

Maestri del Novecento

Stefano Catucci

Introduzione a

Foucault



Editori Laterza

Maestri del Novecento Laterza

2

Stefano Catucci

Introduzione a Foucault



Editori Laterza

© 2000, 2005, Gius. Laterza & Figli

Prima edizione 2000

Terza edizione,

con Bibliografia aggiornata, 2005

Quinta edizione 2010

www.laterza.it

Questo libro è stampato
su carta amica delle foreste, certificata
dal Forest Stewardship Council

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa,
Roma-Bari

Finito di stampare
nel luglio 2010
SEDIT - Bari (Italy)
per conto della
Gius. Laterza & Figli Spa
ISBN 978-88-420-5968-4

È vietata la riproduzione, anche
parziale, con qualsiasi mezzo
effettuata, compresa la fotocopia,
anche ad uso interno o didattico.

Per la legge italiana la fotocopia
è lecita solo per uso personale *purché*
non danneggi l'autore. Quindi ogni
fotocopia che eviti l'acquisto
di un libro è illecita e minaccia
la sopravvivenza di un modo
di trasmettere la conoscenza.

Chi fotocopie un libro, chi mette a
disposizione i mezzi per fotocopiare,
chi comunque favorisce questa
pratica commette un furto e opera
ai danni della cultura.

MICHEL FOUCAULT

ABBREVIAZIONI

Per i riferimenti alle edizioni utilizzate si rinvia alla bibliografia degli scritti di Foucault contenuta nell'ultima parte del volume. Tutte le traduzioni, all'occorrenza, sono state leggermente modificate.

- A *Les Anormaux*, corso al Collège de France (1974-1975)
AS *L'archeologia del sapere* (1969)
CF *I corsi al Collège de France. I Résumés* (1970-1982)
CS *La cura di sé* (1984)
DE *Dits et écrits*, voll. I-IV (1954-1988)
DS *Bisogna difendere la società*, corso al Collège de France (1975-76)
MPP' *Malattia mentale e personalità* (1954)
MPP" *Malattia mentale e psicologia* (1962)
NC *Nascita della clinica* (1963)
OD *L'ordine del discorso* (1970)
PC *Le parole e le cose* (1966)
RR *Raymond Roussel* (1963)
SE *Introduzione a L. Binswanger*, Sogno ed esistenza (1954)
SF *Storia della follia* (1961)
SL *Scritti letterari* (1962-1969)
SP *Sorvegliare e punire* (1975)
UP *L'uso dei piaceri* (1984)
VS *La volontà di sapere* (1976)

1. *Verso una nuova filosofia critica*

Con *Storia della follia nell'età classica*, pubblicata per la prima volta nel 1961 con il titolo *Folie et déraison*, Michel Foucault traccia la linea di ricerca lungo la quale si sarebbero sviluppati tutti i suoi studi ulteriori, dalle indagini sui sistemi di sapere degli anni Sessanta a quelle sul potere, la soggettività e l'etica che hanno assorbito i suoi interessi a partire dagli anni Settanta. Sebbene in questo arco di tempo l'impostazione del suo discorso abbia subito importanti trasformazioni, e sebbene una parte della critica abbia riconosciuto in esse il segno di altrettante svolte, non c'è dubbio che in quel primo testo siano già riconoscibili le opzioni fondamentali e le costanti del suo progetto, come pure i legami che lo riportano al dibattito culturale francese degli anni Cinquanta e l'originalità dei procedimenti che hanno condizionato non solo la fortuna di *Storia della follia*, ma più in generale la ricezione di tutta l'opera di Foucault.

Sin dal principio, la collocazione del suo lavoro all'interno di un'area disciplinare ben definita è apparsa problematica: che tipo di "storia" era quella ricostruita da Foucault, a quali fenomeni esattamente si rivolgeva, quali strumenti

di indagine adoperava, a quali obiettivi mirava? Egli tematizzava la questione della follia, ma nel far questo prendeva le distanze dalla psicologia, considerata fino a quel momento l'unica depositaria di un apparato scientifico attrezzato per descriverne la natura, e dunque anche per ricostruirne una storia. Foucault incrociava invece, in un modo che molti storici avrebbero giudicato azzardato, documenti d'archivio, fonti letterarie, rapporti di polizia, trattati di medicina, delibere amministrative, classici del pensiero filosofico. Nel riunire questi elementi traeva certamente profitto dall'esempio degli *Annalistes*, gli storici francesi che avevano via via spostato la loro attenzione dal terreno della politica a quello della vita materiale, dell'esistenza quotidiana, dei mutamenti di lunga durata¹. Inoltre, facendo esplicito riferimento alla lezione di uno storico delle religioni antiche come Georges Dumézil, Foucault adottava nelle sue analisi metodi vicini a quello dello strutturalismo, riconducendo tutta la varietà delle sue fonti a schemi e forme capaci di unificarne il senso.

Né la *Nouvelle Histoire*, né le parole d'ordine dello strutturalismo bastavano però a spiegare il progetto di *Storia della follia*, lavoro le cui ambizioni filosofiche eccedevano senz'altro le esigenze di "scientificità" proprie di quegli orientamenti. Dal modo in cui Foucault tratta i suoi materiali emerge, infatti, un'istanza di pensiero che riporta continuamente dal piano della ricostruzione storica al problema della costituzione del presente, dell'esperienza in cui siamo, dei vincoli che la condizionano e dei margini di libertà in essa realmente praticabili. Se egli sottolinea il carattere storico delle opzioni concettuali e materiali che organizzano la nostra esperienza, non è per relativizzarle, né per dar loro un'immagine sbiadita, culturalista, incapace di rendere conto della loro efficacia reale. Al contrario, Foucault vuole restituire alle forze storiche il potere di

¹ M. F., *La scène de la philosophie*, intervista con M. Watanabe, 22 aprile 1978 (=DE III, 580).

condizionamento che è loro proprio, ma vuole al tempo stesso mostrare come esse siano coinvolte in un gioco aperto, mai deciso una volta per tutte, dunque agibile e trasformabile da parte di un pensiero che abbia il «coraggio» e la «pazienza» di sottoporsi a un continuo lavoro critico su se stesso, sui propri presupposti, sulla propria storia.

Un simile programma viene rilanciato da Foucault nel corso di tutte le diverse fasi della sua ricerca e rappresenta, se non il filo rosso di quella continuità che egli continuamente rivendica per il suo lavoro, almeno l'unità del nucleo problematico intorno al quale si dispongono le sue indagini: da quelle «archeologiche» di testi come *La nascita della clinica* (NC, 1963), *Le parole e le cose* (PC, 1966) e *L'archeologia del sapere* (AS, 1969), a quelle «genealogiche» di *Sorvegliare e punire* (SP, 1975) e *La volontà di sapere* (VS, 1976), fino agli studi sulla costituzione del sé, cui sono dedicate le sue ultime opere, *L'uso dei piaceri* (UP) e *La cura di sé* (CS), entrambe apparse nella primavera del 1984, a poche settimane dalla sua morte. A ciascun livello del suo percorso, Foucault insiste sul carattere eminentemente *critico* di una filosofia che egli intende non come una legittimazione del sapere dato, ma come un invito a «smarrire le proprie certezze» per «cominciare a sapere come e fino a qual punto sarebbe possibile pensare in modo diverso» (UP, 14).

Rispetto alla tradizione filosofica che proviene da Kant, Foucault ritiene di dover operare un passaggio che trasforma «la critica esercitata nella forma della limitazione necessaria in una critica praticata nella forma del superamento possibile». I vari stadi della sua ricerca coinciderebbero, da questo punto di vista, con i due aspetti fondamentali di un simile passaggio: elaborazione di un metodo «archeologico» e «non trascendentale», perché il problema non sarà cogliere «le strutture universali di ogni conoscenza o di ogni azione morale possibile», ma analizzare come «eventi storici» i discorsi che veicolano concretamente quel che pensiamo, diciamo e facciamo; quindi definizione di un'attitudine «genealogica», perché la critica non cercherà di

dedurre dalla forma di ciò che siamo «quello che ci è impossibile fare o conoscere», ma vorrà cogliere invece, «nella contingenza che ci ha fatto essere quello che siamo, la possibilità di non essere più, di non fare o di non pensare più quello che siamo, facciamo o pensiamo»².

L'impresa critica di Foucault è dunque fortemente orientata verso il presente, verso un'*attualità* nei cui riguardi essa vuole essere al tempo stesso *diagnosi*, *intervento*, *ontologia*. Per questo tutti i suoi studi, nessuno escluso, hanno un rapporto diretto con il pensiero dell'oggi, anche quando consistono in una ricostruzione "archeologica" e "genealogica" del passato. E sempre per la stessa ragione un atteggiamento in certa misura "militante" è inseparabile dal suo lavoro critico, anche se non può essere in alcun modo confuso con le comuni categorie di un "impegno" intellettuale con il quale, invece, Foucault è entrato sistematicamente in conflitto.

Vista in retrospettiva, l'opera di Foucault appare oggi come una sorta di sintesi epocale nella quale rientrano elementi eterogenei, spunti teorici di matrice estremamente differenziata e spesso, a prima vista, incompatibili, ma uniti da un «modo di relazione con l'attualità» che egli definisce nei termini di una «scelta deliberata» e di un «compito». Un atteggiamento che, riallacciandosi positivamente proprio alla lezione kantiana, nei suoi ultimi anni Foucault definisce *Illuminismo*: un modo di essere e di sentire che sottolinea al tempo stesso un'appartenenza e un dovere, una responsabilità nei confronti del proprio tempo e un esercizio di libertà che è il cuore stesso del lavoro filosofico – «probabilmente, un po' come quello che i Greci chiamavano un *ethos*»³.

² M. F., *What is Enlightenment?*, in P. Rabinow (a cura di), *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York 1984; trad. it. dal francese di S. Loriga, *Che cos'è l'Illuminismo*, in *Archivio Foucault* 3. 1978-1985. *Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, p. 232.

³ Ivi, p. 223.

2. *Senso e discontinuità*

La varietà delle matrici culturali da cui Foucault attinge si può rintracciare a ogni livello della sua elaborazione intellettuale e già in *Storia della follia* si rivela molto più articolata di quanto non farebbe supporre un confronto limitato con la psicologia, la storiografia e la lezione strutturalista. Un'influenza determinante è, per esempio, quella esercitata sul suo pensiero dalla corrente degli studi epistemologici che in Francia, da Gaston Bachelard a Jean Cavailles, da Alexandre Koyré a Georges Canguilhem, aveva individuato proprio nella storia il luogo pertinente all'interrogazione filosofica sul problema della razionalità.

A Bachelard risaliva una concezione che per Foucault si sarebbe rivelata fondamentale: l'idea della *discontinuità* del movimento storico, del suo procedere attraverso «rotture epistemologiche» che tagliano l'ordine del sapere e comportano, di volta in volta, nuove sistemazioni dei paradigmi conoscitivi⁴. Le scienze moderne, scrive Bachelard, si sviluppano per «esplosioni» successive, per «istanti innovatori» che solo il privilegio accordato al senso comune o gli inganni che derivano dal linguaggio possono occultare sotto l'antico pregiudizio del "continuismo" storico. Ma il principio della discontinuità non si limita a delegittimare questo solo pregiudizio. Esso, infatti, investe l'immagine stessa di una ragione unitaria e sempre identica a se stessa, esponendola a incessanti trasformazioni che ne pluralizzano i modelli e li plasmano a ogni epoca sui mutamenti delle strutture scientifiche, dunque sulla loro storia fatta di salti e di rotture.

Nel modo in cui gli epistemologi concepivano la storia rimaneva tuttavia ben fermo un forte elemento di continuità, il *progresso*, ovvero il presupposto di un sempre maggiore incremento dei valori di verità e di razionalità

⁴ Cfr. D. Trombadori, *Colloqui con Foucault*, Castelveccchi, Roma 1999², pp. 57-58.

del sapere. Il cammino delle scienze, secondo Bachelard, è guidato dalla legge di questo sviluppo. E poiché il progresso ne definisce la dinamica interna, la storia delle scienze può sempre giudicare il passato «a partire dalle certezze del presente», per decidere ciò che in esso vi è stato di «positivo» o di «negativo» in rapporto alla loro acquisizione⁵.

Accogliendo il principio della discontinuità storica, la prima preoccupazione di Foucault, che al dibattito epistemologico arrivava principalmente attraverso Canguilhem⁶, è stata proprio quella di liberare «le cronologie e le successioni storiche da ogni prospettiva di “progresso”, restituendo alla storia dell’esperienza un movimento che non prende niente a prestito dalla finalità della conoscenza o dall’ortogenesi del sapere» (SF, 126). Foucault sposta così il centro focale dell’indagine dalla domanda sulla “razionalità” e sulla “verità” delle scienze a quella più generale sul senso dell’esperienza, muovendo dalla convinzione che un’esperienza, come tale, non sia mai «né in progresso, né in ritardo rispetto a un’altra», ma possieda una struttura d’esistenza di cui bisogna riconoscere la specifica costituzione.

Nel caso di una storia che tematizzi in questa prospettiva l’esperienza della follia, nessun aiuto potrà venire da scienze che, come la medicina o la psicopatologia, pretendano di conoscerne già la “verità” positiva. «Costitutivo», spiega Foucault, «è il gesto che separa la follia» e ne fa un oggetto d’esperienza, «non la scienza che si stabilisce, dopo

⁵ Cfr. G. Bachelard, *Epistémologie*, a cura di D. Lecourt, PUF, Paris 1971; trad. it. di F. Lo Piparo, *Epistemologia*, Laterza, Roma-Bari 1975, pp. 191-200.

⁶ L’amicizia di Foucault con G. Canguilhem risale alla fine degli anni Cinquanta, periodo nel quale questi fu suo relatore per la presentazione di *Storia della follia* come tesi principale per il conseguimento del dottorato in Lettere. Il rapporto che Canguilhem scrisse in quell’occasione si può leggere ora in appendice a D. Eribon, *Michel Foucault*, Flammarion, Paris 1991, pp. 358-361.

questa separazione, nella calma ritrovata»⁷. Ricostruire perciò una “storia della follia” non significherà descrivere lo sviluppo di un fenomeno già individuato e dato per conosciuto, né applicare all’intero movimento storico un concetto unitario – la “follia” – di cui si dovrebbero soltanto registrare le diverse modulazioni in contesti ed epoche differenti, secondo il metodo dello storicismo tradizionale. Meno ancora una “storia della follia” potrà pretendere di riepilogare in una ricostruzione unitaria tutti i discorsi che una cultura, nel corso del tempo, ha riferito alla follia, come se la storiografia avesse il privilegio di restaurare al suo livello quella prospettiva totalizzante che viene invece negata alla scienza e alla filosofia. Il problema di Foucault sarà, piuttosto, quello di mettere a fuoco il modo in cui la “follia” è venuta a costituirsi come fenomeno all’interno di una cultura ben determinata e di interrogare, attraverso questo procedimento, i limiti stessi di quella cultura, dunque di risalire a quei «gesti oscuri, necessariamente dimenticati non appena compiuti, con i quali una cultura rifiuta qualcosa che sarà per essa l’Esterno», ma che pure continuerà a circondarla come uno «spazio bianco», un fossato che le viene scavato tutto intorno e che contribuisce a definirne l’identità non meno dei suoi contenuti positivi⁸.

Di questi spazi bianchi la follia rappresenta solo un caso, certo, ma esemplare: è attraverso di essa, nelle diverse pratiche che storicamente hanno contribuito a definirne la posizione, che la cultura occidentale ha attivato quel fondamentale meccanismo di esclusione o di discriminazione (*partage*) cui si deve, in ultima analisi, la stessa distinzione fra “senso” e “non-senso”, dunque fra il linguaggio della ragione, pieno di significato e di storia, e il mormorio informe di una mancanza di ragione, che è sempre *meno* del senso e *meno* della storia.

⁷ M. F., *Prefazione a Storia della follia* (1961); trad. it. di G. Costa in *Archivio Foucault 1. 1961-1970. Follia, scrittura, discorso*, a cura di J. Revel, Feltrinelli, Milano 1996, p. 49.

⁸ Ivi, p. 51.

L'ambizione e il paradosso di *Storia della follia* consistono appunto nella volontà di far emergere la struttura di un'esperienza che si suppone aurorale, irriducibile all'ordine del linguaggio, eterogenea al tempo della storia, ma che d'altra parte non può essere né colta, né raccontata al di fuori di un linguaggio e di una storia. È un'esperienza, quella della follia, che ci riconduce «alle porte del tempo», nel luogo stesso in cui «le dialettiche della storia», affacciate sui gesti che le instaurano, si confrontano «con le strutture immobili del tragico»; perché non si dà storia, secondo Foucault, se non sullo sfondo di un'assenza di storia che ne rappresenta la condizione interna, così come non possono darsi né senso, né linguaggio, se non sullo sfondo di un *silenzio*, ovvero di un'assenza di senso e di linguaggio, che di nuovo ne rappresenta la condizione di possibilità non solo logica o formale, ma storica e reale⁹.

Di questo silenzio, scrive Foucault, la sua indagine vuole essere un'*archeologia* che abbia come scopo quello di risalire da tutte le nozioni scientifiche, le istituzioni, le misure politiche e giudiziarie che nel tempo hanno definito la follia, non a una sua presunta "verità", ma appunto ai gesti che di volta in volta, riattualizzando il conflitto tra la ragione e l'assenza di ragione, hanno introdotto nuove fratture nel tessuto apparentemente uniforme della storia, riorganizzando continuamente le polarità del senso e del non-senso¹⁰. Solo se si riusciranno a documentare le dinamiche di un simile conflitto, osserva Foucault,

potrà apparire il campo in cui l'uomo di follia e l'uomo di ragione, mentre si stanno separando, non sono ancora separati e in un

⁹ Cfr. *ivi*, pp. 54-55.

¹⁰ In un intervento apparso nel 1971 sul n. 1 della rivista «Diacritics», *Les monstruosités de la critique*, Foucault afferma di aver ripreso il termine «archeologia» da Kant, il quale lo aveva impiegato nel saggio *I progressi della metafisica in Germania dai tempi di Leibniz e Wolf* (1793) per designare «la storia di quel che *rende necessaria* una certa forma di pensiero» (=DE II, 221).

linguaggio molto originario, molto grezzo, molto più aurorale di quello della scienza, avviano il dialogo della loro rottura, che testimonia in maniera fugace che essi si parlano ancora. Lì, follia e non-follia, ragione e non-ragione sono confusamente implicate: inseparabili, visto che non esistono ancora, e dal momento che esistono solo l'una per l'altra, l'una in rapporto all'altra, nello scambio che le separa¹¹.

3. *La questione del trascendentale*

Nella sua più antica e provvisoria formulazione, il progetto dell'archeologia foucaultiana rivendica dunque esigenze teoriche molto forti, ma si ricollega in termini piuttosto ambivalenti alle fonti classiche del pensiero filosofico. Risulta chiaro, per esempio, come nel programma che intende risalire dal livello concreto dell'esperienza alle condizioni della sua costituzione sia contenuta un'istanza trascendentale che lo stesso Foucault non disconosce del tutto. Altrettanto chiaro, però, è il fatto che egli rifiuta in maniera categorica l'apparentamento con le tradizionali versioni del trascendentalismo: quella kantiana, naturalmente; quella fenomenologica di matrice husserliana, molto ben radicata nel patrimonio della sua formazione filosofica; ma soprattutto quella che i metodi delle scienze umane, strutturalismo compreso, assumono implicitamente nelle loro ricerche, proprio mentre svalutano l'impresa critica che in Kant ne rappresentava la base indispensabile.

Foucault avrebbe discusso e spostato i termini del suo confronto con la questione del trascendentale lungo tutto il suo itinerario di ricerca, facendo di questo tema uno degli elementi più produttivi e controversi della sua opera. Fin dal principio egli manifesta la volontà di sottrarre la questione del trascendentale alla sua pregiudiziale inclusione nella sfera della soggettività, collocandola piuttosto sul

¹¹ M. F., *Prefazione a Storia della follia* cit., p. 50.

piano di un'esperienza che definisce *anonima*, proprio perché non prende come punto di riferimento né la figura fenomenologica dell'*ego* fondatore, né l'immagine antropologica dell'*uomo* presupposta dall'intero sistema epistemologico che ruota attorno alle scienze umane. Ma sempre, fin dal principio, a questa forma di prudente apertura nei confronti del trascendentale corrisponde in Foucault il tentativo di arginarne l'incidenza, dunque di «storicizzare al massimo» le condizioni dell'esperienza e del sapere «per lasciare il minor spazio possibile al trascendentale», concetto che ai suoi occhi svolge, in realtà, una funzione “pseudocritica”, o per meglio dire sotteraneamente dogmatica.

Foucault riconosce tuttavia che, al culmine della sua ricerca, un riferimento al trascendentale sarebbe stato forse inevitabile: non per offrire una garanzia di legittimità al sapere, ma per restringerne la nozione nello spazio di un paradosso da cui dipende il senso critico di ogni nuova condotta filosofica¹².

È appunto così che la questione del trascendentale si presenta nella *Prefazione* alla prima edizione di *Storia della follia*, dove il suo statuto e i suoi paradossi vengono identificati con un problema di linguaggio: com'è possibile raccontare la storia della follia e ricostruire l'archeologia di un silenzio, se non abbiamo a disposizione altro che un linguaggio di ragione, un linguaggio, cioè, che ha già deciso e sedimentato tutte le partizioni che ora si vogliono far venire alla luce?

Foucault ammette di non aver potuto affrontare il problema, se non avvalendosi di strategie retoriche volte a scongiurare la tentazione di ricondurre la “storia” da raccontare alla progressiva esplicazione di una verità nascosta o all'esposizione di un senso unitario. Far parlare direttamente i documenti d'archivio e le fonti, evitare la termino-

¹² Cfr. *I problemi della cultura. Un dibattito Foucault-Prete*, in «Il Bimestre», 22-23, settembre-dicembre 1972 (=DE II, 373).

logia scientifica, come pure le opzioni sociali e morali, mantenere un registro tanto «neutro» da annullare le precauzioni che l'uomo moderno prende abitualmente contro la follia, ma anche tanto «aperto» da accogliere la molteplicità dei discorsi che sono stati prodotti su di essa: tutti questi accorgimenti definiscono quel che Foucault chiama un linguaggio «senza sostegno» e continuamente portato all'autocorrezione. Un linguaggio che si sa fin dal principio coinvolto nel gioco, ma che d'altra parte deve anche essere in grado di autorizzare lo scambio comunicativo e le istanze di comprensione¹³.

Le strategie del discorso non sono però l'unica risorsa alla quale Foucault fa appello e particolarmente significativo, in questo senso, è il fatto che egli si richiami a Nietzsche proprio per riattivare le istanze critiche più radicali del pensiero kantiano. Nello studio sull'*Antropologia pragmatica* di Kant, che presentò come tesi complementare di dottorato accanto a *Storia della follia*, senza poi destinarlo alla pubblicazione, Foucault legava in modo diretto il nome di Nietzsche all'eredità della filosofia critica¹⁴. Il suo gesto più significativo, da questo punto di vista, consisteva proprio nell'aver liquidato senza mezzi termini quella domanda antropologica sull'«uomo» che dopo Kant, ma già a partire da un'ambiguità del suo pensiero, aveva di fatto reintegrato i diritti della metafisica, trasformando le leggi trascendentali dell'intelletto in vere e proprie categorie della natura umana. L'annuncio della «morte di Dio» è autenticamente critico perché è «doppiamente omicida»; come scrive Foucault esso richiede infatti che, insieme alla divinità, scompaia anche l'«uomo», figura minore di un assoluto che risorge, in modo occulto, fra le pieghe dell'antropologia.

¹³ M. F., *Prefazione a Storia della follia* cit., p. 56.

¹⁴ M. F., *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, tesi complementare per il dottorato in Lettere, dattiloscritto inedito, catalogato con la sigla D 60 presso il Fonds Michel Foucault à l'IMEC, p. 107.

4. Critica e antropologia

L'immagine della *morte dell'uomo*, slogan che avrebbe assicurato il suo effetto di choc culturale a un libro come *Le parole e le cose*, compare dunque per la prima volta nella tesi sull'*Antropologia pragmatica* di Kant, dove viene presentata al tempo stesso come l'evento fondatore di una nuova critica e come l'esito di una filosofia che vuole *disantropologizzare* la concezione del trascendentale.

Più che per il contributo che porta all'analisi del testo kantiano, nell'affrontare il quale Foucault appare spesso guidato da preoccupazioni di schietta derivazione fenomenologica¹⁵, questo lavoro è importante per il grado di consapevolezza con il quale egli individua nella "rimozione" del problema critico l'elemento che ha dato vita, durante l'Ottocento, ai paradigmi delle scienze umane e alla trasformazione della stessa questione del trascendentale nello strumento di una nuova metafisica.

Volendo liberare l'antropologia dal peso dell'*a priori*, le scienze umane e la filosofia postkantiana l'hanno privata dello sfondo critico che la giustificava e l'hanno imprigionata in un circolo inevitabilmente già «dialettizzato o dialettizzabile» fin dal principio. La necessità del trascendentale, infatti, non è stata più intesa come una struttura costitutiva della verità, dei fenomeni e dell'esperienza, ma è stata invece «naturalizzata» e vista come se fosse una qualità reale dell'essere umano, una determinazione naturale della sua finitudine. E il paradosso, scrive Foucault, sta in questo:

che liberandosi da una critica preliminare della conoscenza e da un'interrogazione primaria sul rapporto con l'oggetto, la filosofia non si è liberata della soggettività come tesi fondamentale e

¹⁵ Cfr. M. F., *Revenir à l'histoire*, in «Paideia», 11, 1972 (=DE II, 276 sgg.), nonché Id., *Structuralisme et poststructuralisme*, intervista con G. Rault, in «Telos», XVI, 55, 1983 (=DE IV, 441).

punto di partenza della sua riflessione. Al contrario, vi si è imprigionata dandosela in una forma ispessita, ipostatizzata e chiusa, come struttura insuperabile di un'essenza umana (*menschliches Wesen*) in cui vigila e si raccoglie questa verità estenuata che è la verità della verità¹⁶.

Da un'interrogazione sui limiti dell'esperienza e sul senso della «trasgressione» con cui il soggetto si proietta verso ciò che li oltrepassa, si è dunque passati a un'indagine che tematizza il movimento del «ritorno a sé», processo virtualmente interminabile il cui scopo consiste nel condurre l'«uomo» alla riscoperta della propria verità «autentica» e «naturale».

Foucault ritiene che un simile sviluppo dell'antropologia sia già predelineato nell'opera stessa di Kant, nell'ambiguità con la quale, elaborando la nozione di "spirito" (*Geist*), egli aveva di fatto reintrodotto un frammento di natura nella costituzione del trascendentale. È attraverso il *Geist*, «nocciolo della ragione pura», fonte del suo bisogno di assoluto e delle sue stesse illusioni metafisiche, che un'immagine precritica dell'«uomo» si è insinuata nella concezione kantiana della soggettività, facendone una sorta di derivato antropologico. Certo, in Kant l'antropologia rispetta le divisioni e le condizioni epistemologiche dettate dalla critica. Ma proprio perché compila un «inventario» di quel che nell'esperienza può esservi di «non fondato», dunque di esposto alle seduzioni dell'apparenza, essa finisce per subire il ritorno dell'empiria, o meglio per riportare i diritti di quest'ultima nel cuore stesso del soggetto trascendentale. Tema dell'antropologia non sono perciò le categorie che costituiscono l'«animale uomo» come fenomeno, e non è neppure l'individuazione della sua «natura», né dal punto di vista biologico, né da quello intellettuale. L'antropologia indaga piuttosto «lo sviluppo della coscienza di sé e dell'Io sono», descrive il movi-

¹⁶ M. F., *Introduction à l'Anthropologie de Kant* cit., pp. 125-126.

mento attraverso cui il “soggetto” diventa “oggetto” delle proprie osservazioni e prende perciò posto «nel campo dell’esperienza», trovandosi immerso in «un sistema di appartenenze concreto»¹⁷.

In Kant, tuttavia, proprio la fedeltà al progetto critico originario consente ancora di fare delle analisi antropologiche un contributo positivo per la filosofia trascendentale, se non addirittura il movente di una profonda ridefinizione dei suoi principi, che Foucault colloca sul piano di una fondamentale struttura relazionale¹⁸. Per lo stesso Kant, infatti, l’esperienza si rivela attraversata da un sistema di «correlazioni trascendentali» nel quale i momenti della spontaneità e della passività, della libertà e della necessità, del costitutivo e del costituito, dell’*a priori* e dell’empirico, non possono più essere rigidamente separati. Da questo punto di vista, la stessa questione del trascendentale diventa l’indice di un paradosso inaggirabile, come se solo dalla sua originaria “indifferenza” con l’empiria potessero provenire tutte le differenze, le «negatività», come scrive Foucault, che fanno dell’esperienza qualcosa di determinato e di reale. A partire da questo paradosso, non vi è più nulla che porti alla dialettica e alle sue sintesi, dunque più nulla che giustifichi il privilegio dell’antropologia a scapito dell’impresa critica. Questa si trova piuttosto a essere ridefinita sotto una luce che le apre, rispetto allo svolgimento che ne aveva dato Kant, un campo d’esercizio del tutto nuovo: quello della storia, dei soggetti concreti che in essa operano e che, dunque, non possono più essere identificati con quell’universale astratto da cui è nata l’immagine moderna dell’«uomo».

¹⁷ Ivi, p. 72: «quel che Kant, in maniera certamente ambigua, designava ancora come “naturale”» all’interno della struttura trascendentale, è stato in seguito «dimenticato come forma fondamentale del rapporto con l’oggetto e recuperato piuttosto come “natura” della natura umana».

¹⁸ Ivi, p. 80.

5. Filosofia e non-filosofia

Nonostante rappresenti il punto d'avvio della ricerca foucaultiana, *Storia della follia* è già un approdo nel quale convergono molti degli elementi eterogenei, e a prima vista dispersivi, della formazione universitaria e post-universitaria di Foucault. Dal 1946 al 1952, dal momento cioè in cui viene ammesso all'École Normale Supérieure di Parigi a quello in cui tiene il primo corso all'Università di Lille sul tema *Connaissance de l'homme et réflexion transcendente* (*Conoscenza dell'uomo e riflessione transcendente*), egli legge avidamente i classici, si avvicina alla fenomenologia tramite i corsi di Maurice Merleau-Ponty e lo studio di Husserl, scopre Nietzsche e Heidegger, manifesta un vivo interesse per Marx e, tramite l'influenza di Louis Althusser, aderisce al Partito comunista francese, restandovi tuttavia solo due anni (1950-1952)¹⁹. Contemporaneamente studia psicologia, materia nella quale prenderà la *licence* nel 1949, un anno dopo aver conseguito quella in Filosofia alla Sorbona. Alternando momenti di acutissima depressione, che lo portano alle soglie di un ricovero nell'ospedale psichiatrico di Sainte-Anne, egli inizia, nel 1951, a lavorare come psicologo nel laboratorio di elettro-encefalografia che proprio in quell'ospedale era stato aperto da Jacqueline Verdeaux e dal marito.

È un resoconto sommario di esperienze, che non tiene conto, per esempio, delle sue scoperte letterarie, della fascinazione che esercitano su di lui autori come Georges

¹⁹ Cfr. D. Trombadori, *Colloqui con Foucault* cit., pp. 47, sgg., dove Foucault ricostruisce l'occasione della sua uscita dal Partito comunista francese e descrive il suo disagio di «comunista nietzschiano» nel panorama marxista degli anni Cinquanta. Per il ruolo fondamentale che egli attribuisce alla lettura di Heidegger e soprattutto di Nietzsche nella sua formazione filosofica cfr. M. F., *Le retour de la morale*, intervista di G. Barbedette e A. Scala, in «Les Nouvelles littéraires», 2937, 1984; trad. it. *Il ritorno della morale*, in *Archivio Foucault 3* cit., pp. 268-269.

Bataille o René Char²⁰. Malgrado l'incompletezza del profilo, l'idea di un atteggiamento culturalmente onnivoro, e soprattutto poco incline a dividere la sfera delle esperienze intellettuali dai problemi immediati dell'esistenza, si delinea in modo nitido e offre l'immagine della grande varietà di motivi sulla cui base Foucault forma prestissimo la sua originale fisionomia intellettuale²¹. Non c'è esperienza di quegli anni che non lasci una traccia riconoscibile nella sua opera e sulla quale egli non continui a riflettere a lungo, al punto da farne spesso riaffiorare i motivi negli ultimissimi anni del proprio lavoro di ricerca.

Prima della lettura di Heidegger e della scoperta di Nietzsche, l'autore con il quale Foucault si era confrontato con maggiore assiduità nel periodo degli studi era stato Hegel, o per meglio dire l'Hegel avvicinato tramite Jean Hyppolite, suo insegnante nei primi tempi del soggiorno parigino. In seguito, con un'iperbole tipica del suo stile, Foucault avrebbe descritto il proprio pensiero e quello di tutta l'età contemporanea come un unico, grande tentativo di affrancarsi da Hegel con qualsiasi mezzo, con la logica o con l'epistemologia, con Marx o con Nietzsche. Inoltre, ricorrendo a un non meno tipico gesto di rovesciamento, egli avrebbe aggiunto che ogni tentativo di sfuggire a Hegel presupponeva pur sempre che si sapesse quanto ancora di hegeliano resta in quel che ci permette di pensare contro di lui, e che dunque si valutasse bene in che misura «il nostro ricorso ai suoi danni possa forse essere

²⁰ Per la ricostruzione puntuale delle esperienze di questo primo periodo cfr. D. Eribon, *Michel Foucault* cit., pp. 41 sgg.

²¹ Ivi, p. 46, troviamo questa dichiarazione di Foucault del 1981, tratta da un'intervista al quotidiano «Libération»: «ogni volta che ho cercato di fare un lavoro teorico, sono partito da elementi della mia esperienza, sempre in rapporto con dei processi che vedevo svolgersi intorno a me. È perché ho creduto di riconoscere nelle cose che vedevo, nelle istituzioni con cui avevo a che fare, nei miei rapporti con gli altri, delle screpolature, delle scosse sorde, che ho intrapreso un simile lavoro – qualche frammento di autobiografia».

ancora un'astuzia che egli ci oppone e al fondo della quale ci attende, immobile e altrove» (OD, 74-75).

Al di là di queste accelerazioni, è facile documentare come l'interesse di Foucault per la costituzione storica dei concetti e per la centralità dell'antropologia come problema filosofico si sia precisato in un primo tempo proprio attraverso la *Fenomenologia dello spirito*²². Al tempo stesso, è legittimo riconoscere ben più di un semplice rituale accademico nel tributo che, a più riprese, egli ha rivolto alla lezione di Hyppolite e a quanto, in essa, riportava verso Hegel. Per Hyppolite, scrive Foucault, la filosofia non si risolveva nel disegno di un sistema, ma era proiettata verso tutto ciò che nel sistema non può essere contenuto, esponendolo a un debito di senso che non può mai essere del tutto risarcito. C'è un doppio movimento della filosofia che si articola in due passaggi complementari e che descrive, per Foucault, il procedimento di Hyppolite: il primo è il *cominciamento*, la decisione con la quale la filosofia esce dal suo mutismo, prende la parola e si allontana da ciò che, ai suoi confini, non è già più propriamente "filosofia"; il secondo è la *fine*, ovvero il momento in cui la filosofia si ripiega su se stessa per tornare a giustificare i propri limiti e si ritrova così nuovamente esposta allo scambio con tutto ciò che, oltre i suoi confini, è "non-filosofia". Con Hegel questa torsione, presente nel pensiero occidentale almeno a partire da Descartes, diventa per la prima volta il tema specifico della riflessione filosofica. Ma la "lezione hegeliana" di Hyppolite, il richiamo alla «seria messa in opera del gioco di filosofia e non-filosofia», invece di sollecitare Foucault a un'opera di rinnovamento della dialettica, lo spinge nella direzione opposta, verso la denuncia di ogni discorso che pretenda di amministrare con

²² Il primo *mémoire* di Foucault, presentato nel 1949 per il Diplôme d'Études Supérieures, era intitolato *La constitution d'un transcendantal historique dans la «Phénoménologie de l'esprit» de Hegel*; cfr. D. Eribon, *Michel Foucault* cit., p. 47, e p. 81.

le risorse del suo “progetto” l'intero ambito dell'esperienza, come se anche quel che eccede il sistema fosse riducibile a un suo contenuto interno e non recasse il segno di un'esteriorità che, premendo sui suoi confini, lascia emergere una dimensione che lo trascende²³.

