere, intrisa di una profonda storicità, in cui il soggetto-oggetto della rappresentazione diviene componente interna di un nuovo ordine del discorso. L'uomo è l'oggetto da studiare empiricamente e al tempo stesso la condizione trascendentale della possibilità di sapere. Questo suo essere doppio demolisce la sovranità dell'identico nella rappresentazione.

L'emergere di questa nuova configurazione epistemica porta dunque con sé due tipi d'analisi che riguardano la conoscenza: una interroga le condizioni del rapporto tra le rappresentazioni, avendo presente ciò che le rende possibili; viene così alla luce un campo trascendentale in cui il soggetto finito determina, con riferimento ad un oggetto, le condizioni formali dell'esperienza. L'altra si interroga sulle condizioni di un rapporto tra le rappresentazioni, partendo dalla prospettiva dell'essere stesso che vi si trova rappresentato. Di qui l'apparire di lavoro, vita e linguaggio come altrettanti trascendentali immanenti che rendono possibile la conoscenza oggettiva degli esseri viventi, delle leggi della produzione, delle forme del linguaggio<sup>7</sup>.

La trasparenza della rappresentazione classica è quindi resa opaca da un gioco di rimando tra le formazioni discorsive, che costituiscono l'uomo come oggetto, e il suo nominarsi in veste di trascendentale. Come afferma Foucault,

l'uomo non esisteva nel sapere classico. Ciò che esisteva nel luogo in cui noi, adesso, scopriamo l'uomo, era il potere del discorso, dell'ordine verbale, di rappresentare l'ordine delle cose. Per studiare la grammatica o il sistema della ricchezza non era necessario passare attraverso una scienza dell'uomo, ma passare attraverso il discorso<sup>8</sup>.

5 G. DELEUZE, *L'uomo, un'esistenza incerta*, cit., pp. 58-63.

6 Su come ciascuna regione storica dell'episteme sia il luogo di una ristrutturazione dettata, ma non organizzata, dalle strutture elaborate nell'età antecedente, segnando una sorta di persistenza la cui forma è però del tutto diversa, cfr. M. DE CERTEAU, *Les sciences humaines et la mort de l'homme*, in «Études», 1967, n. 326, pp. 344-360.

7 M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, cit., pp. 263-264.

8 M. FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, entretien avec R. BELLOUR, in «Les Lettres Françaises», n. 1125, 1966, pp. 3-4, ora in *Dits et écrits II*, cit., pp. 498-504, tr. it. *Le parole e le cose*, in *Archivio Foucault I*, cit., pp. 110-116 (p. 113).

Ci troviamo di fronte ad un'oscillazione fondamentale: l'uomo da un lato è sciolto nelle strutture dell'empiricità che definiscono la sua oggettività e che mostrano come egli non occupi il posto del re, ma sia ridotto alle strutture in cui appare; dall'altro egli fonda nuove positività sulla propria finitezza poiché sostituisce alla metafisica dell'infinito un'analitica del finito<sup>9</sup>. Per Foucault l'umano finito non è l'uomo astratto che le scienze umane credono di avere per oggetto. Questi è segnato nella sua mortalità o temporalità, nel suo essere sottomesso alle cose, è preso nei legami del reale, dai poteri-saperi, da un insieme di vincoli che costituiscono quello che Dekens chiama lo spessore della finitudine<sup>10</sup>. La piega dell'uomo non è più solamente la forma concettuale che la storia della nostra cultura ha permesso. È, come diceva Deleuze, un vuoto, quel 'posto vuoto' della rappresentazione che le scienze dell'uomo hanno preteso di riempire.

L'ottica antiuniversalista di Foucault scompone la pretesa unità delle scienze per mostrare come, al contrario, le condizioni della nostra conoscenza consistono in regolarità immanenti, particolari, contingenti e anonime. L'obiettivo di restituire gli enunciati alla loro pura dispersione comporta che

il campo degli enunciati venga accettato, nella sua modestia empirica, come luogo di avvenimenti, di regolarità, di rapporti, di modificazioni determinate, di trasformazioni sistematiche [...] ma anche che questo campo non venga riferito né ad un soggetto individuale, né a qualcosa come una coscienza collettiva, né ad una soggettività trascendentale<sup>11</sup>.

È chiaro che la critica che egli rivolge contro i dispositivi – dalla malattia mentale, alla personalità criminale fino alla devianza sessuale – non è il rifiuto di ogni discorso razionale, quanto il rigetto di quelle pratiche illuminate che hanno preteso di costituire una sorta di umanità universale. Foucault si pone al di fuori della modernità, rigettandone l'essenza umanista e decretando non solo la morte dell'uomo, ma la fine stessa del soggetto, descritto come un prodotto delle strutture epistemiche.

La sua posizione filosofica inaugura quel doppio registro – una sorta di oscillazione – che si produce quando, negli ultimi lavori, egli riabilita la

9 M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, cit., p. 268.

10 O. DEKENS, *L'épaisseur humaine. Foucault et l'archéologie de l'homme moderne*, Éditions Kimé, Paris 2000, il termine *épaisseur* sta ad indicare questa torsione che ridefinisce l'uomo come sovrano enigmatico di un mondo che egli conosce, ma che al tempo stesso definisce come principio di intelligibilità.

11 M. FOUCAULT, *L'archeologia del sapere*, cit., pp. 164-165.

questione del soggetto a partire da una diversa prospettiva, fondata non più sul suo dissolvimento nelle pratiche del potere, ma sulla sua attività di costituzione al di fuori di esse. Egli stesso afferma

il mio problema non era di definire il momento in cui compare una cosa che può essere definita come soggetto, ma proprio l'insieme dei processi attraverso cui il soggetto esiste con in suoi diversi problemi e ostacoli e attraverso forme che sono lungi dall'essere concluse. Si trattava di reintrodurre il problema del soggetto, che avevo più o meno accantonato nei primi anni di studi e di seguirne il cammino e le difficoltà lungo tutta la sua storia<sup>12</sup>.

Si tratta di uno spostamento teorico indicativo di una più profonda ambivalenza nel suo rapporto con il moderno, al punto da giustificare gli orientamenti interpretativi tesi a ridefinirne le influenze kantiane.

In questa direzione Dekens, nel tentativo di mostrare come l'originalità del pensiero foucaultiano sia quello di essere al tempo stesso dentro/fuori la modernità, si propone di segnalare la matrice kantiana dell'archeologia<sup>13</sup>. Questa, pur non riprendendo integralmente le nozioni che costituiscono il trascendentalismo kantiano, s'ispira alla sua struttura generale, in modo particolare per l'attenzione riconosciuta al carattere aprioristico delle formazioni discorsive e degli enunciati che definiscono l'episteme di una data epoca. La critica che Foucault muove al soggetto kantiano lo conduce verso forme di trascendentalismo in cui il fuoco del soggetto non occupa più il *locus* sovrano, ma è collocato in un territorio che non è da lui stesso stabilito. Egli ha lo strano privilegio di costituire se stesso come soggetto del suo discorso<sup>14</sup>. Lo stesso concetto di *a priori* trova una linea di contiguità con

12 M. FOUCAULT, *Le retour de la morale*, entretien avec G. BERNADETTE et A. SCALE, in «Les Nouvelles littéraires», n. 28, 1984, ora in *Dits et écrits II*, pp. 1515-1526, tr. it. *Il ritorno della morale*, in *Archivio Foucault III*, cit., pp. 262-272 (p. 271).

13 O. DEKENS, *L'épaisseur humaine. Foucault et l'archéologie de l'homme moderne*, cit., p. 10, secondo il quale: «Foucault demeure dans la modernité dont il écrit l'histoire en faisant de la philosophie une analytique de la finitude; il s'en écarte cependant en indiquant pourquoi le concept d'homme, aujourd'hui moribond, s'avère inadéquat à une telle analytique. On le voit, la situation de Foucault est inconfortable. Le moment où la finitude apparaît historiquement comme thème coïncide en effet avec celui où le concept d'homme acquiert un statut d'objet. Il va falloir alors faire le partage entre ce qui peut et doit demeurer à l'horizon de toute la philosophie et une figure connexe et contemporaine, qui peut et doit disparaître de l'espace du savoir. L'archéologie, qu'elle soit archéologie des sciences humaines, de l'internement ou de la prison, est nous semble-t-il une analytique de la finitude».

14 *Ivi*, pp. 50-51. In questo senso è chiaro che, a differenza di quanto è stato detto per

il trascendentalismo kantiano, per quanto sensibilmente alterato: se Kant considera come *a priori* le forme della conoscenza che sono assolutamente indipendenti dalle esperienze, nell'*Archeologia* l'*a priori* materiale e storico non potrà che sedimentarsi come conseguenza di una certa esperienza del sapere, ma al tempo stesso essere costruito per il gioco strategico di altre esperienze, istituzionali o politiche<sup>15</sup>.

Foucault attribuisce alla configurazione specifica del territorio archeologico la funzione che Kant attribuiva al soggetto, e limita a una data funzione discorsiva ciò che Kant vedeva come fondamento di tutta la conoscenza. Il trascendentale deve essere dunque epurato dalla sua pretesa di astoricità e dal suo riferimento al soggetto, senza essere pertanto rigettato come tale. Un punto, questo, che sembra trovare concordanza d'interpretazione, sia pure volta a finalità diverse, con Rajchman<sup>16</sup>, secondo il quale il problema kantiano della conoscenza, che si definisce attraverso la determinazione delle condizioni di possibilità della conoscenza, si ritrova anche in Foucault, quando questi s'interroga sulla modalità di costituzione di quei domini in cui è possibile il discorso oggettivo. L'operazione di Foucault è di storicizzare questo discorso che, liberato da ogni residuo antropologismo, viene impostato in termini di anonimi ambiti discorsivi in cui il parlante è immerso. Ciò implica una moltiplicazione delle sfere di conoscenza oggettiva all'interno delle quali si produce un discorso oggettivo i cui confini dovranno però essere definiti dall'indagine storica. In definitiva Foucault, attraverso la nozione di *a priori* storico, apre uno spazio, una piega trascendentale nell'immanenza, rendendo possibile l'oggettività del pensiero in modo desoggettivizzato. Questi tentativi di definire Foucault come

---

lo strutturalismo, l'autore non pensa all'archeologia come a un «transcendentalisme sans sujet».

- 15 Vorremmo ricordare come Foucault abbia utilizzato il concetto di *a priori* storico già in *Nascita della Clinica* (cit., p. 207) per indicare la simultanea costituzione dello sguardo medico e dell'oggetto clinico nel periodo della crisi delle febbri avvenuta all'inizio del XIX secolo. Già in questa ricostruzione emerge l'ambivalenza di un concetto che, da un lato, non può essere considerato come condizione pura ed universale dell'esperienza – come per la categoria di intelletto in Kant –, dall'altro è difficilmente collocabile ad un livello meramente empirico.
- 16 Cfr. J. RAJCHMAN, *Michel Foucault. La libertà della filosofia*, cit., pp. 115-128, il quale chiarisce che «Foucault, quindi, non solo vuole 'epurare' l'epistemologia da ogni 'antropologismo', e asserire che nessun soggetto trascendentale, sia esso di natura individuale o collettiva, fornisce la base e il fondamento della conoscenza. Nello stesso tempo, vuole anche epurare l'etica, e asserire che la nostra libertà non risiede nella nostra natura trascendentale, ma nelle nostre capacità di contrastare e cambiare quelle anonime pratiche che costituiscono la nostra natura» (p. 117).

un «kantiano del tutto paradossale», ci indirizzano verso la possibilità, o meglio la necessità, di pensare il soggetto diversamente dall'accezione unitaria e universalizzante offertaci dal razionalismo moderno: solo cercando di comprendere le diverse modalità dell'enunciazione, la pluralità delle formazioni discorsive, si può riscoprire una differente nozione di soggetto che, al contempo, è anche rivelatrice di un'ambiguità che ha segnato il rapporto di Foucault con il moderno.

Il filosofo francese ha continuato a proporre la questione del soggetto, rinunciando però a decifrarla attraverso una teoria che ne definisse preliminarmente lo statuto, per poi interrogarsi su quali fossero i limiti e le possibilità del suo sapere. Ci sembra che egli si sia mosso in direzione ben precisa, almeno fino alla fine degli anni Settanta, ovvero verso una «detro-nizzazione della soggettività»<sup>17</sup>. Questa comporta la sistematica dissoluzione del trascendentale: intanto può esistere un punto di vista costituente, in quanto, sottraendosi a qualsiasi principio regolativo di carattere universale, esso sia implicato nel processo di costituzione del senso. Il soggetto non è più il regolatore del campo trascendentale che gli permette di fornire le condizioni *a priori* della conoscenza, ma è gettato nel campo di una molteplicità di esperienze, come quella del limite, di cui non è più il fondatore, ma ne viene costituito e al contempo vi si dissolve.

Se il trascendentale della teoria gnoseologica kantiana è una forma di *a priori* metastorico che non si confonde con la realtà, per Foucault è una pratica all'interno della prassi. Dunque, pur con tutte le sue debolezze, è da considerarsi un concetto assolutamente empirico che appare lungo la catena dei suoi enunciati, definiti da Foucault attraverso la nozione di archivio<sup>18</sup>. La liquidazione della soggettività trascendentale è resa possibile dalla sua preliminare positivizzazione, ossia dall'assunzione di un soggetto empirico situato all'interno di sistemi di sapere, di unità di discorso, che

17 Facciamo qui riferimento alla felice espressione usata da Remo Bodei, per sottolineare come Foucault abbia respinto la cultura filosofica francese della sua generazione che, alla maniera esistenzialista rimodulata su premesse fenomenologiche, poneva il soggetto al centro di una realtà distrutta da guerre e dispotismi novecenteschi, per delineare un modello di filosofia anti-fondazionalista in cui «ciascuno si strappa all'inerzia statica del proprio io, inibendosi la tentazione di restare identico a se stesso nel tempo e accettando con coraggio di venire modificato dalle esperienze attraversate». R. BODEI, *Dire la verità. Introduzione* a M. FOUCAULT, *Discourse and Truth. The problematization of Parresia*, tr. it a cura di A. GALEOTTI, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma 1997, pp. X-XI. Sull'assenza di un soggetto inteso in termini sostanzialistici, cfr. P. A. ROVATTI, *Il soggetto che non c'è*, in M. GALZIGNA (a cura di), *Foucault oggi*, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 216-225.

18 M. FOUCAULT, *L'archeologia del sapere*, cit., pp. 169-176.

parlano di lui, assoggettandolo, producendo cioè un soggetto costantemente aggirato da sistemi anonimi di costrizione e da matrici storico-discorsive. Come ci ricorda Foucault,

si pensa all'interno di un pensiero anonimo e vincolante che è quello di un'epoca e di un linguaggio. Questo pensiero e questo linguaggio hanno le loro leggi di trasformazione. Il compito della filosofia attuale e di tutte le discipline teoriche [...] è mettere in luce questo pensiero che precede il pensiero, questo sistema che precede ogni sistema<sup>19</sup>.

Non si pone la questione della verità scientifica dei saperi esaminati. Piuttosto, il problema è capire come si organizzano le regole di costruzione di questi saperi in una certa epoca, come questi sono sostenuti: più che una volontà cosciente di razionalizzazione, emerge un sistema anonimo di saperi storicamente contingenti. Vi è un legame costitutivo delle scienze umane con le pratiche di disciplinamento, che sono espressione della moderna tecnologia del potere. Quest'ultima è intessuta sul valore dei discorsi, che non dipende tanto da verità 'intemporalì', quanto dalla posizione che essi occupano nello spazio sociale, dal ruolo che ricoprono, dall'intensità con la quale circolano, dunque dalla volontà che hanno di imporsi come veri in un particolare contesto storico-sociale. Il soggetto pieno e trascendentale della tradizione moderna viene storicizzato e contestualizzato all'interno di pratiche e di prassi; perde la sua funzione di donatore di senso, per essere costruito, e dunque oggettivato, attraverso un complesso di regimi discorsivi storicamente situati.

## 1.2 Criticare e illuminare

Come abbiamo accennato nel corso del primo capitolo, il rapporto che Foucault intrattiene con Kant è di lunga durata e, come evidenziato dalle letture appena analizzate, sintomatico di una larvata ambiguità nell'opera di decostruzione del moderno e dei suoi universali.

Nell'ultimo Foucault ritroviamo un momento estremamente fertile di questa complessa relazione. L'interesse si sposta dal Kant inauguratore della moderna soglia epistemica, rivelatrice della finitezza di un essere irrito all'interno di una forma di sapere antropocentrica, al Kant politico che

---

19 M. FOUCAULT, *Entretien avec Madeleine Chapsal*, in «La Quinzaine Littéraire», n. 5, 1966, pp. 14-15, ora in *Dits et écrits I*, cit., pp. 541-546, tr. it. *Intervista con Madeleine Chapsal*, in *Archivio Foucault I*, cit., pp. 117-132 (p. 119).

non pone più la filosofia in rapporto all'eterno bensì all'attualità. Secondo l'intellettuale francese

a partire da Kant, il ruolo della filosofia è di impedire alla ragione di oltrepassare i limiti di ciò che è dato nell'esperienza ; ma a partire dallo stesso momento – vale a dire a partire dallo sviluppo dello Stato moderno e dalla gestione politica della società – la funzione della filosofia è stata anche quella di sorvegliare i poteri eccessivi della razionalità politica<sup>20</sup>.

Emerge un compito ben preciso per la riflessione filosofica: essa ha una funzione critica nei confronti degli abusi della razionalità politica, così come si sono potuti dare nel corso del XIX secolo. La relazione tra razionalizzazione ed eccessi di potere non è, tuttavia, rivolta ad un'analisi del razionalismo proprio della nostra cultura. Foucault non ha mai inteso fare un processo alla ragione perché, dalla sua prospettiva, sarebbe risultato infruttuoso. Non solo perché sarebbe insensato riferirsi alla ragione in quanto entità contraria alla non ragione, ma soprattutto perché egli sceglie di percorrere un diverso sentiero nelle analisi dei legami tra razionalizzazione e potere:

sarebbe meglio considerare la razionalizzazione della società o della cultura non come totalità, ed analizzare un tale processo in diversi campi in cui ciascuno rimanda ad un'esperienza fondamentale: la follia, la malattia, la morte il crimine la sessualità, ecc.<sup>21</sup>.

In questo modo segna, nella critica alla modernità, un punto di distanza tangibile dalle posizioni di coloro che, anticipando alcune delle tematiche del pensiero cosiddetto postmoderno, hanno considerato, invece, la razionalità come una totalità, come il dominio totale dell'azione tecnica, trascurando la sua dimensione strategica<sup>22</sup>. La questione, secondo Foucault, non

20 M. FOUCAULT, *Il soggetto e il potere*, cit., in appendice a H. L. DREYFUS, P. RABINOW, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, cit., p. 238.

21 *Ivi*, p. 239.

22 Ci riferiamo in modo particolare alla Scuola francofortese e, a tal riguardo, sottolineiamo come non manchino affinità tra le analisi di Horkheimer e Adorno e quelle di Foucault. Tuttavia una rilevante differenza, all'interno del discorso sulla modernità, deriva dal fatto che, mentre la nozione adorniana di razionalizzazione è concepita in funzione di un dominio sulla natura, quella foucaultiana riguarda un modello di controllo sociale. I primi due si avvicinano ad una lettura marxista di Weber, il secondo ad una interpretazione nietzscheana di questi. Per una ricostruzione più ampia sulle differenze, ma anche sulle possibili convergenze, tra Foucault e la tradizione francofortese, in particolare Adorno, cfr. A. HONNETH,

è legata a una logica di dominio omogeneizzante che sussume il particolare nell'universale, quanto piuttosto all'esigenza di formulare un'analisi che «descriva le relazioni di potere attraverso l'antagonismo delle strategie»<sup>23</sup>, osservate dal punto di vista della razionalità interna. La critica svolge, all'interno di queste strategie in lotta, il compito di allentare la presa dal governo eccessivo, laddove il termine governo assume un taglio semantico non riconducibile riduttivamente alle strutture politiche e all'amministrazione degli Stati, quanto piuttosto alla capacità di orientare qualcosa e qualcuno verso un certo fine, di influenzarne l'azione.

Secondo Foucault,

se la governamentalizzazione designa il movimento attraverso il quale si trattava, nella stessa realtà di una pratica sociale, di assoggettare gli individui mediante meccanismi di potere che si appellano ad una verità, allora direi che la critica designa il movimento attraverso il quale il soggetto si riconosce il diritto di interrogare la verità nei suoi effetti di potere e il potere nei suoi discorsi di verità<sup>24</sup>.

Lo studioso francese in questo modo sceglie come punto di attacco l'arma più raffinata del potere, la verità, le cui degenerazioni hanno prodotto effetti di dominio nel corpo sociale. La critica costituisce una sorta di *habitus* mentale che permette una presa di distanza dalla potenza strutturante dei regimi di verità, e si esprimerà come libertà di parola, attraverso quella che più tardi, riferendosi al *parresiaistes*, definirà come una «specie di attività verbale in cui il parlante ha uno specifico rapporto con la verità attraverso la franchezza, una relazione con la propria vita attraverso il pericolo, un certo tipo di relazione con se stesso e con gli altri attraverso la critica»<sup>25</sup>.