Anche da questo punto di vista, la lettura di Nietzsche si sarebbe rivelata fondamentale per Foucault. Proprio a Nietzsche, infatti, egli attribuisce la scoperta di tutto quel «gioco della negatività che la dialettica alla fine aveva disinnescato attribuendogli un senso positivo»²⁴, ovvero assorbendolo nell'interiorità di uno spirito e nell'immagine di un sapere assoluto che fornisce alla dialettica l'appoggio di una totalità strutturale (SL, 116). Nella storia, Nietzsche vede solo differenze che si moltiplicano all'infinito e che non offrono più nessun appiglio allo sguardo di una comprensione totalizzante. Così, per la prima volta, il principio di discontinuità, che l'epistemologia introduceva timidamente nella considerazione della storia, viene radicato fin dentro tutto quel che nell'uomo si era sempre ritenuto fosse immortale o naturale, dunque principio sottratto al divenire: gli istinti, i sentimenti, il corpo, l'unità della coscienza, l'identità dell'uomo con se stesso.

6. Alienazione e malattia mentale

L'influenza del pensiero hegeliano, del materialismo storico e di Freud è trasparente nel primo libro di Foucault, *Malattia mentale e personalità* (MPP'), testo commissionato da Louis Althusser e ripubblicato in forma ampiamente revisionata nel 1962, con il nuovo titolo *Malattia mentale e psicologia* (MPP").

²³ Cfr. M. F., *Il ritorno della morale* cit., pp. 262-263.

²⁴ M. F., *Nietzsche, Freud, Marx*, in «Cahiers de Royaumont», VI, Minit, Paris 1967; trad. it. *Nietzsche, Freud, Marx*, in *Archivio Foucault 1* cit., p. 145.

Malgrado le loro differenze, le due edizioni del libro concordano nelle domande iniziali e nell'impostazione delle risposte. A quali condizioni si può parlare di "malattia" in ambito psicologico, in che modo attorno a essa si sono sviluppati discorsi che hanno preso la forma di un sapere positivo, quale rapporto si può stabilire tra le alterazioni fisiologiche dell'organismo e quelle psichiche della personalità? Foucault esclude che le prospettive della psicologia e della fisiologia possano essere unificate nella sintesi superiore di una «metapatologia»: se questi due tipi di studio possono incontrarsi, ciò non avviene sul piano di una visione d'insieme, ma sul terreno concreto in cui entrambe operano, dunque nel confronto con il singolo malato e con la sua «storia individuale». È a questa storia, ai suoi contesti, ai suoi schemi di domande e di risposte esistenziali che bisogna ricondurre, secondo Foucault, ogni analisi che voglia comprendere le condizioni reali delle patologie individuali, senza imporre al trattamento del singolo caso i modelli astratti dei comportamenti che si definiscono "normali".

Tematizzare la dimensione della «storia individuale» del malato ha come primo effetto quello di confutare il paradigma evolucionistico che, a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, ha permesso alla psicologia di elaborare il concetto stesso di "malattia mentale". Gli schemi dell'evoluzionismo interpretano sempre il presente come un prodotto del passato, il quale lo promuove e lo rende possibile. Da questo punto di vista, l'alterazione psichica non può che essere vista come una forma di inversione, un rovesciamento che disfa la trama naturale del progresso e innesta fatalmente un meccanismo di regressione. Così, per l'evoluzionismo psicologico gli stati libidici dell'età infantile diventano una riserva di nevrosi inesauribile, se non addirittura una struttura patologica virtuale che manifesta nella vita dell'adulto, distorcendoli, i comportamenti "normali" del bambino. Se si considera invece la storia individuale del malato, il presente viene visto come qual-

cosa che «si stacca dal passato» e gli conferisce senso, rendendolo intelligibile. Il divenire psicologico, in questo caso, diventa contemporaneamente evoluzione e storia: non solo “prodotto” del passato, ma condizione di senso che non può essere spiegata semplicemente con una relazione di causa ed effetto. Lungi dall’essere intesa come una ricaduta nel passato o come una virtualità dell’evoluzione, allora, la regressione sarà dunque da comprendere come una specifica reazione dell’individuo, come una fuga dal presente verso un passato che non è la terra di un’esperienza originaria, ma una regione dell’immaginario.

È nel momento in cui Foucault articola questa premessa che le due versioni del libro cominciano a divaricarsi. La prima, *Malattia mentale e personalità*, si rifà a un’epistemologia realista che deriva da Canguilhem e a un materialismo che si può far risalire ad Althusser, ma anche ai modelli più generici della vulgata marxista, per interpretare la dinamica delle regressioni psicologiche alla luce dei conflitti sociali che determinano la differenza tra il “normale” e il “patologico”. In questo senso, il fatto patologico appare come il prodotto di una sovrastruttura, l’*alienazione*, che percorre a tutti i livelli la formazione dei rapporti sociali, ed è visto come la risposta individuale alla contraddizione sempre presente, nella società borghese, fra un sistema di diritti astratti e un’esistenza minata ovunque da conflitti materiali.

La seconda edizione del volume, *Malattia mentale e psicologia*, si allontana invece dalla prospettiva materialista e rifiuta di considerare la patologia come un prodotto oggettivo dell’alienazione. Fra le determinazioni del contesto sociale e le reazioni psichiche dell’individuo, sostiene ora Foucault, non c’è un rapporto di dipendenza diretta, ma una relazione molto più stratificata. L’epoca delle rivoluzioni borghesi ha lasciato sul campo tutto un insieme di pratiche, saperi, comportamenti quotidiani e opzioni ideali, che si difendono dalla possibilità di considerare la follia come una «struttura globale» e la rinchiudono nella dimen-

sione dell'interiorità, facendone l'effetto di un turbamento del cuore o dell'anima da sottoporre a un regime di investimenti morali e di conoscenze positive (MMP", 84-85).

L'homo psychologicus è nato in questo passaggio storico, fra Sette e Ottocento, sorgendo dalle ceneri dell'uomo concreto tramite un processo di alienazione molto più profondo e decisivo: quello che ha smesso di porre un'*etica* alla base dell'uso della ragione e l'ha trasformata, invece, in una sostanza, in un "fatto" della natura, o meglio nella "verità" stessa della natura umana. La psicologia, prodotto estremo di questa modificazione storica, non è in fondo che una «pellicola» posta «alla superficie del mondo etico»: una copertura sottile, ma potentissima, grazie alla quale il rapporto con l'Altro e con l'Insensato è stato privato di ogni funzione esistenziale ed è stato ridotto a una dimensione della patologia individuale (MPP", 100).

7. *L'esperienza del sogno*

Il riferimento a una libertà radicale dell'individuo attraversa anche un altro lavoro che Foucault pubblica sempre nel 1954, ma che, per carattere, stile e impostazione, appare molto più vicino alle sue ricerche successive. Si tratta dell'*Introduzione* alla traduzione francese di *Sogno ed esistenza*, breve scritto dello psichiatra svizzero Ludwig Binswanger che risale al 1930. Foucault lavora in questo caso sui problemi aperti dall'«analitica esistenziale» (*Daseinsanalyse*) di Binswanger e coglie nello specifico statuto di "esperienza" che questi attribuisce al sogno la base di un'ulteriore critica non solo della psicoanalisi, ma anche della fenomenologia, dei rispettivi metodi di "astrazione" e "riduzione".

Comune a entrambe le discipline, secondo Foucault, è il tentativo di riaffermare il dominio della coscienza sull'intero orizzonte del "senso" tramite la formalizzazione di nuovi discorsi teorici. Husserl procede molto chiaramente

su questa via quando, nelle *Ricerche logiche*, tematizza il metodo della «variazione di essenza», base di quella teoria dell'*epoché* fenomenologica che pratica una volontaria sospensione del rapporto con il reale per ottenere in piena evidenza la dimensione trascendentale del *cogito*. Freud, dal canto suo, non fa qualcosa di molto diverso quando riduce l'intero ambito dell'esperienza onirica alla manifestazione dei significati sepolti nell'inconscio: il sogno, i cui paradossi sembravano sciogliere il rapporto con la dimensione del significato e che di fronte alla coscienza appariva quasi come uno sconfinamento nel "non-senso", viene così consegnato a un'ermeneutica che di fatto trasforma l'inconscio in una riserva di materiali per la terapia analitica. La fenomenologia pecca dunque di idealismo, svuotando il "segno" della sua consistenza ontologica al fine di ottenere il "significato" in tutta la purezza del suo modo di presentarsi alla coscienza. La psicoanalisi, invece, si chiude in un'aporia, perché dopo avere ricondotto le immagini del mondo onirico alla relazione linguistica tra significante e significato, non riesce a trovare la chiave del loro legame e lo intende solo come qualcosa di probabile, occasionale, comunque privo di necessità.

Nell'interpretazione dei sogni, tuttavia, esiste una tradizione storica molto ben radicata che, invece di ricondurli a un'ermeneutica del simbolo e del significato, li considera come uno specifico campo d'esperienza. È a questa tradizione che attinge Binswanger, ed è per suo tramite che Foucault contesta l'idea che il sogno possa essere ricondotto a una dimensione esclusivamente psicologica. Ricostruendo con brevi tratti una *storia del sogno* che passa da Cicerone a Shakespeare e da Giamblico a Novalis, Foucault sostiene che l'esperienza onirica non consiste nel portare alla superficie le immagini dell'inconscio, ma nel mettere in gioco il legame ontologico fra la *libertà* dell'esistenza individuale e la *necessità* della presenza al mondo. Rispetto allo stato di veglia, il sogno ha una trascendenza che lo pone al riparo da tutte le categorie del-

l'oggettività, dunque dalle «dicotomie classiche della trascendenza e dell'immanenza, della soggettività e dell'oggettività» (SE, 46). In esso vige il dominio dell'immaginario, di un principio, cioè, che produce tutte le immagini, le differenze, le determinazioni dell'esperienza onirica, ma che d'altra parte le lascia sospese nella forma di una pura possibilità, senza porre alcun limite alla libertà dell'individuo. L'esistenza, d'altro canto, si annuncia nel sogno precisamente come "mondo", scrive Foucault, svela cioè all'individuo che il mondo non è costituito esclusivamente di riferimenti oggettivi nei quali egli si troverebbe imprigionato, ma è il luogo in cui la sua originaria libertà si articola come "storia".

Il sogno, dunque, mostra la dinamica del «movimento della libertà verso il mondo, il punto originario a partire dal quale la libertà si fa mondo» (SE, 46-47). Quel che esso mette in scena è il processo genetico di una costituzione, l'apertura verso quella "presenza al mondo" che può essere colta solo superando le divisioni fissate dal linguaggio e da un'oggettività già data, solo, cioè, tramite una vera e propria *ontologia dell'immaginario*. L'analisi tradizionale si concentra sulle immagini, osserva Foucault, ma queste non sono che una forma di "quasi presenza" del significato e restano irrimediabilmente lontane dalla trascendenza dell'immaginario. L'analisi ontologica del sogno vuole invece riconsegnargli la sua trascendenza per ritrovare quella libertà che l'individuo vive come determinazione della propria esistenza, e non come valore universale.

8. *I viaggiatori dell'insensatezza*

Dal 1954 al 1961, se si eccettuano due brevi studi sulla storia della psicologia²⁵, Foucault si dedica essenzialmen-

²⁵ M. F., *La psychologie de 1850 à 1950*, in D. Huiman e A. Weber, *Histoire de la philosophie européenne*, Librairie Fischbacher, Paris 1957 (=DE I, 120-137), e Id., *La recherche scientifique et la psychologie*, in É.

te alla preparazione di *Storia della follia* e della tesi complementare di dottorato sull'*Antropologia pragmatica* di Kant. Il suo lavoro si svolge metodicamente, ma in parallelo con una serie di attività che lo tengono a lungo lontano dalla Francia: Foucault resta infatti dal 1955 al 1958 a Uppsala, in Svezia, dove ricopre l'incarico di lettore presso la Maison de France; dalla fine del 1958 all'autunno del 1959 a Varsavia, dov'è incaricato di aprire un Centro di civiltà francese presso l'Università (1958-1959); poi, dalla fine del 1959 all'estate del 1960, ad Amburgo, dove dirige l'Istituto di Cultura. A Parigi torna soprattutto d'estate, per studiare agli Archives Nationales e alla Bibliothèque de l'Arsenal. Insieme alla biblioteca di Uppsala, la Carolina Rediviva, dove trova un'autentica miniera di documenti, testi e manoscritti rari sulla storia della medicina a partire dal XVI secolo, sono questi i luoghi nei quali egli raccoglie la grande mole di materiale che servirà da supporto all'organizzazione storica del libro.

Rispetto ai suoi lavori precedenti, *Storia della follia* appare come una sorta di gesto fondativo, proiettato verso campi e metodi di ricerca che fin da principio appaiono radicalmente nuovi. La maggior parte dei temi che lo avrebbero occupato fino ai suoi ultimi anni trovano qui almeno un primo abbozzo problematico: dalla costituzione del sapere medico al trattamento dei fenomeni criminali, dal ruolo critico dell'esperienza letteraria all'importanza della confessione nella formazione del soggetto moderno. Al tempo stesso, l'ampiezza delle questioni affrontate o anche solo toccate da *Storia della follia* si colloca ancora su uno sfondo nel quale sono riconoscibili le preoccupazioni filosofiche dei suoi anni di formazione: dal mantenimento di un'idea unitaria del soggetto che mostra chiaramente il suo debito con la fenomenologia, fino alla valorizzazione di un pensiero tragico che, in forte polemica con l'esperienza

Morère (a cura di), *Des chercheurs françaises s'interrogent*, Privat, Toulouse 1957 (=DE I, 137-158).

della dialettica, trova in Nietzsche il suo punto d'appoggio teorico e nei gesti della trasgressione estetica il suo esempio storicamente reiterato.

Per raccontare la vicenda storica della follia, Foucault concentra la sua attenzione sull'età classica, periodo la cui percezione è piuttosto netta nella cultura francese e che va grosso modo dalla fine del Rinascimento alla Rivoluzione. Ma per comprendere tuttavia la sua specificità egli deve risalire più indietro nel tempo, fino al momento in cui, alla fine del Medioevo, sparita la lebbra dal mondo occidentale, si perdono i valori, le immagini e i luoghi che, attraverso il personaggio del lebbroso, avevano rappresentato per la società medievale la sfera stessa dell'esclusione. Sarebbero occorsi più di due secoli prima che un «nuovo fenomeno», la follia, fosse investita dello stesso ruolo, isolata dalla comunità civile, rinchiusa all'interno di strutture analoghe agli antichi lebbrosari. E lungo tutto questo periodo di transizione, gli «insensati» sarebbero stati oggetto non solo di trattamenti diversi, ma anche di forme di percezione differenti che li avrebbero mantenuti in una posizione ambivalente.

L'uomo medievale escludeva il folle dalla cerchia dei suoi simili, ma ve lo reintegrava spiritualmente, poiché vedeva nel suo comportamento qualcosa che derideva le pretese della ragione o dimostrava l'irragionevolezza del mondo come tale. Gli insensati venivano allora tenuti al di fuori delle istituzioni cittadine, ma anche protetti nella loro condizione di liberi testimoni e di viandanti, non appartenenti a nessuna comunità in particolare, ma incombenenti su ciascuna di esse. La pittura e la poesia di quell'epoca hanno spesso ritratto le cosiddette «navi dei folli» (*Narrenschiffen*), vascelli che fanno la loro comparsa in Europa proprio alla fine del Medioevo e attraversano le vie fluviali senza mai sostare stabilmente in nessun luogo. Imbarcati su queste navi, gli insensati assumono simbolicamente come dimora soltanto la *soglia* delle città che essi toccano durante il loro vagabondare.

Proprio per questa sua posizione liminare, il folle gioca un doppio ruolo nella cultura del Medioevo: da un lato esprime la *coscienza critica* con la quale l'uomo disillude le ambizioni della ragione; dall'altro è il segno della più radicale *coscienza tragica* tramite la quale viene riconosciuto un limite che non riguarda solo il sapere, ma l'esistenza e il mondo come tali. L'angoscia della morte, la fine dell'uomo e quella dei tempi, i temi che fino ad allora avevano dominato l'immaginario europeo con tutto il loro seguito di guerre, carestie, epidemie, subiscono, nel corso del XV secolo, un singolare rovesciamento che li proietta, appunto, sulla figura senza patria del folle. Un tempo era la lebbra a testimoniare con la sua presenza il senso della morte. Ora questa funzione viene affidata alla follia, ma questa, più che anticipare il senso della morte, finisce addirittura per svuotarlo con i suoi paradossi: «la derisione della follia prende il posto della morte e della sua serietà. Dalla scoperta di quella necessità che infine riduceva l'uomo a niente, si è passati alla contemplazione sprezzante di questo nulla che è l'esistenza stessa» (SF, 22).

La fascinazione che tutto il Rinascimento prova nei confronti della follia dipende da questa ambivalenza di significati, o per meglio dire dalla continua moltiplicazione di riferimenti simbolici nei quali l'elemento "critico" e quello "tragico" della follia appaiono ancora legati. Letteratura e iconografia si occupano per lo più del primo dei due lati, producendo una serie di immagini fantastiche che manifestano i paradossi del delirio (SF, 28). La riflessione filosofica e morale tende invece a concentrarsi sul secondo, sottolineando il carattere ironico e derisorio della follia. Ed è proprio in questo ambito che la follia, collocata fino ad allora in una pluralità di dimensioni contraddittorie, viene ridotta, all'inizio del XVII secolo, a una sola delle sue coordinate, quella che ne fa un'esperienza nel campo del linguaggio e che porta l'uomo a confrontarsi con la sua verità "morale" e "naturale" (SF, 34). La follia, dunque, non viene più vista come «una potenza sorda che

fa deflagrare il mondo», ma come una *forma relativa alla ragione*, costitutivamente legata a essa in un cerchio indissolubile (SF, 39). Essa diviene perciò *sragione*, componente che fa parte del lavoro della ragione e che il saggio non può misconoscere, se vuole continuare a essere razionale, se vuole cioè ristabilire un ordine nel territorio del pensiero. Sotto l'influsso del pensiero cristiano, scrive Foucault, la follia viene allora spogliata da ogni gravità drammatica e trasformata in una finzione poetica o romanzesca. Ma una volta che il suo potere di destabilizzazione è stato scongiurato, non ci sarà più bisogno di costringerla a vagare sulle navi: la follia potrà essere invece «solidamente ancorata in mezzo alle cose e alle genti. Trattenuta e tenuta ferma. Non più barca, ma ospedale» (SF, 47).

9. *Il grande internamento*

La nuova forma di discriminazione che subentra con questo passaggio storico rappresenta per Foucault un elemento di forte discontinuità rispetto alla cultura rinascimentale e costituisce il nucleo specifico dell'esperienza classica della follia. Egli chiama *grande internamento* il rapidissimo processo che alla metà del Seicento, nel volgere di pochi decenni, in tutta Europa trasforma quelle che erano antiche prerogative della chiesa in materia di assistenza ai poveri e agli emarginati in vere e proprie misure di ordine pubblico. L'evento che segnala questo mutamento è il decreto con il quale, il 27 aprile 1656, Luigi XIV fonda a Parigi l'Hôpital Général: «a prima vista», scrive Foucault, «si tratta di una riforma», di una semplice «riorganizzazione amministrativa» che raggruppa sotto un'unica rubrica istituzioni già esistenti da tempo, come la Salpêtrière, Bicêtre e molti altri edifici destinati in origine a scopi diversi. Il decreto non si limita però a razionalizzare il loro impiego, ma sottintende e mette in opera un mutamento delle strutture d'esperienza che farà del-

l'internamento non tanto un episodio storico fra gli altri, quanto una vera e propria *categoria* del pensiero classico.

L'internamento, infatti, è l'unico principio che consente di pensare in modo unitario una quantità di forme di emarginazione che già nel periodo immediatamente successivo non sarebbero state più riconosciute come omogenee. Negli ospedali, nelle prigioni e nelle case correzionali che dappertutto in Europa cominciano a essere istituite secondo criteri molto simili, vengono rinchiusi assieme condannati di diritto comune, giovani diseredati, poveri, ammalati e insensati. Ognuna di queste tipologie viene percepita come una minaccia all'ordine sociale, un focolaio di turbamenti che non hanno più alcun rapporto con la coscienza religiosa, ma meritano soltanto di essere repressi e curati.

La ricostruzione storica di Foucault segue in parallelo la fondazione di ospedali in Francia, di *Workhouses* in Inghilterra, di *Zuchthäusern* in Germania e di altri tipi di case correzionali in Spagna, Olanda e Italia. Ciascuna variante manifesta in eguale misura la congiunzione del desiderio di assistere e del bisogno di reprimere. Ed è proprio l'unione di queste due esigenze che consente, nell'età classica, di tradurre in una concreta pratica sociale la nuova proscrizione morale che era venuta a colpire i peccati dell'ozio e della pigrizia. Nel corso del Seicento, infatti, tanto in area protestante quanto in ambito cattolico, la vera linea di separazione che delimita i diritti dell'individuo nello spazio sociale è la renitenza al lavoro, nucleo sotterraneo di parentela che cambia il senso dell'internamento dei folli rispetto a quanto era avvenuto prima del XVII secolo. Il folle non viene più «da un altro mondo, quello dell'insensato» di cui porta i segni, ma è folle perché «oltrepassa da se stesso le frontiere dell'ordine borghese e si aliena al di fuori dei limiti consacrati della sua etica» (SF, 77).

In *Storia della follia* Foucault riconduce questa trasformazione alla dinamica delle condizioni economiche e sociali del tempo: crisi economica, diminuzione dei salari,

disoccupazione, penuria di moneta. Anche se non stabilisce un rapporto di dipendenza diretta tra i fenomeni dell'economia reale e l'organizzazione del mondo sociale e culturale, gli schemi cari al materialismo storico sembrano ancora occupare un posto di rilievo nella sua ricostruzione. Altri segnali poi, a partire dalla stessa idea che «le grandi strutture della sragione» siano «latenti nella cultura occidentale, un po' al di sotto del tempo degli storici» (SF, 286), fanno pensare che Foucault elabori un modello di analisi nel quale il movimento della storia viene a dipendere meno dalla discontinua aleatorietà degli eventi e più da una sorta di «astuzia» interna che torna, imprevedibilmente, a far valere una serie di istanze rimosse dalla coscienza di un'epoca, ma mai del tutto eliminate dal suo paesaggio. Per evitare tuttavia che in questo disegno potessero riaffacciarsi i principi della dialettica, Foucault insiste sull'ambiguità di senso di cui gli eventi e i fenomeni storici sono costitutivamente, non accidentalmente portatori. I loro esiti non possono mai essere predeterminati, così come il loro senso non può mai essere ricondotto a una spiegazione unitaria. Più che la conciliazione di una «sintesi», scrive Foucault, essi autorizzano una «confusione» di rapporti e di stratificazioni che storiografia e filosofia possono descrivere, ma non contenere entro schemi di comprensione globali. E d'altra parte è proprio la condizione non univoca, è lo squilibrio interno a ogni esperienza e ad ogni evento che li rende fundamentalmente storici: la loro apertura a mutamenti sempre nuovi è inscritta nella loro stessa instabilità ontologica.

Che nell'internamento classico, per esempio, si sommino una preoccupazione repressiva e una terapeutica, si rivela di fondamentale importanza per gli sviluppi dell'esperienza della follia. Nel momento in cui sorge, infatti, l'internamento può essere visto come un «progresso», un modo di prendersi cura di quelle forme di emarginazione che, sottoposte a un regime di assistenza, non minacciano più la saldezza del corpo sociale. E tuttavia, proprio per-

ché le pressioni sociali svolgono un ruolo centrale nella sua definizione, l'internamento non sarà mai il luogo in cui "progressivamente" verrà affermandosi lo sguardo di un sapere neutrale, ma diventerà, piuttosto, il crocevia di una serie di esigenze economiche, morali e istituzionali che si preciseranno proprio per suo tramite. Nel XVIII secolo, la recessione economica che investe l'Europa intera segnala per la prima volta il tema della *popolazione* come un elemento di *ricchezza* dello Stato e spinge a introdurre alcune prime distinzioni nel mondo correzionale, staccando dalla massa confusa degli internati tutti coloro che possono essere recuperati al processo produttivo. Il povero che può lavorare viene ora percepito come un elemento positivo della società, mentre chi si dimostra irrecuperabile diventa dapprima un peso morto senza più prerogative da reclamare, quindi un malato da trattare in modo completamente diverso dagli altri. Solo a questo punto la follia potrà essere riconosciuta come un fenomeno specifico, e solo allora essa verrà inserita in una struttura che avrà il compito di accertarne le cause e definirne le terapie.

Isolare in questo modo la follia significava semplificare la percezione della sragione, negare che la sua forza di esperienza potesse mettere a repentaglio il sapere e l'esistenza dell'uomo di ragione. La follia viene così collocata nel cuore dell'uomo, diventa una piega del suo carattere, riappare come una forma di desiderio e di discorso che incide solo su quella porzione limitata di mondo che è il paesaggio sociale, l'ambiente umano. Ma nel momento in cui viene ridotta al silenzio, la follia troverà un linguaggio nuovo, nel quale otterrà cittadinanza l'enorme riserva di fantastico che l'internamento classico aveva prodotto quando aveva rinchiuso gli insensati insieme ai libertini, ai malati e ai criminali. *Il Nipote di Rameau* di Diderot è l'esempio letterario più significativo ed estremo di un dialogo fra ragione e sragione in cui quest'ultima, quasi per un effetto di riflusso, mostra che il tentativo di sottomettere la follia a un dominio di conoscenza porta in realtà la

ragione a perdere se stessa, ad alienarsi in una verità che la squalifica (SF, 287-288). Diderot prefigura così il momento imminente di una separazione che farà rientrare la follia nell'area di competenza della medicina, ma, al tempo stesso, disegna un altro segmento di quella «linea spezzata» che unisce la nave dei folli alle «ultime parole di Nietzsche» e alle «vociferazioni di Artaud», e che prospetta il ritorno tragico della follia anche oltre il regime della sua definizione antropologica.

10. *La follia nel campo del sapere*

I miti che fondano il prestigio della psichiatria moderna sono la liberazione degli incatenati di Bicêtre per opera di Philippe Pinel, nel 1795, e la ristrutturazione delle forme di asilo in Inghilterra per iniziativa del quacchero Samuel Tuke. Lo scandalo che le condizioni di internamento dei folli suscitano sul finire del XVIII secolo non è tuttavia per Foucault il prodotto di una coscienza medica e filantropica che abbia imposto i diritti del sapere su una questione trattata fino ad allora coi mezzi della superstizione e dell'arbitrio. Esso coincide infatti con un processo che per la prima volta costringe la follia in una struttura oggettiva e che delimita idealmente, dunque non più soltanto in senso fisico, lo spazio di verità a cui gli insensati possono avere accesso. Le pene corporali erano il segno tangibile del castigo inflitto all'uomo di sragione per il fatto che questi rivendicava una libertà estrema e sregolata. Ora, invece, la restituzione del folle alla libertà avviene in un contesto che lo lega a un più generale rapporto fra l'uomo e la sua verità al quale nessuno, di fatto, può sfuggire. In forza dello stesso gesto, perciò, non solo la follia, ma anche la ragione e la libertà vengono prese in un processo di oggettivazione, tradotte in un sistema che ne depotenzia le prerogative e le trasforma in una sorta di evidenza naturale. La definizione moderna della ragione di-

venta così una verità normativa dell'essenza umana, mentre la libertà viene perduta come possibilità ontologica dell'individuo e sottoposta a un sistema astratto di diritti. Quella del folle, osserva Foucault, era stata nell'età classica una libertà ambigua e paradossale: era la libertà di costituirsi come un essere destinato all'internamento, libertà di «abbandonare la propria libertà e di incatenarsi alla propria follia» (SF, 440). Ora, dopo l'intervento di Pinel e di Tuke, «la libertà ambigua dell'esistenza del folle» viene «reclamata nei fatti come quadro della sua vita reale e come elemento necessario all'apparizione della sua verità di folle» (SF, 441).

La medicina moderna dà inizio alla sua opera proprio su questo terreno della follia riconosciuta come “fenomeno”, ridotta a “oggetto”, privata della sua libertà, ma anche inquadrata in una concezione morale che la imparenta con la decadenza sociale, vedendola come colpa e come degenerazione. Dall'epoca che lo aveva preceduto, il trattamento medico della follia non eredita né un fenomeno, né una forma imperfetta di sapere, ma solo una struttura di giudizio che essa avrebbe continuato a rendere funzionale fino ai nostri giorni. All'inizio, osserva Foucault, il lavoro medico dell'assistenza e della cura è solo una parte, e neppure la principale, «dell'immenso compito morale che deve essere svolto nell'asilo e che solo può assicurare la guarigione degli insensati» (SF, 432). Tuke e Pinel, allora, «non hanno introdotto una scienza» nell'asilo, «bensì un personaggio», il medico, la cui autorità non è garantita dal sapere, ma assicurata dall'investimento simbolico che in lui riconosce il depositario della morale e del diritto.

Nel corso di tutto il XIX secolo, il processo di *medicalizzazione della follia* ruota principalmente attorno a uno sviluppo dei rapporti fra il “medico” e il “malato” che non può essere spiegato con l'immagine di un sapere in progresso. Il contesto dell'asilo manicomiale definisce infatti uno sguardo medico la cui caratteristica principale è l'a-

simmetria, la non-reciprocità con lo sguardo del malato. Il folle non viene più sottoposto a misure terroristiche, come accadeva in passato, ma viene continuamente osservato, interrogato, analizzato, fino a doversi riconoscere in una struttura di colpa che per lui diviene la forma della coscienza di sé.

Questo principio di asimmetria fa sì che la coscienza moderna della follia azzeri anche gli ultimi brandelli di dialogo fra ragione e sragione. Il monologo delirante degli insensati non è un linguaggio, ma è l'estrema testimonianza di un non-senso ormai privato di ogni potenzialità comunicativa. L'unica forma di comunicazione ancora concessa alla follia consiste nel confessare la propria colpevolezza, dunque nel rinnegare la propria autonomia d'esperienza e nel rimettersi alle parole della ragione. D'altra parte, nel momento in cui si confessa, il malato non parla più della fragilità del mondo e della fine dei tempi, come nel Rinascimento, ma solo dei propri tormenti e dei propri segreti interiori. Da questo tipo di discorso nasce allora la possibilità di un nuovo atteggiamento, lirico e soggettivo, il quale espone il linguaggio della ragione a un nuovo rischio che non poteva essere calcolato, cioè al riemergere di quella *coscienza tragica* della follia che ora avvicina le voci del delirio al movimento della fantasia individuale, all'affermazione del desiderio più sfrenato, all'espressione della violenza meno disposta a venire a patti con ciò che la circonda.

11. *Esperienza letteraria e follia*

Foucault ritiene che in autori come Sade, Hölderlin, Goya, la follia sia tornata a presentarsi, attraverso parole o attraverso immagini, come la fine e l'inizio di tutto, come l'apocalisse e la salvezza, dunque come l'atto di un ribaltamento di senso che, risalendo il corso del lirismo contemporaneo, scopre alle sue sorgenti la forza liberatoria

della sragione (SF, 547). La mediazione del registro lirico prepara così il recupero della follia su un piano diverso da quelli della medicina, della psicoanalisi, della scienza o del giudizio morale, prospettando una relazione con la sfera del non-senso che non si conforma né alle tradizionali strategie di discriminazione, né ai cicli di riassorbimento tipici della dialettica. La *letteratura*, per Foucault e più in generale l'arte, è il luogo in cui riemergono, persino amplificate, le parole della sragione classica. Dalla fine del XIX secolo, infatti, la letteratura non ha più smesso di interrogarsi sul proprio linguaggio e di metterlo in questione attraverso gesti di scrittura che hanno delegittimato anche il suo potere di dire quel che essa dice, di far intendere "significati" laddove essa non produce altro che una proliferazione indefinita di parole. La letteratura ha così lasciato emergere un vuoto cruciale che si pone non più ai margini del discorso, ma ne invade il centro, come una forma di assenza che sospende il lavoro del linguaggio sul paradosso mai ricomponibile del rapporto di senso e non-senso.

Psicologia e critica letteraria identificano di solito gli effetti destabilizzanti dell'opera d'arte con l'espressione di una mente alterata, con la follia individuale di un autore. La costituzione di un'opera, osserva tuttavia Foucault, non si può mai far dipendere dallo stato psicologico di chi l'ha materialmente prodotta, e la follia, al contrario, rappresenta l'ipoteca preliminare del non-senso su ogni produzione d'opera concreta. Essa, per meglio dire, è *l'assenza d'opera* da cui l'opera stessa proviene, la *condizione* preliminare che consente al linguaggio di prendere la parola e di costituirsi liberamente come "opera" proprio sul profilo di quel non-senso che revoca i diritti del sapere positivo. Dal XVII al XIX secolo, due configurazioni differenti dell'esperienza, la malattia mentale e la follia, si sono incontrate, confuse e sovrapposte (SF, 478). Se il loro nodo comincia a sciogliersi, questo avviene precisamente nel campo del linguaggio, in quel vuoto dell'«assenza d'ope-

ra» o della «rottura d'opera» dalla quale emerge una «lacerazione senza rimedio in cui il mondo è obbligato a interrogarsi» (SF, 455).

Nel 1963, Foucault avrebbe pubblicato un piccolo libro su *Raymond Roussel*, autore che è quasi il paradigma della sua riflessione sulla forza critica della letteratura, sulla sua capacità di collocare il linguaggio sotto la condizione di un'assenza d'opera. La scrittura di Roussel è in apparenza del tutto regolare, senza esoterismi sperimentali né rotture sul piano sintattico e grammaticale. Essa, tuttavia, trascina i suoi lettori in un inganno che rende di fatto inutilizzabili le forme abituali di comprensione e interpretazione, quelle che fanno del segno il portatore di un significato esplicito o nascosto, letterale o allegorico. Nel 1932, nel dare alle stampe un testo intitolato *Come ho scritto alcuni dei miei libri*, Roussel dichiarava di voler rivelare il meccanismo dei «segreti», dei sensi doppi e cifrati che egli aveva sparso nelle sue opere precedenti. Annunciando però al lettore che i suoi scritti erano continuamente attraversati da enigmi, egli innescava una spirale di incertezze che ha per effetto quello di rendere evanescente ogni sua frase, per ciascuna delle quali si è portati a ipotizzare vi sia non uno, ma una molteplicità di significati occulti dietro i quali, oltretutto, potrebbe non essere nascosto proprio niente. Ogni frase e ogni parola, in Roussel, diventa allora una trappola, e la coscienza di chi legge, mossa dal dubbio che le sue opere siano percorse ovunque da una miriade di sensi cifrati, si trova costretta a girare a vuoto. Di norma, la costituzione del senso segue un movimento centripeto, va dalla dispersione all'unità. Con la sua pseudorivelazione, Roussel impone invece al gioco della sua letteratura una dinamica centrifuga (RR, 16-17).

Roussel dà vita dunque a qualcosa che, non costituendosi nell'unità di un senso, non si può propriamente pensare, né può diventare l'oggetto di un sapere. Ma a partire da questo gesto, la sua esperienza letteraria incontra un elemento di disgregazione che per Foucault è centrale in

tutto il pensiero contemporaneo e si avvicina a quella dimensione di vuoto che è come la “condizione di follia” da cui procede ogni linguaggio.

Anche nel caso di Roussel, come si vede, Foucault si trova a svolgere, e in parte a modificare, le indicazioni di quella grande esperienza di pensiero che è stata per lui *Storia della follia*. Fino ai suoi ultimi scritti, sia pure nella forma criticamente attenuata che sarà il segno della sua maturazione teorica, fondamentale resterà per lui il compito di definire gli spazi della cultura contemporanea in una prospettiva che, affrancandosi dall'immagine moderna della ragione, la riconduce in un campo d'esperienza definito da un'estetica e da un'etica, o per meglio dire da un'estetica che è di per sé già etica. Questo sforzo percorre anche i suoi scritti degli anni Sessanta proprio seguendo il filo della *trasgressione* letteraria, ovvero di un uso del linguaggio che non si conforma alle consuete modalità di produzione del senso, ma che tematizza la sua condizione di “vuoto”, ovvero la sua impossibilità di “dire”. Nel 1970, nella lezione inaugurale dei suoi corsi al Collège de France, Foucault avrebbe affermato l'esigenza di prendere come riferimento del pensiero critico le figure di coloro che si erano immersi nella follia proprio per sfuggire ai meccanismi di oggettivazione messi in opera dal nostro sapere (OD, 18). Poco meno di dieci anni prima, nel concludere *Storia della follia*, aveva tracciato la stessa linea per legare il progetto del suo lavoro a un dovere etico che trova nell'esperienza della follia il suo primo margine di esercizio: «la follia in cui sprofonda l'opera è lo spazio del nostro lavoro, è l'infinita strada per venirne a capo, è la nostra vocazione di apostoli e di esegeti» (SF, 455).

12. Il caso Descartes e la metafisica dell'interpretazione

Il gesto di esclusione in forza del quale la ragione definisce la propria identità riducendo la follia al silenzio è

esemplificato, per Foucault, dal valore inaugurale e fondativo che, a partire dall'età classica, la filosofia attribuisce al dubbio cartesiano. Nel cammino delle sue *Meditazioni* «Descartes incontra la follia accanto al sogno e a tutte le altre forme d'errore», ma il modo in cui si difende da questi rischi non è lo stesso (SF, 51). Nel caso del sogno e dell'errore, infatti, la stabilità del pensiero è garantita dall'evidenza di alcune verità universali che non possono essere revocate da nessuna illusione. Nel caso della follia, invece, la garanzia va ricercata nella posizione del soggetto pensante, dipende «dal fatto che *io* che penso non posso essere folle» (SF, 52). Questo «squilibrio», che caratterizza l'economia del dubbio cartesiano, porta con sé precisi indizi del suo ruolo storico: la non-ragione del XVI secolo era ancora in grado di compromettere il rapporto del soggetto con la verità, scrive Foucault, mentre il pensiero classico fonda la possibilità di accedervi proprio sull'esclusione di quel pericolo: «se l'uomo può sempre essere folle, il pensiero, come esercizio della sovranità da parte di un soggetto che si accinge a percepire il vero, non può essere insensato» (SF, 53), e se per Montaigne la follia era ancora una delle strade possibili del dubbio, il soggetto cartesiano può conquistare la certezza precisamente perché sa che essa non lo riguarda.

Nelle vicende dell'opera di Foucault, il riferimento a Descartes è diventato particolarmente importante per almeno due motivi, uno legato a una dura critica che gli è stata rivolta nel 1963 da Jacques Derrida e che mette in questione l'intero progetto filosofico dell'archeologia²⁶, l'altro relativo al recupero della "meditazione" come esercizio della costituzione di sé, che Foucault intraprende nei suoi ultimi scritti, ma che appare già annunciato pro-

²⁶ J. Derrida, *Cogito et histoire de la folie*, in «Revue de métaphysique et de morale», 3-4, 1963, poi in Id., *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967; trad. it. di G. Pozzi, *Cogito e storia della follia*, in Id., *La scrittura e la differenza* (1971), Einaudi, Torino 1990², pp. 39-79.

prio nello scritto di risposta a Derrida che egli pubblica nel 1971²⁷.

La critica di Derrida passa attraverso una minuziosa lettura delle *Meditazioni metafisiche* finalizzata a investire il senso del discorso foucaultiano nel suo insieme, il rapporto più generale della parola filosofica con il suo "altro" e la questione della sua storicità. La follia, sostiene Derrida, non viene esclusa dal procedimento cartesiano del dubbio. Al contrario, essa vi è ricompresa come una condizione interna e permanente nel momento in cui, attraverso l'ipotesi del Demone Maligno, Descartes esaspera iperbolicamente il dubbio e convoca la possibilità della follia al centro dell'esperienza filosofica. Se il pensiero non teme più la follia, non è perché questa sia stata imprigionata, ma perché la certezza «è raggiunta e garantita dentro la follia stessa». Il cammino di Descartes cerca di «recuperare la sorgente a partire dalla quale ragione e follia hanno la possibilità di determinarsi e di dirsi», e il principio del *Cogito, sum*, sottolinea Derrida, vale «anche se io sono folle»²⁸. Considerare solo in senso storico l'iperbole cartesiana, come fa Foucault, è dunque per Derrida mancare il valore filosofico. Questo consiste infatti nel tentativo di «eccedere ogni totalità finita e determinata», ma al tempo stesso rivela come ogni parola che voglia *dire* l'iperbole conservi in sé un segno dell'esclusione da cui è nata e si apra immancabilmente al suo ritorno. La storicità della filosofia si costituisce così per Derrida in questo «dialogo fra l'iperbole e la struttura finita, tra l'eccesso sulla totalità e la totalità chiusa»²⁹. L'importante allora, nella parola filosofica, è che, nel suo istituirsi come segno e come *traccia*, essa mantenga una relazione con quel che sotto di essa è scomparso: per essere salvaguardata, in altri termini, la follia non può

²⁷ M. F., *Mon corps, ce papier, ce feu*, in «Paideia», 9, 1971, poi ripubblicato in appendice alla nuova edizione di *Histoire de la folie* (1972); trad. it. *Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco* (SF, 485-509).

²⁸ J. Derrida, *Cogito e storia della follia* cit., pp. 69 e 74.

²⁹ Ivi, p. 76.

che passare per questo gesto che la esclude, la mette alla prova nella sua possibilità estrema, ma si ritrova sempre esposta a una crisi da cui dipende anche la sua riattivazione.

Nel rispondere a questa critica, anche Foucault procede a un esame dettagliato delle *Meditazioni metafisiche*, ma il suo obiettivo è quello di tornare a evidenziare come la preoccupazione di Descartes si concentrasse su ciò che qualifica il soggetto filosofico, e più in generale il soggetto che ha il diritto di pensare e comunicare, nella sua differenza dall'uomo folle. Lo stesso titolo, *Meditazioni*, è indicativo, per Foucault, perché allude precisamente a un esercizio in cui «il soggetto è alterato senza posa dal proprio movimento» e mette in gioco perciò la costituzione di un “sé” consapevole di poter essere modificato dagli eventi discorsivi che produce (SF, 497-498). L'obiezione più radicale che egli rivolge a Derrida consiste appunto nel sottolineare come la storicità del linguaggio in generale, e di quello filosofico in particolare, dipenda dal suo carattere di “evento”. Ridurlo alla dimensione delle «tracce testuali», elidere gli «avvenimenti che vi si producono per trattenere solo dei segni per la lettura», ipotizzare dietro di esso il gioco del “detto” e del “non detto” per garantire una sorta di autonomia del testo rispetto alla sua storia è, ai suoi occhi, precisamente un modo per restituire alla parola il suo antico splendore metafisico (SF, 508).

Ma la “testualizzazione” delle pratiche discorsive proposta da Derrida non è solo una metafisica, è anche una pedagogia:

pedagogia che insegna all'allievo che non c'è niente al di fuori del testo, ma che in esso, nei suoi silenzi e nei suoi non detti, domina la riserva dell'origine; che non è dunque affatto necessario andare a cercare altrove, ma che qui stesso, non tanto nelle parole certe, quanto nelle parole come raschiatura, nella loro griglia, si svela “il senso dell'essere” (SF, 508).

Questa posizione di Foucault si colloca sul più ampio sfondo della sua critica all'ermeneutica e alla pratica tradi-

zionale dei *commenti*, nei quali egli scorge un tratto metafisico che le teorie dell'interpretazione condividono con il positivismo: quello di una derivazione del linguaggio dall'essere e, correlativamente, di un "essere vero" posto al di là dei discorsi, sia che venga inteso come qualcosa di empiricamente osservabile, sia che venga rinviato in una pratica di decifrazione potenzialmente infinita. La nostra epoca, scrive in *Nascita della clinica*, sembra «storicamente votata alla storia», consacrata «alla paziente costruzione del discorso sul discorso, al compito di intendere quel che è stato già detto» (NC, 10). Eppure la concezione del linguaggio che sorregge questo atteggiamento porta ancora chiaramente su di sé il marchio della sua origine storica, e questa è

l'Esegesi che ascolta, attraverso gli interdetti, i simboli, le immagini sensibili, attraverso tutto l'apparato della Rivelazione, il Verbo di Dio, sempre segreto, sempre al di là di se stesso. Noi commentiamo da anni il linguaggio della nostra cultura proprio dal punto in cui, per secoli, avevamo invano atteso la decisione della Parola (NC, 11).

La direzione verso la quale Foucault sviluppa la prospettiva archeologica nel corso degli anni Sessanta, a partire da *Storia della follia*, tende appunto a sostituire il principio dell'Esegesi con un'analisi storica dei discorsi, a non considerare il linguaggio nel suo gioco di "segni" e "significati" proprio per sfuggire «alla fatalità del commento», per non presupporre cioè «alcun resto e alcun eccesso in ciò che è stato detto». Il suo obiettivo, dunque, è quello di non trattare il linguaggio come riserva potenzialmente inesauribile di significati, ma come *evento* che si concretizza nelle sue singole formulazioni e che sta tutto semplicemente nel «fatto della sua apparizione storica» (NC, 11).

1. *Medicina e filosofia*

Se le pagine di *Storia della follia* sono ancora percorse dall'idea di un'esperienza "originaria" dell'alterità attingibile al di là delle divisioni stabilite dal linguaggio e dalle istituzioni, e se in quel libro i modelli di spiegazione storica privilegiavano in molti casi i livelli della sociologia e dell'economia, è con *Nascita della clinica* (NC) che Foucault precisa la fisionomia del suo progetto di archeologia, dandogli una condotta metodica e un respiro teorico più rigorosi.

L'arco cronologico preso in esame è più breve: dalla metà avanzata del XVIII secolo, dal momento cioè in cui P. Pomme riferisce gli effetti di una terapia idrica contro l'isteria con un linguaggio oggi praticamente incomprensibile, fino al primo trentennio del XIX secolo, epoca nella quale A. L.-J. Bayle descrive una lesione dell'encefalo in un modo che, malgrado gli inevitabili arcaismi, soddisfa le nostre aspettative in fatto di analisi anatomica. Fra questi due documenti passa «appena mezzo secolo»: dal punto di vista di un'«archeologia dello sguardo medico», però, si tratta di una «soglia incancellabile», è il momento a partire dal quale entrano a far parte del sapere clinico «il male, la contronatura, la morte», o insomma tutto quel «fondo nero della malattia» che fino ad allora era stato considerato solo come qualcosa di negativo e di assoluto, la «notte» impenetrabile in cui la vita semplicemente si annullava (NC, 157 e 208).

Per la prima volta, in quest'epoca, emerge un tipo di considerazione medica che, tramite i metodi dell'anatomia patologica, trasforma lo stato di morte nell'oggetto di una conoscenza positiva e utile per la cura del corpo vivo. Ma, contemporaneamente, e in forza dello stesso processo, quel che muta in profondità è il modo in cui gli uomini cominciano a intendere la loro stessa vita, la sua verità, il suo senso. Le vicende che la medicina ha attraversato tra la fine del XVIII

e l'inizio del XIX secolo non si limitano, perciò, a riformulare i contenuti di una specifica disciplina del sapere, ma riorganizzano la stessa percezione della *finitudine* umana, investendo a pieno titolo lo «statuto filosofico dell'uomo» (NC, 211). Dal terreno circoscritto dell'esperienza clinica, allora, un vero e proprio rovesciamento di prospettiva si propaga lungo tutto l'asse delle condizioni che sovrintendono il nostro modo di intendere la politica e la poesia, l'economia e la vita quotidiana. Ed è in questo ambito, apparentemente ristretto, che si afferma, si codifica e soprattutto viene a dotarsi di uno strumentario di validazione scientifica quella bipolarità del *normale* e del *patologico* che percorre a tutti i livelli le strutture del nostro sapere.

Sorprende, a distanza di anni, che *Nascita della clinica* sia tuttora uno dei libri di Foucault meno letti e meno studiati, o almeno che sia poco frequentato proprio da chi mira a ricostruirne il percorso filosofico. Sono infatti le rapide e trionfali trasformazioni della scienza clinica che permettono a Foucault di riconoscere uno dei momenti decisivi per la moderna autocomprensione dell'essere umano come *soggetto*, dunque per il suo costituirsi come *individuo* solo nella misura in cui la sua vita biologica diventa *oggetto* di una specifica forma di conoscenza. Ed è sempre da questo libro, dal modo in cui esso descrive il legame fra i contenuti di un sapere e l'insieme dei dispositivi tecnici che ne rappresentano a un tempo i presupposti di legittimità sociale e i concreti strumenti di attuazione, che trae origine l'attenzione di Foucault per l'organizzazione di quel trattamento scientifico e sociale della "vita" che, ulteriormente studiato a partire dalla metà degli anni Settanta, porterà alla sua riflessione sul tema della *biopolitica*¹. È probabile che una certa sottovalu-

¹ Vd. *infra*, pp. 116-119. Per un diretto riferimento delle sue nuove indagini alle analisi di *Nascita della clinica* cfr. l'introduzione di M. F. all'edizione in lingua inglese di G. Canguilhem, *On the Normal and the Pathological*, D. Reidel, Boston 1978, pp. IX-XX; trad. it. *Georges Canguilhem: il filosofo dell'errore*, in «Quaderni Piacentini», 14, 1984, pp. 39-52.

tazione del contributo teorico di *Nascita della clinica* sia stata determinata dalla sua forte aderenza all'impianto strutturalista, e che dunque il successivo, duro distacco di Foucault dalle parole d'ordine del pensiero strutturale abbia pesato, almeno in parte, sulla sua ricezione. Non bisogna tuttavia trascurare come, nel corso degli anni Sessanta, lo strutturalismo avesse fornito a Foucault una serie di schemi e di strumenti concettuali che gli avevano consentito da un lato di tenere a distanza i metodi dell'interpretazione storica tradizionale, dall'altro di poter considerare la propria ricerca come una sorta di *diagnosi* del presente.

2. *Il visibile e l'enunciabile*

Fra il XVIII e il XIX secolo, l'esperienza clinica è passata da una teoria delle specie patologiche, fondata sul modello della botanica, a una medicina dei sintomi e dell'osservazione diretta, basata sull'impianto della relazione linguistica fra segno e significato, quindi a una medicina degli organi interni, sviluppata a sua volta in un'analisi dei "tessuti". In questo movimento, le trasformazioni della medicina non seguono l'andamento di un "progresso", ma implicano un mutamento dello «sguardo medico», dunque di quel complesso estremamente vario di condizioni che rendono possibile una percezione, un'esperienza, un discorso, e che possono perciò costituire i loro oggetti solo all'interno di queste coordinate.

La medicina del primo Settecento non collocava la malattia nel corpo dell'individuo malato, ma la considerava una "specie" a sé stante, un'essenza indipendente dalla sua accidentale comparsa nel singolo paziente. Per questa medicina, le caratteristiche dell'individuo rappresentavano di fatto un «elemento negativo», rientravano cioè nel novero delle manifestazioni che turbano l'ordine essenziale della malattia (NC, 27). Per essere curata, essa doveva essere riconosciuta nelle sue qualità peculiari, spogliata il più

possibile dai tratti singolari della sua apparizione, restituita al suo decorso naturale. Più che di intervenire sul corpo del malato, al medico era richiesto di scongiurare quel che poteva “snaturare” la malattia, a cominciare da quella rete di relazioni sociali nelle quali l’individuo vive la sua vita, ma che tanto più portano il marchio dell’artificio, quanto più sono complesse e ramificate. L’ambiente ideale per la cura non poteva perciò essere l’ospedale, che agisce come un moltiplicatore degli effetti sociali della malattia, ma la famiglia, che della socialità rappresenta idealmente il grado zero. Per affidare i singoli malati al mondo delle cure familiari, d’altra parte, è inevitabile che si ponga il problema di una “politica della salute” che stabilisca forme e regole dell’assistenza su un piano molto generale, dunque non solo medico, ma anche giuridico, economico e morale. In un brevissimo volgere di anni, in forza degli stessi principi che giustificavano la medicina delle essenze patologiche, la tutela della salute diventa una sorta di «compito nazionale» che presuppone la vigilanza delle istituzioni e che coinvolge la società intera. Ma in questo passaggio, che integra lo spazio sociale nella scena della malattia, la medicina delle specie finisce per perdersi (NC, 33).

La riorganizzazione della scienza clinica fra XVIII e XIX secolo corre di pari passo con una ristrutturazione delle pratiche sociali che investe appunto la funzione degli ospedali e che richiede una nuova definizione dello statuto sia del malato, sia del sapere con cui lo si considera. Nell’epoca immediatamente precedente, la critica delle istituzioni ospedaliere era stata un tema sul quale si erano trovati d’accordo medici, economisti, moralisti, politici e uomini di lettere. Ora invece, mentre scompare la medicina delle specie nosologiche, il problema si rovescia e diventa quello di «avvolgere il malato in uno spazio omogeneo», controllabile e ben regolamentato com’è appunto quello dell’ospedale (NC, 208). Un simile mutamento di prospettiva, secondo Foucault, dipende in primo luogo dall’emergere di un nuovo tipo di percezione medica, che si basa

sulla «correlazione perpetua e oggettivamente fondata del *visibile* e dell'*enunciabile*» (NC, 209). Il rapporto fra ciò che si vede e ciò che si dice, l'esigenza di dire "solo" quel che si vede, come pure la convinzione che sia possibile dire "tutto" quel che si vede, trasforma dunque l'osservazione del malato nel fondamento stesso dell'esperienza clinica. Questa nuova medicina si basa su un modello semiotico che Foucault avvicina alla filosofia del linguaggio di Condillac: i sintomi manifestati dal paziente, infatti, non vengono più considerati come una turbativa della malattia, ma come i *segni* che la rivelano. Essi, perciò, offrono allo sguardo del medico uno «spettacolo» di cui egli deve imparare a comprendere il linguaggio, elaborando una tecnica di interpretazione che unisce l'osservazione, l'ascolto e la comparazione dei casi in una combinatoria di tipo matematico. L'ospedale, in questo contesto, acquista una funzione centrale: esso «non è il paesaggio mitico in cui le malattie appaiono in se stesse e del tutto senza veli», ma è un luogo nel quale la casistica individuale e le stesse interferenze ambientali, una volta sottoposte a un rigido sistema di controllo, possono essere ricondotte a una serie di costanti riconoscibili, calcolabili, dunque neutralizzabili. La «rifrazione» propria dell'ospedale permette allora, grazie alla sua costanza, «l'analisi della verità» (NC, 122).

L'idea di una perfetta adeguazione fra l'osservazione empirica e il linguaggio, l'idea che *tutto il visibile* sia non solo *tutto enunciabile*, ma sia «*tutto quanto visibile*» proprio perché «*tutto quanto enunciabile*», rappresenta però una fase transitoria, un fugace momento di «equilibrio» nella formazione del moderno oggetto clinico (NC, 128). La continuità epistemologica del vedere e del sapere viene a rompersi, infatti, quando l'osservazione medica scopre che il linguaggio non le aderisce completamente, ma lascia sempre fuori di sé un residuo, un'eccedenza percettiva che esso può *esprimere* solo dotandosi di una sintassi discorsiva che non è più un semplice riflesso della percezione. Dopo un «breve momento di euforia» in cui «vedere, dire

e imparare a vedere dicendo quel che si vede comunicavano in una trasparenza immediata», la medicina si avvia dunque verso un tipo di esperienza in cui «la visibilità si ispessisce» e lo sguardo «urta con masse oscure, con impenetrabili volumi, con la pietra nera dei corpi» (NC, 130-131). La stessa metafora che definisce le virtù e le abilità del senso diagnostico testimonia questo passaggio nel momento in cui abbandona le immagini dell'ascolto e della lettura, in breve di un'ermeneutica dei segni patologici, e le sostituisce con quelle del *colpo d'occhio* e del *tatto*, entrambe riconducibili all'ordine estetico e non verbale del *contatto* con il corpo del malato (NC, 134-35).

3. *La fondazione medica del sapere*

Come sempre, nelle ricostruzioni di Foucault, i mutamenti storici non hanno velocità e direzione costanti, ma variano e si sovrappongono a seconda dei nodi strutturali sui quali incidono. Inevitabilmente, i fenomeni che in una determinata epoca indicano l'emergenza di una precisa rottura epistemologica si trovano a convivere per un certo tempo con le strutture del sapere preesistente. Del resto, è proprio grazie alla loro compresenza, è nella reciprocità e nella sfasatura dei loro rapporti che tali strutture disegnano i rispettivi scarti e offrono così all'archeologo la testimonianza delle trasformazioni in atto. Nel caso della medicina, i primi anni dell'Ottocento presentano da questo punto di vista un materiale particolarmente indicativo: nel 1802, *La médecine clinique* di Philippe Pinel sostiene con rinnovato rigore i metodi di una medicina dei sintomi e dell'ascolto che appare ancora trionfante; appena un anno prima, nel 1801, Xavier Bichat l'aveva invece già relegata nel passato, individuando a un altro livello i luoghi e gli strumenti di un sapere medico basato sulla positività di un nuovo tipo di osservazione clinica:

quand'anche prendeste per vent'anni appunti dalla mattina alla sera al capezzale dei malati sulle affezioni del cuore, dei polmoni,

del viscere gastrico, tutto non sarà per voi che confusione nei sintomi che, non collegandosi a nulla, vi offriranno un seguito di fenomeni incoerenti. Aprite qualche cadavere: vedrete tosto scomparire l'oscurità che la sola osservazione non aveva potuto dissipare².

Con questo rivolgimento metodologico, effetto di un più ampio mutamento strutturale dei rapporti fra “vedere” e “dire”, si prepara la svolta della scienza clinica verso quel metodo anatomo-patologico che ne caratterizza lo statuto moderno. Certo, gli studi di anatomia si praticavano in medicina anche prima di quella che Foucault non esita a definire l'«età di Bichat»: anche allora «qualche cadavere» veniva aperto ed esaminato. Ma se le indagini anatomiche del Settecento cercavano di percepire, sotto la superficie del corpo, la peculiarità dei singoli organi per appoggiarvi la classificazione delle essenze nosologiche, con Bichat si impone l'osservazione di un elemento nuovo e ovunque isomorfo, il *tessuto*. Lo sforzo della ricerca medica appare così perfettamente rovesciato: «Bichat vuole ridurre i volumi organici a grandi superfici tissulari omogenee, a zone di identità in cui le modificazioni secondarie troveranno le loro parentele fondamentali» (NC, 141).

Al principio di diversificazione anatomica degli organi, dunque, si sostituisce quello di un'omogeneità che permette di riutilizzare, in un contesto ormai profondamente modificato, anche le osservazioni dell'anatomia più antica e persino un certo ordine delle classificazioni. Anche queste ultime, tuttavia, devono ormai conformarsi all'instaurazione di quella nuova figura che la clinica ha ormai eletto a paradigma delle sue analisi: il cadavere, lo stato del corpo morto visto non più come la semplice negazione della vita ma, al contrario, come la condizione che permette di vedere chiaro nella dimensione del vivente (NC, 157). In questo modo, scrive Foucault, la morte viene per la prima volta

² X. Bichat, *Anatomie générale appliquée à la physiologie et à la médecine*, Paris 1801, p. XCIX, cit. in M. F., NC, 160.

«relativizzata», sottratta alla condizione che ne faceva un evento assoluto e irrecuperabile, per essere ridotta a uno strumento tecnico che mette il medico al cospetto della verità positiva della vita. I vecchi studi di anatomia traevano pur sempre i loro modelli meccanici e i loro costituenti chimici dal fenomeno della vita. Ora, nell'età di Bichat, «lo sguardo del medico ruota su se stesso» e chiede conto alla morte sia della vita, sia della malattia (NC, 159).

Attraverso questo processo, vengono non solo riorganizzati gli spazi e i metodi dell'assistenza, della cura, del rapporto fra il medico e il malato, ma si costituisce anche una *medicina individualizzante* nel cui quadro si delinea lo statuto giuridico ed epistemologico del "soggetto" moderno. E poiché l'analisi del cadavere permetteva alla nuova clinica di stabilire, percorrendo a ritroso i processi della decomposizione, il regime di funzionamento "normale" dei singoli organi, essa finiva per introdurre nel suo modo di considerare gli individui quella categoria di *normalità* che era invece estranea alla tradizione medica, la quale fino ad allora si era riferita «più alla salute che alla normalità», più a qualità come «il vigore, la duttilità o la fluidità che la malattia poteva far perdere e che si trattava di restaurare», che non ad alterazioni da far rientrare in un regime di funzionamento regolare (NC, 48).

Nella ricostruzione archeologica di Foucault, lo sviluppo della scienza clinica svolge quindi il ruolo di una vera e propria fondazione epistemologica da cui trae alimento ogni ulteriore discorso sull'uomo, ogni altra tappa nella formazione della sua immagine moderna. Se le scienze umane, per esempio, hanno impiegato «per via di transfert, importazione e sovente metafora» uno strumentario concettuale di matrice biologica, è perché esse dipendevano da una *concezione medica dell'uomo* la cui struttura era stata collocata sotto la ripartizione del normale e dell'anormale, ovvero del sano e del morbo (NC, 49). Le scienze della vita sono state il termine medio che ha consentito di applicare i principi della clinica anatomo-patologica a un campo

d'esperienza molto più generale in cui l'uomo, nel suo insieme, è stato considerato "oggetto" di una conoscenza positiva. E quando si comincerà a parlare della vita dei gruppi, delle popolazioni, delle razze, quando le "scienze dell'uomo" impiegheranno e modificheranno opportunamente gli strumenti dell'analisi biologica per studiare la condotta degli uomini e le loro realizzazioni collettive o individuali, non si farà che estendere un'organizzazione dell'esperienza nata nel solco dell'anatomia patologica:

rimarrà indubbiamente decisivo per la nostra cultura il fatto che il primo discorso scientifico da essa svolto sull'individuo sia dovuto passare attraverso questo momento della morte. In realtà, l'uomo occidentale non ha potuto costituirsi ai suoi propri occhi come oggetto di scienza, non s'è preso all'interno del suo linguaggio e non s'è dato in esso e per esso un'esistenza discorsiva che in riferimento alla propria distruzione: dall'esperienza della Sragione sono nate tutte le psicologie e la possibilità stessa della psicologia; dall'integrazione della morte nel pensiero medico è nata una medicina che si dà come scienza dell'individuo (NC, 209-210).

Quel che la «nascita della clinica» moderna ridisegna, al principio del XIX secolo, è dunque il modo in cui l'uomo percepisce la propria «finitudine» e, a partire da essa, il proprio essere nel mondo. Nel pensiero classico, la finitudine era intesa esclusivamente come negazione dell'infinito. Ora, invece, le viene attribuito un valore di positività progressivamente accessibile al sapere. La riorganizzazione della clinica moderna, a tutti i suoi livelli, ha allora come sfondo filosofico l'apparizione di una «struttura antropologica» nella quale l'uomo si trova a essere singolarmente sdoppiato: "soggetto" e "oggetto" della propria conoscenza, signore e servo di un medesimo regime epistemologico.

4. *L'esperienza dell'ordine*

Al principio di *Le parole e le cose*, Foucault traccia una linea di continuità fra questa nuova *Archeologia delle scien-*

ze umane, estesa su una scansione storica che va dal XVI secolo agli albori del XX, e i suoi lavori precedenti:

dall'esperienza-limite dell'Altro alle forme costitutive del sapere medico, e da queste all'ordine delle cose e al pensiero del Medesimo, ciò che si offre all'analisi archeologica è l'intero sapere classico, o piuttosto questa soglia che ci separa dal pensiero classico e costituisce la nostra modernità. Su tale soglia è apparsa per la prima volta questa strana figura del sapere chiamata uomo, schiudendo uno spazio proprio alle scienze umane (PC, 14).

La ricerca di *Le parole e le cose* non ruota più attorno ai margini bianchi che premono in negativo sulla configurazione della nostra cultura, ma si rivolge direttamente ai suoi spazi interni, si concentra sulle regioni del senso che vengono positivamente organizzate in un sapere. Anche in questo caso, tuttavia, Foucault inizia da una citazione perturbante, da un testo che mette in discussione la stabilità dei nostri codici culturali. Attraverso un passo di Borges divenuto paradigmatico, egli lascia intravedere, come dal riferimento a una «certa enciclopedia cinese» che suddivide gli animali in categorie del tutto incongrue – «gli animali si dividono in: a) appartenenti all'Imperatore, b) imbalsamati, c) maialini da latte, e) sirene, f) favolosi, g) cani in libertà, h) inclusi nella presente classificazione, i) che si agitano follemente, j) innumerevoli, k) disegnati con un pennello finissimo di peli di cammello, l) *et caetera*, m) che fanno l'amore, n) che da lontano sembrano mosche» –, si affacci non solo una sensazione di farragine, il cui effetto di spiazzamento è senza dubbio rafforzato dall'uso della familiarissima serie alfabetica, ma addirittura la possibilità che esistano esperienze dell'ordine «altre» rispetto a quelle che conosciamo e che comunemente pratichiamo. Il rinvio alla dimensione quasi mitologica dell'antica civiltà cinese fa emergere così per un verso l'esperienza di un disordine peggiore dell'incongruo, quello «senza legge e senza geometria dell'*eterocrito*», nel quale le cose sono coricate in spazi tanto diversi da non trovare nessun «luogo comune» in cui essere riunite; per un altro, la possibilità che in un «altrove», posto nella lontananza di una

diversità storica e geografica radicale, ordini siano possibili, o lo siano stati, che non si accordano in nessun modo con i nostri e che definiscono perciò i codici di un'esperienza incompatibile con quella che conosciamo.

Una simile possibilità, tuttavia, non deve essere necessariamente confinata in un "altrove". Foucault ritiene al contrario che essa sia inscritta per principio in ogni cultura come limite critico delle sue pretese di sapere e condizione ontologica della sua storicità. Ed è appunto questa la possibilità che permette all'archeologia di postulare, accanto ai codici formali di una cultura e alle riflessioni epistemologiche che ne specificano i contenuti, una sorta di «regione mediana», più oscura e meno facilmente penetrabile, nella quale l'esperienza si trova posta di fronte «all'essere grezzo» di un ordine che si rivela perciò contingente e malleabile: non il «solo possibile», né tantomeno il «migliore» (PC, 10).

I termini impiegati da Foucault per definire lo statuto di questa «regione mediana» si sono prestati a numerosi equivoci. Primo fra tutti, quello secondo cui il riferimento a un'«esperienza nuda dell'ordine», collocata a metà strada fra i «codici ordinatori» di una cultura e le relative «riflessioni sull'ordine», costituisca la base di una vera e propria «metafisica strutturale» che fa appunto dell'ordine, come tale, una sorta di figura universale. Foucault, tuttavia, si preoccupa di comprendere cosa abbia reso concretamente possibili, nel corso della storia, i mutamenti e le diversità dei codici culturali, quale apertura dunque l'esperienza possieda, in base a cui essa non si lascia solo «passivamente attraversare» da un ordine, ma è anche in grado di criticarlo, di revocarlo, ovvero di contestarlo in nome di una serie molteplice di differenze che eccede il dominio delle strutture esistenti e prefigura la possibilità di ordini diversi.

5. *A priori storico ed episteme*

Se gli obiettivi teorici di *Le parole e le cose* sono chiari, più controversi appaiono gli strumenti concettuali con i

quali Foucault li persegue, a partire dalla delicata nozione di «*a priori* storico», la cui letterale provenienza dalla terminologia dell'ultimo Husserl indica solo in lontananza il profilo di un problema fenomenologico.

Di «*a priori* storico» Foucault parlava già in *Nascita della clinica* per indicare la costituzione simultanea dello sguardo medico e dell'oggetto clinico intorno all'epoca della «crisi delle febbri», ovvero intorno al 1816. «*A priori* storico e concreto», aveva aggiunto Foucault (NC, 207), facendo subito apparire il valore ancipite di una nozione che non poteva essere collocata unilateralmente né dalla parte delle condizioni “pure” e “universali” dell'esperienza, dunque al livello che per Kant era occupato dalle categorie dell'intelletto, né da quella della semplice empiria³. Se però *Nascita della clinica* assegnava all'*a priori* storico un valore eminentemente strutturale, facendone quel che prima di ogni possibile percezione decide i termini della coordinazione tra il visibile e l'enunciabile (NC, 6), con *Le parole le cose* Foucault ne accentua il senso funzionale, ponendolo accanto a un'altra nozione centrale per l'analisi archeologica, quella di *episteme*.

Anche l'*episteme*, almeno a prima vista, appare singolarmente divisa fra un'origine empirica e una funzione trascendentale: essa, infatti, è un prodotto storico, è il sistema dei molteplici *a priori* che, a una data epoca, definiscono nell'esperienza gli spazi di una conoscenza non solo *formalmente*, ma anche *realmente* e *storicamente* possibile. L'*episteme*, prosegue Foucault, definisce il «campo epistemologico» in cui le singole forme del sapere «affondano la loro positività, manifestando in tal modo una storia che non coincide con quella della loro perfezione crescente, ma è piuttosto quella delle loro condizioni di possibilità» (PC, 12). L'*a priori* storico è il suo principio interno

³ A un «*a priori* concreto» Foucault si riferisce anche in *Storia della follia* a proposito del modo in cui l'ambiente sociale veniva integrato nella concezione medica della malattia mentale, cfr. SF, 316.

di determinazione, ma proprio il fatto di essere stato collocato nel quadro di riferimento dell'*episteme* introduce nel suo statuto modifiche di rilievo. Per un verso, infatti, i modelli dell'*a priori* storico vengono pluralizzati, dato che devono conformarsi al carattere *locale*, cioè non universale, ma storicamente e geograficamente determinato di ogni *episteme*. Per un altro, l'*a priori* storico non resta, come vorrebbe il credo dello strutturalismo, un elemento invariante nel sistema del sapere, ma è sottoposto a processi di trasformazione di cui si rivela essere paradossalmente effetto e condizione.