La critica si presenta, dunque, come una pratica di disassoggettamento e di resistenza, come strategia intellettuale condotta contro le eterogenee

---

*Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, in F. RICCIO e S. VACCARO (a cura di), *Adorno e Foucault. Congiunzione disgiuntiva*, cit.; S. BERNI, *Soggetti al potere. Per una genealogia del pensiero di Michel Foucault*, Mimesis, Milano 1998; E. RENAULT, *Foucault et l'École de Francfort*, in Y. CUSSET et S. HABER (sous la direction de), *Habermas et Foucault: Parcours croisés, confrontations critiques*, CNRS Éditions, Paris 2006, pp. 55-68.

23 M. FOUCAULT, *Il soggetto e il potere*, cit., in appendice a H. L. DREYFUS, P. RABINOW, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, cit., p. 238.

24 M. FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique (Critique et Aufklärung)*, in «Bulletin de la Société Française de Philosophie», n. 2, 1990, pp. 35-63, tr. it. a cura di P. NAPOLI, *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma 1997, p. 40.

25 M. FOUCAULT, *Discorso e verità nella Grecia antica*, cit., p. 9.



forme del potere, come «l'arte della disobbedienza volontaria, dell'indocilità ragionata»<sup>26</sup>. Solo un'attitudine critica, in quanto disposizione morale ad essere altrimenti, può investire un'esigenza etica e vitale in un lavoro intellettuale. Foucault ha sovente rivendicato una funzione eminentemente politica dell'intellettuale che, sottratto al suo ruolo di portatore di valori universali, si occupi specificatamente di ciò che è legato alle funzioni generali del dispositivo di verità e, quindi, «combatte al livello generale di questo regime di verità così essenziale alle strutture ed al funzionamento della nostra società»<sup>27</sup>. Sorge la necessità di elaborare nuove modalità di critica e di messa in questione, che ridefiniscano una relazione tra teoria e pratica, in cui l'intellettuale non si limiti alla decostruzione di modelli ideologici, ma si impegni a cambiare quel regime istituzionale di produzione della verità. I termini di questa critica implicano una 'fisicità' dell'impegno dell'intellettuale. Se il corpo è il luogo di attacco privilegiato del potere, è anche territorio di lotta e resistenza: l'impegno in prima persona, l'attività militante, è fondamentale, così come la capacità di valorizzare questioni locali attraverso le quali individuare le possibili linee di fragilità o i punti di forza nella carta topografica dei poteri<sup>28</sup>.

Si instaura una sorta di simmetria atemporale tra il *parresiastes* dell'antichità e l'intellettuale specifico della modernità. Il *parresiastes*-intellettuale assume al ruolo, che non discende da alcuna autorità, di dicitore di verità, dunque non è pensabile assolutamente nei termini giuridici moderni di un diritto alla libertà di parola. Piuttosto va inteso in senso etico, come il modo attraverso il quale il soggetto si costituisce come soggetto di un discorso critico e libero. La sua funzione assume una connotazione eminentemente etica nel momento in cui dire il vero significa non solo conoscere, ma anche plasmare se stesso, testimoniare la propria personale coerenza tra le teo-

26 M. FOUCAULT, *Illuminismo e critica*, cit., p. 40.

27 *Intervista a Michel Foucault*, in *Microfisica del potere*, cit., p. 26. Su questo tema si confronti anche, M. FOUCAULT, *L'intellectuel et les pouvoirs*, entretien avec C. PANIER et P. WARRÉ, in «La Revue nouvelle», 40<sup>e</sup> année, t. LXXX, n. 10, 1984, pp. 338-343, ora in *Dits et écrits II*, cit., pp. 1566-1571; M. FOUCAULT, *La fonction politique de l'intellectuel*, in «Politique-Hebdo», novembre-décembre 1976, pp. 31-33, ora in *Dits et écrits II*, cit., pp. 109-114; M. FOUCAULT, *Le souci de la vérité*, entretien avec F. EWALD, in «Magazine littéraire», n. 207, 1984, pp. 18-23, ora in *Dits et écrits II*, cit., pp. 1487-1497, tr. it. *La cura della verità*, in M. FOUCAULT, *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a cura di M. BERTANI, Einaudi, Torino 2001, pp. 333-346.

28 Sul fondamentale ruolo politico svolto dalla critica, pensata in termini mai prescrittivi quanto di disvelamento e denuncia, cfr. V. SORRENTINO, *Il pensiero politico di Foucault*, Meltemi, Roma 2008.

rie sostenute ed i comportamenti adottati, scegliere una vita radicalmente diversa che non si accontenta di dire la verità del potere, ma che decide di dichiarare la verità al potere. Tuttavia, prima di definire le modalità di intervento nella vita politica e sociale, è necessario risolvere la questione della credibilità dell'intellettuale, connessa non solo al suo coraggio di dire il vero, ma anche alla sua credibilità etica, ossia alla capacità di enunciare proposizioni che hanno la forza di staccare il potere della verità dalle forme di egemonia consolidate<sup>29</sup>. Costruire una nuova politica della verità non significa, secondo Foucault, «cambiare la ‘coscienza’ della gente o quello che hanno nella testa; ma il regime politico, economico, istituzionale della produzione della verità»<sup>30</sup>, questo implica la necessità di produrre altre verità (ossia discorsi che hanno la forza di affermarsi come veri) per destabilizzare quelle esistenti. Da ciò deriva il compito, al di fuori di qualsiasi deriva universalista, del *parresias*-intellettuale di fornire gli strumenti di analisi nel contesto specifico delle sue conoscenze e sulla base delle proprie competenze. Significa porre chiunque nelle condizioni di fuoriuscire dallo stato di dipendenza e di minorità, per fare un uso critico del proprio intelletto, il che acquisisce i tratti di una vera e propria vocazione (*Beruf*). Viene così messa in campo una vera e propria pratica politica che entra a pieno titolo nel rapporto tra governati e governanti al fine di produrre esiti di soggettivazione, che si possano affermare al di là degli effetti normativi prodotti dalle ‘multireticolari’ pratiche di sapere-potere<sup>31</sup>. Progettare un’etica significa porre la questione fondamentale delle pratiche formatrici degli individui, ma anche comprendere l’incidenza che la formulazione di etiche individuali ha in relazione al sapere, alla politica ed al diritto moderni; significa passare attraverso una riflessione storica su noi stessi, ad un’analisi teorica delle relazioni tra pensiero e pratiche. La critica diviene agli occhi dello studioso francese, la modalità attraverso la quale riuscire a sottrarsi alle pratiche del potere. Essa assume una precisa funzione strategica: opera come un contro-

29 Su quanto la funzione politica dell'intellettuale assuma una connotazione eminentemente etica, cfr. F. P. ADORNO, *La tâche de l'intellectuel*, in F. GROS (coordonné par), *Foucault. Le courage de la vérité*, Presses Universitaires de France, Paris 2002, pp. 35-59, dello stesso autore si confronti anche *Le style du philosophe. Foucault et le dire-vrai*, Éditions Kimé, Paris 1996, in particolare su questo tema le pagine 130-138.

30 M. FOUCAULT, *La fonction politique de l'intellectuel*, in «Politique-Hebdo», 29 novembre-5 décembre 1976, pp. 31-33, ora in *Dits et écrits II*, pp. 109-114, (traduzione mia).

31 Secondo lo studioso francese non è sufficiente denominarla come libertà di parola, ma è necessario che si dica effettivamente ciò che si pensa, ciò che si crede vero, «c'est la profession de vérité», *Ivi*, p. 171.

potere, che permette, secondo la logica binaria della battaglia, di porci in lotta, di non rimanere immersi nelle verità del potere ed operare un 'rilancio' che ci ponga *fuori* dalle logiche del sapere/potere.

L'interesse di Foucault verso le pratiche di governamentalizzazione può essere considerato il momento in cui culminano le ricerche sul potere: la rigorosa e minuziosa descrizione storico-filosofica della spirale generatrice del potere, del suo ramificarsi in infiniti interstizi che irrorano il reticolo poroso del sociale, ha come conseguenza la produzione di un soggetto che non può presentarsi che come 'effetto di superficie' di strategie sociali impersonali, come ciò che viene creato da regimi discorsivi. Proprio l'eccesso di governo, l'annullamento di qualsiasi spazio di libertà, la costituzione di una soggettività inesorabilmente assoggettata, produce uno slittamento verso l'analisi di processi in cui il soggetto si produce da sé, come luogo resistente, ciò a partire da cui si può aprire una breccia attraverso la multiforme maglia del potere. L'attenzione si sposta sulla possibilità di costruire nuove forme di soggettività che abbiano spazi di autonomia più ampi e che utilizzino la critica come strumento per sottrarsi alle dinamiche del potere.

È da questa esigenza teorica che nasce un rinnovato interesse verso il Kant politico, inauguratore di un nuovo e fondamentale atteggiamento filosofico; Foucault, lungi dal rigettare l'*Aufklärung* e dal rinchiuderlo in una dialettica negativa, dominatrice e totalitaria, lo considera, così come formulato da Kant, il problema stesso della filosofia, dopo due secoli. Il suo interesse verso l'elaborazione del ruolo della filosofia, della sua capacità di interagire e di proporsi come strumento d'analisi critica sulle questioni dell'odierno, è testimoniato da due significativi testi sul tema dell'*Aufklärung*<sup>32</sup> che si riallacciano, nonostante la distanza temporale che li separa, al già esaminato *Qu'est-ce que la critique? (Critique et Aufklärung)*, nonché alla lezione inaugurale del corso tenuto al Collège de France nel 1983 dedicato a *Le Gouvernement de soi et des autres*<sup>33</sup>. Proprio quest'ultima è rivelatrice della convergenza del tema della *parresia* – alle cui diverse rimodulazioni sono dedicate gran parte delle analisi all'interno di un quadro più generale di politica della verità – con la questione della critica in rapporto all'attualità.

32 Ci riferiamo a *What is Enlightenment?*, in P. RABINOW (a cura di), *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York 1984, pp. 32-50 e *Qu'est-ce les Lumières?*, in «Magazine littéraire», n. 207, 1984, pp. 35-39 ora in *Dits et écrits II*, cit., rispettivamente pp. 1381-1397 e 1498-1507. Entrambi sono tradotti con il titolo *Che cos'è l'Illuminismo*, in *Archivio Foucault III*, cit., rispettivamente alle pagine 217-232 e 253-261.

33 M. FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres*, cit., pp. 3-39.

L'*Aufklärung* è l'uscita (*Ausgang*) dell'uomo dalla minorità<sup>34</sup>, da ciò che è divenuto per lui una seconda natura, la forma stessa del proprio sé, il modo di organizzare la propria soggettività. Esso assume, così come formulato da Kant, una connotazione ambigua, in quanto da un lato è un processo in corso di svolgimento, dall'altro si presenta come un compito, un dovere derivante dal fatto che è l'uomo stesso ad essere responsabile del suo stato di minorità. L'uscita da tale condizione è perciò legata al *sapere aude*, al coraggio di usare il proprio intelletto autonomamente, senza l'intervento degli altri, senza sottomettersi ad alcuna autorità esterna<sup>35</sup>. L'impegno kantiano a mostrare come tale uso critico della ragione ne costituisca la vera natura universale non è, secondo Foucault, il tratto originale e primario di questo processo. Non si può negare che Kant si sforzi di preservare il ruolo normativo e universale della ragione di fronte all'inabissamento della metafisica, ma Foucault anziché vederne l'annuncio di una soluzione universale, ne fa la diagnosi di una congiuntura storica particolare. Ciò implica una serie di indagini che, anziché essere orientate retrospettivamente verso il nucleo essenziale di razionalità, «devono essere orientate verso 'i limiti attuali del necessario' cioè verso ciò che non è o non è più indispensabile per la costituzione di noi stessi come soggetti autonomi»<sup>36</sup>.

La particolarità di questo studio deriva perciò dallo sforzo di radicare la propria riflessione in una specifica situazione storica in cui si tenta di dare risposte. Essa costituisce la condizione per la pratica del corretto pensare, che l'Illuminismo indica come esercizio della libertà, indubbiamente vincolata alle forme della legalità, del diritto e del potere dello Stato, ma anche

34 I. KANT, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung* (1784), tr. it. *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 45-51.

35 Cfr. F. GROS, *Foucault et le projet critique*, in «Raison présente», n. 114, 1995, pp. 3-22, il quale insiste sul processo di storicizzazione della ragione che lo porta a sottomettere l'unicità della ragione universale ad una molteplicità delle razionalità, su quest'aspetto si confronti anche M. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Critica e Illuminismo. Su Michel Foucault*, in «Iride», n. 21, 1997, pp. 205-225.

36 M. FOUCAULT, *What is Enlightenment?*, cit., p. 226. Ci sembra chiaro che, per Foucault, rimettere in questione la dimensione storica dell'Illuminismo come mito fondatore della filosofia contemporanea, segna uno scacco rispetto all'approccio neoilluministico di chi, si pensi ad Habermas, vi rimane irretito in modo dogmatico e unilaterale. Su quest'aspetto, cfr. M. FERRARIS, *Habermas, Foucault, Derrida. A proposito di "neoilluminismo e "neoconservatorismo"*, in «Aut Aut», n. 208, 1985, pp. 41-55.

sospesa alla decisione personale del singolo, in quanto soggetto capace di ragione e di moralità<sup>37</sup>.

Si tratta dunque dell'analisi di noi stessi in rapporto al nostro presente, e non più in un riferimento esclusivo con il passato quale modello da imitare o con cui misurarsi, tanto nei termini di progresso quanto di decadenza. È importante che, per caratterizzare questa nuova modalità dell'agire, questo nuovo atteggiamento, Foucault faccia riferimento al Baudelaire di *La Peinture de la vie moderne*<sup>38</sup>, riconoscendo nella modernità quel che «permette di afferrare ciò che vi è di 'eroico' nel momento presente»<sup>39</sup>. Il termine eroico ha un senso ironico: il suo fine non è quello di sacralizzare, preservandoli, i momenti che passano, quanto di operare una trasfigurazione – come quella praticata dal pittore Constantin Guys, *flâneur*, ma solo in apparenza – che «non è annullamento del reale, ma gioco difficile tra la verità del reale e l'esercizio della libertà»<sup>40</sup>. Allora la modernità non è solo una forma di rapporto con il presente, ma significa anche assumere se stessi come oggetto di una complessa elaborazione. È il modellamento di sé liberamente adottato da ciascun soggetto; è ciò che Baudelaire disegna nel gesto, nello stile del dandismo, una dottrina dell'eleganza e della non conformità, che impone una disciplina di sottrazione al sentire diffuso che

37 M. POSTER, *Foucault, le présent et l'histoire*, in *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale*, cit., pp. 354-371. Secondo Poster, la principale questione teorica in gioco nell'appropriazione dell'Illuminismo è quella di definire come trasformare il presente. L'impulso dato da Kant alla critica assume in Foucault i caratteri di un'«attitudine al limite» che, secondo Poster, lo avvicinerrebbe più a Marx che allo stesso Kant. Mentre questi definisce ciò che la ragione non può fare, rigettando le precedenti forme di discorso metafisico, Foucault e Marx impongono dei limiti temporali alla ragione delimitati dalla sua contingenza, dalla sua temporalità. Oltre Marx, però, la critica si spinge in Foucault «vers l'objectif 'positif' de la transgression (...) Là où Foucault va considérablement plus loin que Marx, c'est dans la jonction qu'il opère entre la critique transgressive du présent et la construction de soi » (p. 361).

38 C. BAUDELAIRE, *La Peinture de la vie moderne*, tr. it. *Il pittore della vita moderna*, Marsilio, Venezia 1994.

39 M. FOUCAULT, *What is Enlightenment?*, cit., p. 223.

40 IBIDEM. Il carattere estetizzante del moderno, sintetizzato nella figura del *flâneur*, è magistralmente descritto da Benjamin, che lo riconduce all'esperienza primaria dello sguardo di chi vive 'dentro' (*à l'intérieur*) la città, divenendo un profondo conoscitore del suo tessuto, cfr. W. BENJAMIN, *Das Passagenwerk*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1982, tr. it. *I «passages» di Parigi*, Vol. I, Einaudi, Torino 2002, pp. 465-510; Id., *Schriften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1955, tr. it. *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 1995, pp. 131-160.

conduce l'uomo moderno a fare, non solo del suo corpo, ma del suo comportamento e dei suoi sentimenti un'opera d'arte.

L'atteggiamento critico si configura come riflessione e azione per prendere coscienza e cambiare le cose, come critica permanente del nostro essere storico, ma anche processo di auto-creazione, attraverso un lavoro messo in atto su se stessi, quindi, attraverso una pratica etica. La riflessione filosofica da teoresi universale dovrà dunque proporsi come ricerca critica (non della norma trascendentale), come indagine tesa a formulare un'ontologia dell'attualità che rappresenti innanzitutto un'ontologia di noi stessi, attraverso un diverso rapporto tra presente e passato in cui convergono l'impegno politico e la responsabilità etica di un soggetto in continua trasformazione<sup>41</sup>. Diagnosticare l'attualità significa, quindi, cogliere il momento del passaggio, della trasformazione, il momento in cui diveniamo altro, piuttosto che fermarsi nell'istante dell'identico. Come sottolineano Deleuze e Guattari: «l'attuale non è la prefigurazione, magari utopistica, di un avvenire ancora della nostra storia, ma piuttosto l'adesso del nostro divenire»<sup>42</sup>.

L'*Aufklärung* dà per la prima volta il via ad un atteggiamento nuovo, e viene interpretato da Foucault non come un periodo storico, ma come la soglia epistemologica da cui emerge un compito, una scelta deliberatamente compiuta da alcuni<sup>43</sup>. Questa scelta implica una capacità critica, poiché la sua pre-condizione è l'attitudine ad interrogarsi continuamente sul proprio presente, nei termini di una messa in discussione dei rapporti di dominio e di potere. La critica si presenta allora come la volontà di condursi, come una particolare insubordinazione di pensiero, che produce una speciale *dé-prise*, cioè un doppio distacco: dall'assoggettamento dei saperi-poteri e da

41 Ricordiamo come l'attenzione di Foucault per l'attualità come questione filosofica non sia certamente una novità: già in una vecchia intervista del 1967, parlando in generale della filosofia, e più specificatamente di quella strutturalista, Foucault ne individuava due forme, una delle quali è costituita «dall'attività di quei teorici, non specialisti, che si sforzano di definire i rapporti attuali che possono esistere tra i diversi elementi della nostra cultura», cfr. M. FOUCAULT, *La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui"*, entretien avec G. FELLOUS, in «La presse de Tunisie», 1967, ora in *Dits et écrits I*, cit., pp. 608-612, tr. it. *La filosofia strutturalista permette di diagnosticare che cos'è "oggi"*, in *Archivio Foucault I*, cit., pp. 147-152. Egli stesso, l'anno precedente, aveva evidenziato un mutamento del compito della filosofia che non poteva essere più considerata come ciò che esiste in eterno, ma come l'attività che permette di diagnosticare l'attualità, cfr. M. FOUCAULT, *Entretien avec Madeleine Chapsal*, cit., pp. 117-132.

42 G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia*, cit., p. 106.

43 M. FOUCAULT, *What is Enlightenment?*, cit., p. 223.

se stessi. Foucault definisce questo lavoro di costruzione e direzione di se stessi, dunque di governo e padronanza di se stessi, come un *se déprendre de soi-même*, un movimento che è la conseguenza del coraggio e della decisione di pensare da sé<sup>44</sup>.

Se seguissimo fino in fondo una lettura deleuzeana, potremmo sostenere che la critica non vuole preparare il compimento di una maturità antropologica e la realizzazione delle potenzialità conoscitive, quanto il radicarsi di una vocazione nomade del soggetto, dando voce a più efficaci forme di resistenza attraverso un'immanente attitudine al mutamento, alla metamorfosi, alla transitorietà<sup>45</sup>. La lotta consisterà principalmente nel costruire se stessi, senza riappropriarsi di un'essenza naturale, ma, piuttosto, distaccandosi, emancipandosi dalla sovranità di un unico modo di essere che ci è stato imposto. Al di là di possibili chiavi interpretative, è evidente che ci troviamo di fronte ad un 'insolito Kant' e 'un insolito Foucault'<sup>46</sup>, nel senso che, come osserva Habermas, «non si incontra il Kant familiare di *Les mots et les choses*, il critico della conoscenza che con la sua analitica della finitudine ha dischiuso l'epoca del pensiero antropologico e delle scienze umane»<sup>47</sup>, ma un Kant contemporaneo, che pone la prospettiva del moderno come interrogazione sul presente. Questo è lo sfondo in cui Foucault evidenzia il legame di *Was ist Aufklärung* con il *Der Streit*

44 M. FOUCAULT, *Le souci de la vérité*, in «Magazine littéraire», n. 207, 1984, ora in *Dits et écrits*, II, cit., pp. 1487-1497, tr. it. in Id., *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, cit., pp. 333-346. All'interno di un percorso diretto ad individuare una sotterranea persistenza di tematiche kantiane nell'opera foucaultiana, Mariapaola Fimiani rileva: «la scelta di un'ontologia dell'attualità, di una diagnosi di noi stessi, di un coinvolgimento del pensiero nel proprio tempo è una scelta che definisce, in Kant ed in Foucault, la soglia di chiarimento del senso e dell'attualità della loro impresa filosofica. Per entrambi l'esercizio filosofico si connota preliminarmente nell'atto di chi sceglie il pensare da sé, il *sapere aude* come invito del proprio tempo, come segno e compito della propria attualità», M. FIMIANI, *Foucault e Kant. Critica clinica etica*, cit., p. 23.