L'archeologia del sapere affronta questo paradosso e vi fonda la più acuta polemica di Foucault con lo strutturalismo: le forme di positività che si rendono disponibili al conoscere e le «condizioni di esercizio» che le rendono concretamente praticabili costituiscono il campo di un *a priori* che è *storico*, perché non decide in astratto le dimensioni di senso dei giudizi, non ne stabilisce i criteri formali di legittimità o di certezza, ma delinea piuttosto le loro possibilità di «apparizione» (AS, 170). Esso non è dunque l'*a priori* di «verità che potrebbero non venire mai dette, né mai realmente offerte all'esperienza, ma di una storia che è data, perché è quella delle cose effettivamente dette» (AS, 170). Paragonato all'*a priori* formale, la cui giurisdizione si estende «senza contingenza», l'*a priori* storico è «una figura puramente empirica» (AS, 171) che non spiega la «genesi» delle forme universali, ma mostra come queste trovino concretamente nella storia dei luoghi di emergenza, dei punti di appiglio, e soprattutto come la storia stessa abbia una dimensione di senso specifica, non riducibile né a semplice contingenza, né alla necessità di uno svolgimento dialettico:

Niente sarebbe [...] più piacevole, ma più inesatto, che concepire questo *a priori* storico come un *a priori* formale che fosse per di più dotato di una storia: grande figura immobile e vuota che si levrebbe un bel giorno alla superficie del tempo, facendo valere sul pensiero degli uomini una tirannia alla quale nessuno potrebbe sfuggire, ma che poi scomparirebbe all'improvviso in

un'eclissi della quale nessun avvenimento avrebbe posto la condizione: trascendentale sincopato, gioco di forme ammiccanti. L'*a priori* formale e l'*a priori* storico non sono né dello stesso livello, né della stessa natura: se si incrociano, è perché occupano due dimensioni diverse (AS, 172).

Al fondo della concezione foucaultiana dell'*a priori* storico, come si vede, sta ancora una volta il suo rifiuto di un modello di storia collocato sotto le categorie dell'uniformità e della continuità. A differenza dell'*a priori* formale, quello foucaultiano nega infatti l'esistenza di un senso storico unitario che il pensiero dovrebbe o riconoscere nella sua "verità", oppure, una volta che fosse stato smarrito, recuperare con un "ritorno all'origine". È proprio per spezzare il cerchio chiuso «dell'origine perduta e ritrovata» che Foucault insiste sul fatto che la storia sia un'incessante produzione di differenze, ciascuna delle quali può avere un ruolo condizionante nella costituzione di nuove forme d'esperienza. Ed è per liberare la storia dalla sua «soggezione trascendentale» nei confronti di grandi figure immobili, come quelle del «soggetto fondante» e dell'«origine fondatrice», che egli sottolinea la necessità di non pre-determinare la direzione degli eventi, ma di attestare come la loro dispersione non possa essere contenuta nei principi di nessuna teleologia. Infine, è per delegittimare le pretese universalistiche delle teorie della ragione e del sapere che Foucault enfatizza il carattere locale dei sistemi di sapere, come pure la pluralità dei modelli di razionalità che sono concretamente all'opera nella storia (AS, 264).

6. Lo spazio della rappresentazione

La descrizione di un quadro di Velázquez, *Las Meninas* (1656), apre la trattazione di *Le parole e le cose* e trasporta subito il lettore nel cuore dell'*episteme* classica, di quella cioè che ha preceduto, nel mondo occidentale, la formazione del pensiero moderno. Letto in funzione dei differenti

tipi di “sguardo” che vi sono raffigurati, il quadro è per Foucault la messa in scena del principio di *rappresentazione*, o per meglio dire delle singole modalità di rappresentazione che il mondo classico distribuisce sulla superficie della propria esperienza secondo l'ordine di una *tassonomia*.

La scena raffigura un pittore colto nell'attimo in cui, interrompendo per un momento il lavoro, si discosta leggermente dalla sua opera e volge lo sguardo verso il suo modello. Della tela che sta dipingendo non vediamo che una parte del retro, sia pure in primo piano, con la sua nuda impalcatura di legno. Accanto al pittore c'è l'infanta Margherita che, con il suo variegato seguito, anima la stanza dell'Escorial nella quale tutti i personaggi si trovano. I modelli dell'opera alla quale il pittore sta lavorando, tuttavia, non sono presenti nella raffigurazione: il re Filippo IV e sua moglie Marianna sono fuori dallo spazio del quadro che vediamo, ma non del tutto assenti, dato che la loro immagine si riflette in uno specchio posto in fondo alla sala. Per ottenere questo effetto, Velázquez forza un po' la prospettiva ed evita di assegnare allo specchio il ruolo che tradizionalmente gli competerebbe, quello di duplicare, nella sua immagine, qualcosa che nel quadro già si vede. Qui, lo specchio ha piuttosto la funzione di proiettare all'interno del quadro un frammento dello spazio esterno e di manifestare la presenza della coppia regale. Quest'ultima rimane collocata in una posizione incerta, dentro la rappresentazione, ma non in piena luce. La sua immagine riflessa nello specchio evita comunque che un eventuale spettatore possa identificare il proprio punto d'osservazione con quello del re e della regina, ovvero che egli si senta virtualmente collocato al centro della scena, messo a fuoco dall'occhio del pittore. Il visitatore di passaggio che compare nella parte alta del quadro, sulla destra, è appunto l'immagine di uno spettatore che non domina la scena, ma la riguarda da un punto simmetrico rispetto a quello in cui si trovano i regnanti, in prossimità di una porta che conduce, ancora una volta, “fuori” dallo spazio del quadro.

Velázquez allinea dunque sulla tela almeno tre funzioni del guardare e del rappresentare: c'è il pittore che si ritrae mentre compone un quadro, e che d'altra parte viene raffigurato non mentre lavora, ma in un momento di pausa; vi sono i modelli della sua opera, che in *Las Meninas* però compaiono solo di riflesso e diventano essenzialmente un centro d'attenzione; vi è infine lo spettatore che osserva di spalle la scena che noi vediamo, ma che viene egli stesso trascinato all'interno del quadro. Quel che manca, sostiene Foucault, è un "soggetto" che riassume nell'unità di una sintesi tutte le diverse funzioni del vedere e del rappresentare, è la raffigurazione diretta «di colui per il quale la rappresentazione esiste» e che ne «annoda tutti i fili intrecciati» (PC, 332-333). L'*episteme* classica non permette la raffigurazione di un simile soggetto, così come non permette che, accanto alla classificazione dei modi di rappresentazione, venga ripreso l'atto stesso del rappresentare, dunque il momento di una donazione di senso che proverrebbe dall'unità di un soggetto sovraordinato. L'età moderna ha costituito questo soggetto riunendo tutte le funzioni dello sguardo nella coscienza epistemologica dell'«uomo». La composizione di *Las Meninas*, invece, mostra che nell'età classica un «uomo» così fatto semplicemente non esisteva.

7. Un mondo di somiglianze

Proprio la «mutazione antropologica» che fa apparire l'«uomo» al centro del quadro, assegnandogli la posizione «di oggetto nei riguardi di un sapere e di soggetto che conosce», è il tema che si sviluppa lungo le indagini di *Le parole e le cose* (PC, 336). L'uomo, ripete spesso Foucault, è «un'invenzione recente», «una certa lacerazione nell'ordine delle cose» che ha alle sue spalle circa due secoli di storia (PC, 19), ma che tuttavia è «invecchiato così in fretta» da lasciar credere di essere stato sempre lì e di «avere atteso nell'ombra» per millenni, prima di essere infine conosciuto (PC, 333).

Non che prima del suo ingresso sulla scena non fossero mai stati fatti discorsi sulla “natura umana”, o che non si fosse mai cercato di riconoscere l’uomo attraverso l’analisi dei suoi modi di rappresentazione. Nell’*episteme* classica, però, fra la “natura” in generale e la “natura umana” in particolare sussistevano precise corrispondenze, rapporti funzionali. Al centro del sapere, allora, non c’era tanto l’uomo, quanto il linguaggio, o, meglio, la sua capacità di dirigere il pensiero e di “dare ordine” alla sequenza delle percezioni, dunque di comporre un *quadro* a partire dalla grammatica con cui esso nomina le cose, le unisce in classi, le separa in specie.

Foucault risale però ancora più indietro nel tempo per mostrare come lo stesso pensiero classico sia già il prodotto di una frattura rispetto a una precedente rfigurazione dell’*episteme*. Sino alla fine del XVI secolo, egli scrive, non il principio di rappresentazione, ma quello di *somiglianza* dominava il sapere occidentale. L’esegesi, l’interpretazione dei testi, il gioco dei simboli, la conoscenza delle cose visibili e invisibili, lo stesso modo di rappresentarle, erano costantemente organizzati in base a una trama di similitudini sparse ovunque e legate da rapporti di affinità, di rispecchiamento, di *analogia*. L’esperienza non faceva che offrire le *signature* di un ordine sempre da decifrare in base a una *semiologia* che riconosceva i segni nelle cose e a un’*ermeneutica* che, interpretandoli, li faceva parlare. Attraverso la rete delle somiglianze, tuttavia, quel che si offre al Rinascimento è un sapere basato sull’*identità*: il pensiero deve cercarla ovunque, perché le somiglianze sono nascoste dappertutto. Ma proprio perché queste si moltiplicano senza fine, esso è costretto a inseguirle in un percorso interminabile, nel quale l’identità gli si mostra come qualcosa di «sabbioso», mai trattenibile in una forma fissa (PC, 45).

8. L’«uomo» a tre dimensioni

La *Grammatica* di Port-Royal (1660) è l’opera che per Foucault segna esemplarmente il passaggio da un sistema

di somiglianze a una logica della relazione fra “segni” e “significati”, ripartizione estranea all’*episteme* rinascimentale, così come le era estraneo quel principio di *rappresentazione* che ora diventa il cuore pulsante della concezione classica del linguaggio. Il nuovo spazio del sapere si definisce in base a due principi fondamentali: *misura* e *ordine*. Il primo «permette di analizzare il simile in base alla forma calcolabile dell’identità e della differenza», il secondo distribuisce identità e differenze nel cerchio chiuso di in un sistema la cui unità dipende solo dalla relazione interna degli elementi, senza più rinviare a somiglianze esterne (PC, 68). Anche queste ultime assumono un valore diverso, perché non rivelano più l’ordinamento del mondo, ma possono essere prodotte «secondo l’ordine del pensiero», nel procedimento che risale algebricamente dalla semplicità alla complessità. L’*analisi* sostituisce perciò l’analogia, l’*enumerazione dei casi* prende il posto del loro infinito rinvio, mentre l’*analisi genetica* integra le coordinate del tempo all’interno di una *tassonomia*, che ha per il pensiero classico la stessa importanza avuta dall’ermeneutica nell’età rinascimentale.

Per descrivere in modo più puntuale l’orizzonte del pensiero classico, Foucault individua tre ambiti di sapere caratterizzanti: la *storia naturale*, l’*analisi delle ricchezze* e appunto la *grammatica generale*. Nessuna di queste discipline è assimilabile, neppure come “anticipazione” storica, a quelle che in età moderna sarebbero apparse come i loro naturali succedanei: biologia, economia politica, filologia. La storia naturale del XVII secolo, infatti, non avrebbe mai potuto costituirsi in una biologia, perché come l’*uomo*, scrive Foucault, neppure la *vita* esisteva nell’età classica. Esistevano invece singoli «esseri viventi», i quali potevano apparire sulla superficie del sapere solo tramite la griglia di rappresentazioni che ne rendeva classificabili i caratteri (PC, 144). Con evidente impiego di un canone grammaticale, per esempio, Linneo poteva parlare di una ripartizione degli esseri viventi secondo termini che ne distinguono

«nome, teoria, genere, specie, attributi, uso e, per finire, *Litteraria*» (PC, 146). Niente di più diverso da quella biologia che tematizza la funzione dei singoli organi e che fa emergere, come elemento «quasi-trascendentale» della sua organizzazione (PC, 271), non la natura, ma appunto la *Vita* stessa, nozione che riduce gli esseri viventi a fenomeni transitori di una legge più generale dell'esistenza (PC, 285-302).

Allo stesso modo, mai l'analisi delle ricchezze avrebbe potuto costituirsi come un'economia politica, dato che il suo fondamento era una teoria della moneta intesa come "segno" del valore dei beni, e non una teoria del valore basata sulle forme della produzione e del *Lavoro*. A partire dal XIX secolo, «se le cose valgono quanto il lavoro che vi è stato dedicato, o se per lo meno il valore è proporzionale a tale lavoro, non è per il fatto che il lavoro sarebbe un valore stabile», come ancora avveniva quando Adam Smith lo calcolava nei termini delle «giornate di sostentamento», ma al contrario perché «ogni valore, quale che sia, trae la propria origine dal lavoro» (PC, 275).

E infine le cose non vanno diversamente nemmeno per quello che concerne la grammatica. Nel sapere classico essa definiva le lingue come sistemi di rappresentazione. In questo senso, considerava il segno come «indicazione» e «apparizione» di un significato, insisteva sulla centralità del «nome» quale elemento primo di ogni designazione, come pure su quella del «verbo» come cardine dell'istituzione del linguaggio in «discorso». Sul finire del XVIII secolo, invece, le funzioni rappresentative della parola compiono una specie di «salto all'indietro» che sconvolge la stessa maniera d'essere del linguaggio e investe la formazione di un nuovo campo di positività, spostando l'attenzione verso lo studio della «totalità grammaticale» (PC, 304). È ovvio, precisa Foucault, che «la parola non cessa di avere un senso e di poter "rappresentare" qualcosa nella mente di chi la utilizza o la ascolta; tale funzione tuttavia non è più costitutiva della parola nel suo essere, nella sua architetture»

ra essenziale, in ciò che ad essa permette di prender posto all'interno di una frase e di connettersi con altre parole» (PC, 303). Se allora nell'Ottocento, a partire da Franz Bopp, il linguaggio viene trattato come un insieme di elementi fonetici, se l'essere del linguaggio diviene ormai «sonoro», mentre prima si articolava essenzialmente nello spazio del segno scritto (PC, 309), se poi l'analisi delle sue strutture lo trasforma in un "oggetto" positivo, tanto che Jakob Grimm può definire «anatomia del linguaggio» la moderna filologia (PC, 317), è proprio perché la funzione rappresentativa delle parole ha lasciato il posto all'*energeia* che la costituisce, all'attività di un soggetto per il quale la rappresentazione non ha più il prestigio dell'*a priori*, ma la natura derivata del prodotto.

Accanto alla Vita e al Lavoro, il *Linguaggio* è dunque la terza dimensione che sul finire del XVIII secolo ricomponne le sintesi d'esperienza e inizia a schiudere «il campo trascendentale della soggettività» (PC, 271). Nell'ombra di questo triplice processo di «oggettivazione» che lo pone come sorgente di ogni costituzione di senso, conclude Foucault, nasce il concetto moderno di «uomo».

9. *L'età della storia*

Nel percorso che svuota le categorie dell'ordine classico, ovunque si assiste alla sostituzione delle classificazioni fondate su "identità" e "differenza" con unità dinamiche di organismi più complessi. In essi, le singole differenze non sono più in grado di pretendere, da sole, che il quadro d'insieme venga modificato in modo da poterle accogliere, ma sono piuttosto riassorbite nel processo di uno sviluppo temporale che le intende solo come "tappe" in vista della formazione di un'identità sintetica. Il nesso della storia, che in tutto il pensiero classico era stato concepito solo come un effetto secondario dell'ordine rappresentativo, diventa allora il fulcro di una nuova organizza-

zione epistemica. L'antico principio dell'analogia ritrova uno spazio nel sapere, ma non per riconoscere le familiarità tra le cose che coesistono, bensì per stabilire la coappartenenza di fenomeni che si collocano sull'asse di una successione temporale. Se quella moderna è «l'età della Storia», è proprio perché storico, agli occhi dell'individuo moderno, si rivela «il modo d'essere fondamentale delle empiricità, cioè a partire da cui queste vengono affermate, poste, ordinate e ripartite nello spazio del sapere per eventuali conoscenze, e per scienze possibili» (PC, 237). Ma come nel pensiero classico l'attività che produceva l'ordine era irrepresentabile, così, scrive Foucault, in quello moderno è la storia a diventare enigmatica e a ricondurre tutte le forme del sapere davanti al punto limite di un *impensato* che assedia la modernità e si ritrova in tutta la metafisica del XIX secolo, ovunque il pensiero si sia ostinato a distinguere i "fatti" e il "senso" della storia, la casualità della contingenza dalla necessità del destino.

Dal punto di vista archeologico, la nascita di una metafisica basata sull'ordine del tempo e della storia è indissociabile dall'emergere del discorso positivo sull'uomo, cioè da quella nuova definizione della sua finitudine che abbiamo visto sorgere in prima istanza attraverso le trasformazioni della medicina. Il pensiero classico concepiva la finitudine a partire da un sistema dell'infinito che la inquadrava nell'ordine della rappresentazione. In questo modo essa rendeva conto «delle forme limitate che sono il corpo, il bisogno, il linguaggio», come pure della «conoscenza limitata che se ne può avere» (PC, 341). Nell'epoca moderna, invece, «la positività della vita, della produzione e del lavoro» è ciò che *fonda* il carattere limitato della conoscenza. È in rapporto al carattere finito di tali positività che la ragione si chiede a quali condizioni, e su quali basi, le cose possano darsi alla rappresentazione, dunque entro quali margini si dia una conoscenza possibile. La positività empirica della finitudine detta allora al sapere le sue condizioni di possibilità e tende a istituirsi come il principio trascendentale di ogni

conoscenza, a trasformarsi in un concetto dallo statuto nuovo, un *duplicato empirico-trascendentale* che circoscrive l'intero spazio dell'*episteme* moderna.

Al posto della vecchia metafisica della rappresentazione che proiettava gli esseri viventi, i loro desideri e le loro parole sullo sfondo dell'infinito, compaiono allora un'«*analitica della finitudine*» e, in perenne conflitto con essa, una «*metafisica della vita, del lavoro e del linguaggio*» (PC, 341-342). È una metafisica che sa già di essere sempre contestata dal suo interno, essendo il suo fondamento dato dai limiti della finitudine umana, ma che d'altra parte è resa necessaria dal fatto che l'«uomo», nei procedimenti dell'analitica, appare solo come qualcosa di «ridotto» e di «promesso»: chiuso nei limiti della sua positività, ma rinviato al compimento sempre a venire della sua piena autenticità. Da questo punto di vista, il programma positivisticò di Comte e l'escatologia storica di un pensatore come Marx sono due facce di una stessa medaglia. In entrambi, la denuncia dei limiti della metafisica deriva dal presupposto di una «verità» dell'uomo che il primo colloca al livello di una positività naturale riscontrabile nel presente, il secondo nella dialettica di una storia proiettata nell'avvenire (PC, 345). Sono per Foucault i paradossi di un pensiero che si vuole «empirico» e «critico» al tempo stesso, ma che confonde i due piani e trasforma un dato storico del suo sapere nel principio *a priori* della sua legittimità.

Generalizzando questo tipo di meccanismo, l'*episteme* moderna si trova come ossessionata dall'esigenza di problematizzare tutto ciò che è legato al tempo, ovvero di contestare l'ordine empirico delle cose che gli sono date per fondarle sulla scala della temporalità. Per compiere il cammino che lo porta verso la sua verità, allora, l'uomo è portato a indirizzare il suo pensiero verso un'*origine* che gli appare come una promessa imminente e mai compiuta, qualcosa che «sta tornando» e che tuttavia non cessa di allontanarsi da lui, al punto che è solo nella «lontananza» dall'*origine* che si definisce la dimensione autentica della

sua storicità (PC, 362). Per l'età classica, scrive Foucault, ritrovare l'origine voleva dire porsi alla «distanza minima» dalla sorgente della rappresentazione. Nell'esperienza moderna, invece, l'uomo si trova «sempre sullo sfondo di un già iniziato» che fin da principio lo articola su qualcosa di diverso da se stesso e lo disperde nel tempo, collocandolo nel mezzo della durata delle cose. L'ossessione dell'origine è perciò dominata da una fondamentale asimmetria, dall'idea che sia necessario riappropriarsene e dalla constatazione che essa non si dà se non nel suo continuo *arretramento*, il quale, oltretutto, è paradossalmente proiettato nell'avvenire. È questo che rende centrale, nell'età moderna, la preoccupazione del «ritorno»: ritorno che ha con Hegel la forma della «totalità raggiunta», con Marx del «violento recupero all'orlo della catastrofe», con Spengler del «declino solare» o ancora, con Heidegger, dell'«estremo arretramento» dell'origine in un mondo dominato dalla tecnica (PC, 359).

Con tutte le sue varianti, la figura del *ritorno dell'origine* è, per Foucault, soltanto uno dei molteplici «duplicati empirico-trascendentali» che definiscono lo spazio dell'esperienza moderna e che si concentrano nella costituzione di una particolare disciplina, l'antropologia, nata precisamente dal bisogno di fondare le nuove sintesi del sapere non più sul principio di rappresentazione, né più sulla sovranità dell'«Io penso», bensì sulla finitudine dell'«uomo». Tutte le altre scienze umane non sono che prolungamenti, specializzazioni o addirittura applicazioni dell'antropologia, poiché tutte lavorano nello spazio del concetto di «uomo» che essa ha elaborato precisamente nella forma di un allotropo empirico-trascendentale, trasformando la descrizione «precritica di ciò che un uomo è nella sua essenza» nell'«analitica di tutto ciò che può essere dato, in generale, all'esperienza dell'uomo» (PC, 367).

Certo, per spiegare la formazione delle singole scienze umane si potrebbero addurre molte ragioni specifiche. L'avvento delle nuove norme imposte agli individui dal-

l'organizzazione produttiva del mondo industriale, per esempio, è senza dubbio stata una delle condizioni che hanno permesso alla psicologia di istituirsi come scienza, così come il peso delle minacce rivoluzionarie è stato uno dei motivi che hanno determinato la nascita della sociologia. Nessuno di questi fenomeni, tuttavia, può essere interpretato dall'archeologia come una «causa» dei mutamenti del sapere, né questi possono essere visti come un riflesso sovrastrutturale. Solo una metafisica potrebbe «fondare» in maniera autonoma la «verità solitaria» di ogni trasformazione e riconoscere le relazioni causali che l'hanno determinata. L'archeologia invece, fedele al suo impianto critico, considera gli effetti visibili dei mutamenti e cerca di tracciare, attraverso la loro analisi, il diagramma di un'ontologia storica. Quella dell'età moderna, agli occhi di Foucault, è stata caratterizzata da un «evento» che «nell'ordine del sapere» ha posto al centro del suo orizzonte l'antropologia e si è tradotto in un'autentica novità epistemologica: nel fatto cioè che «per la prima volta, da quando esistono esseri umani viventi in società, l'uomo, isolato o in gruppo, sia diventato oggetto di scienza» (PC, 370).

10. *La trasgressione, il pensiero del di fuori*

In un'esperienza estensivamente dominata dalla costruzione empirico-trascendentale del concetto di "uomo", non sorprende che anche gli ideali di emancipazione coltivati a partire dal XIX secolo, le promesse di liberazione e l'esigenza della disalienazione rimangano avvolte in una spirale antropologica. Non però l'avvento dell'uomo nuovo, non lo sviluppo della sua autenticità, quanto piuttosto la sua morte imminente, la fine dell'utopia antropologica su cui si basa tutto il pensiero dell'umanesimo moderno è per Foucault la prospettiva che oggi si può attendere da un esercizio realmente critico del pensiero. Un tempo autori come Hölderlin, Hegel, Feuerbach e Marx avevano, cia-

scuno a suo modo, cercato di rispondere al bisogno di stabilire una «dimora sicura» per l'uomo su una terra che essi avvertivano ormai abbandonata dalla divinità e dall'assoluto. Il pensiero contemporaneo si trova invece nella condizione di assistere a un'altra scomparsa, quella dell'«uomo», e a un nuovo, paradossale "ritorno": non quello dell'origine, ma del *linguaggio*, o meglio di un linguaggio non concepito né come oggetto di un sapere "scientifico", né come prodotto di un "soggetto fondatore", ma come pensiero che revoca fin dal principio ogni figura che reclami diritti di sovranità sulla costituzione del senso (PC, 412).

Numerosi segnali indicano, nella cultura contemporanea, l'ampiezza di questo mutamento, a cominciare dallo statuto dei discorsi scientifici e da quella filosofia analitica del linguaggio che non attribuisce più al soggetto trascendentale alcun ruolo di garanzia o di fondazione. Il testimone privilegiato al quale tuttavia Foucault si rivolge è nuovamente una letteratura che egli vede sempre più imparentata con la dimensione del non-senso e proprio per questo capace di erodere alle fondamenta la moderna analitica della finitudine umana. Se l'età moderna ha rinchiuso l'uomo nelle categorie analitiche dell'antropologia, impedendogli di intrattenere un rapporto positivo con l'illimitato e destituendo da questo punto di vista anche il valore del riferimento alla divinità, la letteratura opererà, per contrasto, attraverso un atto di *trasgressione* che apre «violentemente» sull'illimitato proprio a partire da quella dimensione di "interiorità" che ha permesso all'uomo moderno di tracciare in se stesso il discrimine fra la coscienza e l'inconscio, fra il lecito e il proibito, dunque proprio da quel paradossale surrogato della religiosità che è, nell'epoca contemporanea, l'esperienza della *sessualità*.

Georges Bataille, che ha avvertito con particolare acutezza il legame che nel nostro tempo stringe in un unico nodo la "morte di Dio" e la "sessualità", è per Foucault l'autore che con più radicalità ha praticato una letteratura della trasgressione come principio di un pensiero non-dia-

lettico, come tentativo di affermare un eccesso che non accetta alcuna conciliazione. Invece di pensare l'uomo sulla base di condizioni antropologiche che vengono elevate al rango di principi assoluti, la trasgressione costringe a vederlo alla luce di "decisioni ontologiche" che non possono mai essere fondate stabilmente, né possono valere una volta per tutte, perché sono rimesse alla concreta mobilità della storia, alle sue trasformazioni sempre in atto. L'immagine ottocentesca dell'uomo, scrive Foucault, era quella di un essere che lavora e che produce, i cui desideri sono collocati sotto la categoria del bisogno e i cui bisogni vengono a loro volta disegnati in base ai paradigmi della fame e del profitto. La dialettica è stata la filosofia dell'«uomo lavoratore», descritto come colui che cerca di ritrovare se stesso all'interno dei prodotti nei quali si aliena la sua verità "naturale". Bataille mostra invece come il XX secolo attribuisca al bisogno un ordinamento del tutto diverso, basato sulla dismisura più che sulla disalienazione, sullo spossessamento e sull'incomprensione di sé piuttosto che sul ritrovamento della propria soggettività. Che tramite la sessualità Bataille riannodi un rapporto con l'illimitato significa allora che nel pensiero contemporaneo la «ricerca della totalità», preoccupazione centrale della dialettica, è stata sostituita dall'«interrogazione sul limite» e che, nella misura in cui viene "parlata" dalla letteratura, l'esperienza della sessualità sposta il centro gravitazionale della nostra cultura da «una filosofia dell'uomo lavoratore» a una «filosofia dell'essere parlante» (SL, 71).

In questo passaggio la letteratura non fa che annunciare, secondo Foucault, la possibilità di recuperare la genuina apertura critica della filosofia kantiana senza più avvolgerla nel cerchio dell'antropologia. L'uso letterario del linguaggio, infatti, tende a disperdere, e non a rafforzare l'identità dell'io che parla nel testo, proiettandolo in un'esteriorità di cui il soggetto non è più in grado di produrre alcuna sintesi. Il *pensiero del di fuori* è il riflesso di questa esposizione all'esteriorità che attraversa la letteratura del

XX secolo in tutte le sue manifestazioni più significative, abitandola come una «malattia interna di proliferazione» (SL, 83). Inutile interpretare come varianti di un disagio psicologico la pulsione linguistica di Artaud verso il grido, le ossessive coazioni a ripetere di Bataille, gli sdoppiamenti dell'io e l'esperienza dei simulacri in Klossowski, come pure il fondamentale valore attribuito da Blanchot alla disgregazione del soggetto che parla. In tutti questi casi, la letteratura non produce immagini né racconta propriamente storie, ma mette in opera una forma di linguaggio che revoca a ogni passo il suo stesso diritto di enunciare quel che dice. È dunque una letteratura che pratica un *passaggio al limite* nel quale la trasgressione non riguarda più i contenuti del discorso, ma proprio l'atto del suo costituirsi come "opera" e come "discorso". Lungi dal presentarsi come un deposito di nuovi significati da interpretare o da decifrare, questa letteratura si trattiene sempre al di qua della sua istituzionalizzazione, disdicendo il suo valore nel momento stesso in cui viene proferita.

Certo, l'ordine del discorso tende sempre a riaffermare il suo potere di controllo tramite una dinamica ancora molto simile alla descrizione che ne fornisce la dialettica: ogni trasgressione, da questo punto di vista, rischia di essere immediatamente riassorbita da nuovi processi di costituzione del senso che tendono a trasformarla in un "significato", a irrigidirla in un contenuto oggettivo. Per questo Foucault insiste sul carattere di *atto* e di *performance* della letteratura di cui parla, come pure sul suo mantenersi sul margine di uno spazio critico la cui purezza sembra quasi confinare con l'inconsistenza.

Una letteratura come quella di Blanchot è tuttavia l'esempio paradigmatico di una scrittura che non vuole produrre "significati", bensì "esperienze". Come tale infatti, osserva Foucault, un'esperienza non è né vera né falsa, e non pretende di essere né l'una né l'altra cosa. Essa è piuttosto un modo per strappare il soggetto a se stesso e per trascinarlo in quel «fuori» nel quale chi parla è costretto a

immergersi nell'alterità e, nel caso della letteratura, a portarsi fino a quel punto-limite che rappresenta per lui l'impossibilità di vivere, di governarsi, di comprendersi. Nessun «ordine» discorsivo può mai imporsi compiutamente su queste esperienze del limite, così come nessuna sintesi potrà mai giungere ad asservire i gesti ripetitivi, ossessivi della trasgressione. Se un problema di ordine ancora si pone, a questo livello, esso si colloca per Foucault nella dimensione della lotta che genera sempre nuove differenze, e non in quella della conciliazione che le omologa.

11. *Esplorazione e metodo: la ricerca come esperienza*

In un'intervista del 1978, al momento di descrivere retrospettivamente il suo cammino, Foucault osserva di aver scritto, «come in alternanza, libri di esplorazione e libri di metodo». Non c'è un percorso fisso, lineare, «ma una serie di riflessioni puntuali su lavori compiuti, in grado di aiutarmi a definire altri oggetti possibili di indagine». Per tradurre questo movimento in un'immagine, bisognerebbe pensare «a delle impalcature che funzionano come *relais* tra un lavoro che sta terminando e un altro»⁴, oppure, come ebbe modo di dichiarare altrove, a una serie di «frammenti filosofici» sparsi all'interno di «cantieri storici»⁵. Difficilmente allora, in un autore come Foucault, i «libri di metodo» possono svolgere un ruolo esclusivamente funzionale o sistematico. Essi devono invece la loro originalità proprio al fatto che Foucault continua a concepirli come *esperienze*, dunque come cose che ottengono il loro valore non per l'aderenza a una "verità" storica, né per la coerenza con la quale si collegano ad

⁴ D. Trombadori, *Colloqui con Foucault*, Castelvecchi, Roma 1999², p. 32.

⁵ M. F., *Table ronde du 20 mai 1978* (=DE IV, 21); trad. it. di P. Dalla Vigna, *Perché la prigione*, in Id., *Poteri e strategie*, Mimesis, Milano 1994, p. 69.

altre ricerche, bensì per gli effetti che producono nella misura in cui, dal loro stesso carattere di «finzione», dal fatto di averli scritti o letti, si esce anche in questo caso «trasformati»⁶. I «libri di metodo» di Foucault rivendicano perciò una loro autonomia, fosse pure solo quella di un'esperienza del «passaggio» che apre a nuove fasi di ricerca. In nessun caso, ad ogni modo, essi possono essere intesi come una riformulazione dottrinarica di un lavoro già svolto, né tantomeno come un paradigma da applicare a quello da svolgere.

Fra i suoi «libri di metodo» Foucault annovera anche *Le parole e le cose*, ma il suo lavoro che più chiaramente si presenta con questa vocazione è *L'archeologia del sapere* (1969). In prima istanza, esso risponde alla necessità di consolidare teoricamente quei procedimenti che Foucault confessa di aver praticato «alla cieca», come pure al bisogno di smarcarsi definitivamente dallo strutturalismo (AS, 22). Al tempo stesso, mentre concentra la riflessione sulla «descrizione pura degli eventi discorsivi» (AS, 37), egli lascia emergere in lontananza uno strato di problemi che accenna già allo slittamento dei suoi interessi verso il piano di una genealogia critica del potere.

L'archeologia del sapere muove infatti dal presupposto che le «formazioni discorsive» realmente prodotte nella storia siano solo una sezione limitata del dicibile, una piccola parte di quel che una lingua potrebbe virtualmente produrre. Non si dice mai «tutto» e il numero delle produzioni linguistiche effettive, per quanto alto, non è infinito (AS, 160). Le «formazioni discorsive» sono dunque costitutivamente *rare*, obbediscono a una «*legge di povertà*» che è indispensabile all'economia del senso e che rende perciò il discorso non un «tesoro inesauribile», come pretende la tradizione filosofica ed ermeneutica, ma «un bene finito, limitato, desiderabile, utile», la cui esistenza, come quella di

⁶ D. Trombadori, *Colloqui con Foucault* cit., p. 33.

ogni altro bene raro, costituisce «l'oggetto di una lotta», e più precisamente di una lotta «politica» (AS, 162). In ogni epoca, osserva Foucault, il valore dei discorsi non dipende tanto dalle “verità” intemporalmente che essi potrebbero contenere, quanto dalla posizione che occupano gli uni rispetto agli altri nello spazio sociale, dal ruolo che ricoprono, dall'intensità con la quale circolano, dagli scambi che autorizzano, dalle trasformazioni che promuovono. Un'analisi dei discorsi che abbandoni una volta per tutte le domande sul “significato” e si rivolga alla loro esistenza concreta, finisce allora inevitabilmente per incontrare quel «*problema del potere*» che dunque già compare all'orizzonte dell'*Archeologia del sapere*, tracciando in modo lieve ma deciso la linea di ricerca lungo la quale si sarebbero mossi gli ulteriori lavori di Foucault (AS, 162).

12. I nuovi strumenti teorici dell'archeologia

Il compito prioritario dell'*Archeologia del sapere* consiste nel mettere a fuoco l'esistenza materiale dei discorsi e nel sistematizzare procedure di analisi accuratamente distinte da quelle delle tradizionali teorie dell'interpretazione. Le numerose novità terminologiche introdotte da Foucault in questa circostanza sono l'espressione diretta della preoccupazione di tenere a distanza non solo le tecniche, ma anche l'ontologia implicita di quelle teorie. Foucault parla, per esempio, di *unità discorsive* laddove di solito ci si riferiva alle nozioni di “autore”, “opera”, “libro”. Segnala l'emergere di veri e propri *sistemi di dispersione* laddove la filosofia, la storia e la linguistica cercavano invece di stabilire catene di inferenza o tavole di corrispondenze strutturali. Mostra il delinearsi di un certo numero di *regolarità* all'interno delle *formazioni discorsive* laddove la coscienza moderna individuava il costituirsi di strutture forti come quelle della scienza, dell'ideologia, delle teorie. Ciascuno di questi nuovi termini, a prima vista relativamente inde-

terminati, viene d'altra parte sottoposto a un esame che non si limita a precisarne l'applicazione pratica, ma tende appunto a metterne in luce le implicazioni ontologiche. Sostenere, per esempio, che le formazioni discorsive non si definiscono né a partire dall'unità degli oggetti di cui parlano, né dalla permanenza dei concetti che vi si incontrano, né ancora dalla loro forma o dallo spazio d'esperienza nel quale si collocano, infatti, vuol dire per un verso che il problema del loro "senso" non può essere identificato con quello di un possibile "referente", per un altro che «il discorso è una cosa ben diversa dal luogo in cui si vengono a deporre e a sovrapporre, come in una semplice superficie di iscrizione, degli oggetti precedentemente instaurati» (AS, 58). Dal punto di vista ontologico gli oggetti sono per Foucault sempre qualcosa di derivato rispetto all'impianto delle formazioni discorsive: se queste non possono spiegarne l'intera costituzione, quello che dettano sono le loro *condizioni storiche di apparizione*.

Tali condizioni, scrive Foucault, sono a loro volta numerose e stratificate. È un'illusione che si possano ricondurre a pochi principi, perché i loro fasci di relazione coinvolgono molti elementi insieme: «istituzioni, processi economici e sociali, forme di comportamento, sistemi di norme, tecniche, tipi di classificazione, modi di caratterizzazione» (AS, 61). Non ci sono inoltre schemi unitari per collegare fra loro questi aspetti, ma c'è invece un principio di *dispersione* che consente all'archeologia di disporli su singole *superfici di emergenza*, di cogliere le *istanze di delimitazione* che fanno sorgere, in una determinata epoca, certi tipi di oggetti e non altri, e, infine, di individuare le *griglie di specificazione* che pongono i diversi oggetti in rapporti reciproci di familiarità o estraneità (AS, 56-58). La dimensione del discorso che così si rende accessibile all'archeologia non è perciò né una struttura, né un sistema, ma una *pratica* nella quale vengono a formarsi sia gli "oggetti" di cui esso parla, sia i "soggetti" che in esso parlano.

Portare l'analisi sul piano della *pratica discorsiva* richiede che tutti i suoi principi di ripartizione siano rigorosamente visti in senso funzionale, senza più riferimento a sostanze o a leggi che introdurrebbero al suo interno dei modelli di stabilità artificiali. La stessa «funzione unificatrice di *un* soggetto», dunque, per esempio dell'«autore» o dell'«io trascendentale», viene messa in discussione da un atteggiamento teorico che riconosce invece molteplici *modalità enunciative* possibili, e, di conseguenza, molteplici *posizioni di soggettività* che possono agire sul piano del discorso. L'archeologia chiede perciò *chi parla* nel discorso, da quale posizione, con quale autorità, con quali effetti di verità, ma anche quali *concetti* e quali *strategie* vengano a formarsi per regolare i piani del discorso, e quale *regime di positività* venga messo in opera affinché esso possa far presa sui suoi oggetti.

Analizzando la costituzione dei discorsi, Foucault vede dunque allentarsi la problematica parentela fra le parole e le cose, riflesso di quello che ora egli non esita a definire il «realismo ingenuo» dei suoi precedenti lavori⁷. Ma proprio l'indebolimento del valore strutturale assegnato alle relazioni discorsive, e contemporaneamente l'intensificarsi del loro carattere funzionale, permette a Foucault di applicare con più rigore il principio della discontinuità storica e di ritrovare in una coppia di nozioni, *evento* e *serie*, il corrispettivo di una filosofia che egli avrebbe definito come un paradossale *materialismo dell'incorporeo* (OD, 44)⁸. Le «serie», infatti, sono forme di concatenazione aperte nelle quali gli eventi si aggregano senza più riferirsi al «calendario» delle

⁷ Cfr. *Entretien avec Michel Foucault*, apparso in lingua portoghese in J. G. Merquior e S. P. Rouanet, *O Homen e o Discurso*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro 1971 (=DE II, 157).

⁸ In *L'ordine del discorso*, Foucault precisa queste nozioni richiamandosi implicitamente alle considerazioni svolte da G. Deleuze in due lavori apparsi nel 1969: *Logica del senso* e *Differenza e ripetizione*. A Deleuze egli avrebbe dedicato, nel 1970, uno dei saggi più importanti di quel periodo, nel quale definisce la nozione di «differenza» distinguendola da quella di uno «scarto» che sarebbe pur sempre connesso alla

successioni cronologiche. L'«evento», dal canto suo, non è «né sostanza né accidente, né qualità o processo», scrive Foucault, ma è qualcosa che «si produce come effetto di e in una dispersione materiale» e che dunque ha la sua consistenza nell'accumulo di elementi materiali (OD, 44).

È allora all'interno di questo paradosso che Foucault cercherà di definire lo statuto degli «eventi discorsivi» e di trovare un principio di ripartizione per le serie omogenee in cui essi si raggruppano, ma che restano tuttavia discontinue le une rispetto alle altre. Ed è in rapporto all'efficacia di questa elaborazione teorica che Foucault potrà in seguito rintracciare un analogo intreccio di materialità e immaterialità non solo all'interno del discorso, ma anche nell'insieme di quelle relazioni di potere nelle quali si gioca la lotta per la sua esistenza.

13. *L'enunciato e l'archivio*

È la nozione di *enunciato*, autentico cardine del nuovo apparato analitico di cui Foucault dota la ricerca archeologica, a fornire un modello di comprensione per il carattere degli eventi discorsivi. Definirlo in base a «criteri strutturali di unità» non è possibile, perché l'enunciato non è una struttura, ma una *funzione di esistenza* dei segni (AS, 115). Per precisarne la configurazione positiva, Foucault procede di conseguenza per via negativa, dicendo quel che esso «non è» e delimitando così progressivamente il campo di incidenza che gli appartiene.

L'enunciato, egli sostiene, non è l'atomo del discorso, non è una particella elementare autonoma, e non si può neppure identificare con quello che la filosofia analitica del linguaggio definisce *speech act* (AS, 107). Non equivale alla

funzione regolatrice del concetto e delle categorie, cfr. M. F., *Theatrum Philosophicum*, in «Critique», 282, 1970 (=DE II, 75-99), e su questo vd. J. Revel, *Foucault lecteur de Deleuze: de l'écart à la différence*, in «Critique», 591-592, 1996, pp. 727-735.

“proposizione”, dato che una stessa proposizione può dare luogo a enunciati differenti a seconda della posizione occupata nel discorso (AS, 107-108). Ma un enunciato non è neanche una “frase”, perché la sua costituzione può benissimo prescindere da forme fraseologiche: una tavola classificatoria dei generi botanici come quella di Linneo, per esempio, è fatta di enunciati, non di frasi, così come la serie di lettere che nomina l’ordine alfabetico dei primi tasti di una macchina da scrivere – AZERT sulla tastiera francese, QZERT su quella italiana – non può mai diventare una frase, ma può costituire enunciato, quando la si trovi all’interno di un manuale di dattilografia.

Più che dell’enunciato come struttura, dunque, l’archeologia si interessa della *funzione enunciativa* in quanto campo in cui sono coinvolti tutti gli interessi, i rapporti di forza e i sistemi di sapere che derivano dalla rarità degli enunciati e dal «limitato sistema di presenze» che essi fanno apparire (AS, 160). Una volta che l’analisi si concentra su questa dimensione del discorso, sostiene Foucault, si nota subito come le regole che lo specificano non possano essere ricondotte alla figura di uno o più soggetti, né a un livello di competenza grammaticale che decida in astratto quel che può o non può essere detto. A dominare il campo della funzione enunciativa è piuttosto l’anonimità del «*si dice*», ovvero un insieme di regole storiche che hanno l’effetto di localizzare la pratica discorsiva collocandola all’interno di una precisa «area sociale, economica, geografica o linguistica» (AS, 157-158). In *Essere e tempo* Heidegger aveva svolto un’analisi della media quotidianità del “Si” (*Man*), lasciandola in bilico fra un giudizio di «inautenticità», per il quale essa non rappresentava che la remissione dell’Esserci alla mentalità pubblica, e un riferimento al concetto di «deiezione» (*Verfallenheit*), per cui l’esistenza appare inevitabilmente consegnata a un presupposto di anonimità⁹. Foucault sembra ap-

⁹ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), Niemeyer, Tübingen 1986¹⁶; trad. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Utet, Torino 1969, pp. 270-279.

poggiarsi sul precedente heideggeriano, ma solo per approfondire il secondo aspetto dell'analisi, trasferendolo sul piano dell'esistenza dei discorsi in un modo che appare direttamente legato alla rielaborazione del «Si» effettuata da Blanchot proprio in relazione all'esperienza del «di fuori»¹⁰. Il «si dice» è allora per Foucault l'insieme delle cose dette e scritte, è il campo concreto dell'emergenza degli enunciati e il principio di quell'apertura che pluralizza, anziché unificare, i loro principi di funzionamento. Niente può ricondurre dal «si dice» alla figura di una soggettività trascendentale che governerebbe ogni processo di costituzione del senso. E, soprattutto, niente autorizza a fare del «si dice» il principio di una produttività infinita del discorso: l'anonimità del «si dice» è piuttosto l'elemento che permette di focalizzare la "rarità" degli enunciati non in rapporto a una riserva di significato potenzialmente illimitata, ma ritrovandola nello spessore di quel *cumulo* enunciativo che è prodotto da fenomeni di persistenza, trasformazione, additività, o in breve da tutto un insieme di possibilità che non si ordina nel percorso teleologico di una storia lineare, né si polarizza intorno a un principio regolativo del senso, ma si dispone piuttosto nel sistema aperto di quello che Foucault definisce *archivio*.

Dalla nozione di *archivio*, secondo polo del metodo messo a punto con *L'archeologia del sapere*, dipendono in gran parte sia l'immagine della storia che Foucault intende contrapporre ai modelli della "continuità", sia la possibilità di una ricerca che vuole collocarsi in un delicato equilibrio fra le domande del presente e quelle del passato, fra l'esigenza di produrre una «diagnosi» dell'attualità e il bisogno di moltiplicare i riferimenti dell'indagine storica. «L'archivio», scrive Foucault, è «la legge di ciò che può essere detto, il sistema che governa l'apparizione degli enunciati come avvenimenti singoli» (AS, 173). Non dunque un

¹⁰ Cfr. M. Blanchot, *L'espace littéraire*, Gallimard, Paris 1955; trad. it. di G. Zanobetti, *Lo spazio letterario*, Einaudi, Torino 1967.

semplice catalogo delle cose dette e scritte, ma un principio d'ordine senza schema fisso, la regola di un *trascendentalismo differenziale* ormai lontanissimo dai modelli della costituzione soggettiva dell'esperienza e del senso, ma che, d'altra parte, non vede nell'unicità degli eventi enunciativi un valore assoluto e privilegia piuttosto gli aspetti di *regolarità* che rendono concretamente possibile il determinarsi delle loro differenze.

Proprio perché rappresenta il «sistema generale della formazione e della trasformazione degli enunciati» (AS, 174), l'archivio detta a ogni tempo storico le condizioni di quel che si può dire, scrivere, percepire, come pure dei modi in cui lo si può fare. Per descrivere un archivio, perciò, bisogna esserne collocati a distanza e non essere del tutto immersi nelle stesse norme che si vorrebbero analizzare. Delineare l'archivio del proprio presente, allora, è un compito impossibile: se si vuole intendere la critica archeologica come una *diagnosi dell'attualità*, è necessario precisare come questa operazione possa essere condotta solo attraverso il confronto con quegli archivi del passato storico che non ci si offrono mai globalmente, ma solo per singoli «frammenti, regioni e livelli». La descrizione archeologica dell'archivio, sostiene Foucault, ha il valore della diagnosi non perché traccia il contorno delle nostre strutture, ma perché individua una serie di differenze «a partire dai discorsi che hanno già cessato di essere i nostri». Essa evidenzia fratture ovunque credevamo di scorgere continuità, delinea il bordo che ci stacca dal passato ovunque avevamo pensato di poter scorgere l'unità sovratemporale di una sintesi, ci riaffaccia sull'esteriorità ovunque ci eravamo illusi di poter ampliare i perimetri dell'interiorità:

la diagnosi non stabilisce la constatazione della nostra identità mediante il meccanismo delle distinzioni. Stabilisce che noi siamo differenza, che la nostra ragione è la differenza dei discorsi, la nostra storia la differenza dei tempi, il nostro io la differenza delle maschere. Che la differenza non è origine dimenticata e sepolta, ma quella dispersione che noi siamo e facciamo (AS, 175-176).

14. *Le domande di un'idea*

Nella primavera del 1970, a un anno dalla pubblicazione dell'*Archeologia del sapere*, Foucault viene chiamato al Collège de France, la più prestigiosa istituzione universitaria francese, per ricoprire l'insegnamento che era stato di Jean Hyppolite e che dopo la sua morte, avvenuta nell'ottobre del 1968, era rimasto vacante¹¹. Prima di allora per circa due anni, dal dicembre del 1968 all'inizio del 1970, aveva avuto l'incarico di formare e dirigere il dipartimento di Filosofia del Centro sperimentale di Vincennes, a Parigi, università creata nell'arco di pochi mesi come risposta e concessione istituzionale alle lotte studentesche del maggio '68. Qui, attività accademica e impegno militante procedevano di pari passo. Foucault, che nelle settimane più calde della contestazione si era trovato lontano dalla Francia, a Tunisi, e che aveva vissuto perciò solo una coda delle ultime manifestazioni di giugno, viene coinvolto in un clima di mobilitazione permanente che gli richiede ben più del semplice insegnamento. Inizialmente aderisce con un certo entusiasmo al nuovo clima, e, quando si presenta la necessità, si schiera senza indugio dalla parte degli studenti, affrontando la polizia, prendendo la parola nelle assemblee, collocandosi comunque in prima linea. In breve tempo, tuttavia, in parte a causa delle contestazioni che lo avevano toccato personalmente, ma soprattutto per il suo dissenso nei confronti dell'ideologizzazione dei movimenti di protesta, l'esperienza di Vincennes lo mette a dura prova e finisce per perdere interesse ai suoi occhi.

Certo è che con la chiamata al Collège de France, sostenuta in particolare da Georges Dumézil, Foucault entra in una dimensione di lavoro che costituirà la sua straordinaria *routine* fino a pochi mesi prima della morte e che gli

¹¹ Hyppolite aveva tenuto al Collège de France la cattedra di «Storia del pensiero filosofico». Per Foucault, l'intestazione dell'insegnamento viene cambiata in «Storia dei sistemi di pensiero».

consentirà di tenere distinto il suo lavoro di ricerca da un'attività politica che lo avrebbe impegnato in modo quasi febbrile. Con un'unica interruzione nell'anno accademico 1976-77, Foucault tiene per quasi quattordici anni i suoi corsi con metodica regolarità: da gennaio a marzo, lezioni il mercoledì, prima in orario pomeridiano, poi, per limitare l'affollamento, al mattino presto, e seminari il lunedì, con un gruppo più ristretto di allievi che lavorano attivamente con lui e dalla cui collaborazione nasce per esempio, nel 1973, la pubblicazione del dossier *Io, Pierre Rivière, avendo sgozzato mia madre, mia sorella e mio fratello...*¹².

Il pubblico del Collège de France è composto da liberi uditori, dato che l'istituzione non prevede iscrizioni o esami e non rilascia diplomi. Ai docenti viene richiesto di produrre, per i corsi, ogni anno una ricerca originale e di darne poi compendio in un *Résumé* da pubblicare nell'Annuario del Collège. Tranne che per gli ultimi due anni di insegnamento, nei quali lo stato di salute non gli permise di metterne a punto il testo, i *Résumés de cours* di Foucault coprono l'intero arco della sua attività didattica e mostrano come questa non si limitasse a seguire o a ricalcare i temi della sua produzione saggistica, ma ne fosse piuttosto il laboratorio, al punto che essa rende possibile cogliere, come in corso d'opera, i mutamenti che hanno via via spostato l'asse dei suoi lavori fra la metà degli anni Settanta e l'inizio degli anni Ottanta.

¹² M. F. (a cura di), *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère... Un cas de parricide au XIX^e siècle*, Gallimard-Juilliard, Paris 1973; trad. it. di A. Fontana e P. Pasquino, *Io, Pierre Rivière, avendo sgozzato mia madre, mia sorella e mio fratello...*, Einaudi, Torino 1978, con due testi di Foucault e sette saggi di suoi collaboratori del seminario, fra i quali R. Castel, A. Fontana e J.-P. Peter, al quale si devono la ricerca e la trascrizione del memoriale di Rivière. Oltre a questo, il volume contiene l'intero dossier dei verbali dell'inchiesta, del processo e le perizie medico-legali dell'epoca.

La lezione inaugurale, apertura di un lavoro accademico di lunga durata che nel Collège è fortemente ritualizzata e che divenne oggetto di una pubblicazione autonoma, venne pronunciata da Foucault il 2 dicembre 1970. *L'ordine del discorso*, questo il titolo della lezione, traccia il bilancio di un decennio di lavoro archeologico, ma delinea al tempo stesso l'apertura di un nuovo ciclo di ricerche. Come sempre, Foucault le inquadra in un rapporto di stretta continuità con quelle che aveva già svolto in precedenza. Ma i nuovi centri della sua attenzione analitica non mancheranno di richiedere, nel corso del loro svolgimento, profondi mutamenti di prospettiva.

Il sintomo più evidente di questo spostamento di interessi si può riconoscere nel fatto che egli non assegna più alla letteratura quel ruolo di privilegio teorico che le aveva attribuito per tutto il corso degli anni Sessanta. La trasgressione, la libertà, l'esperienza di contestazione che aveva visto concentrarsi nella scrittura letteraria, ora gli appariranno diffuse su tutta una più ampia gamma di pratiche di cui la letteratura continuerà a rappresentare un esempio, ma non un modello. E se la dimensione estetica era stata l'occasione che aveva permesso a Foucault di precisare in prima approssimazione l'ideale etico della sua filosofia, ora egli tenderà a riconoscere un paradigma estetico alla base della stessa necessità che aveva avvertito con forza fin dall'epoca del suo primo confronto con la filosofia di Kant: necessità di una realizzazione di sé che non si riduca al progetto di inverare un'essenza antropologica venata di positivismo, urgenza di un'istanza di libertà che non si rinchioda nella prospettiva utopica di una dialettica della storia. Più che su tesi o su affermazioni, la fase degli studi archeologici foucaultiani degli anni Sessanta si chiude allora su «domande» alle quali non è ancora possibile rispondere, ma che bisogna «lasciare sospese nel punto in cui vengono poste», ben sapendo che la sola «possibilità di porle introduce indubbiamente a un pensiero futuro» (PC, 413).

1. *Provenienza, emergenza, genealogia*

L'archeologia del sapere aveva prospettato la possibilità di aprire nuovi campi di ricerca, ampliando un orizzonte di interessi che fino ad allora si era limitato «alla regione dei discorsi scientifici» (AS, 252). Non si potranno immaginare «altre archeologie», si era chiesto Foucault, rivolte non più in direzione dell'*episteme*, ma in quelle di un'etica, di un'estetica, di una politica? Non si potranno tener fermi i presupposti del metodo archeologico per affrontare questioni come quelle della sessualità, delle modalità percettive o dei rapporti di potere? Se una simile possibilità esiste, l'archeologia dovrebbe essere in grado di descrivere le pratiche discorsive che investono in maniera specifica gli enunciati, i concetti e le scelte strategiche che caratterizzano ciascuno di questi ambiti. Ma d'altra parte, una volta ammesso che queste nuove linee di indagine siano praticabili, l'analisi archeologica potrà davvero attersi alle stesse priorità e agli stessi schemi che erano stati generati dal confronto con la dimensione epistemologica? Non si dovrà piuttosto riconoscere che nuove domande richiedono nuovi atteggiamenti teorici, se non proprio nuovi principi di metodo?

Il passaggio dalla prospettiva "archeologica" a quella "genealogica" corrisponde in Foucault precisamente al riassetarsi di un sistema di priorità che segue lo spostamento dei suoi studi dal piano dei discorsi, considerati nella loro relativa autonomia, a quello dei loro effetti, visti di necessità in un contesto di pratiche, relazioni e riferimenti che non consentono ormai di isolare neppure dal punto di vista metodologico la dimensione ristretta della discorsività. A rigore, sostiene Foucault nell'*Ordine del discorso*, archeologia e genealogia non sono mai separabili, perché la loro distinzione non riguarda gli oggetti o gli ambiti presi in esame, ma

«il punto d'attacco», la prospettiva, le delimitazioni (OD, 51). L'archeologia esamina i processi di rarefazione e di raggruppamento dei discorsi, come pure le procedure di controllo e di esclusione attraverso le quali vengono a costituirsi i territorio del senso e della verità. La genealogia studia, invece, la produzione concreta dei discorsi, dunque la dispersione di questi in una zona dell'interazione storica che va al di là delle loro matrici di regolarità. Dallo studio dei «sistemi di avvolgimento del discorso», si passa allora a un'indagine che tematizza il loro «potere di affermazione» su un piano che tuttavia travalica i limiti delle opzioni archeologiche e richiede perciò l'adozione di una nuova forma di osservazione storica.

Foucault delinea il profilo dell'atteggiamento genealogico in un saggio del 1971, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, nel quale analizza le diverse accezioni del termine "origine" nell'opera del filosofo tedesco: *Ursprung*, cioè *origine* in senso classico, come essenza, identità e verità storica dei fenomeni; quindi *Herkunft*, *provenienza*; infine *Entstehung*, *emergenza*. Della prima accezione, Foucault ritrova in Nietzsche solo un uso negativo, ironico e dissacrante, come quando l'autore di *Aurora* propone di ripercorrere a ritroso la storia per mettere a nudo la *puđenda origo* delle distinzioni concettuali che di solito si danno per assodate. Il significato della ricerca genealogica, tuttavia, si precisa meglio attraverso gli altri due termini. *Herkunft*, la provenienza, indica per Nietzsche il contrario dell'origine statica e sempre identica a se stessa. Già la parola, con il suo ambiguo riferimento alle appartenenze di gruppo o di razza, ha in realtà il merito di introdurre nella storia un tessuto di differenze che smentiscono la compattezza dell'origine: la provenienza è un principio mobile, un divenire aperto che mette in gioco energie dagli esiti imprevedibili. Non allude ad alcuna istanza fondatrice, perché mostra come ogni origine sia sempre già qualcosa di derivato, di storico, ma soprattutto rivela il carattere intimamente eterogeneo di tutto quel che credevamo essere perfettamente conforme a sé. Anche laddove l'io ritiene di

aver trovato un'identità e una coerenza, osserva Foucault, il genealogista parte alla ricerca non di *un* cominciamento, ma degli innumerevoli cominciamenti che lasciano venire alla luce, al posto di una sintesi unitaria, serie di eventi in concatenazioni aperte.

Focalizzare l'origine come "provenienza" permette allora di non fissare in anticipo le regole del processo storico e invita piuttosto a ricercarle al suo stesso interno, pensando-le non nel senso di un ordinamento teleologico della storia, ma come forme e condizioni di un'illimitata produzione di differenze. Seguire «la trafila complessa della provenienza», scrive dunque Foucault, significa «mantenere quel che è accaduto nella dispersione che gli è propria», ovvero «scoprire che alla radice di quel che conosciamo e di quel che siamo non c'è affatto la verità dell'essere, ma l'esteriorità dell'accidente»¹.

La provenienza rappresenta così per Foucault l'istanza autenticamente critica della genealogia. È il riferimento che, sostituendosi ai valori sovrastorici dell'*Ursprung*, rompe l'immagine metafisica della storia e apre uno spazio d'emersione per le forze che producono gli eventi, ma di cui bisogna appunto mostrare il gioco, non anticipare il senso.

Lo spazio di questa apertura è designato dal termine *Entstehung*, emergenza: per Foucault, essa è la «legge singolare di un'apparizione»², la lotta concreta delle energie che operano nella storia in modo imprevedibile e che determinano il verificarsi di eventi improvvisi, forse casuali, comunque impossibili da conformare alle visioni totalizzanti della dialettica o di qualsiasi altra filosofia della storia. La genealogia si fa carico dell'emergenza e proprio per questo può essere vista come l'unica forma di storia autenticamen-

¹ M. F., *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in S. Bachelard (a cura di), *Hommage à Jean Hyppolite*, PUF, Paris 1971; trad. it. di A. Fontana e P. Pasquino, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in M. F., *Microfisica del potere: interventi politici*, Einaudi, Torino 1977, p. 35.

² Ivi, p. 37.

te «positiva», l'unica cioè che dia conto dell'irriducibile singolarità degli eventi e che acceda a quella «conoscenza differenziale delle energie e degli scarti» che Nietzsche chiamava «*storia reale*» (*wirkliche Historie*). Certo, all'interno di questa storia reale bisognerà ancora precisare cosa si intenda per "evento" e cosa per "casualità", tenendo conto che il primo è appunto il determinarsi di un rapporto di forze, mentre la seconda non è un semplice tiro a sorte, ma deriva dai rischi corsi dalla volontà di potenza quando cerca di dominare quel che sfugge al suo controllo. In ogni caso, la «*storia reale*» si basa sull'incrocio delle due prospettive della provenienza e dell'emergenza, dunque sulla disattivazione della metafisica dell'origine e sull'apertura verso un divenire che non lascia niente di immobile, si inserisce nelle strutture più consolidate dell'esistenza e introduce il principio della discontinuità fin nell'interno del nostro stesso essere.

Il primo corso che Foucault tiene al Collège de France, sempre nel 1971, si rifà ancora a Nietzsche come all'estremo opposto di una concezione del sapere il cui primo riferimento, nel mondo occidentale, è rappresentato dalla posizione di Aristotele. Se per quest'ultimo la conoscenza è il prolungamento naturale della disposizione umana al piacere e alla felicità, per Nietzsche al contrario è un'«invenzione» dietro alla quale sta tutta una lotta di istinti, di impulsi, di desideri, di volontà di potenza e di appropriazione. La conoscenza, allora, non è un effetto dell'armonia o dell'equilibrio naturale, ma è un punto instabile di compromesso nel conflitto che ha come posta in gioco precisamente la distinzione fra "vero" e "falso".

È a questo tema, ovvero al formarsi di quella che Foucault chiama *volontà di sapere*, che si rivolgono i primi passi della sua ricerca genealogica, cercando per un verso di impiegare «liberamente» il modello interpretativo derivato da Nietzsche (CF, 17), per un altro di stabilire in quale ambito, attraverso quali procedure e tramite quali scelte fondamentali si sia determinata quella potente *volontà di verità*

che ancora anima la superficie della nostra cultura e che l'uomo occidentale percepisce come parte integrante della propria natura, oltre che della propria socialità.

Perché, in effetti, siamo interessati alla verità? Perché la verità e non la menzogna? Perché la verità e non l'illusione? Credo che invece di cercare di trovare cosa sia la verità in rapporto all'errore, sarebbe più interessante riprendere il problema posto da Nietzsche: com'è accaduto che, nelle nostre società, si sia dato alla "verità" questo valore che ci ha posto sotto il suo assoluto controllo?³

Così, alla metà degli anni Settanta, Foucault riassumeva la domanda fondamentale di un cammino di ricerca che egli, al di là delle differenze di impostazione, aveva già delineato nel 1970, nella lezione inaugurale dei suoi corsi al Collège de France. In quell'occasione, Foucault aveva richiamato l'attenzione sull'opposizione tra "vero" e "falso" definendola come la più forte, ma proprio per questo anche meno avvertita procedura di esclusione e di controllo che delimita gli spazi della nostra esperienza, espressione di una «volontà di verità» che tuttavia, nell'attraversare numerosi secoli della nostra storia, non ha mai cessato di spostarsi, di modificare i suoi confini e di trasformare gli apparati istituzionali che le fanno da supporto.

A prima vista, niente sembra essere più lontano dalla «volontà di verità» di una dinamica di esclusione o di controllo. A quest'ultima, a torto o a ragione, siamo soliti attribuire un carattere di tipo coercitivo, violento, repressivo. Nella verità, invece, riconosciamo tradizionalmente un'illuminazione, un rischiaramento, la vediamo come il frutto di un'invenzione o di una scoperta che ci emancipa dal persistere nell'ignoranza o nella superstizione. Riportandola

³ M. F., *On Power*, in L. Kritzman (a cura di), *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*, Routledge, London 1988, pp. 106-107.

genealogicamente alle procedure di controllo del discorso che instaurano la logica del vero e del falso, Foucault ottiene allora un duplice risultato, perché da un lato evita di concepire la verità come qualcosa di indipendente dai regimi discorsivi nei quali si manifesta, dall'altro fa in modo che le stesse pratiche di potere di cui la «volontà di verità» è parte integrante non siano più considerate solo come qualcosa di coercitivo o di repressivo, ma che sia loro attribuito un potenziale creativo e inventivo. Concentrandosi sulla questione della «volontà di verità» e sulle sue trasformazioni storiche, in altre parole, Foucault cerca di sostituire l'immagine tradizionale di un potere che opera attraverso procedure di esclusione e di interdetto con quella di un potere che agisce tramite la produzione di "verità", dunque tramite l'inclusione analitica nei suoi domini di elementi sempre nuovi, la massimizzazione dei cui effetti è legata a un fondamentale investimento di sapere.

2. *Analitica del potere*

Il riferimento al potere, o meglio alle *relazioni di potere*, è la costante degli scritti foucaultiani degli anni Settanta. Il suo ruolo copre un'estensione così vasta da aver fatto pensare che Foucault abbia non solo surrettiziamente introdotto nella genealogia un principio di spiegazione totalizzante, ma l'abbia poi tenuto in una tale vaghezza concettuale da renderlo adattabile a qualsiasi quadro analitico, con il rischio di trasformarlo nell'impalcatura ideologica del suo progetto di storia del presente.

Negli studi di Foucault, tuttavia, il riferimento al potere non ha la funzione di un principio esplicativo, ma si presenta piuttosto come un problema aperto, come «ciò che deve essere spiegato»⁴. Esso è dunque una questione da

⁴ D. Trombadori, *Colloqui con Foucault*, Castelvecchi, Roma 1999², pp. 105-106.

individuare, da descrivere nei suoi termini propri, da risolvere sul piano della storia reale, non da impiegare come un concetto operativo della genealogia. «Non ho mai preteso», egli sostiene, «che il “potere” fosse qualcosa in grado di spiegare tutto. Non avevo l’obiettivo di sostituire a una spiegazione fondata sull’economia, un’altra fondata sul potere»⁵. Il suo piano di lavoro non si orienta perciò verso l’elaborazione di una nuova «teoria del potere» che lo definisca come un “concetto” o come una “struttura”. L’obiettivo al quale Foucault mira è piuttosto quello di fornire concreti strumenti metodologici a un’*analitica del potere* che si concentri su singole ricerche e critiche “locali”. Il potere, per Foucault, non è infatti qualcosa «di cui ci si appropria come di una ricchezza o di un bene», non è una prerogativa di cui alcuni dispongono e altri no, e non è neppure una forma che possa essere applicata a qualsiasi tipo di relazione intersoggettiva. Esso è piuttosto la condizione e il prodotto di queste relazioni, è qualcosa che «circola» e che «non funziona se non in una catena». Gli individui non ne sono semplicemente il bersaglio, ma un «elemento di connessione» attivo, perché il potere «transita» attraverso di loro, «non gli si applica»⁶.

Condizione preliminare e necessaria alla nuova analitica del potere è per Foucault un lavoro critico che sgomberi il campo da una serie di rappresentazioni che dominano tuttora le teorie della politica e il nostro immaginario, nonostante siano legate a esperienze storiche molto arcaiche. La prima di queste rappresentazioni deriva dal modello della società schiavistica ed è l’idea per cui il potere, invece di permettere la circolazione e la combinazione di elementi diversi sul piano dell’organizzazione so-

⁵ *Ibidem.*

⁶ M. F., *Corso del 14 gennaio 1976*, trad. it. in Id., *Microfisica del potere* cit., p. 184. In Foucault, il termine “potere” ha un valore quasi nominalistico: egli stesso precisa di usarlo solo come «abbreviazione» dell’espressione «relazioni di potere».

ziale, risponde essenzialmente a una strategia di *repressione*, operando attraverso l'interdizione del libero sviluppo degli individui. La seconda affonda le sue radici nel sistema feudale e ritiene che il potere non abbia alcuna funzione produttiva, ma consista in una sorta di *prelevamento* che, con atti coercitivi, trasferisce la ricchezza del lavoro nelle mani di una casta di privilegiati. La terza è improntata invece a una matrice «giuridico-discorsiva», che rinvia direttamente all'epoca della monarchia amministrativa: in questo caso, il potere viene visto come una *sovruttura* costruita intorno a rapporti di produzione già fissati nello spazio dell'economia reale (A, 47).

La dimensione economica è l'altro aspetto che contribuisce a determinare l'immagine giuridico-discorsiva del potere. Nelle teorie classiche, infatti, il potere è un diritto che si possiede al pari di un bene e che dunque può essere trasferito con le stesse procedure che regolano giuridicamente lo scambio di merci: con un contratto. Lo stesso Marx, d'altra parte, attribuisce al potere una «funzionalità economica» che gli fornirebbe la sua ragion d'essere storica, consentendogli di assicurare le forme di un dominio di classe reso possibile dallo sviluppo delle modalità di appropriazione delle forze produttive⁷.

Sono questi i riferimenti che compongono, agli occhi di Foucault, lo sfocato «dagherrotipo» di un potere che non corrisponde alle sue attuali strategie di funzionamento. Fatalmente, le prospettive di liberazione che gli vengono opposte non sono meno arcaiche, e il fatto che il modo in cui il potere opera non sia stato messo in discussione da nessuna delle teorie rivoluzionarie è, per Foucault, la controprova del privilegio che l'Occidente ha assegnato al diritto e al modello di relazione di potere che storicamente gli è legato, quello della monarchia amministrativa.

⁷ Cfr. M. F., *Corso del 7 gennaio 1976*; trad. it. in Id., *Microfisica del potere* cit., p. 173.

«Nel pensiero e nell'analisi politica», dunque, «non si è ancora tagliata la testa al re» (VS, 79). Per farlo, è necessario elaborare un'immagine del potere che non sia più fondata né sul diritto, né sull'economia, ma sulle strategie operative che ne determinano concretamente l'efficacia. A partire ormai dall'età classica, infatti, le strategie del potere funzionano basandosi più sulla *tecnica* che non sul diritto, più sulla *normalizzazione* che non sulla legge, più sul *controllo* che non sulla punizione. La messa in opera di queste strategie si è specificata attraverso una serie di "tecnologie" che hanno prodotto, a ogni livello, un regime di verità e un investimento di sapere tale da garantire la possibilità del loro continuo rinnovamento.

Per questo nelle società moderne il sapere non è semplicemente qualcosa di "sottomesso" o di "utile" al potere, ma ne è una condizione di esercizio, un elemento integrato al suo funzionamento. Il nesso *potere-sapere*, allora, attraversa l'intera gamma delle relazioni sociali, procede «dal basso» come «dall'alto», si traduce sia nella forma di grandi istituzioni che nell'iniziativa di singoli individui. Se il potere è sparso dappertutto, scrive Foucault, non è perché «inglobi tutto», ma perché «viene da ogni dove», perché è immanente a ogni altra forma di relazione sociale, e perché anche la resistenza che gli si oppone fa parte dei giochi che lo costituiscono (VS, 82). Ma ovunque vi sia potere, d'altra parte, c'è resistenza, o per meglio dire una molteplicità di «punti di resistenza» che sono sempre la «sporgenza» su cui il potere fa presa, ma che sono anche la risorsa essenziale per una sua continua messa in mora (VS, 85).