45 G. DELEUZE, *Foucault*, cit., p. 107. «La lotta per la soggettività si manifesta allora come diritto alla differenza, come diritto alla variazione, alla metamorfosi». Per una lettura nomade, deleuzeana, del pensiero di Foucault, cfr. C. DE MARCO, *Critica e cura di sé. L'etica di Michel Foucault*, Franco Angeli, Milano 1999.

46 Cfr. G. MARRAMAO, *Illuminismo e attualità: il Moderno come interrogazione sul presente. Due testi di Michel Foucault e Jürgen Habermas*, in «Il Centauro», nn. 11-12, 1984, p. 223.

47 Cfr. J. HABERMAS, *Una freccia scagliata al cuore del presente: a proposito della lezione di Michel Foucault su "Was ist Aufklärung?" di Kant*, in «Il Centauro», nn. 11-12, 1984, pp. 237-242.

*der Fakultäten*<sup>48</sup>: una risposta alle provocazioni storiche del momento. Ciò che acquisisce rilevanza nell'evento (*Begebenheit*) della Rivoluzione del 1789 non è il rivolgimento che essa produce e che, probabilmente, non farebbe altro che rovesciare l'ordine delle cose, quanto il rapporto che hanno i soggetti attivi con essa. L'evento, dunque, non rappresenta la causa del progresso, ne è piuttosto un segnale, uno scuotimento, che testimonia la disposizione naturale della specie umana all'uso della ragione speculativa. È l'entusiasmo degli spettatori (*Zuschauer*), questo smisurato desiderio di partecipare in modo disinteressato, che viene sprigionato dall'evento rivoluzionario e che si rivela pubblicamente<sup>49</sup>. L'entusiasmo è la chiave per la rivoluzione e diviene il segno emotivo di una disposizione morale dell'umanità che si manifesta nella scelta fatta volontariamente dagli uomini di darsi una costituzione che eviti la guerra. La rivoluzione, in sé per Kant condannabile, acquista senso nell'entusiasmo di chi la osserva. Il Kant politico non muove, come nella sua teoria della conoscenza, da un trascendentale metastorico, ma desume l'*a priori* da una situazione empirica: dal fatto e dall'emozione che fungono da leva per un cambiamento dell'atteggiamento morale<sup>50</sup>.

Mettere a fuoco questo capovolgimento del percorso speculativo kantiano, ci permette di rilevare l'oscillazione del percorso di Foucault che, da critico della modernità, in quanto epoca che ha visto nascere le «scienze

48 Cfr. M. FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières?*, cit., pp. 253-261; I. KANT, *Der Streit der Fakultäten. Zweiter Abschnitt. Der Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen. Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei?* (1798), tr. it. *Il conflitto delle facoltà, parte II. Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., pp. 223-230.

49 Cfr. J. F. LYOTARD, *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Éditions Galilée, Paris 1986, tr. it. *L'entusiasmo. La critica kantiana della storia*, Guerini e Associati, Milano 1989, il quale mette in relazione la nozione di entusiasmo, scaturente dai grandi avvenimenti della storia, con il sentimento del sublime. Questo «misto di terrore e di piacere», questa «gioia sofferente» (*Affekt*), è un'immaginazione senza freno, una *insanitas*, una sregolatezza, che può trovarsi solo dal lato degli spettatori, piuttosto che nello spettacolo.

50 Cfr. P. NAPOLI, *Le arti del vero. Storia diritto e politica in Michel Foucault*, cit., p. 207-238, il quale sottolinea l'acrobazia compiuta da Kant per evitare di dover ammettere che l'*a priori* della conoscenza si generi nella storia: egli deve sostenere che il fatto-evento, la rivoluzione-entusiasmo, è un segno che indica ma non prova l'esistenza di una legge generale della storia; esito che si desume dal tipo di reazione degli spettatori, dalla loro interpretazione emotiva dello spettacolo rivoluzionario (pp. 212-213).



dell'uomo»<sup>51</sup>, viene a collocarsi, pur con tutte le differenze e le puntualizzazioni, nel solco di una significativa rilettura della tradizione illuminista. Habermas coglie questa istruttiva aporia, affermando che Foucault «pone la sua critica del potere in tale contraddizione con l'analitica della verità, per cui quella si vede sfuggire quei parametri normativi che dovrebbe mutuare da questa. Forse, è stata proprio la forza di questa contraddizione a recuperare Foucault – in questo suo ultimo testo – a quel circuito di discorso del Moderno che egli pure voleva infrangere»<sup>52</sup>. L'analisi foucaultiana della modernità, in quanto indagine storica di tutto ciò che, in maniera contingente e non più metafisica, ci ha prodotti, rendendoci soggetti, soprattutto nel senso di assoggettati, esprime in pieno l'ambivalenza stessa dell'uomo moderno, di ciò che non ci è stato dato come universale, necessario o obbligato, ma che è invece frutto di contingenze e di condizionamenti che non hanno un fine<sup>53</sup>. Nel momento in cui il soggetto ha una sua genesi storica, una trama interamente immanente che si forma all'interno di un processo che lo supera, resta il problema di capire dove situare la sua funzione propriamente critica, i suoi margini di iniziativa. Il soggetto, infatti, ridotto alle condizioni specifiche della sua attuazione, è lo stesso che è stato privato di tutti i margini di autonomia, di libertà e di responsabilità. Un soggetto esiliato all'interno delle pratiche che lo costruiscono e lo determinano sembra essere completamente assorbito in un flusso che lo trascende, facendone un 'soggetto desoggettivato' che non può che trovare e conquistare la sua posizione al costo della rinuncia alla sua libertà.

Il punto essenziale sembra essere legato, dunque, alla possibilità di produrre, con tutte le contraddizioni che ne derivano, un processo di soggettivazione in modo che si possa costituire un margine di iniziativa che restituisca uno spessore etico al soggetto<sup>54</sup>. È probabile, perciò, che proprio

51 Su quest'aspetto bisogna precisare come Foucault tenga ben distinti i due concetti che considera addirittura in tensione tra loro. Cfr. M. FOUCAULT, *What is Enlightenment?*, cit., pp. 226-228.

52 Cfr. J. HABERMAS, *Una freccia scagliata al cuore del presente: a proposito della lezione di Michel Foucault su "Was ist Aufklärung?" di Kant*, cit., pp. 241-242.

53 Cfr. L. BAZZICALUPO, *Mimesis e Aisthesis*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2000, la quale sottolinea che «se, come dice Foucault, niente è assolutamente cattivo, ma tutto è pericoloso, allora la critica è una modalità di problematizzazione, di dubbio, non riconducibile alla totalizzazione della ragione o della comunicazione, ma alla miriade di strategie di resistenza, di spostamento, nomadi, "danzanti", che nel movimento fisico e percettivo di dislocamento guadagnano prospettive differenti» (p. 402).

54 Per un'interpretazione polemica della radicalizzazione operata da Foucault nel suo percorso teorico, cfr. R. BERNSTEIN, *Foucault: Critique as a Philosophic*

la consapevolezza della difficoltà di uscire fuori dal discorso del Moderno «compiendo quel balzo decisivo verso una forma interamente nuova di pensiero»<sup>55</sup>, abbia riportato Foucault a Kant e alla critica come pratica di disassoggettamento, lasciando del tutto aperta la questione legata ad una irrisolta funzione normativa svolta dalla critica. Se, come visto, essa ci rapporta non solo agli altri, ma anche a noi stessi, divenendo un modo per condurci e autocostruirci quali soggetti non assoggettati, è probabile che quell'elemento trascendentale, da cui Foucault cerca incessantemente di fuggire, riemerge, così come si riproporrà ancor più palesemente nelle sue ricerche sull'antichità. Lo sforzo di descrivere un potere che porta con sé una sorta di normatività svuotata<sup>56</sup>, nel senso di esplicitarsi al di

---

*Ethos*, in AA.VV., *Critical and Power: recasting the Foucault/Habermas Debate*, Massachusetts Institute of Technology, Massachusetts 1994, pp. 211-242, il quale sostiene che una lettura più simpatetica di ciò che Foucault stava facendo, se da un lato permette una migliore comprensione del suo progetto, dall'altro lascia una serie di questioni insolute, prima fra tutte la mancanza di un'adeguata prospettiva, in base alla quale determinare ciò che è specificatamente pericoloso nella modernità e nelle sue tecniche di normalizzazione. McCharty ritiene che vi sia una ontologizzazione del concetto di potere. Egli afferma: «While he insists that he wants to do without the claims to necessity typical of foundationalist enterprises, he often invokes an ontology of the social that treats exclusion, subjugation, and homogenization as inescapable presuppositions and consequences of any social practice». Tuttavia né la sua 'ontologia sociale del potere' né il suo successivo interessamento per le tecniche dell'elaborazione di sé, forniscono un adeguato quadro teorico per la ricerca sociale critica. Cfr. T. McCHARTY, *The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School*, in AA.VV., *Critical and Power: recasting the Foucault/Habermas Debate*, Massachusetts Institute of Technology, Massachusetts 1994, pp. 243-282.

- 55 M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, cit. Contrariamente a quanto da noi sostenuto Bruguère, evidenziando lo scarto che apre *Qu'est-ce les Lumières?* rispetto a *Les Mots et les choses*, ritiene che appartenere ad un presente significa anche appartenere ad un'episteme. Noi apparteniamo all'episteme inaugurata da Kant, ma l'attitudine filosofica di fronte al presente contiene in sé la prefigurazione di un'alterazione di quest'episteme, dunque «Il y a dans l'attitude actuelle, le sentiment de pouvoir en sortir», cfr. F. BRUGÈRE, *Foucault et Baudelaire*, in P. F. MOREAU (textes réunis par), *Lectures de Michel Foucault. Sur les Dits et Écrits vol. III*, Ens Éditions, Lyon 2003, pp. 79-91.
- 56 Dreyfus e Rabinow ritengono che, alla luce di una serie di tensioni presenti nel suo percorso, «Foucault ne propose pas une théorie normative, mais, comme le fait remarque Habermas, il y a dans son oeuvre une orientation normative manifeste». Cfr. H. L. DREYFUS, P. RABINOW, *Qu'est-ce que la maturité? Habermas, Foucault et les Lumières*, in D. COUZENS HOY (ed.), *Lectures critique*, cit., pp. 127-140 (134). Secondo la Fraser la sospensione della problematica della legittimità posta in essere da Foucault se da un lato è fruttuosa, in quanto gli consente

fuori delle logiche usuali del comando/obbedienza, del puro dominio e della mera forza, e di funzionare attraverso delle dinamiche strategiche, frutto delle relazioni con il sapere, che strutturano il campo delle azioni possibili, sembra trovare una insuperabile *impasse*, nel momento in cui il tentativo di individuare una possibile forma di resistenza ci riconduce ad una automatività ricostituita nelle forme della critica e, più tardi, della cura del sé.

### 1.3 *Contro una critica neoilluministica*

Abbiamo visto come il lavoro di Foucault sia stato orientato a produrre un duplice e convergente effetto. Da un canto, ha destrutturato i presupposti della metafisica storicista, fondati su una storiografia che pretende di essere globale e concepisce la continuità del tempo storico come processo di costituzione di una soggettività unitaria; dall'altro, ha elaborato un concetto di potere frammentato, disperso in un fascio di relazioni che saturano il corpo sociale e, al di fuori del quale, sembra non esserci alcun margine ove possa costituirsi un processo critico di trasformazione. Volendo parafrasare Lyotard, Foucault ha attaccato le grandi metanarrazioni nei loro dispositivi di verità, ha frantumato le grandi continuità in una molteplicità di soglie, di spaccature, ha descritto i processi della modernità scomponendoli in una visione frammentaria irriducibile ad una teoria generale che pretenda di spiegare e comprendere, una volta per tutte, ciò che per sua natura si sot-

---

di fare un'analisi dei regimi di potere-sapere, mettendone in luce la natura produttiva piuttosto che negativa, produce tuttavia delle ambiguità normative. «The problem is that Foucault calls too many different sorts of thing power and simply leaves it at that [...] there can be no social practices without power, but it doesn't follow all forms of power are normatively equivalent, nor that any social practices are as good as any other» con la conseguenza che «the potential for a broad range of normative nuance is surrendered and the result is a certain normative one-dimensionality» (p. 286). Dunque Foucault opera una 'messa in parentesi del normativo', ma ciò di cui ha disperatamente bisogno «are normative criteria for distinguishing acceptable from unacceptable forms of power». Ci sembra che la Fraser, pur cogliendo le ambiguità normative del percorso foucaultiano, focalizzi la sua attenzione su una esigenza di ordine 'sistemico', che conduce ad una 'necessaria normatività' quale strumento euristico delle dinamiche del potere. Diversamente la nostra tesi è che proprio il 'monismo del potere', cui perviene Foucault, lo porta a recuperare una dimensione normativa, ma non ai fini di una ermeneutica delle dinamiche del potere, quanto come luogo di autocostruzione di una soggettività che sia in grado di sottrarsi alle stesse, come eccentrico momento di *deprise*. Cfr. N. FRASER, *Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions*, in «Praxis International», Vol. I, n. 3, 1981, pp. 272-286.

trae alla definitività<sup>57</sup>. È emblematica, ne *Le parole e le cose*, l'analisi del processo di affermazione, nella storia del sapere moderno, di un discorso classificatorio totalizzante che vuole coerentemente articolare la tassonomia delle cose all'interno di un universo discorsivo che si realizza in modo definitivo. Proprio il fallimento di questo progetto e la conseguente impossibilità di creare un linguaggio dei linguaggi, coerente e omogeneo, totale ed esauriente, segna l'affermarsi di una pluralità di differenze, di una molteplicità di discorsi che vogliono dirsi come veri<sup>58</sup>.

Pur non volendo etichettare Foucault come postmoderno, antimoderno o altro<sup>59</sup>, è certo che questi processi di frammentazione, nei quali lo stesso soggetto umano si dissolve in una rete duttile di giochi e di codici, si pongono in forte contraddizione con il progetto della modernità che ha avuto come fine la conoscenza e la trasformazione della realtà, attraverso la costruzione di una scienza obiettiva, di una morale e di un diritto universali ed autonomi, in vista dell'emancipazione umana. Il progetto moderno, nella sua logica universalizzante, si è tradotto, invece, in un'ossessiva aspirazione all'ordine che ha rivelato la sua natura irrazionale e totalitaria<sup>60</sup>.

Ma all'essenza del moderno appartiene sempre la propria negazione. In questi termini è esprimibile quell'ambivalenza o dialettica che, secondo Habermas, può essere liquidata dal postmoderno solo al prezzo dell'antimodernismo. L'ambizione di Habermas è di mantenere e riformulare questa tensione del moderno attraverso il superamento della centralità del soggetto nella intersoggettività del comunicare, e di sostituire il paradigma

57 Cfr. F. LYOTARD, *La condition postmoderne*, Les Éditions de Minuit, Paris 1979, tr. it. *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1998.

58 Cfr. M. FERRARIS, *Differenze. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, cit., pp. 137-147. È a questo proposito che l'autore parla di «trascendentalismo differenziale», per indicare come in Foucault non esiste un discorso dei discorsi.

59 Foucault non usa mai il termine modernità, anzi quando in un'intervista con Raulet viene posto di fronte all'interrogativo di sentirsi o meno all'interno della corrente 'postmoderna', egli non può fare a meno di rispondere: «Qu'est-ce qu'on appelle la postmodernité? Je ne suis pas au courant», per poi specificare: «Je n'ai jamais très bien compris quel était le sens que l'on donnait en France au mot modernité; chez Baudelaire, oui; mais ensuite, il me semble que le sens se perd un peu». Cfr. *Structuralisme et poststructuralisme*, entretien avec G. RAULET, in «Telos», vol. XVI, n. 55, 1983, pp. 195-211, ora in *Dits et écrits II*, p. 1265. Per un'analisi dell'influenza del pensiero foucaultiano nella formulazioni di alcune concettualizzazioni proprie della postmodernità, cfr. A. PANDOLFI, *Tre studi su Foucault*, Terzo Millennio Edizioni, Napoli 2000, pp.131-246.

60 Per un percorso di analisi critica sull'ambivalenza del progetto illuministico, cfr. A. TUCCI, *Individualità e politica. Le contraddizioni della teoria politica identitaria in epoca tardo moderna*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2002, Cap. I.

della coscienza, tradizionalmente plasmato sulla conoscenza dell'oggetto, con il paradigma dell'interscambio comunicativo, basato su pretese di reciproche verità falsificabili. Attribuendo alla filosofia la funzione di custode della razionalità e di difesa critica della modernità, Habermas ritiene che il progetto della modernità non sia fallito, quanto incompiuto: in essa le basi universalistiche del diritto e della morale hanno trovato un'incarnazione, anche se incompleta e distorta, nelle istituzioni dello Stato costituzionale e nell'educazione democratica. Lo sforzo habermasiano è – di fronte al fallimento della ragione centrata sul soggetto – quello di cogliere le differenti dimensioni del processo di razionalizzazione del mondo sociale moderno, in contrapposizione ad una lettura 'unidimensionale' della modernità, propria dei pensatori della prima teoria critica: egli rifiuta una sfrenata ed univoca espansione della ragione strumentale. È nel concetto kantiano di una ragione formale e in sé differenziata che, secondo Habermas,

è insita una teoria della modernità, caratterizzata, da un lato, dalla rinuncia a quella razionalità sostanziale che è propria delle tradizionali interpretazioni religiose e metafisiche del mondo e, dall'altro, dalla fiducia in una razionalità procedurale, da cui attingono la loro pretesa di validità le nostre concezioni giustificate, tanto nell'ambito della conoscenza oggettivante, quanto in quello delle vedute pratico-morali o della valutazione estetica<sup>61</sup>.

Il suo tentativo è di approntare un concetto di ragione maggiormente comprensivo (*Umfassende Vernunft*), che sia capace di accogliere al proprio interno le differenti dimensioni della razionalità (pratico-morale, estetico-espressiva). Il raggiungimento di quest'obiettivo implica che il processo di razionalizzazione sia concepito come ciò che ha prodotto una separazione del mondo della vita (*Lebenswelt*)<sup>62</sup> dal sistema sociale (*System*), in cui

61 J. HABERMAS, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1983, tr. it. a cura di E. AGAZZI, *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari 1985, p. 8.

62 J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1981, tr. it. a cura di G. E. RUSCONI, *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna 1997, pp. 708-714. Habermas definisce il mondo vitale come «il luogo trascendentale nel quale il parlante e ascoltatore s'incontrano, nel quale possono avanzare reciprocamente la pretesa che le loro espressioni si armonizzino con il mondo (oggettivo, sociale e soggettivo) e nel quale essi possono criticare e confermare il proprio dissenso e raggiungere l'intesa» (p. 714). Egli precisa come ci troveremo uno sfondo che sarà costituito da un processo di continua ridefinizione, dai confini flessibili, ed in cui linguaggio e cultura saranno costitutivi dello stesso mondo vitale, senza tuttavia riuscire a dare, a nostro avviso, un adeguato spessore fenomenologico al concetto di *Lebenswelt*, ponendo in essere un'immagine fortemente idealizzata.

quest'ultimo ha assunto una indebita preponderanza che lo ha portato a «colonizzare il mondo della vita», attraverso l'affermazione di una modalità di azione strategica<sup>63</sup>. È proprio dal prevalere della weberiana *Zweckrationalität* che prende corpo un modello di razionalità definito da Habermas «autodistruttivo»<sup>64</sup>. Si è costituito un blocco del processo emancipativo moderno che potrà essere superato solo mediante la forza trascendente di un paradigma dell'intesa in cui, attraverso un atteggiamento performativo dei partecipanti all'interazione, si afferma una pretesa universalistica di validità.<sup>65</sup>

---

63 Tra le critiche più rilevanti riguardanti questa distinzione, vorrei ricordarne due. Innanzitutto quella di Honneth, secondo il quale questa differenziazione sorregge due finzioni teoriche: da un lato prevede la costituzione di un complesso di sistemi sociali in modo del tutto indipendente dai processi di consenso, dall'altro il mondo della vita è autonomo dal potere e dal dominio. La conseguenza paradossale è che questa stessa analisi isola il sistema sociale dalla critica, separando contestualmente il mondo della vita dall'orientamento prasseologico, cfr. A. HONNETH, *Critica al potere. La teoria della società in Adorno Foucault e Habermas*, cit., pp. 359-388. L'altra critica è di McCarthy, secondo il quale questa divisione rischia di riproporre, all'interno del paradigma comunicativo, la distinzione marxiana tra struttura e sovrastruttura, individuando nella 'colonizzazione del mondo della vita' il concetto di reificazione. Ma la sua critica si volge più in generale verso l'adozione di una teoria dei sistemi che rischia di minare quel contenuto utopico che: «deve rimanere l'idea regolativa per la teoria sociale critica». Cfr. T. MCCARTHY, *Ideals and Illusions. On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*, Mass. MIT Press, Cambridge 1991.