La ricerca di Foucault cerca di mantenersi coerente con questa analisi e porta la sua attenzione sugli operatori materiali che, in singoli contesti, e anche all'interno di grandi apparati istituzionali, danno corpo ai meccanismi infinitesimali con i quali il potere-sapere si diffonde in ogni aspetto della vita quotidiana. Le tecniche, le procedure, i punti di applicazione delle strategie del potere, come pure

delle forme di resistenza, costituiscono perciò quella tipologia di problemi che egli definisce di *micromeccanica* e *microfisica del potere*. Ma a partire da qui, sarà possibile anche svolgere un'«analisi ascendente» che mostri in che modo quei meccanismi disseminati del potere siano stati «investiti», «colonizzati», «trasformati» ed «estesi» da «forme di dominazione globale» (DS, 34).

È in questa prospettiva che Foucault prende in considerazione i meccanismi di esclusione, gli apparati di sorveglianza, la nascita dell'istituzione carceraria, la medicalizzazione della sessualità e della criminalità, tutti ambiti nei quali al potere, affinché possa esercitarsi, non basta creare grandi sistemi amministrativi, ma è necessario invece produrre specifici strumenti di accumulazione del sapere.

3. *Supplizi del corpo e pene dell'anima*

Nelle pagine iniziali di *Sorvegliare e punire* (1975), Foucault scrive che è stato il presente, e non tanto la storia, a insegnargli come «le punizioni, in generale, e la prigione derivino da una tecnologia politica del corpo» (SP, 33). La genealogia risponde a domande del presente, prende direzioni diverse a seconda dei suoi interessi e delle sue ingiunzioni, si lascia sviluppare lungo percorsi dettati dalla «generale friabilità» del nostro suolo storico, dal fatto che l'attualità si dimostra vulnerabile di fronte all'insorgere delle critiche più disparate. La cronaca di ogni giorno conferma l'efficacia critica delle contestazioni locali, dirette, rivolte a scopi determinati ma discontinue, prive cioè di una prospettiva globale, mentre sottolinea l'insufficienza di quelle ideologie totalizzanti che, pur volendo dirigere le trasformazioni in atto, non riescono a fornire reali strumenti di lotta se non quando abbandonano le loro pretese di universalità⁸.

⁸ M. F., *Corso del 7 gennaio 1976* cit., pp. 165-166.

Proprio la cronaca segnala in Francia, nel biennio 1967-1968, che la prigione è diventata nel nostro presente un'istituzione sensibile, un luogo nel quale vengono a incrociarsi controversie giudiziarie, politiche e morali che mostrano appunto la fragilità e la provvisorietà dei principi che dominano l'attualità. L'apparato giudiziario, che fino a quel momento aveva funzionato in modo abbastanza «docile e silenzioso», si trova infatti improvvisamente esposto a una pressione che lo sovraccarica⁹. Prima le vicende d'Algeria, quindi le lotte operaie e studentesche del '68, avevano portato nelle carceri francesi una popolazione numerosa e nuova, altamente politicizzata, con obiettivi e metodi di rivendicazione fino ad allora sconosciuti per un'istituzione apparentemente immobile: resistenza passiva, rifiuto di obbedire, scioperi della fame¹⁰. Nel febbraio del 1971, la fondazione, da parte di un gruppo di intellettuali di cui Foucault era di fatto il leader, del «Groupe d'Information sur les Prisons» (G.I.P.), veniva inoltre a formare per la prima volta all'esterno del carcere un movimento di contestazione mosso da intenti essenzialmente politici, dunque non filantropici né religiosi¹¹. Il lavoro svolto dal G.I.P. con inchieste e questionari fatti circolare all'interno delle prigioni, in molti casi all'insaputa delle autorità, ottiene subito alcuni risultati, come il permesso accordato ai detenuti di leggere i giornali, e affianca una catena di rivolte che scuote le istituzioni penali francesi in un periodo sorprendentemente breve, fra il 1971 e il 1972. A più riprese, nel corso di interviste o conferenze di quegli anni, Foucault sottolinea l'esigenza di ripensare anche a

⁹ M. F., *Préface a Enquête dans vingt prisons*, Champ libre, Paris 1971 (=DE II, 196).

¹⁰ M. F., *Gefängnisse und Gefängnisrevolten*, intervista con B. Morawe e J. Chavy, in «Dokumente: Zeitschrift für übernationale Zusammenarbeit», 29, 2, 1973 (=DE II, 428).

¹¹ Alla fondazione del G.I.P. parteciparono P. Vidal-Naquet, J.-M. Domenach, D. Defert e una serie di «magistrati, avvocati, giornalisti, medici e psicologi», cfr. M. F., *Manifeste du G.I.P.*, 1971 (=DE II, 174-175).

livello teorico la genealogia di un'istituzione che nel mondo contemporaneo provoca un disagio sempre più generalizzato. Un «nuovo Beccaria» è forse la figura di cui il nostro presente ha bisogno, proprio perché oggi le stesse prigioni di cui il XIX secolo andava fiero suscitano invece un senso di vergogna che è appunto il segno di un mutamento in atto¹².

Sorvegliare e punire nasce in questo contesto e prende in considerazione un periodo storico limitato, come sempre, da due momenti simbolici: la metà del Settecento, epoca nella quale l'economia delle punizioni legali è ancora caratterizzata dall'antica pratica dei supplizi, e il ventennio 1830-1848, periodo nel quale si impongono le forme della detenzione carceraria.

Il libro si apre rievocando la scena di un supplizio attraverso le parole dei giudici, dei testimoni e dei giornali dell'epoca: Damiens, condannato per parricidio, viene squartato in pubblico a Parigi, in Place de Grève, il 2 marzo 1757. Le cronache riportano i particolari più macabri dell'esecuzione: i cavalli che vengono aumentati di numero per riuscire nell'opera di squartamento, l'aiutante del boia che interviene con le tenaglie per recidere tendini e muscoli, le urla e le preghiere del condannato, il piombo fuso versato sulle ferite, i resti gettati sul rogo e lasciati ardere fino al mattino. Tutto questo scempio corrisponde, secondo Foucault, a una precisa strategia politica e a una specifica relazione di potere che fa del corpo il «principale bersaglio della repressione penale» (SP, 10). Tale relazione si sviluppa lungo due assi ortogonali: il primo è di tipo giuridico ed è legato perciò alle istituzioni del diritto, il secondo è di tipo sociale e rimanda direttamente alla figura del sovrano.

All'epoca della monarchia assoluta, il meccanismo giudiziario dell'inchiesta non si basa sull'opposizione tra il

¹² M. F., *Un problème m'intéresse depuis longtemps, c'est celui du système pénal*, intervista con J. Hafsia, in «La Presse de Tunisie», 12 agosto 1971 (=DE II, 207).

“vero” e il “falso”, ma su una scala graduata di colpevolezza che comincia già dal semplice sospetto e che autorizza perciò fin dal primo momento a intervenire sul corpo dell'accusato. In questo contesto, la tortura è strutturalmente interna alla *quaestio* giudiziaria, proprio perché questa mira non ad attestare, ma a produrre una verità che si ottiene coi mezzi dell'estorsione. Non può sorprendere allora che l'esecuzione pubblica riproduca la dinamica di una confessione: è sempre il corpo del reo a produrre la verità del crimine, a confermare di averlo perpetrato in prima persona e a portarne fisicamente il marchio sopportando le ferite del castigo.

Il supplizio, però, è anzitutto un «rituale politico», fa parte delle cerimonie con cui si manifestano il potere e il diritto del sovrano (SP, 51). Ogni delitto, nella società di *Ancien régime*, è considerato come un attentato personale e fisico al monarca, perché la legge è la volontà e al tempo stesso la forza della figura regale. Il supplizio è dunque una sorta di rivalsa del sovrano nei confronti di chi ha cercato di colpirlo, una vendetta che non serve a ristabilire la giustizia, ma a riattivare il potere (SP, 54). Di qui gli eccessi, le atrocità e la dismisura delle punizioni, tutti elementi funzionali alla riaffermazione di un potere che «si ritempra facendo risplendere ritualmente la propria realtà di superpotere», ovvero manifestando la sua illimitata signoria sul corpo del condannato (SP, 62).

Il vero destinatario di questa messa in scena è però il popolo, personaggio che nell'economia dei supplizi occupa una posizione ambivalente. Il popolo è infatti lo spettatore di un rituale che serve a incutergli terrore, può parteciparvi direttamente, insorgendo contro il condannato, ma può anche prenderne le parti quando ritenga ingiusta la sua pena e può dunque ribellarsi contro chi la esegue. Tra il XVII e il XVIII secolo, mentre si ridefinisce la geografia dell'illegalità e ampi strati della popolazione sono portati a solidarizzare vuoi con la piccola delinquenza, vuoi con i protagonisti di sedizioni politiche, i supplizi si

trasformano sempre più spesso in veri e propri focolai di rivolta. I riformatori si ergono contro di essi reclamando “umanità” nei confronti del condannato, ma il motivo che spinge ad abolirli è molto più probabilmente la percezione dei pericoli sociali che vi si annidano: «abituato a veder sgorgare il sangue», scrive del resto A. Boucher d’Argis nel 1781, il popolo impara presto «che non può vendicarsi se non col sangue»¹³.

La stessa idea di “umanità” delle pene non va confusa, secondo Foucault, con quella di una “purificazione” dei sentimenti, ma è da ricondurre alla più generale trasformazione che, nell’età moderna, ha fatto di uno specifico concetto di “umanità” il criterio e la misura del potere, il limite “naturale” del diritto e la «frontiera legittima del diritto di punire» (SP, 80). La nuova «dolcezza» delle pene è appunto l’effetto di questa nuova misura che sposta il luogo del giudizio e del castigo dal «corpo» all’«anima» del condannato, sostituendo «il gioco rituale delle sofferenze eccessive» e dei marchi impressi sul corpo con quello di un sistema di rappresentazioni e di segni che circola «con discrezione, ma con necessità ed evidenza, nello spirito di tutti» (SP, 110). La vecchia «anatomia punitiva» si congeda così dal paesaggio della penalità europea, mentre si inaugura il tempo dei «castighi incorporati» (SP, 110).

4. *Punire meno per punire meglio*

La trasformazione dell’economia della punizione è contemporanea, in Occidente, a una vasta serie di processi che attraversano da cima a fondo la società a partire dalla fine del XVII secolo. Vi è, per esempio, un cambiamento significativo nella tipologia di crimini, con una diminuzione dei delitti di sangue e un aumento degli attentati alla proprietà,

¹³ A. Boucher d’Argis, *Observations sur les lois criminelles*, Paris 1781, p. 125, cit. in SP, 80.

che può essere messo in relazione con altri fenomeni, quali l'aumento della popolazione, l'incremento delle ricchezze, lo sviluppo di nuovi sistemi produttivi. Il supplizio, da questo punto di vista, appartiene a un'epoca preindustriale che non assegna al corpo una specifica utilità economica in termini di forza-lavoro (SP, 51). Al tempo stesso, si ristrutturava anche il campo dell'illegalità, con il costituirsi di una vera e propria divisione di classe fra i "poveri", i quali tendono al «trasferimento violento della proprietà», dunque a un «illegalismo dei beni», e i "borghesi", i quali si riservano una sfera di «illegalismo dei diritti», che tollera un ampio numero di infrazioni e si esprime, per lo più, in forme di risarcimento pecuniario (SP, 95).

Per descrivere questa concomitanza di fenomeni Foucault recupera concetti di una storiografia di ispirazione marxista, ma al tempo stesso evita di collocarli su una linea di indagine che ponga in primo piano i processi dell'economia reale o i problemi della sovranità, per rispettare l'orientamento genealogico che si concentra sulla dimensione "microfisica" delle relazioni di potere. Più che fornire un modello di spiegazione, le categorie del materialismo sociologico, impiegate oltretutto in modo piuttosto generico, servono a Foucault per delineare quei fenomeni d'insieme che non costituiscono l'immagine di una totalità storica, ma fanno emergere come per contrasto la molteplicità e la dispersione dei rapporti di forze reali.

Da questo punto di vista, la storia del XVIII e del XIX secolo può essere vista come un gigantesco «sforzo per regolare i meccanismi di potere che inquadrano la vita degli individui» facendosi carico dell'intera condotta quotidiana (SP, 85). Gli stessi discorsi dei riformatori dipendono meno da un senso di rispetto "umano" per il condannato e più da «una tendenza verso una giustizia più sottile e più acuta, verso un più stretto controllo di polizia nel corpo sociale» (SP, 85). Se i castighi diventano più morbidi, in altre parole, la loro più rigorosa codificazione sembra rispondere a una precisa strategia:

non punire meno, ma punire meglio; punire con una severità forse attenuata, ma per punire con maggiore universalità e necessità; inserire nel corpo sociale, in profondità, il potere di punire (SP, 89).

Secondo Foucault, il sostegno teorico di questa strategia è la filosofia politica del contrattualismo. Spostando l'asse della relazione di potere dall'arbitrio del sovrano alla razionalità del patto sociale, essa sottrae infatti legittimazione al rituale vendicativo del supplizio e tende a fare del criminale un pericolo per la società intera. Il suo delitto non tocca più la persona del re, ma la comunità come tale. Tutti, perciò, hanno interesse a perseguirlo, tutti devono difendersi da lui. La funzione punitiva allora si generalizza, si diffonde in luoghi sempre più periferici del controllo sociale, organizza tattiche di prevenzione, distribuisce segni di riconoscimento per l'azione delittuosa e per la personalità del malfattore. All'interno di un sistema di pratiche estremamente differenziato viene così a prodursi un nuovo campo di sapere che fa del criminale un oggetto di conoscenza ben preciso: l'*homo criminalis*, colui che, avendo infranto il patto sociale, è diventato «un selvaggio frammento di natura». Il rapporto di potere sotteso all'esercizio della punizione comincia allora ad accompagnarsi con una *relazione di oggetto* in cui sono coinvolti «non solo il delitto come fatto da stabilire secondo norme comuni, ma il criminale come individuo da conoscere» (SP, 111).

In questo processo di oggettivazione, avviato già verso la fine dell'età classica, torna a presentarsi sotto nuova luce quella figura del «quadro» di codificazione semiologica delle rappresentazioni che Foucault aveva descritto in *Le parole e le cose* come un procedimento generale del sapere. Nell'indagine genealogica, il «quadro» si mostra ora come una tecnologia politica perfettamente solidale con i principi del sapere e con il suo regime di verità. L'obiettivo del «quadro» è sempre quello di organizzare la molteplicità sottoponendola a un controllo che la padroneggi: il potere riesce allora a incidere direttamente sullo

«spirito» del criminale proprio nella misura in cui, attraverso l'analisi delle sue rappresentazioni e delle sue idee, riesce anche ad assoggettarne il corpo (SP, 161). Se la «polizia dei corpi» che discende da questa tecnica si dimostra più economica ed efficace dei supplizi, è proprio perché attraverso di essa fanno ingresso, nel giudizio penale, livelli di verità e metodi di verifica strettamente imparentati con la conoscenza scientifica (SP, 112). A partire da questo momento, l'apparato giudiziario inizia il suo difficile dialogo con elementi di un sapere nato al di fuori della sua sfera e che esso non riesce sempre a controllare. Parte del suo potere viene trasferito alle prove mediche, più avanti alle perizie psichiatriche, ai calcoli delle probabilità, all'analisi chimica degli indizi. Il risultato è che chi gestisce la giustizia, ormai, non è più in grado di governarne la verità.

Ma se le nuove modalità del potere di punire si basano sul metro della verità comune e di quella scientifica, esse devono fatalmente presentarsi come una sorta di «meccanica naturale», devono essere cioè percepite non più come «l'effetto arbitrario di un potere umano», ma come il corrispettivo necessario del delitto, l'equa contropartita della sua stessa natura di infrazione al patto sociale. Il castigo verrà allora reso funzionale a un trattamento sociale che fa del crimine la prova in negativo del contratto e delle sue convenienze. Il criminale non sarà più annientato, ma dovrà essere trasformato in una rappresentazione vivente dell'ordine e in una lezione per la comunità intera. L'obiettivo della sua reintegrazione sociale diventa così l'esito ideale di una strategia che elabora nuove tecniche per produrre cittadini rispettosi, utili ed efficienti.

5. Il potere disciplinare

Alla fine dell'età classica, la prigione non occupa ancora un posto centrale nell'economia dei sistemi di punizio-

ne. Sebbene sia a volte impiegata per sanzionare alcuni generi di crimine considerati minori, essa serve per lo più a privare l'individuo della libertà per sottometterlo alla potestà altrui, ma non è ancora un luogo di esecuzione della pena: *ad continendos homines, non ad puniendos*, come recita un adagio dell'epoca (SP, 129). In un arco di tempo molto breve, tuttavia, il modello carcerario si impone con una tale capillarità da renderci ancora oggi pressoché impossibile pensare a un sistema penale che ne faccia a meno.

Le ragioni di questo successo, spiega Foucault, non dipendono però dall'efficienza con la quale la prigione avrebbe represso il crimine, ma dalla sua intrinseca aderenza a un progetto sociale che ha attraversato tutta l'età classica. È il sogno di una società perfetta così come fu coltivato dagli apparati militari: non il riferimento a un ipotetico stato di natura, ma «agli ingranaggi accuratamente subordinati di una macchina»; non il rinvio mitologico alla forma di un patto primitivo, ma la messa in opera generalizzata di una serie di «costrizioni permanenti»; non la rivendicazione di diritti fondamentali o del valore politico di una volontà generale, ma la pratica degli «addestramenti progressivi» e l'obiettivo della «docilità automatica» dei corpi individuali (SP, 185). È questo lo sfondo che fa della prigione l'espressione funzionale del nuovo diritto di punire, ed è questo, a grandi linee, il profilo di un potere che funziona attraverso *discipline* tendenti al controllo minuzioso della vita degli individui.

Le discipline sono metodi di addestramento, di cura del corpo e di impiego del tempo. Sono procedure di organizzazione del lavoro che trasformano la forza stessa della persona in un valore economico da retribuire e capitalizzare. In esse si riconosce quel potenziale inventivo del potere moderno che tende ad aumentare l'efficienza degli individui per coinvolgerli in un processo di assoggettamento costante. Molti dei procedimenti con i quali operano le discipline, scrive Foucault, esistevano già da lungo

tempo nella società europea ed erano messi in pratica, per esempio, nei conventi, negli stessi eserciti, nella regolamentazione del lavoro artigianale. Solo nel corso del XVII e XVIII secolo, però, essi diventano «formule generali di dominazione» (SP, 149). Diverse dalla schiavitù, perché non fondate sull'appropriazione dei corpi, diverse dal vassallaggio, il cui rapporto di sottomissione investe più i prodotti del lavoro che non le singole operazioni del corpo, diverse, infine, anche dalle tecniche monastiche, nelle quali l'ascesi impone rinunce, e non accrescimento dell'efficienza fisica, le discipline nascono da una vera e propria «arte del corpo umano», che ritiene di poterlo rendere tanto più utile quanto più è docile (SP, 150).

Le tecniche messe in opera dalle discipline sono molto varie, ma la loro strategia comune è la cura infinitesimale dei dettagli. «La disciplina», scrive infatti Foucault, è in se stessa «un'anatomia politica del dettaglio», un sistema che regola momento per momento il tempo e l'opera degli uomini (SP, 151). La figura del soggetto che nasce in questo contesto, «l'uomo dell'umanesimo moderno» (SP, 153), è concepita appunto come l'ingranaggio di una macchina sociale «multisegmentaria» che fa del corpo il suo principio di funzionamento e il suo principale organo di trasmissione (SP, 180). Ma il potere che transita per questo meccanismo non ha più l'aspetto dell'eccesso, non è più il «superpotere» della monarchia assoluta. È invece un potere «modesto, sospettoso», che funziona secondo la logica di un meccanismo economico, accuratamente calcolato, senza più bisogno di esercitarsi attraverso grandi violenze e sopraffazioni. Invece di «sottrarre» o «prelevare», infatti, il potere disciplinare ha come caratteristica fondamentale quella di «addestrare» e al tempo stesso di specificare «le moltitudini confuse», analizzandole fino a che non ottiene le «singolarità necessarie e sufficienti», ovvero le «piccole cellule separate» dell'identità individuale (SP, 186).

L'antica riserva di Aristotele sull'impossibilità di una «scienza dell'individuo» è stata allora sciolta dall'età clas-

sica non con una grande soluzione teorica, ma attraverso la pratica attenta e localizzata di un'ampia serie di discipline che hanno di fatto «fabbricato» l'individuo come qualcosa che si offre fin dal principio al sapere. Già *Nascita della clinica* aveva mostrato come l'individuo fosse rientrato nel campo d'osservazione della medicina attraverso tecniche molto coerenti fra loro: descrizione del singolo malato, anamnesi, confezione di dossier, processi di «scritturazione» e di «registrazione», che sono come i primi passi di una conoscenza rivolta ai corpi, ai gesti, ai comportamenti di ciascuno. Se fino a quel momento «l'individualità era rimasta al di sotto della soglia di descrizione», i procedimenti disciplinari invertono il rapporto, «abbassano la soglia dell'individualità descrivibile e fanno di questa descrizione un mezzo di controllo e un metodo di dominazione» (SP, 209).

I dispositivi che costituiscono l'individuo come oggetto e come strumento del potere-sapere si concentrano, d'altra parte, intorno a un processo che tende a standardizzare la singolarità all'interno di un sistema di uguaglianze formali. Una volta che sia stato prodotto ed elevato a regola un certo grado di omogeneità fra gli individui, tutte le loro differenze potranno essere infatti misurate, descritte ed eventualmente corrette in base a un modello di *normalità* la cui più sottile tecnica di affermazione è la procedura dell'*esame*, forma di controllo che caratterizza tutti i dispositivi disciplinari. L'esame stabilisce un asse di visibilità obbligatoria per gli individui, li classifica e li valuta, li premia e li punisce, ne registra il grado di affidabilità in una serie di documenti che entreranno a far parte della loro storia individuale e sociale, li sottopone a una serie di prove successive che daranno al tempo dell'esistenza la forma unitaria di un'evoluzione (SP, 175). «Nello spazio in cui domina», scrive Foucault, «il potere disciplinare manifesta la sua potenza essenzialmente sistemando degli oggetti»: l'esame è allora la «cerimonia» con cui il potere, invece di imporre un marchio sui suoi soggetti, «li capta in un meccanismo di oggettivazione» (SP, 205).

L'esame non si limita però a "fabbricare" individui utili, ma li coinvolge attivamente nel funzionamento del potere, sottoponendoli a una logica di costi e benefici, di premi e di castighi che indica a ognuno la propria convenienza. Questo sistema presuppone tuttavia la formazione di una scala gerarchica nella quale l'applicazione corretta delle regole venga continuamente verificata e sanzionata. Il regime disciplinare comporta così la diffusione generalizzata di un principio di sorveglianza che nelle istituzioni più chiuse – prigioni, ospedali, fabbriche, scuole – prende la forma di una funzione specializzata, ma che nel campo aperto della società si traduce in un controllo reciproco dei sorveglianti e dei sorvegliati, cioè in un reticolo di relazioni che non funziona a senso unico, ma si diffonde in tutte le direzioni.

La sorveglianza gerarchizzata è dunque il fenomeno che meglio conferma l'assunto foucaultiano per cui il potere, nel moderno regime disciplinare, non può essere considerato come un bene o come una struttura, ma è un meccanismo che mette in gioco relazioni di reciprocità, con tutte le loro asimmetrie, e che determina una presa sugli individui che appare «tanto meno "corporale", quanto più è sapientemente "fisica"» (SP, 194).

6. *Il modello panoptico*

Nel momento in cui le discipline iniziano a formarsi, alla fine del XVII secolo, la preoccupazione di difendere il tradizionale principio di sovranità aveva spinto a considerarle come una sorta di *blocco chiuso*, emanazione diretta di un potere centrale. L'esempio di una società perfettamente sorvegliata era dato allora dall'immagine di una città assediata dalla peste, nella quale la regolamentazione minuziosa dei comportamenti individuali si presentava come una necessità dettata dal bisogno di scongiurare i pericoli di un contagio eccezionale. Alla fine del XVIII secolo

invece, scrive Foucault, al culmine di un processo che per oltre un secolo e mezzo aveva visto estendersi a macchia d'olio l'influenza dei dispositivi disciplinari, il potere che si basa su di essi viene visto meno come un blocco chiuso che come un *meccanismo aperto*, meno come un argine da opporre a uno stato d'eccezione che come un dispositivo funzionale in grado di rendere più agile ed efficace l'esercizio di un potere diffuso (SP, 228).

Fra le due immagini della "disciplina-blocco" e della "disciplina-meccanismo" corre il processo che per Foucault porta al prevalere del principio di sorveglianza su quello più antico della sovranità. Ancora nell'età classica, l'esercizio del potere sovrano veniva associato all'immagine delle architetture circolari, vera e propria utopia politica di un dominio che tutto vede e tutto sorveglia a partire da un unico punto centrale. Ma il progetto del *Panopticon* che Jeremy Bentham pubblica nel 1791 non è solo l'ennesima variante di una geometria politica già consolidata, bensì il segnale di una trasformazione che ha toccato in profondità la fisionomia delle discipline.

La struttura del *Panopticon* è semplice: si tratta di una costruzione ad anello divisa in celle separate fra loro da un muro e dotate ciascuna di due finestre, una che dà verso l'esterno e che permette alla luce di attraversarla, l'altra rivolta verso il centro dell'edificio, dove si trova una torre di controllo tagliata da grandi finestre. È sufficiente un solo guardiano per tenere sotto sorveglianza ogni occupante delle singole celle, dato che la luce gli permette di controllarle una ad una. Chi è rinchiuso, invece, è messo in condizione di non vedere né il sorvegliante, posto opportunamente fuori dalla sua portata, né gli altri detenuti, dai quali appunto lo separa un muro. Nelle antiche case di reclusione i prigionieri erano per lo più mescolati fra di loro e formavano una massa indistinta. Isolandoli gli uni dagli altri, il *Panopticon* ne fa invece un «oggetto di informazione» che non può mai trasformarsi in «soggetto di comunicazione» (SP, 218). D'altra parte, il fatto che il guardiano

sia invisibile, e che ciascuno si senta continuamente sottoposto a uno stato di potenziale sorveglianza, rende il *Panopticon* qualitativamente diverso dalle precedenti forme di architettura circolare, nelle quali si postulava invece che l'autorità del controllo si rendesse percepibile e fosse riconosciuta. Il *Panopticon* induce ora «nel detenuto uno stato cosciente di visibilità che assicura il funzionamento automatico del potere». Gli effetti della sorveglianza restano infatti permanenti anche se il controllo viene esercitato in maniera discontinua, i detenuti sono presi «in una situazione di potere di cui sono essi stessi i portatori» (SP, 219).

Automatismo, anonimato, deindividualizzazione, assoggettamenti reali che nascono «meccanicamente da una relazione fittizia» (SP, 220), sistemi di «certezza» del controllo che sostituiscono i vecchi principi della «sicurezza» detentiva, visibilità a senso unico che trasforma ciascuno nel soggetto attivo dei propri vincoli: questo insieme di caratteristiche, secondo Foucault, è ciò che fa del *Panopticon* il vero e proprio «diagramma» del sistema disciplinare, principio generale di una nuova *anatomia politica*. Se il suo modello viene a diffondersi ovunque, nell'organizzazione sociale, è proprio perché l'immagine del potere che esso offre è relativamente poco coercitiva, non violenta ed economica. Al tempo stesso, le discipline che l'età classica concepiva ancora come qualcosa di compatto e di omogeneo, possono scomporsi ora in procedimenti flessibili e adattabili all'infinito. E quanto più il loro funzionamento si rende anonimo e automatico, tanto più le discipline non potranno essere identificate con precise istituzioni, ma troveranno dei punti di presa dovunque si renda necessario l'imperativo di «rendere più forti le forze sociali», dunque di «aumentare la produzione, sviluppare l'economia, diffondere l'istruzione, elevare il livello della moralità pubblica, far crescere e moltiplicare» (SP, 226).

Non c'è dubbio, tuttavia, che lo sviluppo di alcuni apparati istituzionali abbia concorso non solo alla diffusione delle discipline, ma anche alla formazione e alla codifica-

zione di tutto l'insieme di tecniche e di apparati che assicurano il loro effettivo funzionamento. Discipline fortemente specializzate come quelle che si esercitano nelle prigioni, nelle scuole, negli ospedali, nei sistemi di produzione, nell'organizzazione giudiziaria e amministrativa, difficilmente potrebbero sorreggersi senza l'appoggio di una struttura istituzionale. C'è poi un apparato, in particolare, che si colloca al crocevia fra un'istanza di controllo che procede "dall'alto" e un'esigenza di protezione che proviene "dal basso", esemplificando con il suo funzionamento la complessità e la pervasività delle tecniche disciplinari: la *polizia*¹⁴. I contemporanei, spiega Foucault, videro nella sua nascita la manifestazione più lampante del potere assoluto, vi riconobbero l'occhio del sovrano che si diffonde sino alle estreme periferie del corpo sociale. Sebbene questa impressione possa essere storicamente esatta, il tipo di potere che la polizia esercita va oltre la semplice applicazione della volontà regia. Essa cerca infatti di rendersi coestensiva al corpo sociale non solo per l'ampiezza della sua giurisdizione, ma soprattutto per la sua capacità di mettere sotto osservazione i dettagli più minuti della vita individuale, per la meticolosità con cui registra i più piccoli avvenimenti e compila interminabili registri delle opinioni, delle condotte, delle azioni, infine per la puntualità con la quale risponde alle domande d'ordine disseminate nella società intera. La polizia si occupa dell'«infinitamente piccolo del potere politico» sfruttando al massimo i metodi di sorveglianza messi a sua disposizione dalle relazioni disciplinari (SP, 233).

Ma una volta innescata la spirale dell'automatismo, le discipline tendono nel loro insieme a ridurre la potenzia-

¹⁴ Sull'istituzione della polizia, tema che ricorre in Foucault sin dalle pagine di *Storia della follia*, cfr. M. F., «*Omnes et singulatim*»: *Toward a Criticism of Political Reason*, in S. Mc Currin (a cura di), *The Tanner Lectures on Human Values*, University of Utah Press, Salt Lake City 1981; trad. it., *Omnes et singulatim*, in «Lettera Internazionale», 15, 1988, pp. 35-42.

lità del corpo come «forza politica» e a massimizzarla invece come «forza utile» (SP, 241). Da questo punto di vista, esse rientrano in un processo di gestione dell'«accumulazione degli uomini» che, in un'epoca di rapida crescita demografica, è stato almeno altrettanto decisivo dei movimenti che hanno determinato «l'accumulazione del capitale»: se questi ultimi sono stati alla base di un «decollo economico» senza precedenti, le discipline hanno innescato nella società occidentale un «decollo politico» e uno «sblocco epistemologico» che hanno prodotto in breve tempo risultati sorprendenti. In questo contesto, conclude Foucault, «la bella totalità dell'individuo non è amputata, repressa, alterata», come credono la filosofia, la sociologia e le teorie del potere, ma è invece meticolosamente costruita (SP, 240).

7. *Nascita della prigione*

Affermatasi con eccezionale rapidità tra XVIII e XIX secolo, la prigione è la sintesi ideale e pratica dei sistemi di controllo che il regime disciplinare diffonde in tutto il corpo sociale. Essa rappresenta per Foucault il caso limite di una società perfettamente organizzata, attraversata cioè in ogni sua parte da quell'istanza di normalizzazione che caratterizza il potere-sapere moderno.

Se si seguono le diverse fasi della sua formazione storica, si può vedere come inizialmente la prigione, lungi dall'essere integrata al sistema penale, ricoprì piuttosto la funzione di uno strumento analitico di controllo il cui compito era quello di classificare e dividere gli individui secondo il loro grado di pericolosità sociale. Al tempo di *Storia della follia*, Foucault aveva descritto il «grande internamento» definendolo non come un episodio, ma come una categoria dell'esperienza classica. *Sorvegliare e punire* ritorna su questo punto e mostra come la detenzione fosse divenuta a quel tempo un principio talmente integrato con

le nuove pratiche disciplinari da guadagnarsi un'evidenza che avrebbe senz'altro favorito il suo ingresso indolore nell'ordine giudiziario.

Il fatto però che la detenzione non nasca sul terreno della penalità lascia, secondo Foucault, una traccia decisiva sulle tecniche con le quali essa opera. Dalla sua "preistoria" cinquecentesca fino al suo trionfo, la detenzione è caratterizzata infatti da quello che Foucault chiama l'«eccesso» del regime carcerario, ovvero il «supplemento» disciplinare che la prigione aggiunge all'esercizio del potere giudiziario strettamente inteso (SP, 271). Quest'ultimo giudica il condannato, pronuncia sentenze, impartisce punizioni, ma è l'amministrazione carceraria a decidere nei fatti quale trattamento riservargli, quali attività imporgli, e se il comportamento del detenuto giustifica l'inasprimento o la riduzione della pena. Il penitenziario ha regole che gli sono proprie e che sfuggono alla semplice legalità, poiché rispondono a un obiettivo differente. Tutto quel che può derivarne in termini di violenze arbitrarie, di soprusi e di dispotismo, non è tanto l'effetto degenerato di un sistema chiuso, quanto la conseguenza dello scopo istituzionale della prigione, la *trasformazione degli individui*.

Nel sistema penale dei supplizi, scrive Foucault, la fase istruttoria dei processi si svolgeva in segreto, mentre il castigo veniva eseguito in pubblico. Nel sistema carcerario, invece, è l'istruttoria a essere diventata pubblica, mentre la pena si svolge in segreto, al riparo dallo sguardo collettivo. È in questa nuova dimensione di segretezza che il sistema giudiziario si trova costretto a trasferire una parte importante del suo potere a forme di sapere che gli sono del tutto estranee, ma che mirano a perfezionare le procedure di normalizzazione. Il caso della psichiatria penale, da questo punto di vista, è per Foucault addirittura eclatante: si tratta infatti di un sapere che nel suo sviluppo si è reso relativamente autonomo sia dall'istituzione giudiziaria, sia dalla conoscenza medica, costituendosi piuttosto come una funzione dell'«igiene pubblica» e come un

agente di «protezione sociale» nei confronti di tutto quello che, «direttamente o indirettamente, può essere associato alla malattia» (A, 109). Oltre alla psichiatria, però, ci sono le tecniche di isolamento dei detenuti in celle, l'introduzione del lavoro e del salario come correttivi della criminalità e pedagogie della riabilitazione sociale, infine le forme di addestramento pratico che cercano di abilitare il detenuto a precise funzioni produttive.

Dalla casa di detenzione fondata ad Amsterdam nel 1596, il Rasphuis, fino al carcere di Walnut Street aperto a Philadelphia nel 1790, le esperienze su cui si forma il penitenziario moderno elaborano una serie di saperi specifici che hanno l'effetto di costituire a poco a poco un oggetto di applicazione unitaria, il criminale, e di sottoporre il suo trattamento a un regime di scientificità saturo di implicazioni morali. La prigione funziona così come un laboratorio del potere disciplinare, sia che essa applichi con il massimo rigore tecnologie sviluppate altrove, sia che inventi nuove procedure correzionali. Invece di essere un'istituzione immobile, come di solito la concepiamo, magari scossa a intervalli irregolari da movimenti di protesta e progetti di riforma, la prigione, conclude Foucault, è stata fin dalle origini un campo di sapere attivo nel quale «abbondavano i progetti, le ristrutturazioni, le esperienze, i discorsi teorici, le testimonianze» (SP, 256). La sua storia è costellata di trasformazioni spesso invisibili, ma che sono il corrispettivo della disseminazione di quel regime disciplinare che investe la costituzione dell'individuo e prende in carico tutta l'organizzazione della sua vita.