64 Habermas, che coglie dall'inesauribile miniera di stimoli fornitagli dai testi weberiani quegli spunti che possono fungere da apertura di orizzonte delle proprie riflessioni, rimprovera a Weber di non aver tenuto adeguatamente conto della possibilità di un concetto non selettivo di ragione: se «con la comparsa della struttura della coscienza moderna si disgrega l'unità immediata del vero, del buono e del perfetto suggerita dai concetti basilari religiosi e metafisici», tuttavia Weber «si spinge troppo in là nel momento in cui la perdita dell'unità sostanziale della ragione produce un politeismo di forze di fede in lotta fra loro la cui inconciliabilità è radicata in un pluralismo di istanze di validità incompatibili», finendo così con il generare una confusione tra «criteri di valore» e «contenuti particolari di valore». Secondo la lettura habermasiana, Weber concepisce le cose strumentalmente in termini di relazione soggetto-oggetto, dunque una critica alla ragione strumentale non potrà muoversi all'interno dei confini della filosofia della coscienza. Il vero nemico, per una teoria dell'agire comunicativo, è però rappresentato proprio dal quella filosofia della coscienza postcartesiana, centrata sull'idea di individuo completamente isolato, il cui rapporto con il mondo potrà essere concepito solo strumentalmente e non intersoggettivamente. Cfr. J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., pp. 229-378.

65 Cfr. J. HABERMAS, *Zwischen Naturalism und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2005, tr. it. *La condizione intersoggettiva*,

È evidente che l'argomentazione, intesa come il tipo di discorrere (*Diskurs*) nel quale i partecipanti tematizzano pretese di validità controverse e cercano di soddisfarle o di criticarle con la forza di argomenti (contenenti ragioni – *Gründe* –)<sup>66</sup>, rimanda ad un'istanza di universalizzazione di matrice kantiana da cui, tuttavia, Habermas tende a distaccarsi, sostenendo che proprio l'esigenza dell'universalizzazione porta ad escludere qualsiasi formalismo etico<sup>67</sup>. Dunque quella situazione linguistica ideale, per quanto assuma un carattere controfattuale, non si configura propriamente come un'idea regolativa di tipo kantiano, pur conservandone la provenienza, in quanto viene presupposta nelle interazioni reali attraverso una lettura intersoggettivistica del concetto di ragione pratica, senza che ne venga intaccato il nucleo universalistico<sup>68</sup>. L'emancipazione cessa di essere un dover essere

---

Laterza, Roma-Bari 2007, in particolare pp. 21-99. Per un'attenta analisi sugli aspetti peculiari della crisi della modernità in una prospettiva habermasiana, cfr. A. FERRARA, *Modernità e razionalità nel pensiero dell'ultimo Habermas*, in «Fenomenologia e Società», n. 1, 1989, pp. 9-37. Dello stesso autore si confronti anche *Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, Feltrinelli, Milano 1999.

- 66 Secondo Poster la nozione habermasiana di razionalità comunicativa come atto locutorio critico è molto prossima alla nozione foucaultiana di «construction de soi-même comme sujet autonome» (p. 360). La divergenza è legata essenzialmente ad un problema di quadro storico in quanto Habermas, assumendo una posizione di ordine teleologico, situa la nozione di razionalità comunicativa in un contesto di evoluzione globale dell'umanità, mentre Foucault rimane ancorato ad un confronto con il presente, la cui trasformazione è legata alla ricerca di ciò che egli chiama 'attitude limite', come nuova forma di critica. Pur volendo riconoscere una comune matrice normativa, ci sembra che nella cura del sé venga meno proprio il momento dell'interazione: le regole, nel senso di codici comportamentali, per l'autocostituzione di ciascuno come soggetto etico ed autonomo, non sono condivise, ma riferite a se stessi e destinate al governo di se stessi prima ancora che al governo degli altri. Cfr. M. POSTER, *Foucault, le présent et l'histoire*, cit., pp. 354-371.
- 67 J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit. p. 128, «con la fondazione di "U" l'etica del discorso contesta l'assunto fondamentale del relativismo etico, secondo il quale la validità dei giudizi morali si commisura soltanto ai criteri di razionalità o di valore che sono propri della cultura o della forma di vita cui di volta in volta appartiene il soggetto giudicante [...] l'etica del discorso si volge contro gli assunti fondamentali delle etiche materiali che si orientano verso i problemi di felicità e di volta in volta privilegiano ontologicamente un determinato tipo di vita etica». Ci troviamo di fronte ad una teoria in cui, in luogo dell'osservatore ideale, subentra la situazione linguistica ideale.
- 68 Ci sembra che Habermas cerchi di recuperare l'hegeliana capacità della ragione di riconciliare tra le differenziate sfere dell'esperienza, anche se opera uno slittamento da una filosofia del soggetto ad una filosofia del linguaggio. Egli stesso

per trovare il suo fondamento in una realtà strutturata entro le forme del discorso comunicativo: in questo modo l'originaria comunità di comunicazione controfattuale trova la sua espressione politica in un modello di democrazia deliberativa, in cui i cittadini elaborano problemi e risolvono conflitti attraverso una discussione che conduce a delle decisioni<sup>69</sup>.

Il progetto habermasiano di fare del linguaggio il nuovo terreno capace di neutralizzare i conflitti, di rivitalizzare la sfera pubblica politica e di consentire la costruzione di un ordine neutro di tipo comunicativo, lo pone in aperta polemica con coloro che, nel pensiero post-moderno, hanno invece celebrato il superamento della ragione 'soggetto-centrica', denunciandone gli effetti totalizzanti, ed hanno ritenuto definitivamente dissolta, insieme alla metafisica, all'ideologia e ai grandi racconti, la modernità stessa<sup>70</sup>. Secondo Habermas ci troviamo di fronte a due distinte posizioni postmoderne: una neoconservatrice che accetta come irreversibile la scissione tra la modernizzazione tecnico-sociale e la sua autocomprensione culturale, che diviene obsoleta fino ad estinguersi; l'altra, anarchica o anti-umanistica, in cui viene inserito lo stesso Foucault, che contesta il presunto sganciamento tra modernità sociale e la sua cultura razionalistica, operando lo smascheramento del vero volto del razionalismo e dell'Illuminismo come soggettività-assoggettante, come volontà di impadronimento strumentale. Ciò che accomuna queste due posizioni è la pretesa di negare in blocco quell'orizzonte concettuale in cui si è formata l'autocomprensione della modernità occidentale, collocandosi al di fuori di essa<sup>71</sup>.

---

afferma che «l'etica del discorso ricorre alla teoria del riconoscimento propria di Hegel per una lettura intersoggettivistica dell'imperativo categorico senza per questo pagare il prezzo di una dissoluzione storicistica della moralità nell'eticità». Cfr. J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., p. 103.

69 H.L. DREYFUS e P. RABINOW, *Habermas et Foucault. Qu'est-ce que l'âge d'homme*, in «Critique», n. 471-472, 1986, pp. 857-873. Siamo qui concordi con la critica mossagli dai due autori che sottolineano: «le rôle exclusif du contenu illocutoire dans l'établissement d'un consensus: et c'est qu'elle ne prend pas en compte les significations culturelles mises en commun dans le contexte qui préside à l'établissement du consensus». È evidente che la portata emancipativa del discorso proviene da una preminenza del discorso illocutivo (comunicativo) su quello perlocutivo (strategico), ma ciò presuppone che «on ne tolère aucun facteur extrinsèque au contenu intentionnel explicite, comme susceptible d'influencer, ou même de déformer, la communication» (p. 871).

70 Cfr. R. ROCHILTZ, *Des philosophes allemands face à la pensée française*, in «Critique», n. 464-465, 1986, pp. 7-39.

71 J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., pp. 3-4. Anche Rorty riconosce in Foucault una 'attitudine anarchica', che deriverebbe però dall'incapacità cronica di separare la sua personale ricerca di autonomia e di identità dalla sfera



Habermas sottolinea come Foucault, nel processo di decostruzione di una storiografia globale che concepisce la storia come macro-coscienza ancorata al pensiero antropologico ed alle convinzioni umanistiche, delinea i confini di uno storicismo trascendentale. Mentre la vecchia storia si era occupata di totalità di senso che dischiudeva dalla prospettiva interna dei partecipanti, Foucault dissotterra quelle formazioni discorsive, fluttuanti e caotiche che

il genealogista spiega con l'aiuto di innumerevoli eventi e di una sola ipotesi: che l'unica cosa che dura è la potenza, che si presenta sotto maschere sempre diverse nella vicenda di anonimi processi di sopraffazione<sup>72</sup>.

Il potere è, dunque, il concetto storico-trascendentale che condurrebbe Foucault a operazioni che Habermas non lesina nel definire paradossali<sup>73</sup>. La moderna forma di sapere è determinata mediante la dinamica peculiare di una volontà di verità, frutto del rapporto interno fra sapere e potere, in cui le scienze umane occupano il terreno che è stato scoperto attraverso la tematizzazione aporetica del soggetto della conoscenza. In esse Foucault mostra la forma di un sapere che si presenta come ciò che interviene nella costituzione dei discorsi scientifici, e spiega come esso si coaguli intorno a delle autorità disciplinari. Secondo Habermas è proprio la volontà di sapere, liberata dal contesto storico e metafisico delle prime opere, ad essere assorbita nella categoria di potere, generando una duplice conseguenza: da lato, una generalizzazione spazio temporale ossia la postulazione di una volontà costitutiva della verità assoluta, cioè valida per tutte le epoche e per tutte le società; dall'altro, Foucault intraprende una

---

pubblica, per cui il fine dell'autosuperamento e dell'autoinvenzione può essere considerato un buon modello (tra i tanti), ma per il singolo individuo e non per una società, cfr. R. RORTY, *Essays on Heidegger and Other Philosophical Paper. Vol 2*, University Press, Cambridge 1991, tr. it., *Scritti filosofici II*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 261-269. Il rischio di conservatorismo è invece sottolineato dalla Fraser, la quale intravede un pericolo di immobilismo proprio di chi guarda aridamente alla storia senza formulare alcuna proposta per il futuro, nel terrore di ricadere in un'ennesima metanarrazione, cfr. N. FRASER, *Michel Foucault: A "Young Conservative"?*, in «Ethics», Vol. 96, n. 1, 1985, pp. 165-184.

72 Ivi, p. 255.

73 Per una ricostruzione del dibattito tra Foucault e Habermas, cfr. M. KELLY (edited by), *Critical and Power: recasting the Foucault/Habermas Debate*, cit.; S. ASHENDEN and D. OWEN, (edited by) *Foucault contra Habermas. Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory*, SAGE Publications Ltd, London 1999; Y. CUSSET et S. HABER, (sous la direction de), *Habermas et Foucault: Parcours croisés, confrontations critiques*, cit.

neutralizzazione materiale che lo porta a distinguere una volontà di sapere rispetto ad una volontà di potere, insita in tutti i discorsi, non solo quelli specializzati sulla verità. Solo dopo aver cancellato le tracce di questa trasformazione egli può, nella *Storia della sessualità*, definire il dispositivo di verità come uno dei tanti dispositivi di potere. Si evidenzia la derivazione occultata del concetto di potere dal concetto metafisico della volontà di verità e di sapere. Ne conseguirebbe un utilizzo sistematicamente ambiguo della categoria potere, che, da una parte,

conserva l'innocenza di un concetto utilizzabile in modo descrittivo e serve da analisi empirica di tecnologie del potere<sup>74</sup>;

dall'altra

conserva dalla sua storia nascosta dell'origine, anche il senso di un concetto fondamentale della teoria della costituzione, che conferisce essenzialmente all'analisi empirica delle tecnologie di potere il suo significato critico-razionale ed assicura alla storiografia genealogica il suo effetto demistificante<sup>75</sup>.

L'obiezione di fondo è che la genealogia delle scienze umane, assumendo il doppio ruolo empirico-trascendentale, porta Foucault ad attribuire al concetto di potere la duplice funzione di struttura e di istanza di regolazione, con la conseguenza di innestare nel concetto fondamentale di potere «il pensiero idealistico della sintesi trascendentale con i presupposti di un'ontologia empiristica»<sup>76</sup>. In questo modo il concetto di potere, offrendosi come comune denominatore alle due opposte componenti di significato, non può che essere ricavato da una filosofia della coscienza. Di qui l'impossibilità di fuoriuscire da tutte quelle aporie che Foucault rinfaccia alla filosofia del soggetto, e in cui finirebbe col rinchiudersi attraverso la sua analisi del concetto di potere.

Ci sembra chiaro che le critiche fin qui sintetizzate rispondono all'esigenza speculativa habermasiana di dimostrare come la storiografia genealogica abbia eliminato, attraverso la teoria del potere, le azioni comu-

74 J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 274.

75 IBIDEM.

76 IVI, p. 278. Da questo presupposto Habermas fa derivare i tre problemi irrisolti: l'involontario presentismo di una storiografia che rimane legata alla sua situazione iniziale; il relativismo di un'analisi che può solo concepire se stessa come iniziativa pratica dipendente dal presente; l'incapacità di sfuggire a quel criptonormativismo di cui si rendono colpevoli le scienze umane, aspiranti alla libertà dei valori. IVI, pp. 280-289.

nicative relative a contesti propri del mondo della vita, mortificando i presupposti di un possibile compimento della modernità. Foucault non ha mai postulato «una volontà costitutiva della verità per tutti i tempi e tutte le società»<sup>77</sup>; le sue analisi mostrano l'esistenza di forme di sapere le cui pretese epistemologiche non possono essere convalidate da nessuno stato fattuale o sistema teorico, eppure queste discipline producono effetti, e si impongono come modelli riconosciuti. Ciò implica che i rapporti del sapere con il potere vanno analizzati nella loro peculiarità storica, non aprioristicamente; non necessariamente ogni aspetto di ciascuna scienza sociale ha un diretto effetto disciplinare. La verità è plasmata da dinamiche storiche che ne definiscono sin dall'origine la natura problematica e mutevole, il suo essere un gioco che non permette di definire i discorsi come veri o falsi in quanto rispondono ad una mera logica oggettivante, ma perché si piegano a differenti volontà di verità e ad esigenze strategiche non riconducibili alla *voluntas* di un soggetto né ad alcuna matrice ideologica<sup>78</sup>. È evidente che i discorsi, dall'*Ordine del discorso* in poi, non sono più analizzati da un punto di vista meramente linguistico, come definizione di regole di costruzione sintattica, come descrizione delle loro condizioni di possibilità di produzione e scomparsa. Si apre, invece, un campo d'azione dove le pratiche e gli eventi analizzati non sono più prettamente discorsivi, ma vere e proprie pratiche sociali. In questa descrizione della «storia dei campi del sapere in relazione alle pratiche sociali»<sup>79</sup>, Foucault esclude ogni priorità fondativa e gnoseologica del soggetto in quanto soggetto di conoscenza, realtà definitivamente data, mostrandolo essenzialmente come il prodotto, all'interno della storia, di un intrecciarsi continuo e mobile delle pratiche di potere e sapere, che

77 J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 273.

78 Ricordiamo la serrata critica mossa ad Habermas da Janicaud, il quale spiega l'errata interpretazione dell'analitica foucaultiana alla luce di una mancata comprensione dell'opera nietzscheana. In particolare sul tema della 'volontà di potenza', Janicaud sottolinea che, secondo Habermas, questa diventi «la vérité de la prétention de vérité», di conseguenza sarebbe nietzscheano colui che nega la validità universale di giudizi razionali per permettere l'affermazione della sua (soggettiva) volontà di potenza. Il tutto, applicato fedelmente da Foucault, si tradurrebbe in: «il n'y a pas de rationalité; il n'y a que des effets de puissance», riducendo così il pensiero di Nietzsche ad una tesi antirazionalista facilmente confutabile, «à une contestation naïve, au premier degré, de la validité intrinsèque, formelle, des jugements de vérité» (p. 342). Cfr. D. JANICAUD, *Rationalité, puissance et pouvoir. Foucault sous les critiques de Habermas*, in AA. VV., *Michel Foucault philosophe, Rencontre internationale Paris*, cit., pp. 331-352.

79 M. FOUCAULT, *La verità e le forme giuridiche*, cit., pp. 83-164.

danno vita non solo a nuovi campi della conoscenza ma anche a nuovi oggetti della conoscenza.

È strategicamente comprensibile il tentativo habermasiano di collocare il concetto di potere all'interno della stessa filosofia del soggetto, alla luce di una doppiezza della genealogia che, in pratica, rifletterebbe una sorta di insuperata matrice kantiana di un soggetto inteso come nucleo centrale a partire da cui la conoscenza è possibile e la verità appare<sup>80</sup>. Ma, secondo Foucault, occorre vedere come «si produce attraverso la storia la costituzione di un soggetto che non è dato definitivamente, che non è quello a partire da cui la verità arriva alla storia, ma di un soggetto che si costituisce all'interno stesso della storia ed è a ogni istante fondato e rifondato»<sup>81</sup>. Ci sembra, piuttosto, che, con la sua critica, Habermas metta in atto una difesa indiretta del suo modello teorico. Non è un caso che sia disposto a riprendere una critica mossa a Foucault da Honneth sui problemi di stabilizzazione di formazioni del discorso e del potere<sup>82</sup>, per segnalare che il problema di fondo della teoria del potere foucaultiana sia la mancanza di un meccanismo di integrazione sociale come il linguaggio. Habermas delinea il linguaggio come soggetto autonomo e scopre nel discorso stesso, cioè nella sostanza della parola, l'origine della sua effettualità e della sua logica. È pienamente 'dentro' il linguaggio. Non ha presente che esso riceve autorità dall'esterno, e che l'incapacità di sfuggire ad una sua idealizzazione ha come principale conseguenza l'eliminazione di tutti rapporti di forza che in esso si realizzano<sup>83</sup>. È in forza di tale idealizzazione che Habermas può sostenere un modello d'intesa insita come *telos* nel linguaggio umano. In tal modo alla teoria spetta il compito di esplicitare tale fine, già presente

80 Tuttavia lo stesso Habermas sembra cadere in contraddizione quando, in riferimento a *Sorvegliare e punire* egli stesso afferma che «la soppressione delle relazioni dialogiche trasforma i soggetti, resi rispettivamente monologici, in oggetti, e solo in oggetti», J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 292.

81 M. FOUCAULT, *La verità e le forme giuridiche*, cit., p. 85.

82 J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 290. Il quale, riprendendo un'osservazione di Honneth, sostiene che Foucault non è in grado di spiegare «come dalla condizione sociale di un'interrotta battaglia possa essere dedotto lo stato di aggregazione di una struttura di potenza».

83 Su quest'aspetto sono illuminanti le critiche 'interne' alla Teoria Critica di A. Honneth, cfr. A. HONNETH, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, cit., Cap. VII, mentre su un versante eminentemente sociologico, cfr. P. BOURDIEU, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Librairie Arthème Fayard, Paris 1982, tr. it. *La parola e il potere*, Guida, Napoli 1988; Id., *Réponse. Pour une anthropologie réflexive*, Édition du Seuil, Paris 1992, tr. it. *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

in una realtà sociale la cui trama è sempre il linguaggio. Il filosofo tedesco ricadendo in una sorta di assolutizzazione della forma comunicativa, che lo conduce, fatalmente, a mettere in ombra la natura essenzialmente contraddittoria e inconciliabile della realtà sociale, e a riesumare l'immagine ideale della società armonica e trasparente, evidentemente agli antipodi di una realtà in cui le relazioni sono essenzialmente conflittuali, esprimono asimmetrie di potere e capacità differenti di agire sugli altri.

Presupporre uno sfondo pre-teoretico di un sapere comunemente condiviso in cui parlanti competenti<sup>84</sup> siano in grado di intendersi e di capire significa, a nostro avviso, inevitabilmente riferirsi ad un sapere che si sottrae a qualsiasi contaminazione strumentale o procedura di esclusione. Di qui l'aspetto chimerico di una situazione linguistica ideale, di un mondo vitale rappresentato come luogo trascendentale nel quale parlante ed ascoltatore si incontrano, possono avanzare reciprocamente la pretesa che le loro espressioni si armonizzino con il mondo (oggettivo, sociale e soggettivo), possono criticare e confermare il proprio dissenso, raggiungendo l'intesa sottratti a qualsiasi tipo di pressione, di rapporto di forza o di regime di discorso strategico<sup>85</sup>. Diversamente, quando Foucault ci presenta il potere in termini relazionali, come azione sull'altrui azione, non fa altro che recuperare l'origine predicativa del termine; individua la capacità di fare qualcosa su qualcun'altro, di influenzarlo, di modificare una realtà preesistente. In tal modo ne evidenzia anche il carattere comunicativo, sfuggendo, tuttavia, ad un'inclinazione deterministica fondata su una nozione di scopo o su un carattere unidirezionale delle enunciazioni. In definitiva, non ci sembra che

---

84 Cfr. J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., per connotare la distinzione tra azioni strategiche e azioni comunicative, Habermas definisce il concetto di *Verständigung* come «il sapere pre-teoretico di parlanti competenti quando sono essi stessi in grado di distinguere intuitivamente quando esercitano una pressione su altri, quando si intendono con essi e quando falliscono i loro tentativi» (p. 395). Questa concordanza dei partecipanti alla comunicazione sulla validità di un'espressione, presuppone una «di convinzioni di sfondo aporetiche, supposte unanimemente come garantite; e da esse si forma di volta in volta il contesto di processi di comprensione, nei quali i partecipanti utilizzano o collaudate definizioni di situazioni o ne concordano di nuove» (p. 713).

85 Cfr. F. CRESPI, *Azione sociale e potere*, Il Mulino, Bologna 1989, il quale evidenzia il prezzo che è costretto a pagare Habermas nel tentativo di superare l'inevitabile contraddizione normativa derivante dal paradosso della «critica della ragione mediante la ragione». Esso consiste nella «rinuncia alla dimensione della coscienza (che) rende impossibile ogni riconoscimento del limite dell'ordine simbolico e di fatto porta a stabilire una identità tra azione e senso, tra agire e linguaggio, compromettendo gravemente le contraddizioni dell'esperienza pratica e della dinamica sociale» (p. 59).

Foucault «sia voluto passare sotto la modernità ed ai suoi giochi linguistici», né che il suo obiettivo sia stato quello di superarla, considerato che egli non contesta né propone di sanarne le patologie. Piuttosto vuole assumere le determinazioni della modernità nei loro effetti di verità e potere. Non fa considerazioni di merito, né le considera come errori o occultamenti di una più originaria verità, ma mette in questione l'ovvietà autoevidente di una forma di esperienza, per renderla disponibile per i nostri fini, per aprire nuove possibilità al pensare e all'agire.

## 2. *L'estetica del soggetto etico*

Le ricerche condotte da Foucault, soprattutto negli anni Settanta, sulla triade concettuale – potere, verità, soggettività – hanno avuto il grosso merito di mostrare i polimorfici meccanismi sociali, che istituiscono soggettività passive, svuotate della capacità di attribuire senso e prive di identità autonoma. La critica è uno strumento indispensabile attraverso il quale formulare una riflessione filosofica sull'attualità e, contestualmente, sperimentare nuovi modi di pensare il soggetto al di fuori di tutti quei processi di assoggettamento dai quali egli sembra non avere scampo. Perciò, nel corso di un'intervista dell'84, Foucault sottolinea: «oggi mi interessa al modo in cui il soggetto si costituisce in modo attivo»<sup>86</sup>. Egli segnala la nuova esigenza di verificare ulteriori percorsi che gli permettano di individuare un insieme di pratiche attraverso le quali le soggettività si costruiscono da sé, si fanno attive, denunciano l'arbitrarietà del sapere e l'onnipotenza del potere, dalle cui maglie cercano contestualmente di sottrarsi. La critica è indubbiamente un *modus* attraverso cui cercare un distanziamento dalle forme di potere-sapere, ma presuppone un lavoro su di sé necessario per acquisire una padronanza di noi stessi, costituire un 'abito' comportamentale, un vero e proprio *ethos*. Si profila uno scarto negli ultimi anni di lavoro, un significativo scostamento dall'iniziale progetto di una storia della sessualità, sia in termini di griglie di lettura che di contesto storico culturale. Ad una lettura politica offerta in termini di dispositivi di potere si sostituisce una lettura etica fondata sulle pratiche di sé<sup>87</sup>.

86 M. FOUCAULT, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, in «Concordia. Revista internacional de filosofía», n. 6, 1984, pp. 99-116, ora in *Dits et écrits II*, cit., pp. 1527-1549, tr. it. *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, cit., in *Archivio Foucault III*, cit., p. 276.

87 Ricordiamo che l'iniziale progetto della storia della sessualità prevedeva oltre all'iniziale *La volonté de savoir* altri cinque volumi: *La Chair et le Corps*; *La*

Foucault, nell'introduzione de *L'uso dei piaceri*, precisa:

un certo spostamento teorico mi era parso necessario per analizzare ciò che spesso veniva designato come il progresso delle conoscenze: esso mi aveva portato ad interrogarmi circa le forme pratiche discorsive in cui si articolava il sapere. Un altro spostamento teorico che era stato necessario per analizzare quelle che spesso vengono descritte come le manifestazioni del potere, mi aveva portato piuttosto ad interrogarmi sulle relazioni multiple, le strategie aperte e le tecniche razionali in cui si articola l'esercizio dei poteri. A questo punto, per analizzare ciò che è designato come 'il soggetto' un terzo spostamento teorico sembrava imporsi; era opportuno cercare quali fossero le forme e le modalità del rapporto con se stesso attraverso il quale l'Individuo si costituisce e si riconosce come soggetto<sup>88</sup>.

Viene così esplicitamente affermata non una frattura quanto una radicalizzazione frutto, secondo Deleuze, di un procedere per crisi. Foucault si occupa di quelle pratiche attraverso le quali gli individui agiscono sul proprio corpo, sulla propria anima, sui propri pensieri, sul proprio comportamento e sul proprio modo di essere, allo scopo di trasformare se stessi e di raggiungere un determinato grado di perfezione, dunque su di un soggetto considerato come «una nuova creazione, una linea di rottura, una nuova esplorazione dove i rapporti precedenti con il sapere e il potere cambiano»<sup>89</sup>.

Nella *Volontà di sapere*, l'analisi del dispositivo della sessualità è indirizzato a individuare le relazioni di potere all'interno delle quali vengono codificati i comportamenti, le pratiche, i saperi relativi alla sessualità nelle società occidentali. Il riferimento all'*ars erotica* delle civiltà orientali, ma anche dell'antica Roma, contrapposta alla moderna *scientia sexualis*, è af-

---

*Croisade des enfants; La femme, la mère et l'hystérique; Les Pervers; Populations et Races.*

88 M. FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, Éditions Gallimard, Paris 1984, tr. it. L. Guarino, *L'uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano 1988, pp. 11-12.

89 Cfr. G. DELEUZE, *Pourparler*, cit., p. 141. È interessante osservare come in questa conferenza Foucault faccia riferimento ad Habermas per sottolineare come questi abbia individuato tre tecniche (di produzione, di significazione o di comunicazione e di dominio), tralasciando le tecniche del sé, che costituiscono il presupposto fondamentale per una genealogia del soggetto nella civiltà occidentale. È evidente che questo non sia stato l'obiettivo primario della ricerca habermasiana, tuttavia questa precisazione costituisce una sorta di difesa anticipata dalle critiche sull'impossibilità di far derivare il potere da una filosofia del soggetto, cfr. M. FOUCAULT, *Sexuality and Solitude*, in «London Review of Books», vol. III, n. 9, 1981, pp. 3-6, ora in *Dits et écrits II*, cit., pp. 987-997, tr. it. *Sessualità e solitudine*, in *Archivio Foucault III*, cit., pp. 145-154.

fiancato da una fugace apparizione nella Grecia antica, dove la verità e il sesso si erano trovati legati nella forma della pedagogia: «il sesso serviva da supporto per le iniziazioni alla conoscenza»<sup>90</sup>. L'analisi dei percorsi che il dispositivo di sessualità ha seguito lungo la sua formazione e diffusione, avrebbe dovuto mostrare come si è costituito il soggetto sessuale. Una tale genealogia ha spinto Foucault a risalire fino alle forme di soggettivazione sviluppatasi in seno al primo Cristianesimo: esse hanno introdotto nella costituzione del proprio sé un minuzioso lavoro di scavo ermeneutico, una decifrazione della propria verità profonda, dei desideri, dei pensieri, delle fantasie. Questa è l'origine di quel soggetto ermeneutico che marca la linea di continuità tra pratiche cristiane e indagine psicanalitica. Tuttavia molte delle regole e dei codici comportamentali che sono andate a costituire le strategie di cattura di formazione del desiderio delle pratiche confessionali cristiane, hanno avuto origine già nel mondo greco-romano dove erano utilizzate in contesti del tutto diversi, applicati a situazioni differenti e concepiti secondo impostazioni culturali del tutto estranee all'universo cristiano. Il Cristianesimo avrebbe quindi utilizzato un certo numero di precetti nati nelle epoche precedenti, li avrebbe radicalizzati e universalizzati per tutti gli individui, piegati a un'esigenza religiosa di rinuncia a se stessi, e applicati a nuove tecnologie di disciplinamento. Questo complesso di dispositivi avrebbe rivelato una serie di interessanti ed inaspettate parentele con quelle tecniche di controllo e di decifrazione del sé attraverso cui – passando per l'educazione cristiana – si è costituito il soggetto moderno<sup>91</sup>. Di qui

---

90 M. FOUCAULT, *La volontà di sapere*, p. 57.

91 È utile ricordare come numerose critiche sono state indirizzate a Foucault per una ricezione erronea, incompleta o incoerente dei classici antichi. Tra queste segnaliamo: L. JAFFRO, *Foucault et le stoïcisme sur l'historiographie de l'Herméneutique du sujet*, in F. GROS et C. LEVY (sous la direction de), *Foucault et la philosophie antique*, Éditions Kimé, Paris 2003, pp. 51-83, in cui l'autore critica la descrizione foucaultiana di un rapporto a sé 'pieno' che apparterebbe alla tradizione stoica in opposizione ad un rapporto fondato sul sacrificio di sé proprio del Cristianesimo, «Foucault est tellement soucieux d'opposer de manière tranchée l'*epistrophè* stoïcienne et la *metanoia* chrétienne qu'il atténue considérablement l'élément de rupture qui est pourtant manifeste dans la conception qu'Épictète se faisait de la subjectivation» (p. 67). Questa distorsione nella sua interpretazione degli stoici, almeno di Epitteto, è giustificata dal fatto «qu'il veut l'éloigner du christianisme afin de creuser cette distance qui est nécessaire à une histoire alternative du sujet» (p. 69). Nella stessa raccolta una dura critica gli viene mossa da Carlos Lévy per il silenzio sulla tradizione dello scetticismo, che non manca di prestare attenzione agli esercizi o alla riflessione sui *logoi*, tuttavia essi sono interamente votati all'impresa opposta di quella foucaultiana, ossia alla dissoluzione del soggetto, così «Foucault exclut le scepticisme parce qu'au fond, il ne pouvait



la necessità di un ulteriore arretramento nel lavoro di ricerca genealogica che porta Foucault a un imponente salto cronologico dall'epoca cristiana sino alla Grecia classica del IV e V secolo a. C. e a quella greco-romana dei primi due secoli d. C.

In questi ultimi lavori emerge un nuovo modo di guardare il soggetto. Questi non è più un prodotto investito da un fascio di rapporti di potere che lo dominano; la sua resistenza non è relegata ad essere ciò che, costantemente riassorbita da tali poteri, li alimenta. La scena tardo antica precristiana è un nuovo territorio di indagine, in cui l'individuo instaura un determinato tipo di rapporto con se stesso, senza sottostare a valutazioni precostituite e a trascendenze normative. Questa relazione a sé non si configura nella forma del dominio o dell'indottrinamento, ma lascia aperti nuovi possibili spazi di autocreazione e di edificazione di se stessi che si sottraggono ai codici imposti dai meccanismi sociali e culturali.

Ritornare ai greci<sup>92</sup> significa, dunque, collocarsi in quel contesto etico e politico, in cui verità e corporeità del sesso sono connessi in un sapere

---

admettre que ce processus historique de la construction du sujet, qu'il a voulu mettre en évidence, ait été si profondément contredit de l'intérieur même», cfr. C. LEVY, *Michel Foucault et le scepticisme: réflexions sur un silence*, pp. 119-135 (p. 135). Si confronti inoltre, P. HADOT, *Réflexions sulla notion de "culture de soi"*, in AA. VV., *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale*, cit., pp. 261-268, il quale evidenzia che, riferendosi a Seneca, la migliore parte di sé, sorgente della gioia serena dello stoico, non è la soggettività libera in senso psicologico, ma «un soi transcendand [...] partie de la Nature, partie de la Raison universelle». L'esercizio degli storici è volto a passare il sé e «à penser et à agir en union avec la raison universelle». È un punto sul quale convergono anche le critiche di Billouet, il quale si domanda: «comment peut-il soutenir une interprétation de l'existence antique coupée de l'être et en donner pour preuve des textes qui relient les conduites sages et l'ordre naturel? », cfr. P. BILLOUET, *Foucault*, Les Belles Lettres, Paris 2003, p. 199. Per una ricostruzione delle principali critiche sugli studi storico-filosofici foucaultiani sulla Grecia antica, cfr. J. F. PRADEAU, *Le sujet ancien d'une éthique moderne. À propos des exercices spirituels anciens dans l'Histoire de la sexualité de Michel Foucault*, in F. GROS (coordonné par), *Foucault. Le courage de la vérité*, cit., pp. 131-154.

92 L'uso di quest'espressione è lontana da qualsiasi volontà di riabilitazione di un'etica dei piaceri in alternativa all'etica sessuale della cristianità. D'altro canto, la stessa idea di una 'rivalutazione storica' ci sembra del tutto avulsa dall'impostazione archeo-genealogica delle analisi foucaultiane, tese a riconoscere le differenze, piuttosto che le somiglianze, tra passato e presente, che rendono impraticabile ogni tentativo di 'riattualizzare' concetti e pratiche solo nominalmente coincidenti con i bisogni dell'attualità. Cfr. P. VEYNE, *L'ultimo Foucault e la sua morale*, in *Michel Foucault. La storia, il nichilismo e la morale*, cit., p. 68, secondo il quale «Foucault non ha mai pensato che nell'etica sessuale dei greci si dovesse vedere

che viene trasmesso ‘corpo a corpo’, in un legame in cui il sesso funge da supporto alla conoscenza iniziatica, attraverso l’esercizio di una serie di pratiche di sé, di arti dell’esistenza o tecnologie che investono non solo il proprio corpo e la sfera della vita personale ma l’intero campo sociale. In questa ricostruzione viene innanzitutto ribaltata l’idea di un Cristianesimo che vede nel sesso il peccato, il male, mentre per gli antichi esso avrebbe solo significati positivi. La pratica del piacere, carica di insegnamenti, dovrebbe essere stata capace di liberare il nesso, tipico della nostra natura, tra insegnamento e dovere. Il lavoro foucaultiano di scavo mostra la persistenza di alcuni temi, di alcune inquietitudini che hanno contrassegnato l’etica cristiana e la morale moderna, ma che erano già presenti nel pensiero greco<sup>93</sup>. Analizzare il campo sessuale, come ambito di esperienza e di accrescimento morale, apre un’importante questione legata all’ambiguità del termine morale. Foucault lo definisce, in via introduttiva e circoscritta, come «un insieme di valori e di regole d’azione che vengono proposti agli individui e ai gruppi tramite apparati impositivi diversi, quali la famiglia, le istituzioni educative, le Chiese ecc.»<sup>94</sup>. Espressa in questi termini, la morale è definita essenzialmente in relazione al comportamento che gli individui tengono rispetto a determinate regole e valori che sono loro proposti dall’esterno e, dunque, segnala il modo attraverso il quale essi si assoggettano a quelle norme di comportamento. A quest’accezione moderna e universalizzante di morale, Foucault ne contrappone una, immanentista e antinormativa, fondata su tecniche ed esercizi attraverso i quali l’individuo costituisce se stesso come soggetto morale. In questo caso, un’azione non è segnata dalla conformità alla regola, alla legge o al valore, ma implica un rapporto

---

un’alternativa all’etica cristiana [...] l’affinità tra Foucault e la morale antica si riduce quindi al riapparire moderno di una sola carta all’interno di una partita completamente diversa. Si tratta della carta del lavoro di sé sul sé, di un’estetizzazione del soggetto attraverso due morali e due società estremamente diverse tra loro».

93 Su questo basti pensare al precetto della fedeltà coniugale che si ritrova, sia pure con differente intensità e con differenti problematizzazioni, dall’Economico di Senofonte alla pastorale cristiana, cfr. M. FOUCAULT, *L’uso dei piaceri*, cit., p. 200-203. Questo sotterraneo elemento di continuità, che costituisce un significativo elemento di novità rispetto alle rotture epistemologiche tipiche del procedere ‘archeo-genealogico’, viene sottolineato anche da Pasquino che ritiene vi sia un «procedimento rovesciato» rispetto alle altre opere, per cui «il punto di avvio non è come in *Sorvegliare e punire*, una differenza – la scomparsa dei supplizi e la generalizzazione della punizione carceraria – ma la constatazione di una continuità», cfr. P. PASQUINO, *Michel Foucault: la volontà di sapere*, in «Quaderni piacentini», n. 14, 1984, pp. 53-65 (p. 64).

94 M. FOUCAULT, *L’uso dei piaceri*, p. 30.

di fedeltà con se stessi. Ciò implica una serie di tecniche e procedimenti attraverso i quali ci si pone come oggetto di conoscenza, in un'attività che potrà essere di apprendistato, autocontrollo e verifica del comportamento, come di analisi e decifrazione dei moti del nostro spirito.<sup>95</sup> L'idea che viene recuperata dai Greci è quella di una morale che possa essere la struttura costitutiva di un ordine dell'esistenza, senza tuttavia essere legata ad un sistema normativo, tanto meno giuridico. Questo significa che non possiamo considerare morale un'azione soltanto in se stessa, presa cioè nella sua singolarità: un'azione, per definirsi morale, non deve limitarsi a uno o ad un complesso di atti conformi ad una regola, ad una legge o un valore, ma deve porsi in relazione all'unità della condotta morale, al rapporto con il reale in cui si attua, al codice a cui si riferisce e al rapporto con se stessi che «non è semplicemente 'coscienza di sé', bensì costituzione di sé come soggetto morale»<sup>96</sup>.

Sembra chiaro l'obiettivo di indagare uno spazio di sottrazione alla pura morale dei codici, attraverso la riattivazione di una morale che si rapporta, come elemento indissociabile, a un cammino progressivo e continuo di costituzione-costruzione di un comportamento. Il soggetto è il movimento della propria soggettivazione, è soggetto di *askesis*, di un esercizio quoti-

95 Ivi, pp. 30-37. Su questa distinzione tra morale ed etica, Rajchman puntualizza come essa non sia in alcun modo riconducibile all'opposizione neokantiana tra *Moralität* e *Sittlichkeit*, sulla quale si è cercato di costruire un 'certo discorso filosofico della modernità' (si pensi ad Habermas). Per Foucault la questione non è «de s'insérer dans une belle totalité naturelle ou essentielle, ni de s'élever à une république transcendentale rationnelle et normative. Il ne s'agissait pas non plus de dériver la solidarité de la rationalité ni de recouvrir un sentiment perdu de la communauté à l'intérieur d'une Raison moderne. Il s'agissait plutôt d'étudier les pratiques de soi dans leur sphère propre et de poser, à partir de là, la question de leur place dans une société donnée». Cfr. J. RAJCHMAN, *Foucault: l'éthique et l'œuvre*, in *Michel Foucault philosophe*, cit., pp. 249-260 (p. 253). Sulla distinzione tra la morale, come ciò che rapporta semplicemente un soggetto ad una legge, e l'etica, come ciò che investe le complesse condizioni della produzione del soggetto e la storicità di una procedura di trasformazione che lo costituisce, cfr. P. MACHÉREY, *Foucault: éthique et subjectivité*, in «Autrement», n. 102, 1988, pp. 92-93.

96 Ivi, p. 33. A proposito della distinzione tra condotta e regola di condotta, Foucault afferma: «una cosa è una regola di condotta, altro la condotta che si può commisurare a questa regola. Ma altro ancora è il modo in cui un individuo deve "condursi", vale a dire il modo in cui si deve costituire, deve costituire se stesso come soggetto morale che agisce in relazione agli elementi prescrittivi che formano il codice. Avremo una serie di differenze che poggiano su diversi punti di ciò che si potrebbe definire "determinazione della sostanza etica" vale a dire il modo in cui l'individuo deve costituire questa o quell'altra parte di sé come materia principale della sua condotta morale», (pp. 30-31).

diano di autotrasformazione permanente che diviene la pre-condizione necessaria all'apertura di uno spazio mobile per il soggetto stesso, tra codice e comportamento. Codici di comportamento e pratiche di sé sono, allora, i due poli entro i quali si muove l'etica che, accentuando l'uno o l'altro dei due, determina la costituzione del soggetto morale in forma esclusivamente giuridica o in chiave eminentemente etica. A Foucault interessa proprio questo secondo aspetto: il rispetto della legge e dei costumi è valutato non tanto in base al loro contenuto o alla condizione di applicazione, quanto in relazione allo stile e al rapporto a sé stessi.