8. *Istinti di normalizzazione*

Nei corsi tenuti al Collège de France sul *Potere psichiatrico* (1973-74) e sugli *Anormali* (1974-75), Foucault mostra come il principio di "normalità" su cui si basa l'estensione del potere disciplinare sia stato l'elemento che

più di ogni altro ha consentito di automatizzarne il funzionamento. Proprio la psichiatria è stata il tramite principale di questa trasformazione, che essa ha reso possibile «patologizzando» gli effetti delle discipline attraverso una *teoria degli istinti* di cui Foucault sottolinea lo scarso valore epistemologico e, per contrasto, la grande importanza politica (A, 129). L'istinto è appunto quel che riconduce i comportamenti dell'individuo a un principio di automatismo, è qualcosa di segretamente presente negli atti più minuti della condotta quotidiana ed è ciò che si sviluppa nel contatto con le relazioni sociali più elementari: la famiglia, i rapporti sentimentali, l'amicizia, l'interazione con chi è "vicino" per prossimità di ambiente o di frequentazione. L'istinto viene chiamato in causa per spiegare i comportamenti irragionevoli, poiché supplisce alla mancanza apparente di motivazioni richiamandosi alla "natura" di una ragione che si misura proprio sul grado di adattamento disciplinare. Per questo, la teoria degli istinti è legata alla produzione di numerose tecniche di controllo e di rieducazione ai cui estremi si trovano, secondo Foucault, due grandi filoni di ricerca, entrambi carichi di conseguenze per la storia del nostro tempo: da un lato l'eugenetica, con il problema dell'ereditarietà dei caratteri e con i suoi programmi di purificazione della razza; dall'altro la psicoanalisi, tecnologia di correzione e normalizzazione costante dell'economia degli istinti (A, 124).

Tracciando il sistema degli istinti, la psichiatria ottiene però anche lo scopo di graduare in modo nuovo la distinzione degli individui "normali" e "anormali", collocandoli su una linea di continuità che sancisce la possibilità di passare da una categoria all'altra attraverso procedure di rieducazione o fenomeni di degenerazione. Gli istinti sono infatti l'elemento omogeneo, "naturale", su cui si innestano le modalità del comportamento individuale e sociale. Essi consentono non solo alla psichiatria, ma anche alle altre forme del sapere moderno di trovare uno spazio di intervento per tentare di recuperare anche l'irrecuperabile, o almeno quello che un tempo si definiva tale.

Nel Rinascimento, la percezione dell'anomalia individuale non ammetteva nessuno scambio e nessuna graduazione. La figura che meglio la rappresentava era quella del «mostro naturale», essere posto oltre i limiti di tutte le leggi, naturali e civili, sintesi dell'impossibile e del proibito che si concretizzava nei casi eccezionali di uomini per metà animali, con due teste o con due sessi, gli ermafroditi sui quali tanto ha discusso la letteratura giuridica e scientifica del tempo. Alla base della relazione reciproca fra correggibilità e incorreggibilità che fa da sfondo alla nascita delle discipline c'è invece un'altra figura che compare, in un'«*archeologia dell'anomalia*» ricostruita da Foucault con brevi tratti, solo nel passaggio tra XVI e XVIII secolo. È l'«individuo da correggere», appunto, non più un prodotto eccezionale della natura, come il mostro, ma «un fenomeno corrente», il cui ambiente di nascita e di recupero è quello delle relazioni sociali più elementari: la famiglia, l'amicizia, i rapporti di vicinato o di lavoro (A, 53-55).

Ma il personaggio su cui più diffusamente si esercitano le discipline e su cui si fissa lo sguardo della psichiatria compare ancora più tardi, verso la fine del XVIII secolo, ed è il «bambino masturbatore». Né eccezionale come il mostro, né frequente come l'individuo da correggere, l'onanista, spiega Foucault, è il paradosso incarnato di un «*individuo universale*» (A, 55). La masturbazione viene infatti avvertita come qualcosa di generale e di segreto, un fenomeno di cui nessuno parla, ma che d'altra parte tutti conoscono e condividono. Per questa sua duplice valenza, essa si espone fatalmente alla presa di tutti i dispositivi disciplinari, di quelli pedagogici e spirituali come di quelli economici ed epistemologici.

Per quasi due secoli, in Occidente, si assiste allo svolgimento di una vera e propria «guerra contro l'onanismo» che mira a collocare anche i momenti più privati della vita individuale nella relazione aperta dei meccanismi di potere (VS, 93). Le strategie con le quali viene condotta sono

le più diverse, ma il loro scopo è la «socializzazione delle condotte procreatrici», dunque la responsabilizzazione degli individui nei confronti di attività sessuali che sono percepite insieme come “naturali” e “antinaturali”, dettate dal percorso evolutivo della fisiologia e radicate all’origine di tutte le perversioni, di tutti i mali personali e sociali (VS, 93; A, 155).

Lo spostamento dell’asse dell’anomalia sulla figura dell’onanista corrisponde per Foucault a quella scoperta della *sessualità* come *terreno di uno «scontro politico»* che dà luogo a «sorveglianze infinitesimali, a controlli istante per istante, a organizzazioni dello spazio di un’estrema meticolosità, a esami medici o psicologici interminabili», in breve «a tutto un micropotere sul corpo» che si riflette anche su forme di intervento più generali, tali da prendere di mira la società intera a partire dalla prospettiva storico-naturale della sua suddivisione in gruppi e in specie (VS, 129). Oltre alle tecniche di addestramento, si assiste così all’emergere di un’altra serie di discipline che investe il corpo non solo dal lato dell’utilità, ma anche da quello del riconoscimento della sua identità individuale. Accanto all’«anatomia politica del corpo» si sviluppa allora una «clinica della sessualità» che riunisce in un unico dispositivo di potere-sapere elementi di biologia e di pedagogia, e che individua nella natura umana l’origine di una struttura del desiderio profondamente imparentata con gli istinti (A, 180). La masturbazione è il suo banco di prova, dato che nel suo caso la dipendenza che si stabilisce fra desiderio e istinti è immediata. Ed è a partire dal momento in cui l’onanismo diviene oggetto di un duplice trattamento, medico e rieducativo, che il sesso viene ricondotto nel campo di un’anomalia potenzialmente diffusa nel corpo di ciascuno e che la «sessualità», come specifico dispositivo di potere, diventa il nuovo elemento di discriminazione degli individui “normali” e “anormali”, centro privato e universale di tutte le tecniche di normalizzazione.

9. Il dispositivo di sessualità

Nel 1976, Foucault pubblica *La volontà di sapere*, primo volume di una *Storia della sessualità* il cui piano d'opera sembra essere già definito, ma che rimane senza prosecuzione fino al 1984, anno in cui escono contemporaneamente *L'uso dei piaceri* e *La cura di sé*. Di un quarto volume, *Les Aveux de la chair* (*Le confessioni della carne*), annunciato da una nota di *La volontà di sapere* (VS, 22), egli lascia un ampio abbozzo tuttora inedito, in osservanza di una precisa disposizione testamentaria: «niente pubblicazioni postume». Nel corso di questi anni la sua prospettiva teorica avrebbe subito profondi spostamenti, al punto che, al di là della continuità del progetto, lo svolgimento del lavoro viene sottoposto a modifiche radicali. Foucault stesso lo esplicita nell'introduzione a *L'uso dei piaceri*: mentre tematizza «le modalità del rapporto con se stesso attraverso le quali l'individuo si costituisce e si riconosce come soggetto» (UP, 12), egli tende infatti a far sfilare in secondo piano la dimensione “anonima” del potere visto sotto il suo aspetto “microfisico” e a far emergere il problema etico e personale della costituzione di sé. Ciò non toglie che anche in seguito le analisi di *La volontà di sapere* mantengano per Foucault la validità di un quadro generale di riferimento e che egli ritenga di poter approdare a un'analisi dei «giochi di verità» nei quali sono implicate le strategie di formazione del “sé” solo dopo essere passato per una domanda sulle strategie e le tecniche del potere (UP, 11).

La volontà di sapere mostra come l'intera sfera della sessualità, in Occidente, lungi dall'essere semplicemente repressa o censurata, sia stata oggetto di un tentativo di appropriazione costante e di una continua «trasposizione in discorso» che, cresciuta in modo esponenziale a partire dalla fine del XVI secolo, è culminata nel tentativo di comprenderne scientificamente la natura. Come tutte le istanze di produzione discorsiva, anche quelle che riguardano il

nesso hanno organizzato intorno a loro una serie di silenzi e di interdetti. L'importante tuttavia, secondo Foucault, non è capire «se al sesso si dice sì o no, se si formulano divieti o autorizzazioni», se le parole con cui lo si designa vengano liberate o castigate. L'importante è invece «prendere in considerazione il fatto stesso che se ne parla» ed esaminare i discorsi effettivamente prodotti sul sesso in tutta la varietà delle loro connotazioni archeologiche per riconoscere le strategie che, attraverso di essi, sono riuscite a insinuarsi nei comportamenti più minuti della vita individuale. Bisogna dunque andare *al di là dell'«ipotesi repressiva»* e comprendere come mai, nella nostra società, si sia prodotto lo strano fenomeno per cui non facciamo che affermare la negazione del sesso e siamo portati «a mostrare ostentatamente che lo nascondiamo, a dire che lo tacciamo», a fustigarci «rumorosamente» per la nostra stessa ipocrisia (VS, 16-17).

L'elemento più caratteristico che Foucault riscontra nei discorsi sulla sessualità risiede in una coazione di verità e di esaustività che si impone in particolare nel corso dell'età classica, come testimonia la codificazione ricevuta dal sacramento della *confessione* dopo il Concilio di Trento. La cosiddetta *pastorale* che vi era stata approvata, e che Foucault descrive come «una tecnica fornita al sacerdote per il governo delle anime» (A, 165), elabora un sistema di interrogazione e di giudizio che ruota essenzialmente attorno ai peccati della carne, rispetto ai quali chi si confessa ha il dovere di «*dire tutto*», sia pure con un linguaggio che rispetti specifiche regole di prudenza (VS, 24). «Dire tutto» non solo a se stessi, ma principalmente al confessore, al direttore di coscienza, dunque a colui che ascolta, pone domande e giudica non solo i comportamenti, ma anche le intenzioni. I manuali di confessione prodotti in due secoli di «letteratura pastorale» mostrano molto bene, secondo Foucault, come il momento decisivo del peccato si sposti via via dall'atto sessuale al «turbamento del desiderio» (VS, 21). La confessione si tramuta così nel progetto quasi infinito che tende a verbalizzare le pulsioni più na-

scoste e che, nato già molto tempo prima in una tradizione ascetica e monastica, viene trasformato, nel corso del XVII secolo, in una regola valida per tutti (VS, 22). Anche se nei fatti esso non verrà osservato che da una cerchia molto ristretta di fedeli, fondamentale per Foucault è che un simile obbligo sia stato formulato in termini tanto generali da essere «fissato, almeno come ideale, per ogni buon cristiano» (VS, 22). Nello stesso momento in cui gli Stati mettevano a punto una serie di tecniche per stabilire l'esercizio diffuso del potere su corpi da rendere docili, la chiesa cattolica elaborava infatti una tecnologia per il controllo delle anime che trova significativi riscontri anche nei paesi protestanti, nello sviluppo di una serie di nuovi metodi per «governare» la condotta degli uomini¹⁵.

La funzionalità delle tecniche di confessione teorizzate nel quadro della pastorale cristiana si può valutare dalla ripresa e dal rilancio che esse ebbero su altri piani, per esempio su quelli di una politica e di un'economia del sesso che, specie nel corso del XVIII secolo, diventa parte integrante dell'interesse pubblico. Analizzare il sesso, sottoporlo a ricerche statistiche e quantitative, classificarlo secondo generi di comportamenti e di desideri: tutto concorre a formare una serie di discorsi che non investono più solo un problema di morale, ma una questione di razionalità. Il sesso, infatti, non è più solo qualcosa che si pratica o che si giudica, ma un patrimonio da amministrare, un fenomeno da sviluppare in modo ordinato e utile, «una questione di "polizia"» (VS, 26). È da questo momento che inizia a svilupparsi in Occidente quella *scientia sexualis* che, a parere di Foucault, costituisce il cardine del moderno sistema disciplinare. A differenza dell'*ars erotica* diffu-

¹⁵ Questo tema, che doveva essere trattato da Foucault nell'incompiuto IV volume della *Storia della sessualità*, viene toccato in numerose conferenze, per esempio in M. F., *Qu'est-ce que la critique?* (1978), in «Bulletin de la Société Française de Philosophie», 2, 1990; trad. it. a cura di P. Napoli, *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma 1997, pp. 35-37.

sa nell'antichità, il cui obiettivo era quello di agire sull'effetto dei piaceri senza rifarsi a distinzioni di liceità, il sapere moderno fa del sesso un oggetto biologico e insieme il punto di applicazione per una serie di prescrizioni morali.

Il processo di "naturalizzazione" a cui, nel corso del XIX secolo, vengono sottoposte le nozioni di "anomalia" e di "perversione sessuale" è in questo senso un indicatore prezioso, poiché mostra come il comportamento e le abitudini sessuali vengano ormai insediati in una struttura del desiderio che giunge a investire l'identità degli individui, qualificandola a seconda delle loro "inclinazioni". Negli antichi diritti civili e canonici, scrive per esempio Foucault, «la sodomia era un tipo particolare di atti vietati» e «il loro autore ne era solo il soggetto giuridico». L'omosessuale del XIX secolo, invece, è diventato un personaggio, con «un passato, una storia, un'infanzia, un carattere, una forma di vita; una morfologia anche, con un'anatomia indiscreta e forse una fisiologia misteriosa» (VS, 42). Tutto, nei suoi comportamenti, viene ricondotto a questa deviazione perversa della sessualità che è un segno della sua "natura", non della sua condotta. L'aumento delle perversioni sessuali, nel corso del XIX secolo, non è allora l'effetto di una sensibilità morale che avrebbe ossessionato le menti di una società vittoriana, ma è piuttosto lo strumento con cui il potere agisce sul corpo e sui piaceri, differenziando gli uomini in base a caratteri che ora diventano il tema di una biologia della riproduzione e di una medicina del sesso. E questo potere, precisa Foucault, «non ha né la forma della legge, né gli effetti del divieto», ma «procede al contrario attraverso la moltiplicazione di sessualità insolite», dunque producendo e fissando «la diversità sessuale» (VS, 46).

Di qui anche il passaggio che fa della *sessualità*, nel mondo moderno, un vero e proprio *dispositivo di potere*, un'istanza di governo e di controllo degli uomini che avvolge la vita intera nelle sue tecniche e che genera, al limite del suo orizzonte, anche la prospettiva fittizia di un punto di fuga, la figura immaginaria di un'alterità materiale irridu-

cibile. Questa figura, nella quale a prima vista crediamo di riconoscere nient'altro che un fatto di natura, è appunto il sesso come tale, il fatto che appaia desiderabile non “a causa”, ma in qualche modo “contro” le ingiunzioni del potere. Quello che Foucault chiama *dispositivo di sessualità* non è tuttavia un modello artificiale che si sovrapponga a un “sesso” inteso come dimensione biologica, originaria e selvaggia del rapporto con il corpo. Al contrario, è proprio l'emergere del dispositivo di sessualità che produce, come elemento centrale del suo funzionamento, il «punto fittizio del sesso» e il suo legame con la legge dei nostri desideri (VS, 139). Ed è in virtù di questo meccanismo che il sesso, la sua naturalità e la sua desiderabilità, sono diventati la via maestra per accedere sia alla propria intelligibilità, perché «è contemporaneamente l'elemento nascosto e il principio produttore di senso», sia alla totalità del proprio corpo, «poiché ne è una parte reale e minacciata e ne costituisce simbolicamente il tutto», sia alla propria identità, «poiché unisce alla forza di una pulsione la singolarità di una storia» (VS, 138).

10. *Diritto di morte e potere sulla vita: la biopolitica*

Foucault ritiene che l'importanza del dispositivo di sessualità, nel quadro della società moderna, non dipenda solo dal fatto che esso definisce la “natura” dell'individuo sotto la luce di caratteri singolari e universali, ma anche, e forse soprattutto, dalla congiunzione, nel suo funzionamento, di elementi biologici e politici. Se per un verso, infatti, la sessualità è il tramite dei meccanismi di sorveglianza più minuziosi, per un altro, «attraverso i suoi effetti di procreazione», essa «si iscrive e acquista efficacia all'interno di ampi processi biologici che non riguardano più il corpo dell'individuo», ma «l'unità molteplice costituita dalla popolazione» (DS, 217). Al punto di incrocio fra questi due aspetti del dispositivo di sessualità si colloca allora, per Foucault,

tra la fine del XVIII secolo e l'inizio del XX, un mutamento delle relazioni di potere che ai meccanismi della sorveglianza e dell'addestramento individuale associa e fa subentrare un principio di *regolazione* dei fenomeni di massa. Foucault chiama *biopotere* il tipo di *tecnologia non disciplinare* che emerge da questa trasformazione storica e che prende in carico l'uomo non più come "corpo utile", ma come "essere vivente" (DS, 208).

Definire «non disciplinare» il funzionamento del biopotere non significa che esso esclude il ricorso alle discipline. Queste, piuttosto, vengono assorbite, impiegate e rielaborate per essere applicate su un'altra superficie di proiezione: la presa di potere sui corpi, infatti, non si effettua più sul piano degli individui, ma su quello degli effetti di massa e dei «processi che sono specifici della vita, come la nascita, la morte, la procreazione, la malattia»: dopo l'anatomia politica del corpo, commenta Foucault, si assiste così alla nascita di una «biopolitica della specie umana» (DS, 209)¹⁶. Ma anche se fra le discipline e il biopotere esiste uno stretto rapporto di continuità, quel che preme a Foucault è marcare la loro distinzione per evidenziare come, nel corso del XIX secolo, attraverso l'adattamento dei fenomeni biologici ai processi dell'economia e della produzione, sia venuto a costituirsi un soggetto politico sconosciuto tanto alle tradizionali teorie del diritto, quanto alle discipline. Non il corpo sociale riunito da un patto di cui il sovrano è garante, non i corpi individuali da educare, ma la *popolazione*, concetto biologico e politico che ha iniziato a delinearsi alla metà del XVIII secolo e la cui comparsa ha lentamente spostato il baricentro delle relazioni di potere fino a collocarlo su coordinate che sono ancora in gran parte le nostre.

¹⁶ Foucault elabora le nozioni di "biopolitica" e "biopotere" in particolare nell'ultimo capitolo di *La volontà di sapere* (VS, 119-142) e nei corsi su *Bisogna difendere la società* (1975-76), *Sicurezza, territorio, popolazione* (1977-78) e *Nascita della biopolitica* (1978-79).

Le teorie economiche del mercantilismo, osserva Foucault, inquadravano il problema della popolazione in un rapporto di proporzionalità diretta con la misura della ricchezza di una nazione. La loro preoccupazione era quella di disinnescare i margini dell'inutilità sociale attraverso la diffusione di una tecnologia disciplinare del lavoro, ma per il resto la popolazione non appariva che come la somma di coloro che abitano un particolare territorio e che il potere può favorire o scoraggiare nella loro funzione riproduttiva o di moltiplicazione delle risorse. Con il pensiero dei fisiocratici, invece, la popolazione diventa per la prima volta un «problema politico» a sé, un insieme di elementi complessi e stratificati che per un verso sono legati «al regime generale degli esseri viventi», tanto da giustificare l'introduzione di una nozione come quella di "specie umana", ma per un altro rappresentano l'obiettivo di una serie di interventi il cui scopo è quello di incidere sullo strato delle abitudini collettive e individuali, sui «modi di fare e di vivere» (CF, 78-79). Fenomeni che al livello degli individui appaiono del tutto aleatori, come sono appunto le abitudini e i comportamenti, una volta trasferiti sulla scala globale della popolazione «presentano delle costanti che è facile, o comunque possibile, stabilire» (DS, 212). La popolazione si offre perciò al potere-sapere come oggetto politico e scientifico al tempo stesso, come ambito di una tecnica di governo che interviene al livello dei processi generali e come campo di una ricerca che procede per misure statistiche e previsioni.

La stessa sessualità, che sul piano individuale richiedeva una sorveglianza minuziosa, considerata dal punto di vista della popolazione esige piuttosto la messa in opera di forme di regolazione che diventeranno il terreno di esercizio della biopolitica. Nella misura in cui si concentra sul «corpo-specie», dunque sul corpo attraversato dalla «meccanica del vivente» e divenuto supporto di processi biologici, il biopotere si rivolgerà essenzialmente ai fenomeni della nascita, della mortalità, del livello di salute, della lon-

gevità, sottoponendoli a un regime di protezione che modifica le forme tradizionali dell'assistenza ed elabora a questo scopo tecnologie fondate sul principio della sicurezza. All'antico «*diritto di morte*» che qualificava il potere sovrano si sostituisce perciò nel mondo moderno un inedito «*potere sulla vita*» (VS, 119). E se nelle società di *Ancien régime* il potere «faceva morire e lasciava vivere», sostiene Foucault, la biopolitica consiste al contrario nel potere di «far vivere» e di «lasciar morire» (DS, 213).

11. *Politiche della razza*

Secondo Foucault, neppure il fatto che le guerre combattute a partire dal XIX secolo siano state le più sanguinose della storia contraddice l'estendersi dei meccanismi di regolazione e protezione della vita. La crescita del potenziale distruttivo è infatti complementare a un potere che si esercita positivamente sulla vita, è la tragica radicalizzazione del rapporto che questo tipo di potere ha con la morte. Nell'epoca moderna, le guerre non vengono più condotte nel nome della sovranità, ma in quello dell'esistenza di tutti: intere popolazioni, allora, vengono condotte al massacro per far prevalere la loro necessità di vivere, per la ricerca dello spazio e dei mezzi vitali di cui esse rivendicano il diritto. Perciò,

se il genocidio è il sogno dei poteri moderni, non è per una riattivazione del vecchio diritto di uccidere; è perché il potere si colloca e si esercita a livello della vita, della specie, della razza e dei fenomeni massicci di popolazione (VS, 121).

Foucault risale, anche in questo caso, al XVII secolo per mostrare come l'immagine che ha consentito alla guerra di diventare il modello di tutte relazioni di potere per il pensiero politico moderno sia stata quella della *lotta delle razze*. All'inizio, egli spiega, l'idea di razza non era «legata a un significato biologico stabile» ed era invece un ele-

mento dinamico che aveva come funzione quella di opporsi al principio di sovranità, di rompere la tradizionale identificazione tra il popolo e il suo re, e di introdurre un elemento insurrezionale nella visione dei processi storici. Il corpo sociale veniva visto infatti non più come un'unità che si rispecchia per natura nell'omogeneità di un potere centrale, ma come una costruzione composita, divisa in razze diverse, cioè in gruppi che hanno origini, lingua e tradizioni differenti e che sono costantemente in guerra fra di loro, anche quando sulla superficie della società regna la pace (DS, 54-58). Nel corso del XIX secolo, questa immagine va incontro a due diverse rielaborazioni: da un lato quella che si colloca sul piano della "lotta di classe", e che tende ad affrancarsi dal tema della razza; dall'altro quella che elabora in senso biologico l'idea di razza e che sostituisce il principio della lotta con la dottrina della purezza razziale (DS, 57). Come progetto eugenetico e come politica di Stato, il razzismo nasce proprio all'interno di questo processo ed è profondamente implicato nelle tecniche di normalizzazione, è anzi l'effetto più radicale del tentativo di trasformare la "norma" stessa in "natura".

La vicenda del nazismo, da questo punto di vista, è emblematica. Nessuno Stato, osserva Foucault, si è mostrato più disciplinare del regime nazista e al tempo stesso più attento all'amministrazione delle regolazioni biologiche (DS, 223). La congiunzione ossessivamente perseguita di potere disciplinare e biopotere ha reso possibili forme di controllo e di protezione sistematiche nei confronti degli effetti della procreazione, dell'ereditarietà, della malattia. Al tempo stesso, riattivando su dimensioni senza precedenti le antiche prerogative della sovranità, il nazismo ha scatenato un potere omicida inaudito, ma che era una conseguenza inevitabile del suo programma e delle sue modalità di attuazione (DS, 224). Obiettivo del nazismo, infatti, non era solo distruggere «tutte le altre razze», e in primo luogo quella ebraica, «simbolo e manifestazione» dell'intera politica razziale, ma anche «esporre la propria razza al

pericolo assoluto e universale della morte», tema che la propaganda e la cultura tedesca non avrebbero cessato di sottolineare lungo un arco temporale che addirittura precede la presa del potere da parte di Hitler (DS, 224-225). Questa drammatica estremizzazione non può essere tuttavia archiviata come se si trattasse della perversione di un sistema di potere i cui meccanismi escludono il ripetersi di una simile congiunzione. Al contrario, «il nazismo ha solamente spinto al parossismo il gioco tra il diritto sovrano di uccidere e i meccanismi del biopotere», ma questo gioco, secondo Foucault, è iscritto nella meccanica di tutti gli Stati moderni che obbediscono alle regolamentazioni del biopotere (DS, 225).

Non solo i sistemi storici del socialismo reale, ma neppure il pensiero socialista riesce d'altra parte a sfuggire all'ipoteca razzista che pesa sul biopotere. Finché ha cercato di collocare il principio della trasformazione sociale sul piano dei processi economici, il socialismo non ha avuto bisogno, almeno non in prima istanza, di fare ricorso agli schemi del razzismo. Ma ha dovuto inevitabilmente farlo, e fin dalle sue origini, ogni volta che si è trovato a insistere sul problema della lotta contro il nemico e della sua eliminazione, perché all'interno di una società di "normalizzazione" e di "assicurazione" il razzismo è la sola «condizione di accettabilità della messa a morte» del proprio avversario (DS, 221). Il socialismo non ha mai criticato alle fondamenta i meccanismi di potere che si sono costituiti attraverso il capitalismo e l'industrializzazione. Ne ha modificato alcuni punti, li ha rielaborati, ma ha continuato a pensare una società nella quale allo Stato spetta il compito di «prendere in gestione la vita» degli individui e delle masse (DS, 226). Non solo il socialismo però, conclude Foucault, ma ogni forma di opposizione politica non potrà uscire dalla dinamica che porta in forme più o meno estremizzate verso il razzismo, se non pone e non analizza il problema della «meccanica del potere», se dunque non investe della sua critica la questione del biopotere come tale.

1. *Illuminismo e critica*

Negli otto anni che separano *La volontà di sapere* dai due successivi volumi della *Storia della sessualità*, l'asse della ricerca foucaultiana subisce un lento ma netto spostamento verso un nuovo campo di problemi. L'analisi delle discipline e del dispositivo di sessualità aveva portato alla luce la costituzione dell'individuo come "oggetto" di un potere-sapere che ne fa lo snodo attivo di un sistema di sorveglianza capillare. Gli ultimi studi mettono a fuoco invece le pratiche attraverso le quali gli esseri umani si riconoscono come "soggetti" che appartengono a un sistema concreto di relazioni di potere, ma che ne sono anche il limite continuamente reversibile. In luogo delle tecniche di "assoggettamento", Foucault esamina perciò quelle di *soggettivazione* e si chiede in che misura, nel corso della storia, esse siano state non tanto quel che è la cera per il sigillo del potere, quanto la base delle forme di resistenza attraverso le quali gli uomini tendono a praticare, nell'azione e nel pensiero, vere e proprie strategie di "disassoggettamento".

Foucault compie questo passaggio teorico procedendo lungo due direzioni complementari, "governo degli altri" e "governo di sé", pratiche di dominio e pratiche di libertà, esercizio del potere e processi di costituzione del sé. Nel primo caso, egli introduce una nuova nozione, quella di *governamentalità*, la quale indica in senso ampio l'elaborazione di specifiche procedure volte «a dirigere la condotta degli uomini: governo dei bambini, governo delle anime o delle coscienze, governo di una casa, di uno stato o di se stessi» (CF, 91). Nel secondo, lo studio si rivolge invece alle *tecnologie del sé*, ovvero a quell'insieme di pratiche che consentono «agli individui di eseguire, coi propri mezzi o con l'aiuto degli altri, un certo numero di ope-

razioni sul proprio corpo e sulla propria anima – dai pensieri, al comportamento, al modo di essere – e di realizzare in tal modo una trasformazione di se stessi»¹.

Lo stretto legame che unisce questi due aspetti passa attraverso un processo di laicizzazione del «potere pastorale» che negli Stati moderni ha dato vita a una formidabile combinazione di «tecniche di individuazione» e «procedure di totalizzazione». Questo non impedisce, però, che gli individui reagiscano a tale combinazione con una serie di lotte rivolte proprio «contro l'assoggettamento, contro le forme di soggettività e di sottomissione»². Sono lotte «locali», osserva Foucault, non sorrette da grandi impalcature ideologiche e non rivolte verso un «nemico numero uno», ma contro i rapporti di potere più immediati, quelli nei confronti dei quali la liberazione non è un effetto da rinviare all'avvenire, ma da conseguire il più presto possibile. Dal punto di vista della storia politica, possono sembrare lotte «anarchiche». La prospettiva in cui bisogna comprenderle, tuttavia, è completamente diversa, perché riguarda il modo in cui gli individui sono governati, i saperi che li qualificano, le astrazioni che ne definiscono l'identità³. Ed è solo agendo su questo nodo che il pensiero può trovare spazi reali per *pratiche di libertà* quotidiane che non vagheggino ideali utopici di liberazione.

Di fronte a un termine come “liberazione”, scrive infatti Foucault, bisogna essere prudenti, c'è sempre il rischio di ritornare

¹ M. F., *Technologies of the Self*, 1982, in L. H. Martin, H. Gutman e P. H. Hutton (a cura di), *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, University of Massachusetts Press, Amherst 1988; trad. it. di S. Marchignoli, *Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 13.

² M. F., *Il soggetto e il potere*, in H. L. Dreyfus e P. Rabinow (a cura di), *La ricerca di Michel Foucault*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989, pp. 241-242.

³ Ivi, p. 240.

all'idea che esiste una natura o un fondo umano che, in seguito ad alcuni processi storici, economici e sociali, si è trovato mascherato, alienato o imprigionato in e da certi meccanismi di repressione. In base a quest'ipotesi, basterebbe far saltare i chiavistelli repressivi perché l'uomo si riconcili con se stesso, ritrovi la sua natura o riprenda contatto con la sua origine, restauri un rapporto pieno e positivo con se stesso⁴.

Ma pensare in questi termini a un progetto di emancipazione, immaginare un'esistenza svincolata dal potere o in armonia con esso, progettare un percorso di disalienazione che parta dalla presa di coscienza di sé, sono tutte strategie che non possono servire, secondo Foucault, nemmeno come ideali regolativi per la lotta politica, perché sono del tutto interne ai meccanismi da cui pretenderebbero di uscire. L'atteggiamento critico che la cultura occidentale ha sviluppato a partire dal XVI secolo, contemporaneamente al diffondersi di quelle «arti di governo» che hanno definito il sistema pedagogico, politico ed economico del potere moderno, è stato del resto ben cosciente del fatto che non si può pretendere di non essere governati «*in alcun modo*», ma che si può lottare invece con tutti i mezzi per «non essere governati *in questo modo*, in nome di questi principi, in vista di tali obiettivi e attraverso tali procedimenti»⁵. L'istanza che originariamente muove il pensiero critico non è dunque rivolta a un soggetto universale, identico a se stesso in tutte le epoche e sotto tutti i climi, ma a un soggetto storicamente determinato, concretamente posto a confronto con le tecniche “governamentali” che lo investono.

⁴ M. F., *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, intervista del 20 gennaio 1984 di H. Becker, R. Fernet-Bétancourt e A. Gomez-Müller, in «Concordia», 6, 1984; trad. it. di S. Loriga, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, in *Archivio Foucault 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, cit., p. 274.

⁵ M. F., *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma 1997, p. 37.

L'ultimo Foucault si riferisce positivamente a questa eredità critica che riconduce direttamente a Kant e che chiama, in una parola, *Illuminismo*: non un «periodo della storia», ma un «atteggiamento», e, più precisamente, quell'*atteggiamento moderno* che si traduce in «un modo di pensare e di sentire, [...] di agire e di comportarsi» posto sotto l'egida di una concezione della *ragione* come *pratica*, dunque sotto la prospettiva di un'*etica*⁶. Non solo le pratiche di libertà, ma anche i processi di liberazione che si danno nella storia come lotte contro specifiche relazioni di potere coinvolgono, per Foucault, questa dimensione etica, nella quale diventa centrale il problema della costituzione di sé, dunque il percorso attraverso il quale l'individuo moderno trova uno spazio di autodeterminazione e si affranca da quella struttura che ne ha fatto un oggetto di conoscenza a partire dal momento in cui l'ha posto sotto il dominio di un meccanismo avvertito come qualcosa di “naturale” e di “culturale” insieme, dal momento cioè in cui lo ha ridotto sotto la legge del *desiderio*.

2. *Governamentalità: Ragion di Stato e liberalismo*

Nei corsi tenuti al Collège de France tra il 1977-78 e il 1979-80, la ricerca sulle implicazioni della biopolitica spinge Foucault a concentrare la sua attenzione non più sull'automatismo delle discipline, ma sulle tecniche, o, per meglio dire, sulle *arti di governo* che si sono sviluppate nel passaggio storico che va dalla fine della guerra dei Trent'anni alla Restaurazione. In quel periodo, infatti, nasce tutta una letteratura che non ha più la forma dei vecchi “consigli al Principe”, non è solo una didattica sulla maniera di governare, ma è già il prodotto di una riflessione critica su come sia possibile governare «al meglio», razionalizzando la pratica di governo e la funzionalità delle sue componenti.

⁶ *Ibidem*, ma cfr. anche M. F., *Che cos'è l'Illuminismo*, in *Archivio Foucault* 3 cit., p. 223.

Quel che Foucault chiama *gouvernementalité* (*gouvernementalité*)⁷ è appunto l'insieme delle pratiche di governo e di quell'uso "critico" della ragione politica che ha come effetto collaterale anche quello di produrre una "critica" di senso opposto, ovvero un'«arte di non essere eccessivamente governati»⁸. Fra queste due direzioni della critica sussiste uno stretto rapporto di complementarità, riflesso della più generale reciprocità di "potere" e "resistenza" che Foucault aveva descritto nella *Volontà di sapere*. Se «governare», infatti, significa «strutturare il campo d'azione degli altri», l'azione di governo potrà essere esercitata solo «su soggetti liberi, e solo nella misura in cui sono liberi», cioè solo laddove i soggetti individuali e sociali abbiano la concreta possibilità di comportarsi in maniera autonoma e di rispondere criticamente al potere. Solo così è possibile includere la libertà nella definizione delle relazioni di potere: come sua condizione di esercizio, senza dubbio, ma anche come volontà intransigente che stabilisce nei confronti del governo un rapporto di «agonismo» permanente. Non si tratta di «guerra», precisa Foucault, non di «un affrontamento faccia a faccia che paralizzerebbe entrambe le parti», ma di «incitamento reciproco e di lotta»: una continua «provocazione» che impegna la critica su due fronti in perenne disequilibrio⁹.

La formazione della «ragione governamentale» si colloca per Foucault al crocevia di due processi storici epocali: da un lato l'instaurazione degli Stati territoriali, amministrativi e coloniali sulle ceneri del sistema feudale e dell'idea di Impero, dall'altro la direzione spirituale delle anime al tempo della Riforma e della Controriforma. Due movimenti opposti e complementari, l'uno di «concentra-

⁷ Nelle traduzioni italiane si usa anche l'espressione "governalità", in linea di principio più corretta. L'adozione di "gouvernementalité" è suggerita qui dalla migliore funzionalità dell'aggettivo che ne deriva.