Sorgono allora dei dubbi sul processo di immanentizzazione della norma, che non si vuole più come esterna, trascendente e universale, ma singolare e legata ad un processo personale di trasformazione. Bisogna capire quanto quello stile e quel complesso di pratiche su di sé non attingano all'esterno, ovvero quanto siano impermeabili a meccanismi di codificazione e processi di normativizzazione indotta. Insomma, ci domandiamo come il soggetto, che si costituisce fuori da una legge universale e definita, potrebbe poi costruirsi anche al di fuori del potere o del sistema normativo, nella misura in cui il potere e la norma non si definiscono a partire dalla legge, ma la definiscono come uno dei loro effetti particolari.<sup>97</sup>

Risposte definitive da Foucault non ne abbiamo. La morale alla quale egli ricorre è dominata dal problema dell'*askesis* e delle pratiche di sé, più che da quello della codificazione e della definizione di ciò che è lecito e di ciò che non lo è. Il concetto di *askesis* non è da intendersi come un modo per sottomettere il soggetto alla legge, né è una progressione volta a giungere alla rinuncia essenziale, ossia la rinuncia a sé. Piuttosto essa assume nei classici una valenza costitutiva di ciò che ci conduce a conquistare un rapporto pieno, compiuto e completo con noi stessi<sup>98</sup>. Si tratta di vere e proprie arti dell'esistenza, ossia di pratiche ragionate e liberamente scelte attraverso le quali gli uomini non solo fissano dei canoni di comportamento, ma cercano di trasformare se stessi, di modificarsi nella loro essenza, di renderla singolare, di fare della loro vita un'opera che esprima certi valori estetici e risponda a determinati criteri di stile. Il termine stile deve essere inteso proprio alla luce del significato che gli attribuivano i Greci, secondo i quali un artista era in primo luogo un artigiano, colui che, dotato di tecnica e grazie alla sua costitutiva attitudine a trasformare e ad inventare,

97 Su questa critica, cfr. P. MACHÉREY *Foucault: éthique et subjectivité*, cit., p. 97.

98 M. FOUCAULT, *L'Uso dei piaceri*, cit., pp. 35 e 77-82, e M. FOUCAULT, *L'ermeneutica del soggetto. Cours au Collège de France 1981-1982*. tr. it. a cura di M. BERTANI, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France 1981-1982*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 277-290.

riesce a fare un'opera d'arte dal nulla<sup>99</sup>. Ci ricorda Foucault: «la vita che si ottiene grazie alla *tekhne*, non obbedisce a una *regula*, a una regola, ma obbedisce piuttosto a una forma»<sup>100</sup>. Il processo di soggettivazione ci rimanda, quindi, ad una dimenticata capacità poetica dell'uomo che, coniugata con una potenzialità estetica, lo mette in grado, se riattivata, di fare della sua vita un'opera d'arte. La *techne tou biou* è il modello di costituzione del soggetto che non nasconde, ma al contrario sottolinea, il suo carattere di arte e insieme la sua qualità specificatamente etica<sup>101</sup>. Questo interesse verso un'estetica dell'esistenza non va tuttavia frainteso nei termini di un ripiegamento su una dimensione puramente estetica<sup>102</sup>; esso richiama piuttosto una sorta di dandismo morale che non ci conduce verso una attitudine meramente mondana, piuttosto, così come lo definisce Baudelaire, verso un inventare noi stessi<sup>103</sup>. Il soggetto si costituisce come tale in virtù della sua capacità di instaurare un rapporto con sé stesso, che non è di mera privazione e di rinuncia, ma è diretto a un porsi al servizio di sé stessi.

Mentre nella dottrina cristiana della carne, la forza eccessiva del piacere trova il suo principio nell'imperfezione della natura umana, per il pensiero greco la questione è quella di come affrontarla, di come padroneggiarla: da qui l'arte della temperanza. Foucault evidenzia la sottile differenza tra due forme di temperanza: la *sophrosune* è configurata come uno stato estremamente generale che induce a comportarci come si deve verso gli dei e verso gli uomini, vale a dire mostrarci non solo temperanti ma anche devoti, giusti e coraggiosi. L'*enkrateia* si caratterizza come forma attiva di padronanza di sé, che permette di resistere o lottare e assicurare il proprio dominio nell'ambito dei desideri e dei piaceri. Essa si pone, dunque, sull'asse

99 Cfr. P. VEYNE, *L'ultimo Foucault e la sua morale*, cit., pp. 76-77.

100 M. FOUCAULT, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 380.

101 M. FOUCAULT, *L'uso dei piaceri*, cit., p. 17.

102 Cfr. H. GOLDMAN, *La filosofia delle pratiche del sé di Foucault*, in D. DELLA PORTA, M. GRECO e A. SZAKOLCZAI (a cura di), *Identità, riconoscimento, scambi*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 69-88. Goldman interpreta gli ultimi lavori foucaultiani in chiave prettamente estetica. Egli ritiene che, con la rinuncia tanto ad un modello prettamente trascendentale, quanto ad uno sociale, calato cioè nella prassi, «Foucault ha creduto di proclamare una nuova libertà di scelta [...] salvo poi introdurre un'unica forma di scelta che egli riteneva ragionevole: dobbiamo tutti rendere i nostri sé un'opera d'arte usando criteri estetici, guidati dall'artista dentro» (p. 83).

103 Baudelaire, riferendosi al genio dell'artista pittore di costume afferma «talvolta egli è poeta, più spesso si avvicina al moralista o al romanziere; è il pittore della circostanza e di tutto quanto essa suggerisce in eterno», mentre descrivendo il dandismo come «una specie di culto di sé», non manca di sottolinearne l'affinità con lo spiritualismo e lo stoicismo (p. 115). C. BAUDELAIRE, *Il pittore della vita moderna*, cit., p. 57 e p. 115.

della lotta, del conflitto andando a costituire la condizione presupposta alla padronanza di sé<sup>104</sup>. I piaceri, quelli della carne, del bere e del cibo sono le forze in grado di sopraffare l'individuo, che sarà in condizione di fronteggiarle solo nel momento in cui si costituirà come principio di resistenza: solo quando sarà in grado di costituirsi come soggetto etico in grado di lottare e assicurare il proprio dominio nell'ambito dei piaceri e dei desideri. I piaceri sono così considerati come luogo di attualizzazione di un rapporto a sé che è proprio di ogni uomo libero, di chi riesce a piegare a sé le forze del fuori, plasmando la sua esistenza nell'ottica di una padronanza di sé messa in atto attraverso la pratica di regole facoltative di vita e di azione, che si distinguono dai codici morali e dalle regole obbligatorie messi in atto nella società.

Questa forma attiva di padronanza di sé implica inevitabilmente un rapporto agonistico che sembra richiamare quella griglia del 'potere battagliero' da noi analizzata, ma con un elemento di fondamentale novità: la battaglia non è rivolta solo verso forze esterne, ma è diretta innanzi tutto all'interno di sé<sup>105</sup>. Nel momento in cui le forze non sono considerate mai ontologicamente altro rispetto al soggetto che le affronta, si ha uno spostamento del conflitto in una dimensione interiore: la forma di soggettivazione si pone come una piega dall'esterno. Ancora una volta è Deleuze a cogliere un tema che ha da sempre ossessionato Foucault e che rivela una forzatura speculativa da cui deriva una irriducibile circolarità. Si tratta della questione del 'doppio'. Dall'enunciato, che nell'*Archeologia del sapere* raddoppia qualcos'altro, da cui rimane praticamente indistinto, alla ripetizione delle frasi, adottato nel *procédé* di Roussel, il 'doppio' permea l'intera opera foucaultiana. Secondo Deleuze esso «non è mai una proiezione dell'interno, è al contrario un'interiorizzazione del fuori»<sup>106</sup>: ciascuno si vive come dop-

104 M. FOUCAULT, *L'uso dei piaceri*, cit., pp. 69-73.

105 A tal riguardo è interessante la ricostruzione di Olivier, tesa a mostrare come in Foucault non vi sia alcun fondamento etico della politica ma, al contrario, sia lo stesso lavoro etico ad essere politico, nel suo significato originario di polemico, di scontro, di battaglia. Viene così individuato un soggetto-guerriero «qui pourrait dire ce qui est juste et injuste, quel est bon et le mauvais gouvernement» (p. 52). Cfr. L. OLIVIER, *Michel Foucault, éthique et politique*», in «Politique et sociétés», n. 29, 1996, pp. 41-69.

106 Cfr. G. DELEUZE, *Foucault*, cit., p. 130. Segnaliamo qui la lettura che fa Gros dell'interpretazione deleuzeana di Foucault, ritenuta iscritta all'interno di un 'sogno metafisico' in cui il processo di soggettivazione è inteso nei termini di costituzione di una 'memoria assoluta' priva di qualsiasi interiorità psicologica, così come quella richiamata da Bergson, che appare dunque come il suo 'doppio', cfr. F. GROS, *Le Foucault de Deleuze: une fiction métaphysique*, in «Philosophie», n. 47, 1995, pp. 53-63.

pio dell'altro, ciascuno trova se stesso, non all'esterno, ma dentro di sé. Gli esercizi di autogoverno della tradizione greca, sono ciò che, secondo Deleuze, permette una duplice separazione: dal potere come rapporto di forze e dal sapere come forma stratificata. Da una parte c'è un rapporto a sé che comincia a derivare da un rapporto con gli altri, dall'altra c'è una costituzione di sé che proviene dal codice morale, inteso come regola di sapere<sup>107</sup>. Il rapporto a sé assume una propria indipendenza, in ragione del piegamento dei rapporti del fuori, che vanno «a costituire un dentro che si scava e si sviluppa secondo una direzione propria»<sup>108</sup>. Gli esercizi pratici permettono, dunque, di organizzare questa foderia interna (*doublure*), metafora deleuzeana della curvatura di forze del fuori. In questo senso l'*enkrateia*, ossia il rapporto a sé come padronanza, è un potere che si esercita su se stessi nel potere che si esercita sugli altri – come si potrebbe pretendere di governare gli altri se non si governasse se stessi? –, al punto che il rapporto a sé diventa «principio di autoregolazione» in connessione ai poteri costituenti la politica: la famiglia, l'eloquenza e la stessa virtù<sup>109</sup>.

Il soggetto si costituisce solo perché in grado di intrattenere un rapporto agonistico con le forze. Questo conduce – nella lettura deleuzeana – a pensare il soggetto stesso come un fascio di forze, come «un rapporto di affezione della forza con sé, un potere di autoaffezione, un'affezione di sé attraverso sé»<sup>110</sup>. La nozione di piega suggerisce il carattere interstiziale, la posizione di confine che determina «una dimensione della soggettività che deriva dal potere e dal sapere, ma non ne dipende»<sup>111</sup>. Si viene così a delineare un soggetto che è solo uno dei soggetti possibili, come una linea che taglia, attraversando con modalità e percorsi variabili, il campo dei saperi e dei poteri. Si tratta di una soggettività nomade che non si costituisce nell'ordine dell'identità, ma in un divenire senza fine e senza alcun *telos*, che, proprio in ragione di una trasformazione permanente, si presenta come un divenire creativo. Il soggetto non assume i tratti di un dato di fatto autoevidente o trascendentale, ma si presenta come una singolarizzazione interna a un campo di forze del tutto transitorie<sup>112</sup>. Come ricorda

---

107 M. FOUCAULT, *L'uso dei piaceri*, cit., p. 82.

108 G. DELEUZE, *Foucault*, cit., p. 133.

109 M. FOUCAULT, *L'uso dei piaceri*, cit., p. 85.

110 G. DELEUZE, *Foucault*, cit., p. 133.

111 Ivi, p. 135.

112 Una rilettura dell'epistemologia nomade di matrice deleuzeana è elaborata all'interno di una parte del pensiero femminista. Il tentativo è quello di formulare un ripensamento del rapporto tra corpo e soggettività che parta proprio dall'importanza attribuita alla metafora del nomadismo, come ciò che è in grado di

Foucault, il soggetto non è la condizione che rende possibile l'esperienza, ma 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, come è evidente, è soltanto una delle possibilità di organizzare una coscienza di sé<sup>113</sup>.

Contro i processi totalizzanti delle identità individuali prodotte dal moderno, sembra che solo la riattivazione di una soggettività senza soggetto<sup>114</sup>, frutto di un agire su se stessi non riconducibile a regole e valori generali ma ad un'incostante e mobile attività creativa, ci può condurre verso una molteplicità inafferrabile, verso una dislocazione irregolare e frantumata, che consente a nuove forme di individualità di non essere più catturate all'interno dei moderni sistemi di controllo e di liberarsi nei modi micrologici propri delle pratiche di sé.

Le tecnologie del sé sembrano richiamare una matrice di ragion pratica simile a quella del potere, ma con una significativa differenza di fondo. Le tecnologie del potere regolano la condotta degli individui dando luogo ad una loro oggettivazione; le tecniche di costituzione del sé, invece, permettono una costitutività transitoria di se stessi, legata alla mutevolezza del rapporto agonistico interno. È inevitabile domandarsi come quel piegamento di forze verso l'interno non potrà poi determinare una dislocazione dall'interno all'esterno: definire un movimento di indirizzo contrario in cui colui che si è autocostruito secondo quei codici propri, e dunque secondo la sua verità, non potrà riversarla verso l'esterno. Il soggetto non può essere pensato solo nella sua autocostruttività etica, in una solipsistica costruzione di se stesso che prescinda dalle relazioni sociali; la stessa stilizzazione della propria condotta è tale da rendere chi la attua un modello non solo per sé ma anche per gli altri

---

sganciare il pensiero filosofico dal dogmatismo fallologocentrico. Su questi temi si segnalano soprattutto i lavori della Braidotti, in modo particolare cfr. R. BRAIDOTTI, *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, Donzelli, Roma 1995, Id., *In metamorfosi. Verso una teoria materialistica del divenire*, Feltrinelli, Milano 2003, e Id., *Trasposizioni. Sull'etica nomade*, Luca Sossella Editore, Roma 2008.

113 M. FOUCAULT, *Il ritorno della morale*, cit., pp. 262-272 (p. 271).

114 G. DELEUZE, *Pourparler*, cit., p. 147, «Foucault non ha mai reintrodotta il soggetto e non ha mai avuto altra necessità se non quella che gli imponeva la sua opera: si era sbarazzato delle miscele del sapere e del potere, entrava in una linea ulteriore, era, come Leibniz "risospinto in mare aperto"».



e, conseguentemente, ciascun soggetto che ha compiuto quel paziente lavoro su se stesso, che si è dotato di una propria etica, inevitabilmente volgerà all'esterno la potente differenza del suo farsi<sup>115</sup>. Per usare la terminologia deleuzeana è come se la piega venisse dis-piegata e quel rapporto a sé verrà di nuovo preso nei rapporti di potere, nelle relazioni di sapere, finendo per essere reintegrato nel sistema sociale e istituzionale da cui proveniva, con la conseguenza che la soggettivazione dell'uomo libero si trasforma nuovamente in assoggettamento<sup>116</sup>. Insomma, riferirsi a governo attivo di se stessi non va necessariamente nella direzione di una fugacità del soggetto, di un suo nomadismo; certamente si apre il campo a un insieme di possibilità etiche proprie del soggetto, il quale, tuttavia, nel lavoro compiuto su di sé si pone sempre su un crinale in cui la logica dell'immanenza è suscettibile di rovesciarsi in qualsiasi momento nella determinazione della sua sostanza etica.

---

115 Sui rischi di 'solipsismo esistenziale', cfr. A. DAL LAGO, *Un metodo nella follia*, in P. A. ROVATTI (a cura di), *Effetto Foucault*, cit., pp. 57-70, l'autore sottolinea come al soggetto che «si gioca nello spazio delle sue pratiche», diretta espressione del lavoro foucaultiano degli anni Settanta, si sostituisce «un soggetto che si edifica, si costruisce nelle sue pratiche» secondo un'etica «che può pretendere un solo fondamento, non ontologico, ma esistenziale: la solitudine» (pp. 65-66). Si tratta di critiche in parte sostenute anche da Butler, la quale afferma: «Non sembra infondato rimproverare a Foucault di non aver dato esplicitamente spazio all'altro nella sua analisi dell'etica» cfr. J. BUTLER, *Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, New York 2005, tr. it. *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano 2006, pp. 34-39 (p. 36). Questa lettura di stampo esistenziale potrebbe anche essere interpretata come un'implicita riattivazione dell'originario interesse di Foucault verso una certa fenomenologia esistenziale. Verrebbe cioè riproposta una concezione ontologica dell'essere umano. Questi non si forma più attraverso un'attività 'immaginativa', ossia attraverso un processo in cui prendono forma le immagini del sogno grazie all'attività di un soggetto sognatore, che sdoppiandosi da quello 'reale', si stacca anche dai regimi di potere-sapere, ma attraverso un procedimento auto-poietico, dunque di trasformazione di sé, in grado di produrre una differente *déprise*, mantenendo però tutti i limiti e i rischi sottolineati.

116 Deleuze si chiede «Bisognerà concludere che la nuova dimensione scoperta dai Greci scompare, ripiegandosi sui due assi del sapere e del potere?». Ma egli ritiene che non sia affatto così perché «ci sarà sempre un rapporto a sé che resiste ai codici e ai poteri; il rapporto a sé è, a anzi, una delle origini (dei) punti di resistenza [...] il rapporto a sé, si produce continuamente, ma metamorfizzandosi, [...] recuperato dai rapporti di potere, dalle relazioni di sapere, il rapporto a sé rinasce di continuo, altrove e diversamente». G. DELEUZE, *Foucault*, cit., pp. 137-138.

### 3. *Praticare la verità*

Nella lezione inaugurale del corso dedicato all'*Ermeneutica del soggetto*, tenuta da Foucault al *Collège de France* nel 1982, è dedicata un'ampia attenzione al rapporto intercorrente tra la cura di sé (*epimeleia heautou*) e il conosci te stesso (*gnoti seauton*)<sup>117</sup>. Si tratta di due concetti che, nella cultura greco-romana, sono strettamente connessi e seguono un preciso ordine, per cui il secondo appare come una necessaria conseguenza del primo: non si può conoscere se stessi se prima non si è elaborato su di sé un lavoro di cura e di trasformazione. Questa priorità del momento riflessivo-curativo svanisce nel mondo moderno quando è la conoscenza (teoretica) di sé a divenire il principio fondamentale del nostro agire. Due sono le ragioni di questo mutamento: innanzitutto si è avuta una profonda trasformazione dei principi morali della società occidentale. Noi siamo eredi di una tradizione cristiana significativamente segnata da insegnamenti come quelli di Agostino, secondo il quale la verità abita nell'interno dell'uomo, offrendosi alla mente con i caratteri dell'universalità, della necessità e dell'immutabilità. Conoscere se stessi costituisce il presupposto ad un percorso spirituale di accesso alla verità e di salvezza. Il secondo motivo deriva dall'importanza che acquista, nella filosofia teoretica, l'autocoscienza, come primo passo per una teoria della conoscenza. È ovviamente la meditazione cartesiana il momento di cesura che riqualifica lo *gnoti seauton* socratico: in esso l'evidenza, così come si offre realmente alla coscienza, è il momento attivatore e la leva di supporto del processo conoscitivo. L'evidenza si presenta allo spirito con immediatezza e semplicità, come oggetto proprio di un intuito intellettuale che esclude ogni ricorso alla percezione sensibile<sup>118</sup>. Vi è una palese distanza tra il procedimento cartesiano e lo *gnoti seauton* socratico, tuttavia, secondo Foucault: «il procedimento cartesiano si riferisce alla conoscenza di sé almeno come forma di coscienza»<sup>119</sup>. Il suo obietti-

117 A questa relazione Foucault ritorna anche nel corso della seconda lezione, cfr. M. FOUCAULT, *L'ermeneutica del soggetto*, pp. 37-70.

118 Cfr. R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia* (1650), tr. it. *Meditazioni metafisiche*, Laterza, Roma-Bari 2006, la pretesa cartesiana di fondare una teoria della conoscenza come riflessione 'pura', cioè completamente scevra dell'apporto dei sensi, trova una formulazione programmatica nell'apertura della terza *Meditazione*, che recita: «Ora chiuderò gli occhi e le orecchie, metterò da parte anche gli altri sensi, eliminerò dal mio pensiero persino le immagini delle cose corporee, o comunque le considererò vane e false, per non tenerne alcun conto» (p. 59).

119 M. FOUCAULT, *L'ermeneutica del soggetto*, cit. p. 16. Secondo Foucault, Descartes, affermando che è sufficiente un soggetto qualsiasi capace di vedere ciò che è evidente, ha sostituito l'evidenza all'ascesi nel punto in cui la relazione con sé

vo è mostrare come l'inversione nel rapporto gerarchico tra i due principi dell'antichità sia indicativo di un fondamentale mutamento nel rapporto che si instaura tra filosofia e verità: l'accesso a questa non sarà più il coronamento di un lavoro che il soggetto compie su se stesso, ma nient'altro che il processo indefinito della conoscenza stessa che non è più «capace di trasfigurare e salvare il soggetto»<sup>120</sup>. Quelle condizioni di spiritualità che permettevano al soggetto di accedere alla verità, attraverso una serie di trasformazioni e di modificazioni, vengono liquidate, nel corso della modernità, con l'affermarsi di un soggetto che viene concepito come aperto, per la sua stessa struttura, alla verità teoretica, non pratica né patica.<sup>121</sup>

Il nuovo soggetto conoscente è costitutivamente predisposto ad assumere verità provenienti dal mondo esterno che, come mostrato dalle analisi foucaultiane degli anni Settanta, sono forme di sapere storicamente situate, capaci di verificare i propri discorsi, con tutti gli effetti conseguenti sul piano sociale e politico. Uno di questi esiti è rinvenibile nell'attitudine del soggetto moderno all'obbedienza, come strumento di ricerca della verità. Si tratta della conseguenza originata dall'istituzione teologica del principio di un soggetto conoscente, il quale trova in Dio il suo modello di compimento assoluto. Dire il vero a proposito di noi stessi è ciò che ci pone in contatto con la verità, ma si tratta di atti di verità imposti da una forma di

---

interseca la relazione con gli altri e con il mondo, cfr. M. FOUCAULT, *A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, ora in *Dits et écrits II*, pp. 1202-1234, tr. it. *Sulla genealogia dell'etica: compendio di un work in progress*, in H. L. DREYFUS e P. RABINOW *La ricerca di Michel Foucault*, cit., pp. 257-281 (p. 280). Si tratta, secondo Potte-Bonneville, di una lettura strategica di tipo discontinuista che permette di restituire al momento cartesiano la sua dimensione di *événement* in luogo di un *avènement*; ciò consente «le comprendre, non dans l'identité qu'il confère à l'histoire du sujet, mais différentiellement, tant vis-à-vis de l'Antiquité que la modernité», M. POTTE-BONNEVILLE, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, cit., pp. 242-249 (p. 245).

120 M. FOUCAULT, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 21.

121 Foucault precisa come «ci troviamo di fronte non ad un conflitto tra spiritualità e scienza, quanto tra spiritualità e teologia», *Ivi*, pp. 23-25 e 167-169. Cfr. M. FOUCAULT, *Sulla genealogia dell'etica: compendio di un work in progress*, cit., in appendice a H. L. DREYFUS e P. RABINOW, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, cit., pp. 257-281. Su quest'aspetto è interessante ricordare come, secondo Dovolich, ci sia il tentativo di prospettare un diverso destino delle pulsioni rispetto a quello suggerito dalla teoria della sublimazione, che ha preteso il sacrificio dell'uomo terreno per degli ideali 'alti' della nostra società. Attraverso la rimozione di quegli istinti, di cui è responsabile il processo di civilizzazione, si arriverà a sperimentare una diversa forma di spiritualità, cfr. C. DOVOLICH, *Singolare e molteplice. Foucault e la questione del soggetto*, cit., pp. 171-172.

obbedienza incondizionata per cui c'è un Altro, superiore, al quale occorre confessare tutto su di sé, perché ci aiuterà a prendere coscienza e a salvare la nostra anima. Sono le pratiche cristiane della confessione a definire un soggetto della verità, e lo fanno nei termini di assoggettamento all'Altro, in un contesto in cui la confessione e l'introspezione rinnovano quella tendenza alla trasparenza, allo sguardo perennemente puntato sul proprio oggetto, che abbiamo trovato emblematicamente rappresentato nell'architettura panoptica, e che rievocano i meccanismi tipici della governamentalità pastorale di cui abbiamo già analizzato il tratto paternalistico-oblativo<sup>122</sup>. Come da noi più volte sottolineato, l'accezione moderna di verità rinvia ad una volontà di verità di sapore nietzscheano, che non implica nessuna coerenza interna né alcuna corrispondenza allo stato delle cose, ma è esclusivamente finalizzata a realizzare il progetto di potere che la regge; insomma, si tratta di una ridefinizione polemica della verità, frutto di una realtà che si adegua al discorso in grado di affermarsi come vero. Se ne trova una significativa conferma in *Sorvegliare e punire*, ove lo studioso francese asserisce:

la rete carceraria costituisce una delle armature del potere sapere che ha reso storicamente possibile le scienze umane. L'uomo conoscibile (anima, individualità, coscienza, condotta, poco importa qui) è l'effetto-oggetto di quest'investimento analitico, di questa dominazione-osservazione<sup>123</sup>.

I poteri e le scienze trovano un punto di articolazione comune fondato sulla reciprocità tra apparati istituzionali e soggettività, che si costituiscono simultaneamente come oggetto di una nuova ricerca e prodotto di uno specifico potere: quello disciplinare. La relazione tra potere e sapere formula i criteri di esclusione e di censura dei discorsi, così come i criteri di enunciabilità e quindi di ammissione al discorso. I giochi di verità liberano molteplici verità e falsità proprio in ragione dell'impiantarsi di un insieme di giochi locali che impongono la loro potenza costruttiva<sup>124</sup>.

122 M. FOUCAULT, *La volontà di sapere*, cit., pp. 54-55. Foucault mette in luce come la confessione, in quanto rito da cui si attende la produzione della verità, sia una strategia utilizzata per la prima volta nel Medioevo cristiano, per poi sganciarsi progressivamente dalla sfera prettamente religiosa ed essere riutilizzata, con diversi spostamenti di contenuto e di forma, dalle discipline moderne come tecnologia del potere-sapere. Per questa ragione «l'obbligo della confessione ci è ora rinviato a partire da tanti punti diversi, è ormai così profondamente incorporato in noi che non lo percepiamo più come l'effetto di un potere che ci costringe; ci sembra al contrario che la verità, nel più segreto di noi stessi, non 'chieda' che di farsi luce» (p. 55).

123 M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 337.

124 S. NATOLI, *Giochi di verità. L'epistemologia di Michel Foucault*, in *Effetto Fou-*

La conseguenza è che, all'interno delle scienze umane, ogni tentativo di liberare la verità dal potere non potrebbe funzionare, perché non farebbe altro che rafforzare le disposizioni tecnologiche, disciplinari e di controllo della società<sup>125</sup>. I processi di soggettivazione che derivano da questi meccanismi di veridificazione non prescindono – come abbiamo visto per le diverse forme di governamentalizzazione fino alle ultime di stampo neo-liberale – dalla creazione di spazi di libertà necessari affinché si esercitino relazioni di potere, sia pure in forme perpetuamente asimmetriche. La libertà è pensata come una condizione costitutiva del potere, dunque «le relazioni di potere possono esistere soltanto nella misura in cui i soggetti sono liberi»<sup>126</sup>, nel momento in cui uno di essi fosse completamente a disposizione dell'Altro finirebbe con l'essere un oggetto su cui esercitare una violenza illimitata, si dissolverebbero quelle relazioni di forza e di scontro da cui origina il potere, per trasformarsi in un mero rapporto di dominazione.

Il problema che si pone allo sguardo di chi ha descritto con minuziosità gli onnipervasivi meccanismi di funzionamento del potere, senza però riuscire a trovare un *fuori*, uno spazio libero, è di provare a far funzionare in modo diverso la potenza costruttiva dei giochi di verità in cui è iscritto il soggetto. Strapparli al reticolo dei regimi di veridificazione implica la sua riformulazione all'interno di un differente registro in cui ciascuno è verità a se stesso, ciascuno si autocostruisce come soggetto etico e articola diversamente il suo rapporto con la libertà. Nell'*Uso dei piaceri* Foucault afferma:

dopo tutto, quello in cui sono impegnato – in cui ho voluto impegnarmi da molti anni – è un lavoro volto a rendere manifesti alcuni elementi che potrebbero servire a una storia della verità. Una storia che non doveva essere quella di ciò che ci può esser di vero nelle conoscenze, ma un'analisi dei 'giochi di

---

*cault*, cit., pp. 99-116, l'autore osserva come al gioco di verità competono la forma e la forza: la prima perché il gioco è fatto di regole, ciò non toglie che possa essere aperto a cambiamenti, la seconda esprime la sua capacità di farsi valere. Dunque, «ogni discorso si formula sempre secondo un ordine di esclusione, perché istituisce da sé la sua ragione» (p. 100).

125 Secondo Dreyfus e Rabinow la questione non è di liberare la verità dal potere, piuttosto di far funzionare diversamente l'enunciazione pragmatica all'interno di uno specifico campo di potere. Ciò è possibile solo attraverso una problematizzazione dell'attualità che parta dal complesso di pratiche culturali «che hanno fatto di noi ciò che siamo». H. L. DREYFUS e P. RABINOW, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, cit., pp. 231-232.

126 M. FOUCAULT, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, cit., p. 284.

verità', dei giochi del vero e del falso attraverso i quali l'essere si costituisce storicamente come esperienza, vale a dire come essere che può e deve essere pensato<sup>127</sup>.

La possibilità di ripensare il soggetto conduce Foucault ai testi dell'antichità, al fine di verificare il modo in cui, a differenza di quanto avviene con il moderno, il soggetto e la verità non sono legati l'uno all'altro dall'esterno, come se si verificasse una presa di potere dall'alto, bensì a partire da una scelta irriducibile di esistenza<sup>128</sup>.

Il tema della verità viene assorbito all'interno di una spiritualità intesa come tecnica di soggettivazione storicamente situata, che si esplicita in prassi diverse (dall'*askesis* all'*eros*) aventi come obiettivo comune un lavoro di metamorfosi del soggetto. Questi non può conoscere la verità attraverso un semplice atto di conoscenza, ma ne sarà illuminato solo attraverso quel 'piegamento in sé', frutto di un lavoro di ricerca, di pratica e di esperienza, che lo trasfigura fino a farlo divenire altro da ciò che era in origine<sup>129</sup>. La questione etica si coniuga con quella esistenziale. La domanda

---

127 M. FOUCAULT, *L'uso dei piaceri*, cit., p. 12.

128 Cfr. F. GROS, *Postfazione* a M. FOUCAULT, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 459.

129 Si confrontino in particolare le lezioni del 6 gennaio e del 3 febbraio 1982, M. FOUCAULT, *L'ermeneutica del soggetto*, pp. 17-21 e pp. 153-157. Vorremmo evidenziare come la questione della spiritualità, il legame circolare tra soggetto e verità, nonché l'implicazione del soggetto come divenire, possono essere collegate ad echi di ispirazione hegeliana in parte confermati dallo stesso Foucault. Ivi, pp. 25-26, ove, citando Hegel come autore paradigmatico del tentativo di riconnettere la conoscenza alle esperienze di spiritualità, opera un parallelismo con l'*epimelia heautou* quale espressione di una spiritualità intesa come condizione di accesso alla verità. Un'interessante ricostruzione di una possibile saldatura dei temi foucaultiani dell'esistenza etico-politica e della vita al singolare, con le nozioni di coscienza pratica e di vita, di carattere operativo e riflessivo del vivente, di elaborazione e ritorno costante del sé al sé, che sono al centro del movimento dell'autocoscienza hegeliana, cfr. M. FIMIANI, *Erotica e retorica. Foucault e la lotta per il riconoscimento*, Ombre Corte, Verona 2007, si tratta di una relazione sviluppata anche in altri lavori, cfr. ID., *Le véritable amour et le souci commun du monde*, in F. GROS (coordonné par), *Foucault. Le courage de la vérité*, cit., pp. 87-127; ID., *La "vita filosofica": Foucault e Hegel*, in L. BAZZICALUPO e R. ESPOSITO (a cura di), *Politica della vita*, cit., pp. 169-177. L'iscrizione di Foucault nella tradizione filosofica inaugurata da Hegel è esplicitamente sottolineata da F. FISCHBACK, *Aufklärung et modernité philosophique: Foucault entre Kant et Hegel*, in E. DA SILVA (textes réunis per), *Lectures de Michel Foucault. Foucault et la philosophie* vol. II, Ens Éditions, Lyons 2003, pp. 115-134. Su posizioni completamente diverse, Bernauer ritiene che l'etica foucaultiana si traduca in una forma di 'ascetismo mondano', che, affrancato da ogni residuo antropologismo, conduce

del come fare per vivere come si deve, tipica della *techne tou biou*, si ripropone nei termini di cosa fare affinché il sé divenga quello che deve essere: sempre più si incentra sulla domanda su come bisogna trasformare sé stessi per essere capaci di avere accesso alla verità. Il recupero della nozione di *epimeleia heautou*, intesa come il lavorare su sé stesso che implica tanto una conoscenza quanto una tecnica che ne permette l'applicazione pratica, diviene il movimento attraverso cui il soggetto si pone in rapporto con la verità. Ciò significa rimettere in questione quello che si pensa, le certezze e le verità acquisite, e al tempo stesso il potere di parlare ed enunciare con autorità al modo del *parresiastes*: insomma una rimessa in questione di tutto ciò che costituisce la nostra identità<sup>130</sup>. All'interno della cultura del sé dell'epoca ellenistica e romana, quando si pone la questione del rapporto tra soggetto e conoscenza, non ci si preoccupa mai di sapere se il soggetto è oggettivabile<sup>131</sup>, perché egli stesso è il *topos*, il luogo di accesso alla verità, in un gioco di reciprocità in cui accostarsi alla verità significa avere accesso all'essere stesso. La questione di fondo che si avverte negli scritti e nelle dichiarazioni foucaultiane non è riconducibile esclusivamente alla contrapposizione tra una verità che appartiene all'ordine della conoscenza e un'altra che comporta un lavoro complesso e articolato sul soggetto: ciò che cambia non sono solo le condizioni di accesso, ma la stessa nozione di verità.

Ci troviamo di fronte ad una verità etopoietica, che riesce a essere decifrata nella trama degli atti compiuti su se stessi. L'accezione tradizionale di una verità come contenuto cognitivo trova una sorta di raddoppiamento che rinvia i giochi di veridificazione non più ad un loro contenuto teorico promanato dai saperi all'interno della società, quanto a tecniche attraverso le quali costituire se stessi<sup>132</sup>. Ciò che l'antichità ci permette di ridefini-

---

l'individuo, nel rapporto con se stesso, ad una forma di trascendenza estatica, cfr. J. BERNAUER, *Michel Foucault's Ectstatic Thinking*, in J. BERNAUER, D. RASMUSSEN (ed.), *The Final Foucault*, The MIT Press, Cambridge, 1988, pp. 45-82.

130 Estremamente scettico rispetto a questi processi di ridefinizione non solo della figura del soggetto, ma della nostra stessa identità, Taylor si domanda: «Pouvons-nous réellement nous détacher de l'identité que nous nous sommes créée dans la civilisation occidentale au point de pouvoir rejeter ce qui nous vient de la conception chrétienne de la volonté? Pouvons-nous mettre de côté toute la tradition d'intériorité augustinienne?», cfr. C. TAYLOR, *Foucault, la liberté, la vérité*, in D. Couzens Hoy (Ed.), *Michel Foucault. Lectures critiques*, cit., pp. 85-120 (p. 120).

131 Cfr. M. FOUCAULT, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 280.

132 Cfr. R. KIRCHMAYR, *Introduzione a "Soggettività e verità" di Michel Foucault*, in «Aut Aut», nn. 301-302, 2001, pp. 75-81, il quale evidenzia come il luogo per eccellenza di questo raddoppiamento sia costituito dalla psicoanalisi in quanto, al

re è, pertanto, l'idea di un ordine immanente che non risulta più sorretto dall'esterno, da norme sociali o verità che si sono affermate come tali, bensì attraverso un'immanenza che si stabilisce con se stessi.

Da questa rimodulazione concettuale, che acquisisce nuovamente peso dopo il tracollo del dualismo e della dialettica, deriva il tentativo di recuperare la cura di sé interpretata come pratica della libertà agita in relazione alla verità, e non quale condizione epistemologica per la formazione di sé in quanto soggetto di desiderio. Per questa ragione secondo Foucault: «la libertà è la condizione ontologica dell'etica. Ma l'etica è la forma riflessa che assume la libertà»<sup>133</sup>, non una libertà moralizzata, ma un *ethos* conquistato, costruito nella prassi quotidiana, attraverso una incessante problematizzazione di sé, un esercizio in cui ci sperimentiamo in quanto luogo di trasformazione, consapevoli che la libertà non è mai assicurata dalle leggi o dalle istituzioni preposte a garantirla, ma solo dalla sua permanente attivazione. È la pratica della libertà l'unica garanzia della libertà, è la passione critica del pensiero per la verità a rendere il soggetto capace di riscoprire la possibilità di inventare il rapporto con sé, prefigurandosi come un continuo divenire che si distacca da qualsiasi essenza originaria. L'etica come pratica riflessa della libertà, allora, non è la kantiana esperienza di una legge o di un principio imperscrutabili<sup>134</sup>, ma un lavoro infinito e indefinito su noi stessi, conoscenza di sé che è anche cura della verità, coincidenza di *parresia* ed *eleutheria*, critica della verità agita dentro il potere.

Come già sottolineato, Foucault ha da sempre rifiutato l'idea di un soggetto fondatore trascendentale. Ora, di fronte al rischio di pienezza, di sostanzializzazione, di autormatività incombente sulla definizione di una

---

tempo stesso, disciplina del soggetto, reso così soggetto di sapere, e apertura di uno spazio in cui si opera la trasformazione del soggetto. In quest'ultimo caso la scena analitica, come 'messa in scena' della verità del soggetto, appare la condizione di una pratica che produce se non la liberazione del soggetto, almeno la sua resistenza alla presa del sapere/potere. Su quanto l'inserimento della psichiatria nel funzionamento del diritto di punire produca una serie di *dédouplements*, cfr. F. KECK, S. LEGRAND, *Les épreuves de la psychiatrie*, in J. TERREL et G. LE BLANC (sous la direction), *Foucault au Collège de France: un itinéraire*, cit., pp. 59-99 (in particolare le pagine 76-93).

133 M. FOUCAULT, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, cit., p. 276.

134 Cfr. I. HACKING, *L'Amélioration de soi*, in D. Couzens Hoy (Ed.), *Michel Foucault. Lectures critiques*, cit., pp. 257-262, secondo il quale gli studi foucaultiani sull'antichità non possono essere pensati a prescindere dal suo rapporto con Kant. Se l'etica foucaultiana «nous écarte de la lettre de la pensée kantienne», dunque si distacca dalla costruzione kantiana di una morale fondata sulla ragione, tuttavia «l'historicisme de Foucault [...] assez curieusement, en préserve l'esprit».



soggettività attiva, contro qualsiasi tentazione trascendentale che pone la questione delle forme della conoscenza possibili a partire da una teoria della soggettività, egli invita ad invertire il movimento, interrogando il ruolo della conoscenza nella formazione della soggettività<sup>135</sup>. All'idea di un atto fondatore Foucault preferisce una costituzione temporale nella quale ogni fondazione appare come cominciamento e non come origine, poiché

nel corso della loro storia, gli uomini non hanno mai cessato di costruire se stessi, cioè di spostare continuamente il piano della loro soggettività, di costituirsi in una serie infinita e multipla di soggettività diverse, che non raggiungerebbero mai una fine, e non ci metterebbero mai di fronte a qualcosa che sarebbe 'l'uomo'<sup>136</sup>.

Sarebbe riduttivo affermare che Foucault abbia pensato a una libertà originaria, fino ad allora ignorata, e, quindi, definito un soggetto storico capace di autocostruirsi al di fuori di qualsiasi tecnica di dominazione<sup>137</sup>. La costituzione di sé, per mezzo di tecniche storicamente identificabili, si presenta come un'esperienza essenzialmente riflessiva e simbolica, attraverso la quale l'uomo cerca di fissare la sua attività autointerpretativa al fine di definire ciò che egli è. Un'esperienza non si dà come vera o falsa, ma è sempre una finzione, un qualcosa che si costruisce e attraverso cui l'individuo può riconoscersi e specificarsi come una possibile forma storica di soggettività.

Si tratta di forme inevitabilmente orientate da precetti etici che, a nostro avviso, non prescindono da schemi e da pratiche che il soggetto non inventa da sé, ma trova nella sua cultura, gli sono proposti, suggeriti e imposti dalla società e dal suo gruppo sociale. La cura di sé si presenta come una

135 Cfr. B. HAN, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, cit., p. 260, l'autrice sottolinea come la modificazione dell'essere di cui parla Foucault non si può ottenere se non con la ripetizione di una serie di atti, che alla lunga operano una trasformazione dell'*ethos* dell'individuo. Tuttavia queste azioni possono acquisire senso solo riferendosi alla prospettiva globale di una determinazione etica del sé nella quale si iscrive, infatti «si l'acte est *ratio essendi* de la moralité, la moralité, elle, est *ratio cognoscendi* de l'acte, suivant un mouvement circulaire qui, pour peu qu'on se souvienne que la 'constitution de soi comme sujet moral ne peut s'effectuer qu'au moyen des actions morale elles-mêmes» (p. 261).

136 D. TROMBADORI, *Colloqui con Foucault. Pensieri, opere e omissioni dell'ultimo maître-à-penser*, cit., p. 90.

137 Sul carattere storico e culturale del soggetto nella ricostruzione foucaultiana, cfr. R. M. STROZIER, *Foucault, Subjectivity and Identity. Historical Constructions of Subject and Self*, Wayne State University Press, Detroit 2002.

forma possibile di esperienza che conduce ad una conoscenza di sé, ma, come evidenzia lo stesso Foucault,

è anche conoscenza di alcune regole di condotta o di principi che sono, contemporaneamente, delle verità e delle prescrizioni. Avere cura di sé significa dotarsi di queste verità<sup>138</sup>.

Intervengono in maniera strutturale un insieme di verità e di pratiche che non sono prodotte dal soggetto stesso, ma a partire dalle quali egli dovrà trasformarsi. La subordinazione platonica della *epimeleia heautou* all'imperativo delfico dello *gnoti seauton*, lontano dall'indurre un ricentrimento sull'individuale nella sua particolarità, esige, al contrario, un soggetto che riconduce la verità di ciò che è ad una metafisica che gli insegna ciò che ne è in generale della verità<sup>139</sup>. Vorremmo dunque evidenziare come Foucault, per quanto sembri consapevole di una indissociabilità tra soggetto morale e codici di comportamento, anche se non generali e universali, rischi di sopravvalutare la libertà degli antichi, riferendosi, invece, ad una società priva di codici e di istituzioni, con la conseguenza di contrapporre al potere moderno, universale e anonimo, un potere nel mondo antico che non può che essere frammentato e nominabile nelle figure dell'eroe, della famiglia, della città, dell'impero<sup>140</sup>.

138 M. FOUCAULT, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, cit., p. 277.

139 Cfr. B. HAN, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, cit., pp. 283-293.

140 Su quest'aspetto, cfr. M. VEGETTI, *Foucault e gli antichi*, in P.A. ROVATTI (a cura di), *Effetto Foucault*, pp. 39-45, secondo il quale ci troviamo di fronte ad un platonismo pacificato, privato della conflittualità che costituisce la struttura della città e dell'anima. Viene inoltre sottolineato come Foucault svilisca il ruolo svolto dalla teoria – si pensi alla matematica, all'astronomia e alla dialettica – in Platone, costruendo, di conseguenza, una soggettività etica fondata nell'assenza di quella volontà di verità che aveva costituito l'asse portante della sua ricerca. Così facendo, Foucault dimentica che, nell'Antichità, il terreno dove il potere assume le sembianze con cui lo ha descritto in riferimento alla modernità, è quello della grande razionalità teorica che si dispiega da Parmenide ad Aristotele. A parziale difesa di Foucault si può tuttavia sottolineare come egli abbia ben presente che l'etica greca della padronanza di sé e degli altri poggi su criteri quali la superiorità sociale, il disprezzo dell'altro, la mancanza di reciprocità, la dissimmetria e, al tempo stesso, in essa vi scorge la preparazione di un obbligo morale generale e normalizzatore. Tant'è che egli afferma: «sono inciampati subito in ciò che mi sembra essere il punto di contraddizione della morale antica: da un lato una ricerca ostinata di un certo stile di esistenza e, dall'altro lo sforzo di renderlo comune a tutti [...] mi sembra che l'Antichità sia stata un profondo errore», M. FOUCAULT, *Il ritorno della morale*, cit., pp. 262-272.

D'altronde, se la scelta di ricorrere all'etica della cura di sé, come pratica della libertà, rappresenta ciò che ci mette nella possibilità di operare una vera e propria conversione etica del potere, rimane allora aperto l'interrogativo su quanto questa traiettoria sia in grado di rappresentare il tratto teorico-politico per ripensare la questione del corpo sociale e del vivere in comune, in cui l'essere individuale non si oppone all'essere sociale come delle entità assolute, in cui l'una esige la dissoluzione dell'altra<sup>141</sup>.

Ci domandiamo se la centralità che assume la verità, nella sua risistemizzazione concettuale auto poetica, non rischi di produrre una sopravvalutazione della volontà di dire il vero, pensata come immune da tutte quelle forme di mimetizzazione e di autoinganno che pure Foucault ha sempre tenuto presente nelle opere precedenti. Come già rilevato, la franchezza del *parresiasta* coincide con la sua libertà di rischiare fino al punto di mettere a repentaglio la propria vita, ma non prescinde da una preventiva azione su se stesso, da un costituirsi come soggetto etico<sup>142</sup>. Tale sostrato etico si comprende alla luce del fatto che la falsità o la verità dell'enunciato pronunciato non è legata ad un sapere esterno, ma alla riconoscibilità del soggetto in quanto *parresiasta*.

Viene definito un processo di soggettivazione che produce rilevanti riflessi in campo politico, poiché può far saltare il momento puramente formale e istituzionale, costituendo al contempo un formidabile strumento di esercizio di un potere. La potenzialità del *parresiasta* sta proprio nell'accedere a un qualsiasi ordine enunciativo, scuotendolo e destabilizzandolo, per affermare il proprio punto di vista, la propria prospettiva, la propria verità. Ciò ci conduce in un contesto dove il soggetto si rivela, libera la propria identità, testimonia la propria verità. Non possiamo certo pensare ad un indirizzo politico di tipo arendtiano: esso non si realizza attraverso un agonismo non violento fondato sulla libertà di parola, in cui il manifestarsi significa com-partecipazione degli altri all'evento dell'agire e in cui l'identità di ciascuno non può essere che transitiva: l'affermazione non del

141 Diversamente dalla nostra impostazione, Rajchman ritiene che «Foucault n'entendait pas abandonner l'éthique sociale ou collective au profit d'une éthique individuelle ou personnelle. Il se proposait bien plutôt de repenser la grande question de la « communauté ». (p. 129) In questa direzione, gli sforzi foucaultiani si sono concentrati verso la descrizione di una 'comunità critica' quale luogo di problematizzazione che ritiene inaccettabile qualsiasi sistema di identificazione, cfr. J. RAJCHMAN, *TRUTH and EROS, Foucault, Lacan and the question of ethics*, Routledge, Chapman and Hall, Inc. 1991, tr. fr. *Erotique de la vérité: Foucault, Lacan et la question de l'éthique*, Presses Universitaires de France, Paris 1994, pp. 128-141.

142 M. FOUCAULT, *Discorso e verità nella Grecia antica*, cit., pp. 59-114.

soggetto in sé, ma di colui che ha luogo tra gli altri<sup>143</sup>. La *parresia* è, invece, la posta in gioco di un processo di costituzione del sé in cui viene meno qualsiasi distinzione tra vita pubblica e vita privata, anzi dove è proprio quest'ultima, il *bios*, a divenire il suo campo di esercizio, trasformandosi in scelta esistenziale, in una decisione che investe il proprio modo di vivere diretto ad una trasparenza verso se stessi prima che verso gli altri. Anche quest'ultima prospettiva, aperta più internamente al campo della politica, finisce con il tradursi in una riformulazione etica di ciò che può essere la politica. Non è proprio la preoccupazione di governare la città a spingere l'*Alcibiade* platonico, spesso richiamato nei lavori di Foucault, ad occuparsi di se stesso, nel senso di inaugurare una ricerca della verità che gli restituisca, all'interno della propria anima e dei suoi ricordi, il rapporto con le Idee e con il Bene? Governare se stesso per poter governare gli altri, occuparsi di sé per prendersi cura degli altri, cioè della città, richiede il superamento del relativismo etico e la conquista di un sapere stabile e assolutamente certo, dotato di validità universale e di un fondamento oggettivo. Non possiamo dimenticare che una delle caratteristiche che lo studioso francese riconosce al *parresiasta* è quella dell'ascendente, ossia della sua capacità di esercitare un'influenza sulle decisioni prese (dall'Assemblea come dal Principe). I due presupposti dell'ascendente sono la posizione che occupa il locutore, che deve avere una certa visibilità e un certo 'peso', e la franchezza del suo parlare, con tutti i rischi che ne derivano<sup>144</sup>. Il parlante potrà esercitare una capacità non solo di influenzare, quindi governare gli altri, ma anche di scardinare, problematizzando, le verità esistenti, entrando nei loro giochi di affermazione, in quanto soggetto eticamente (quindi privatamente) formato, e pubblicamente (in ragione sia dello 'spessore etico', che della posizione occupata) riconosciuto. Foucault, nel momento in cui si rivolge indirettamente alla politica delegata alla capacità del singolo di governare se stesso e di conseguenza gli altri, vorrebbe sfuggire a qualsiasi tentazione prescrittiva. Tuttavia, cercare nell'immanenza in cui si costituisce il soggetto etico e autopoietico, costantemente esposta ai rischi di autoreferenzialità esistenziale, la chiave di volta per sfuggire alla presa del potere, lo pone costantemente nella condizione di trascendere in un modello che si impone agli altri nella forma del governo di parte: il soggetto parlante (e gover-

143 È evidente come, nonostante in entrambi ci sia un esplicito riferimento al modello democrazia ateniese, la Arendt, diversamente da Foucault, parta da un presupposto antropologico di irriducibile pluralità dove il «miracolo della libertà» è insito nel 'cominciamento' dell'azione. Cfr. H. ARENDT, *The Human Condition*, The University of Chicago press, Chicago 1958, tr. it. *Vita activa*, Bompiani, Milano 2000.

144 Cfr. M. FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres*, cit., p. 176 e p. 276.

nante) è anche *basanos*, ossia pietra di paragone per l'armonia espressa tra *logos* e *bios* per gli altri interlocutori<sup>145</sup>. La critica, allora, si colloca su un crinale in cui da prassi formatrice del soggetto e limitatrice degli effetti di potere, da strumento di rielaborazione dei saperi e di resistenza ai discorsi veritieri, è sempre rovesciabile nella sua opposta riformulazione in termini (auto)normativi, in cui il soggetto parlante, lontano dai deliri 'illuminanti' del folle, come dalla 'immaginazione esistenziale' del sognatore, ritraduce nel linguaggio del potere la sua volontà di resistere.

---

145 Le forme discorsive che pratica il *parresiasta* rivelano, come ricorda Hadot, «una grande conoscenza del potere terapeutico della parola», la parola da sollievo, cura che implica un preventivo lavoro su di se, che è anche trascendimento, cfr. P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Éditions Albin Michel, Paris 2002, tr. it. *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005, p. 37.



## INDICE DEI NOMI

### A

F. P. ADORNO 72, 146, 178  
 T. ADORNO 175  
 AGAZZI 76, 189  
 AGOSTINO D'IPPONA 210  
 G. AGAMBEN 75, 140, 144, 147  
 L. ALTHUSSER 32, 37, 99-100  
 A. AMENDOLA 83, 114  
 A. ARTAUD 48, 54, 55  
 H. ARENDT 219, 220  
 ARISTOTELE 218  
 S. ASHENDEN 193

### B

G. BACHELARD 29-31, 38, 42, 132  
 A. BADIOU 61, 135  
 É. BALIBAR 102  
 M. BARBERIS 136  
 A. BARRY 164  
 R. BARTHES 44, 59  
 G. BATAILLE 14, 55, 60-61  
 C. BAUDELAIRE 181, 188, 205  
 J. BAUDRILLARD 12, 113-115  
 L. BAZZICALUPO 107, 114, 145-146, 149,  
 160, 163, 165-166, 185, 214  
 R. BELLOUR 100  
 W. BENJAMIN 181  
 J. BENTHAM 93, 121, 123-125, 156  
 J. BERNAUER 214-215  
 H. BERGSON 38, 206  
 G. BERNADETTE 171  
 C. BERNARD 135  
 S. BERNI 34, 112, 176  
 R. BERNSTEIN 185

M. BERTANI 52-53, 101, 177, 204  
 X. BICHAT 39, 64  
 P. BILLOUET 201  
 L. BINSWANGER 14, 21-27, 30, 32  
 J. BIRMAN 39  
 M. BLANCHOT 15, 55, 57, 59-60  
 N. BOBBIO 99  
 G. BOGLIOLO 29  
 R. BONO 164  
 M. BOVERO 99  
 R. BODEI 50, 173  
 M. BONNAFOUS-BOUCHER 156  
 F. BOULLANT 96  
 H. BOULAINVILLIERS DE 7  
 P. BOURDIEU 196  
 R. BRAIDOTTI 115, 207  
 S. BREUER 96  
 F. J. V. BROUSSAIS 134  
 F. BRUGÈRE 186  
 S. BUCKINX 46  
 G. BURCHELL 165  
 J. BUTLER 110, 116, 150, 209

### C

G. CANGUILHEM 42, 53, 68, 131-137,  
 139-141  
 D. CARGNELLO 23  
 A. CARONIA 116  
 P. CARUSO 42  
 R. CASTEL 163  
 A. CATANIA 48, 136-137  
 S. CATUCCI 123  
 A. CAVALLETTI 123  
 L. CEDRONI 145  
 B. CELANO 136

R. CÉLIS 27  
 I. CÉRDA 123  
 J. M. CHARCOT 93  
 F. CHÂTELET 43  
 P. CHEVALLIER 86  
 P. CHIANTERA-STUTTE 145  
 S. CHIGNOLA 146-147, 153, 156  
 N. CHOMSKY 145  
 R. CICCARELLI 125  
 CLAUSEWITZ VON K. 87  
 M. COGLITORE 107  
 D. COLAS 140  
 M. COLÒ 22  
 J. COLOMBEL 21  
 M. COMETA 123  
 R. CONFORTI 23  
 J.F. CORTINE 27  
 V. COTESTA 100  
 D. COUZENS HOY 39, 64, 72, 77, 84, 186,  
 215-216  
 F. CRESPI 197  
 Y. CUSSET 176, 193  
 A. CUTRO 133, 145  
 G. CUVIER 63

D

L. DADDABBO 120  
 R.A. DAHL 112  
 A. DAL LAGO 42, 209  
 P. DALLA VIGNA 82  
 E. DA SILVA 214  
 A. I. DAVIDSON 72, 77  
 G. DEBORD 128  
 M. DE CERTEAU 169  
 E. DE CONCILIIIS 60, 146, 149  
 E. DE CRISTOFARO 84  
 D. DEFERT 86  
 G. DELEUZE 40, 42-43, 67, 69, 92, 112,  
 118-119, 125-126, 128-129, 140, 168-  
 170, 182-183, 199, 206-209  
 D. DELLA PORTA 205  
 C. DE MARCO 183  
 L. DE MICHELIS 158, 160  
 J. DERRIDA 17, 34, 46-48  
 R. DESCARTES 39, 46-47, 59, 210-211  
 B. M. D'IPPOLITO 27

P. DI VITTORIO 66  
 J. DONZELOT 123  
 F. DOSSE 42  
 C. DOVOLICH 46, 211  
 H.L. DREYFUS 40, 52, 71, 90, 109, 141,  
 175-176, 186, 192, 211, 213  
 S. DURING 57

## E

D. ERIBON 21, 45, 66  
 R. ESCOBAR 123, 125  
 R. ESPOSITO 58, 83, 118, 131, 145, 214  
 J. E. D. ESQUIROL 93  
 F. EWALD 162, 177  
 J. L. EZINE 115

## F

U. FADINI 116  
 G. FELLOUS 42  
 A. FERRARA 191  
 M. FERRARIS 180, 188  
 F. FERRUCCI 35  
 L. FERRY 167  
 M. FIMIANI 39, 183, 214  
 H. FINK-EITEL 92  
 F. FISHBACK 214  
 F. E. FODÉRE 121  
 A. FONTANA 42-43, 52, 65  
 D. FRANCHE 64, 85  
 N. FRASER 163, 186-187, 193  
 S. FREUD 23-26, 34-37, 55, 132

## G

A. GALEOTTI 173  
 C. GALLI 145  
 M. GALZIGNA 108, 173  
 M. GENNART 27  
 C. GEYER 145  
 L. GIARD 27  
 C. GINZBURG 87  
 GIORGIO III (RE) 93  
 H. GOLDMAN 205



K. GOLDSTEIN 33  
 C. GORDON 165  
 E. GREBLO 158  
 M. GRECO 205  
 A. GRILLO 34, 72  
 F. GROS 42, 63, 178, 180, 200-201, 206, 214  
 D. GROSRIECHARD 140  
 L. GUARINO 199  
 F. GUATTARI 182  
 R. GUOLO 98  
 H. GUTMAN 35, 111  
 C. GUYS 181

## H

S. HABER 176, 193  
 J. HABERMAS 76, 89-90, 180, 183, 185-186, 188-197, 199, 203  
 I. HACKING 39, 77, 216  
 P. HADOT 201, 221  
 B. HAN 70, 217-218  
 D. J. HARAWAY 115-117  
 M. HARDT 126  
 S. HASUMI 69  
 F. A. HAYEK VON 159  
 G. W. F. HEGEL 46, 91, 191-192, 214  
 M. HEIDEGGER 21, 167-168  
 T. HOBBS 81-84, 152  
 A. HONNETH 90-91, 95-96, 138-139, 175, 190, 196  
 M. HORKHEIMER 175  
 E. HUSSERL 21, 25, 42, 132  
 P. H. HUTTON 35, 111

## I

IPPOCRATE 135

## J

L. JAFFRO 200  
 M. CH. JAILLET 123  
 P. JANET 34  
 D. JANICAUD 195  
 M. JAY 64

## K

I. KANT 18, 39, 61, 153, 155, 171-175, 179-181, 183-186, 189, 191, 196, 216  
 E. KANTOROWICZ 94  
 B. KARSENTI 153  
 F. KECK 216  
 M. KELLY 193  
 H. KELSEN 136  
 R. KIRCHMAYR 215

## L

D. LAGACHE 21  
 G. LE BLANC 92, 97, 135, 139-140, 216  
 J. LE BLANC 34  
 G. LE GAUFHEY 140  
 G. LEGHISSA 158, 160  
 S. LEGRAND 51, 102-103, 105, 140, 216  
 G. LEIBNIZ 208  
 A. LE MAÎTRE 122  
 R. LERICHE 33  
 F. LESSAY 87  
 B. H. LÉVY 98  
 C. LEVY 200-201  
 M. LIANOS 125  
 J. LIVI 140  
 S. LUCE 48, 114  
 N. LUHMANN 84, 90  
 S. LUKES 84  
 D. LYON 127-128  
 F. LYOTARD 184, 187-188

## M

D. MACEY 21  
 P. MACHEREY 38, 62, 140-141, 203-204  
 R. MAGRITTE 119  
 T. MALTHUS 146  
 R. MARCHESINI 116  
 V. MARCHETTI 138  
 R. MARSDEN 102  
 G. MARRAMAO 89, 168, 183  
 L. H. MARTIN 35, 111  
 K. MARX 37, 40, 50-52, 98-105, 132, 160, 175, 181, 190

O. MARZOCCA 86, 121, 158  
T. MCCARTHY 190  
D. MELOSSI 128  
M. MERLEAU-PONTY 109  
J. G. MERQUIOR 50  
C. MILANESE 56  
J. MILLER 140  
J.-A. MILLER 140  
P. MILLER 165  
C. MILLOT 140  
J.C. MONOD 96  
P. F. MOREAU 186  
J. L. MORENO PESTAÑA 21  
B. MORONCINI 60  
Y. MOULIER-BOUTANG 103-105

## N

J. L. NANCY 117  
P. NAPOLI 122, 176, 180  
S. NATOLI 212  
A. NEGRI 126  
C. NEMOTO 148  
I. NEWTON 132  
F. NIETZSCHE 14, 32, 54, 60, 66-67, 69,  
74-75, 100, 109, 112, 150-151, 167, 175,  
195  
R. NIGRO 102

## O

L. OLIVIER 206  
T. OSBORNE 164  
D. OWEN 193

## P

E. PANAITESCU 44  
A. PANDOLFI 70, 86, 146, 150, 188  
C. PANIER 177  
P. PANZA 98  
PARMENIDE 218  
P. PASQUINO 42, 88, 202  
M. PASSERIN D'ENTRÈVES 180  
I. PAVLOV 36

J. M. PELORSON 42  
G. PERNI 65, 115, 131  
P. PERTICARI 145  
J. PIAGET 43  
P. PINEL 49-50, 70, 93  
PLATONE 47, 218  
F. POLIDORI 35  
M. PORRO 133  
M. POSTER 127, 181, 191  
M. POTTE-BONNEVILLE 53, 211  
J. F. PRADEAU 201  
G. PRETEROSSO 48, 85  
G. PROCACCI 85, 88, 163  
S. PROKHORIS 64, 85

## R

P. RABINOW 52, 71, 90, 109, 141, 175-  
176, 179, 186, 192, 211, 213  
J. RAJCHMAN 44, 172, 203, 219  
J. RANCIÈRE 82  
O. RAZAC 126  
P. REDONDI 64  
A. RENAUT 167  
J. REVEL 23, 27, 61-62, 73  
D. RICARDO 100  
F. RICCIO 72, 176  
S. RIGHETTI 109  
R. ROCHILTZ 192  
R. RORTY 192-193  
P. ROSANVALLON 163  
N. ROSE 164  
É. ROUDINESCO 21, 34, 36-37  
R. ROUSSEL 14, 32, 55, 61-64, 119, 206  
Y. ROUSSEL 64, 85  
P.A. ROVATTI 57, 163, 173, 209, 218  
J.-P. ROY 30  
G. E. RUSCONI 189  
A. RÜSTOW VON 161

## S

A. SALOMONI, 138  
J. P. SARTRE 28  
D.A.F. SADE 55  
A. SCALE 171

H. SELYE 33  
SENECA 201  
M. SENELLART 147  
M. SERRES 47-48  
A. SHERIDAN 98  
C. SINI 57  
B. SMART 50, 101  
A. SMITH 100, 155  
A. SOMIT 145  
V. SORRENTINO 177  
M. STANGHERLIN 158  
R. M. STROZIER 107, 217  
A. SZAKOLCZAI 205

T

A. TARCHETTI 51  
D. TARIZZO 54  
C. TAYLOR 215  
J. TERREL 92, 97, 216  
C. TORTORA 60  
D. TROMBADORI 13, 35, 42, 60, 217  
A. TUCCI 188  
S. TUKE 49-50, 70

V

S. VACCARO 29, 66, 72, 107, 123, 175  
B. VANDEWALLE 39

V. VAN GOGH 54  
M. VEGETTI 218  
D. VELASQUEZ 168  
P. VEYNE 71, 73, 75, 112, 201, 204-205  
A. VINALE 159

W

F. WAHL 43  
G. WAJEMAN 140  
P. WARRÉ 177  
M. WATANABE 148  
M. WEBER 101, 148, 175, 190  
P. WERNER 131

Y

M. YAR 125  
R. YOSHIMORO 52

Z

Y. C. ZARKA 88  
J. C. ZANCARINI 86  
V. ZINI 101