⁸ M. F., *Illuminismo e critica* cit., p. 37.

⁹ M. F., *Il soggetto e il potere* cit., p. 249.

zione statale», l'altro di «dispersione e di dissidenza religiosa»¹⁰, ai quali corrisponde una duplice direzione di ricerca, la prima orientata sulle riflessioni teoriche intorno ai problemi della Ragion di Stato e del liberalismo, la seconda incentrata sui procedimenti della pastorale cristiana, e in particolare sulla confessione, come tecniche di costituzione del soggetto morale.

Il modello della Ragion di Stato che si impone nel corso dell'età classica rappresenta, secondo Foucault, una profonda rottura storica rispetto alle modalità di governo dei grandi Imperi medievali. Questi avevano come riferimento ultimo la "città di Dio", costituivano una «struttura teofanica» che conformava ogni condotta a un sistema di leggi trascendenti sulle quali si fondava la stessa autorità dell'imperatore. Lo scandalo che la Ragion di Stato provocò al momento del suo apparire consisteva precisamente nel fatto che essa non si riferiva più a un ordine trascendente, ma alla logica tutta immanente del benessere e della sicurezza degli Stati. La loro stessa pluralità, del resto, è un aspetto centrale dei modelli di governamentalità che si sviluppano in quell'epoca. Per regolare la loro convivenza, infatti, gli Stati devono limitare i loro obiettivi di potere esterno, devono cioè mirare principalmente alla loro indipendenza: la subordinazione dell'esercito alla diplomazia è il segnale caratteristico di questo fenomeno storico. Ma d'altra parte, per poter assicurare la propria pace e il proprio benessere, ogni Stato deve porsi all'interno obiettivi di potere illimitati, di cui è espressione l'istituzione della polizia¹¹. In questo contesto,

¹⁰ Lezione del 1° febbraio 1978, *La governamentalità*, trad. it. di P. Pasquino, in «Aut Aut», 167-168, 1978, ora in M. F., *Poteri e strategie*, a cura di P. Dalla Vigna, Mimesis, Milano 1994, p. 44.

¹¹ Per tutto questo si rinvia alle lezioni tenute da Foucault nel marzo del 1978 (*Sicurezza, territorio, popolazione*) e nel gennaio del 1979 (*Nascita della biopolitica*), le cui registrazioni sono catalogate rispettivamente come C. 62 e C. 63 presso il Fondo Michel Foucault à l'IMEC. Per il rapporto fra Ragion di Stato, apparati diplomatici e polizia cfr. anche M. F., «*Omnes*

il principio della Ragion di Stato emerge come una pratica governamentale posta a metà strada fra una diagnosi del presente e un ideale da costruire per il futuro, fra lo Stato com'è e come dovrebbe essere. La razionalità del governo, infatti, viene vista come un movimento che cerca di tradurre in *essere* il *dover essere* dello Stato: mantenerlo solido e difenderlo da tutto quel che può minacciarlo sono perciò i due principi di un *dover fare* che, «in modo differito e calcolato», concretizza il «massimo di essere» a cui lo Stato può accedere nel presente¹². Alla capillarità del potere statale vengono opposti, sul piano interno, limiti per lo più di tipo giuridico, per esempio con il richiamo al diritto naturale o alla reciprocità del contratto sociale. Ma nella misura in cui sono le discipline, e non il diritto, a definire le prerogative del potere, questi limiti restano esterni alla pratica di governo e non incidono in profondità sui suoi sviluppi.

La svolta che si produce nel corso del XVIII secolo è ben più radicale e si può riassumere in una massima di governo che Foucault cita a più riprese: *quieta non movere*. Pronunciata da Horace Walpole, e divenuta molto presto un riferimento corrente per la politica del tempo, essa non è un consiglio dato al sovrano sul modo di comportarsi con i suoi sudditi, ma corrisponde a un criterio di autolimitazione della razionalità governamentale che si organizza intorno a un principio di calcolo, di misura, di «frugalità». Lo strumento intellettuale privilegiato di questo mutamento è l'*economia politica*, disciplina che non nasce fuori dalla Ragion di Stato, come il diritto, ma nel quadro stesso dei suoi obiettivi e con lo scopo di affermarli meglio. A differenza del diritto, il quale affronta il potere ponendo que-

et singulatim» cit., e Id., *The Political Technology of Individuals*, in L. H. Martin, H. Gutman e P. H. Hutton (a cura di), *Technologies of the Self* cit.; trad. it. di S. Marchignoli, *La tecnologia politica degli individui*, in M. F., *Tecnologie del sé* cit., pp. 135-153.

¹² Lezione del 10 gennaio 1979, C. 63, 1.

zioni di origine e di legittimità, l'economia politica formula una domanda di efficienza, sviluppando quella che ora appare come la "natura" stessa dell'arte di governare e il suo rapporto immediato con un criterio di "verità".

Gli effetti di breve e di lunga durata dell'economia politica sulla dottrina della Ragion di Stato dipendono, secondo Foucault, proprio dal fatto di avere introdotto nella pratica di governo un regime di veridizione che ha come luogo di produzione il mercato. Nel Medioevo il mercato era un luogo giuridico, nel quale il prezzo delle merci si valutava in base a una serie di parametri concomitanti: lavoro impiegato, tempo del trasporto, bisogni, rischi di frode e così via. Foucault segue però la discussione sorta nel XVIII secolo intorno alla definizione del "prezzo naturale" del grano per mostrare come il mercato venga ormai considerato il luogo in cui si produce una verità determinata dalla legge della domanda e dell'offerta. «È il mercato che detta al governo la regola della verità», commenta Foucault, ed è l'economia politica a indicargli sia dove cercarla, sia come amministrarla¹³. Il governo ha così sempre meno bisogno di intervenire con prescrizioni autoritarie: il suo compito consiste nel riconoscere la verità e nel non ostacolarla.

Il liberalismo nasce in questa congiuntura storica come tentativo di razionalizzare ulteriormente lo sviluppo del regime veridizionale del mercato. Il tema del progresso è uno dei suoi argomenti più forti, ed esso lo tratta nella prospettiva di quella «mondializzazione» del mercato che Foucault vede affermarsi fin dagli ultimi decenni del XVIII secolo, quando l'Europa per la prima volta pensa il «mondo» come un soggetto economico unitario. Ma il successo del liberalismo, la sua «poliformità», il suo valere ora come elemento di una ridefinizione dei modi di governare, ora come una forma di opposizione, si deve, secondo Foucault, al fatto che esso non è una «dottrina», ma una

¹³ Lezione del 17 gennaio 1979, C. 63, 2.

funzione interna della razionalità governamentale moderna. Il liberalismo consente di «produrre» e di «consumare» le libertà di cui l'arte di governare basata sull'economia politica ha bisogno per poter funzionare: libertà del mercato, della proprietà, in certi limiti anche di parola. Se esso si è adattato così bene ai bisogni della società moderna, ma prima ancora a quelli di una Ragion di Stato già trasformata in senso economicistico, è perché rappresenta «la gestione, non l'imperativo della libertà»¹⁴.

Nell'età della biopolitica, il liberalismo ha giocato un ruolo ancor più sfumato e differenziato. A differenza delle teorie politiche dell'età classica, infatti, il suo punto di partenza non è l'esistenza dello Stato, ma di una «società» e di una «vita politica» rispetto alla quale il governo rappresenta sempre un eccesso. La distinzione fra Stato e società civile, la rivalutazione del diritto come elemento di limitazione del potere, infine la domanda sull'utilità e la funzione generale del governo, sono aspetti che mostrano come il liberalismo moderno muova i suoi passi cercando di scongiurare l'eccesso strutturale della politica sulla vita, assegnando a quest'ultima un ruolo di assoluto privilegio.

Foucault prende in esame da questo punto di vista due versioni del neoliberalismo contemporaneo, quella tedesca e quella americana. Dopo la seconda guerra mondiale, il neoliberalismo tedesco ha messo in guardia davanti alla deriva totalitaria inscritta in ogni forma di Stato e ha elaborato un progetto governamentale che pone al suo centro una «comunità», una «società civile» da rinviare esclusivamente alle leggi «neutre» del mercato, della comunicazione e, al limite, della natura e dell'ambiente. Esorcizzando così lo spettro del nazismo, viene attribuita al governo solo la prerogativa di intervenire con dei correttivi sociali nei confronti del mercato o con misure di protezio-

¹⁴ Lezione del 24 gennaio 1979, C. 63, 3.

ne ecologica nei confronti dei meccanismi di produzione e di consumo. Negli Stati Uniti, invece, il liberalismo pensa al mercato non più come a un modello di verità per la condotta del governo, ma come a un dispositivo autosufficiente e in grado di sostituirsi all'autorità politica qualora riesca a moltiplicare gli effetti della razionalità economica attraverso la proliferazione di identità sociali da regolare tutte con specifici meccanismi di domanda e offerta. È quello che accade esemplarmente con l'idea di applicare una logica di mercato anche al trattamento del crimine, e più in generale con l'adozione di criteri che valutano i comportamenti individuali nei termini di reazioni strategiche agli stimoli dell'ambiente. In prospettiva, osserva Foucault, quel che si delinea attraverso queste elaborazioni è il profilo di una società non più disciplinare o normalizzatrice, ma che agisce appunto tramite regolazioni ambientali, che dunque ottimizza i «sistemi di differenze» e tollera anche pratiche minoritarie agendo sulle regole del gioco, ma non sui singoli giocatori.

3. Le problematizzazioni del soggetto

Sostenere che si assista, nell'ultimo Foucault, a un inatteso “ritorno” del soggetto è un errore di valutazione nel quale si può incorrere solo se si riduce la sua filosofia a un insieme di formule più o meno fortunate, trascurando la sua complessità di articolazione. Ci sono modifiche di impianto, di metodo, di oggetto: l'analisi dei modi di “soggettivazione” richiede, per esempio, che la ricerca risalga molto più indietro nel tempo storico per cogliere il senso delle discontinuità che hanno preceduto l'avvento del cristianesimo. Ma la questione del “soggetto” non è nuova, non è un tema che Foucault ha programmaticamente evitato e che tornerebbe a presentarglisi contro i suoi stessi obiettivi teorici. Al contrario, egli ha buon gioco ad affermare che non «il potere», ma appunto «il soggetto» costi-

tuisce «il tema generale delle mie ricerche»¹⁵, proprio perché fin dall'inizio queste sono caratterizzate dall'aver posto una domanda di soggettività tanto radicale da esporri in piena consapevolezza alla distruzione della sua identità e alle conseguenze che filosoficamente ne derivavano.

Dall'*Introduzione* del 1954 a *Sogno ed esistenza* di Binswanger alla *Prefazione alla trasgressione* del 1963, da *Le parole e le cose* a *La volontà di sapere*, non c'è testo foucaultiano che non rintracci nella costituzione di sé come soggetto il momento di una differenza che non può essere annullata da nessuna pratica di "oggettivazione". È quel che accade, per esempio, con il soggetto moderno, definito dal *cogito* tramite le tre attività del "parlare", del "produrre" e del "vivere", ma la cui esistenza concreta lo tiene in bilico sul limite di un'indeterminatezza che lo rimette alla dimensione dell'impensato. Così scrive Foucault in un passo famoso di *Le parole e le cose*:

posso dire di essere questo linguaggio che io parlo e in cui il mio pensiero penetra al punto da trovarvi il sistema di tutte le proprie possibilità, ma che tuttavia esiste soltanto nella pesantezza di sedimentazioni che esso non potrà mai interamente attualizzare? Posso dire di essere questo lavoro che faccio con le mie mani, ma che mi sfugge non solo quando l'ho finito, ma prima ancora che l'abbia iniziato? Posso dire di essere questa vita che sento in fondo a me, ma che mi avvolge col tempo formidabile che spinge con sé, e che mi issa per un istante sulla sua cresta, ma anche col tempo imminente che mi prescrive la mia morte? Io posso dire con pari diritto che sono e non sono tutto questo; il cogito non conduce a un'affermazione d'essere, ma apre precisamente su tutta una serie di domande nelle quali l'essere viene messo in questione [...] (PC, 349).

Foucault, dunque, non ha mai evitato di porre la questione del soggetto, ma ha sempre rifiutato di risolverla con

¹⁵ M. F., *Il soggetto e il potere* cit., p. 237.

una teoria che ne definirebbe preliminarmente lo statuto per poi chiedersi, su quella base, quali sarebbero i limiti e le possibilità del suo sapere, come avviene nelle filosofie trascendentali, nella fenomenologia e nell'esistenzialismo. La guida che offrono a Foucault i materiali di una genealogia del soggetto moderno non è data, perciò, da una serie di definizioni, ma da quelle che egli chiama *problematizzazioni*, i processi cioè attraverso i quali l'essere umano si è percepito storicamente come un "problema", come qualcosa su cui bisognava riflettere a costo di invalidare tutte le nozioni, le abitudini e i comportamenti con i quali fino ad allora aveva definito i contorni della propria identità (UP, 15).

Ancora una volta, Foucault sottolinea l'insistenza con la quale questa domanda percorre l'intero sviluppo della sua opera a partire da prospettive differenti:

Attraverso quali giochi di verità l'uomo si applica a pensare il proprio essere peculiare quando percepisce se stesso come pazzo, quando si guarda come malato, quando si pensa come essere vivente, parlante e operante, quando si giudica e si punisce in quanto criminale? Attraverso quali giochi di verità l'essere umano si è riconosciuto come uomo di desiderio (*homme de désir*)? (UP 13)

Il nuovo indirizzo del pensiero foucaultiano non si rivolge più direttamente né alla produzione dei discorsi "veri", né al regime storico della "verità" nei giochi del potere-sapere. Il suo obiettivo è piuttosto quello di analizzare gli effetti di quelle pratiche sulla costituzione della soggettività personale e di descrivere in che modo, nel mondo moderno, si sono generate esperienze che hanno identificato la struttura dell'*uomo di desiderio*, prodotto caratteristico della coscienza cristiana, con l'essere stesso della "natura" umana.

La sessualità è il luogo sensibile di questa costituzione, proprio perché è attraverso di essa che il cristianesimo prima, e lo Stato moderno poi, hanno avviato il processo di "naturalizzazione" dell'individuo, che si è svolto parallela-

mente a una serie di fenomeni ormai noti: definizione di un profilo di normalizzazione da parte delle pratiche mediche e sociali, instaurazione di un modello di comportamento attraverso il diffondersi del sistema disciplinare, formazione di una coscienza epistemologica tramite la regolamentazione del linguaggio, del lavoro e della vita.

Di fronte a questi esiti, Foucault propone di risalire al modo in cui, prima di concepirsi come soggetto di desiderio, l'uomo occidentale aveva problematizzato il proprio rapporto con l'attività sessuale nella cultura greca classica del IV sec. a.C. e in quella greca e romana dei primi due secoli della nostra era. Quel che egli prende in considerazione, però, non sono direttamente le abitudini o i comportamenti sessuali, ma i testi medici e filosofici che suggerivano regole di condotta o permettevano agli individui di interrogarsi su di essa: un insieme composito nel quale rientrano da un lato le opere di Platone, Aristotele, Senofonte, Plutarco, Epitteto, Seneca, dall'altro i trattati di Ippocrate, Galeno, Cornelio Celsio, ma anche una vastissima letteratura che va dai *Ricordi* di Marco Aurelio al *Libro dei sogni* di Artemidoro, dall'anonimo *Physiologus* del II-III secolo d.C. agli scritti dei padri della chiesa. Dall'insieme di queste fonti, scrive Foucault, emerge come, nell'antichità, «l'attività e i piaceri sessuali siano stati problematizzati attraverso delle pratiche del sé» che non conducono all'elaborazione di un codice morale, bensì a un'«estetica dell'esistenza» (UP, 17), dunque a un modello di costituzione del soggetto che non nasconde, ma al contrario sottolinea il suo carattere di “arte” e, insieme, la sua qualità specificamente etica.

4. *Estetica dell'esistenza*

Il margine che differenzia il rapporto dell'individuo con sé nell'era cristiana, in quella moderna e nel mondo antico, passa per la distanza fra le esperienze che lo costi-

tuiscono come soggetto morale. Per la cristianità esiste una morale codificata, prescrittiva, che traccia una linea di separazione fra il lecito e l'illecito partendo da un atteggiamento di continuo sospetto nei riguardi delle forze profonde che agitano i comportamenti umani. Sulle condotte sessuali, in particolare, viene a pesare un tipo di regolamentazione che guarda con diffidenza a quanto può esservi in esse di "naturale" e le riconduce ai meccanismi del desiderio, cioè appunto a qualcosa che investe immediatamente la relazione dell'individuo con la morale. Prima della sessualità, nozione moderna che esprime la presa del sapere scientifico sui comportamenti sessuali, esisteva nel cristianesimo una *carne*, scrive Foucault, la cui funzione era proprio quella di unificare le strutture del desiderio, dunque di ricondurre a una stessa forma di causalità fenomeni molto diversi come le immagini, le sensazioni, le passioni, gli istinti e, appunto, i comportamenti (UP, 41).

Nel mondo antico, invece, tanto presso i Greci quanto presso i Latini, la moralità dei comportamenti non è regolata da un codice di prescrizioni, ma si può valutare solo *a posteriori* in rapporto al tipo di soggettività che produce; è una modalità della *pratica di sé* che coincide con l'obiettivo di dare una forma alla propria vita, di farne «*materia di stilizzazione*» (UP, 28). Il tema dell'austerità sessuale, per esempio, elemento apparentemente comune alla riflessione cristiana e a quella antica, risponde in realtà a due logiche diametralmente opposte: da una parte c'è il tracciato dei grandi divieti sociali, religiosi e civili, dall'altra c'è una modalità del comportamento che cerca di massimizzare l'autorità e la libertà del soggetto nell'uso che egli fa dei suoi piaceri (UP, 27-28).

Così, se la questione dell'austerità sessuale rappresentava già un problema per l'antichità, questo avveniva in un contesto del tutto diverso da quello emerso con la cultura cristiana. L'esigenza di austerità rispondeva infatti a preoccupazioni relative alla salute del corpo, alla paura dell'atto sessuale come fonte di dispersione della propria energia,

ed era oggetto perciò di una *Dietetica* fondamentalmente diversa dalla “terapeutica” moderna. La stessa esigenza poteva riguardare il consolidamento della famiglia come nucleo delle relazioni sociali ed economiche, ma era oggetto di una *Economica*, appunto, che valorizzava la fedeltà coniugale senza riportarla a obblighi di castità. Vi era poi un interesse per la condizione di autonomia che ciascun individuo adulto, se libero, doveva poter acquisire, questione che dava luogo a una *Erotica* nella quale le relazioni sessuali con i ragazzi erano problematizzate in vista di una pratica pedagogica che doveva trasformarli da «oggetti di piacere» in «soggetti padroni dei propri piaceri» (UP, 226). Infine, si poneva un’istanza di *Verità* definita in termini di saggezza, di *sophrosyne*, che richiedeva perciò una liberazione dalle turbative esterne raggiungibile tramite l’astinenza.

In ciascuno di questi domini, i comportamenti sessuali non vengono mai sottoposti a una «legge universale» valida per tutti. Vi sono certamente leggi comuni che gli uomini sono tenuti a rispettare e che riguardano, per esempio, i doveri sociali, dunque il tessuto civile della *polis*, i comportamenti religiosi, l’ordine della natura. Ma è come se queste limitazioni tracciassero «un cerchio molto largo» all’interno del quale il pensiero antico esige che venga valutata la convenienza delle proprie azioni e misurata la “forza” che i piaceri esercitano sull’individuo affinché essi non conducano all’eccesso, dunque allo spreco dell’energia e al dispendio dell’autorevolezza. Le opere, gli atti, le cose dell’amore e del sesso, in una parola *ta aphrodisia*, sono perciò sottoposti a un regime che indica nella temperanza, nella moderazione, nella padronanza (*enkrateia*) di se stessi e nella scelta del momento opportuno (*kairos*) il campo di un uso dei piaceri da cui dipende la realizzazione stessa dell’individuo come sostanza etica. Da queste premesse, osserva Foucault, discende il fatto che l’uomo greco non abbia bisogno di «un testo che faccia legge, ma di una *techne*», di una disciplina pratica accuratamente esercitata che, «te-

nendo conto dei princìpi generali, guidi l'azione nel suo momento, secondo il suo contesto e in funzione delle sue finalità» (UP, 67).

A marcare più in profondità la distanza fra un'etica della legge universale e quella che Plutarco definiva la funzione *ethopoietica* del comportamento, è proprio l'esperienza degli *aphrodisia*, nozione incompatibile con quelle cristiane della carne e del desiderio. Gli *aphrodisia* non rimandano all'idea di una colpa originaria, ma solo alla consapevolezza di una forza che la natura ha immesso nell'uomo e che bisogna saper *amministrare*. Non si pone, dunque, un criterio di "integrità" o di "purezza" che dovrebbe preservare l'individuo dal pericolo dei piaceri, ma solo il problema di un dominio di sé non molto diverso dal potere che si esercita quando si governa una casa o quando si assumono le responsabilità del proprio ruolo sociale.

5. *La verità in amore*

Secondo un'opinione largamente accreditata, le relazioni omosessuali con i ragazzi sarebbero state non solo tollerate nell'antica Grecia, ma addirittura liricizzate e innalzate al valore di un'iniziazione alla vita adulta. Ma che questo tipo di relazione non sia stato né condannato né proibito non significa, sostiene Foucault, che esso non sia stato avvertito come qualcosa di problematico. Al contrario, se una profonda problematizzazione degli *aphrodisia* può essere ricercata nella cultura greca, essa riguarda proprio l'amore per i ragazzi, la sua dinamica, il rapporto che lega in questa circostanza l'amante all'amato, l'asimmetria dei loro ruoli, il rispetto dell'onore di colui che, da adulto, sarebbe diventato soggetto attivo, e non più oggetto passivo della relazione sessuale. Certo, nella cultura greca l'amore per i ragazzi non viene mai interpretato come l'effetto di un desiderio specifico, né come il prodotto di una natura o di un istinto particolari. Proprio per le cautele che esige,

tuttavia, esso richiede un tipo di stilizzazione dal quale finiranno per sorgere i principi di un'etica sessuale imperniata sulla rinuncia e sull'astensione. Può apparire paradossale il fatto che in seguito l'etica sessuale abbia respinto l'amore omosessuale, quasi a rimuovere il fatto di essere nata proprio in quel contesto. Più che di un paradosso, però, si tratta per Foucault di un movimento interno alla sua stessa archeologia: la stilizzazione dell'amore per i ragazzi, infatti, aveva finito per accordare alla struttura del desiderio un privilegio che avviava il processo di delegittimazione di una morale fondata sull'uso dei piaceri (UP, 244-245).

Il momento di forte problematizzazione dell'amore per i ragazzi viene individuato da Foucault nel modo in cui Socrate e Platone lo hanno legato a una questione di verità, cioè alla conoscenza del «vero amore». Fino ad allora, la tradizione si era preoccupata prevalentemente di come l'adulto, gerarchicamente superiore al giovane, potesse temperare i suoi piaceri in modo da non mortificare il ragazzo e aiutarlo a costituirsi a sua volta come soggetto libero, cioè appunto come soggetto morale. Ora, con Socrate e con Platone, questa costituzione non può aver luogo se non nella misura in cui l'individuo diventa anche soggetto di conoscenza. Il discorso di Diotima che Socrate riferisce nel *Simposio* è, da questo punto di vista, il segno di un mutamento molto chiaro: finora non si è parlato che degli oggetti dell'amore, dice Diotima, ma non si è affrontata la questione principale, che consiste nel dire cosa sia l'amore nella sua vera essenza. Gli oggetti da amare, le loro attrattive, le tattiche del corteggiamento, non vengono definitivamente messi fra parentesi, ma la loro funzione cambia in modo decisivo, perché essi diventano il tramite attraverso cui si manifesta un rapporto con la verità (UP, 239).

Nel momento però in cui l'*eros* viene proiettato verso la verità, viene meno anche l'originaria asimmetria che qualificava i rapporti fra gli adulti e i ragazzi. Per entrambi, infatti, l'amore è un movimento che porta alla verità, e la condizione che permetterà loro di congiungersi è che anche l'a-

mato possa accedere al vero, cioè che egli diventi fin da principio, e a tutti gli effetti, un soggetto (UP, 239-240). La loro reciprocità, d'altra parte, non è perfetta. Rispetto al passato, anzi, emerge un nuovo tipo di gerarchia che per certi aspetti, rovescia l'ordine del rapporto: se un tempo infatti era l'adulto a dover corteggiare il suo oggetto d'amore, ora invece appare un nuovo personaggio, il *maestro*, il quale «capovolge i ruoli, pone il principio di una rinuncia agli *aphrodisia* e diventa per tutti i giovani avidi di verità oggetto d'amore» (UP, 240-241). La figura di Socrate, così come emerge dai dialoghi platonici, è emblematica di questo passaggio ed è al tempo stesso la guida che elabora una nuova *etica dell'austerità* proprio in virtù del suo ruolo magistrale. Il lavoro etico del giovane consisterà infatti nel riconoscere e nel salvaguardare «quel rapporto con la verità che era il segreto supporto del suo amore» e che richiede, da parte del maestro, l'insegnamento della saggezza, di una vita di temperanza, dunque di «un'economia dei piaceri assicurata dall'autocontrollo che si esercita su se stessi» (UP, 243).

In questa forma, il rapporto fra il soggetto e la verità non può essere tuttavia ricondotto alle modalità che ci sono più familiari e che siamo soliti identificare con quell'«ermeneutica del sé» che è tipica del mondo moderno, della sua filiazione dalla cultura ebraico-cristiana. Il maestro, infatti, non mira a «scoprire una verità nel soggetto», non intende «fare dell'anima il luogo in cui risiede la verità», né vuole produrre su di essa un discorso vero (CF, 116). Al contrario, il problema è quello di offrire al soggetto l'accesso a una verità che lo oltrepassa, «che egli non conosceva e che non risiedeva in lui», ma che d'altra parte è il nodo che lo costituisce propriamente come soggetto etico solo nel momento in cui egli si pone sotto la sua luce (CF, 116). La relazione con la verità, dunque, si trova a essere legata a una forma di «*autoriconoscimento ontologico di sé*» che coinciderà, per il soggetto, con la conoscenza del vero come tale, cioè di una verità intelligibile (UP, 92).

Il cristianesimo ha dettato all'individuo l'obbligo di cercare in se stesso la propria verità e di farla emergere dal fondo della sua anima, a dispetto di tutto ciò che potrebbe nasconderla. Il pensiero antico, invece, permetteva all'individuo di dare forma alla propria esistenza ponendosi liberamente in un rapporto con il vero che lo costituiva come soggetto morale, adulto e socialmente attivo. Questo tipo di verità esigeva conoscenza e pratica: riconoscimento dei principi razionali che regolano le cose del mondo e capacità di esercitare una condotta che fosse in armonia con essi¹⁶.

6. *Il coraggio della verità*

La modalità del rapporto con il vero che rende possibile la costituzione di sé in un'«estetica» corrisponde, per Foucault, a una delle due forme di problematizzazione della verità che il pensiero greco ha praticato e che ancora oggi caratterizzano il nostro modo di concepire la filosofia. Da un lato, infatti, si svolge un'interrogazione di tipo epistemologico, ci si preoccupa, cioè, di come i processi mentali possano stabilire correttamente se un'affermazione, come tale, sia vera: questione di un'*analitica della verità* che riguarda la nostra possibilità di avervi accesso. Dall'altro, la domanda filosofica si rivolge all'importanza che può avere, per l'individuo e per la società, il fatto di conoscere la verità e di

¹⁶ La genealogia del rapporto della costituzione di sé con la verità nel mondo moderno è il tema dell'inedito *Les Aveux de la chair*, ma anche in altri lavori, per esempio nel ciclo di lezioni tenuto nel 1983 all'Università di California (Berkeley), *Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia*, a cura di J. Pearson Northwestern University Press, Evanston (Ill.) 1985; trad. it. di A. Galeotti, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma 1996, e in quello tenuto nel 1981 alla Scuola di Criminologia della Facoltà di Diritto dell'Università Cattolica di Lovanio, *Mal faire, dire vrai. Fonctions de l'aveu*, dattiloscritto catalogato con la sigla D. 201 presso il Fonds Michel Foucault à l'IMEC.

dirla, come pure di riconoscere chi ne è realmente in possesso e di decidere quale autorità attribuirgli: questione alla quale risale l'*atteggiamento critico* del pensiero occidentale e che dunque deve essere tematizzata quando se ne voglia ricostruire la genealogia¹⁷. Foucault non esita a collocare il senso complessivo della sua ricerca su questo secondo versante e a sottolineare che proprio il modo in cui la verità è stata enunciata e riconosciuta, il problema dunque delle *veridizioni*, costituisce il nucleo tanto dell'archeologia, quanto della genealogia. Entrambe partono infatti non dalla meraviglia per il fatto che vi sia "essere", quanto dallo stupore per il fatto che vi sia "verità"¹⁸.

Proprio in questa prospettiva egli si rivolge allo studio della nozione di *parresia*, profondamente radicata nell'esperienza del mondo greco e romano¹⁹. La sua qualità è quella di essere principalmente un'attività verbale, una modalità della veridizione che ha come scopo l'esercizio di una critica, appunto, e non la dimostrazione di una verità. Colui che la esercita, il *parresiastes*, deve essere riconosciuto da chi lo ascolta come un soggetto in possesso di precise caratteristiche morali, e la prova del fatto che egli conosca effettivamente la verità è data dal *coraggio* con il quale se ne assume la responsabilità decidendo del tutto liberamente di dirla, anche se questo lo espone a un pericolo. L'esempio tipico della *parresia* antica è quello del cittadino che dice la verità a un tiranno, mettendo a repentaglio la propria vita. Ma il pericolo che la *parresia* comporta non deve essere necessariamente così estremo: si può suscitare anche

¹⁷ Cfr. M. F., *Discorso e verità* cit., p. 112.

¹⁸ M. F., *Mal faire, dire vrai* cit., prima lezione, p. 13.

¹⁹ Un riferimento alla *parresia* si trova nel corso *L'ermeneutica del soggetto* (1981-82), nella seduta del 10 marzo 1982, e sviluppato negli ultimi due, *Le gouvernement de soi et des autres* (1982-83) e *Le courage de la vérité* (1983-84). Oltre alle registrazioni, del primo esiste un *Résumé* non messo a punto di persona da Foucault e pubblicato a cura di T. Flynn, *Foucault as a Parrhesiast. His last cours au Collège de France*, in «Philosophy and Social Criticism», XII, 1987, pp. 213-229.

solo l'irritazione del sovrano, si può andare incontro all'esilio, si può perdere un amico, se gli si dice una verità sgradita, e si può diventare impopolari, se la si pronuncia in un'assemblea. L'essenziale è che la qualità critica della *parresia* si eserciti sempre "dal basso verso l'alto" e sia perciò costitutivamente legata al coraggio di affrontare un rischio. Per la posizione che occupa, un tiranno non può mai fare uso della *parresia*, così come non possono farlo un padre o un insegnante quando criticano un figlio o un allievo²⁰. Il *parresiastes* è perciò colui che sceglie di fare uso della propria libertà e non di rinunciarvi, che decide di parlare piuttosto che di tacere, che dice la verità piuttosto che la menzogna, che usa i toni della franchezza piuttosto che quelli della persuasione. Se un dovere lo spinge a dire il vero, questo non può essergli dettato da un'autorità esterna, ma solo dal fatto che, conoscendo la verità, egli ne avverte la responsabilità e il bisogno.

Le trasformazioni alle quali va incontro la nozione di *parresia* nel mondo antico formano l'oggetto di una ricostruzione storica che Foucault svolge attraverso tre fasi principali: l'apogeo della democrazia ateniese, la sua crisi, il passaggio al mondo romano. Due tragedie di Euripide, lo *Ione* e l'*Oreste*, separate fra di loro da dieci anni, testimoniano efficacemente il compiersi del primo passaggio e mostrano come la *parresia*, considerata all'inizio un bene prezioso perché consente agli uomini di ascoltare la verità da un altro uomo, senza passare per la mediazione della divinità, decada rapidamente con la democrazia, nella quale tutti hanno diritto di parola, i buoni e i cattivi cittadini, per cui diventa difficile riconoscere chi sia qualificato a dire il vero.

Così problematizzata, la funzione parresiastica entra in crisi, si confonde con le ragioni della lotta politica, con la sapienza dei sofisti, con l'arte della retorica. Vi è chi, come Isocrate, ritiene addirittura che *parresia* e democrazia sia-

²⁰ M. F., *Discorso e verità* cit., pp. 7-8.

no incompatibili o chi, come Platone, pensa che lasciar libero corso alle opinioni equivalga a giustificare un particolarismo illimitato nel quale ognuno si sentirà autorizzato ad agire come vuole. Un tempo, l'attività verbale del *parresiastes* non ammetteva che si distinguesse tra la sua opinione e la verità. Ora, invece, si è prodotta una frattura che avrà come effetto quello di mutare il campo d'esercizio della *parresia*: non più la vita pubblica, la città, ma la vita personale, il *bios*. La libertà di cui il "parlar chiaro" era espressione e manifestazione cambia dunque il suo punto di applicazione e si trasforma in una scelta esistenziale, in una decisione che investe il proprio modo di vivere²¹.

La *parresia* filosofica di Socrate diventa ancora una volta il paradigma del movimento che porta a considerare la verità come la posta in gioco di un processo di costituzione del sé che ha la forma dell'apprendimento e che deve perciò mettere in guardia dall'ignoranza, dalle false opinioni, dagli espedienti della retorica e della sofistica. La stessa qualità etica del coraggio viene ora rivolta alla capacità di realizzare un lavoro su di sé che investe la conoscenza del *logos*, la trasparenza della propria condotta, l'armonia che deve reggere entrambe e la sincerità con la quale bisogna riconoscere la relazione delle proprie azioni con la verità di cui si è responsabili²².

È in questo quadro di schietta matrice socratica che la *parresia* entra in contatto con il problema della *epimeleia eautou*, la «cura di sé», disegnando la linea direttrice lungo la quale questi temi verranno sviluppati nel corso dell'età ellenistica e nel mondo romano. Malgrado le differenze che si produrranno in un simile percorso, fino a che la *parresia* continuerà a svolgere un ruolo all'interno delle tecniche di costituzione del sé, essa continuerà a fare dell'individuo anzitutto un soggetto di libertà, dunque un soggetto etico, e non l'oggetto di una conoscenza morale.

²¹ Ivi, p. 5. e pp. 55-56.

²² Ivi, pp. 66-69.

7. *Culture di sé*

La diffusione della cultura di sé nel mondo ellenistico è stata spesso interpretata dagli storici come un riflesso delle spinte individualistiche che attraversavano un tessuto sociale molto diverso da quello del passato. Nell'età della Roma imperiale, al mutamento di scala della politica corrispondebbero un indebolimento dei legami comunitari e una costante valorizzazione della vita privata. L'attenzione nei riguardi del vincolo matrimoniale, l'esigenza di austerità sessuale e la lirizzazione dei rapporti di amicizia sarebbero in questo senso espressioni di un unico processo che tende a isolare gli individui e li porta a considerarsi come atomi.

In questa immagine dell'individualismo antico Foucault vede l'impronta di un pensiero moderno che non tiene conto delle differenze storiche, non considera il fatto che la "vita privata" nell'antichità era indissociabile da una sfera pubblica con la quale ha sempre mantenuto legami fortissimi e, soprattutto, ignora come il «ripiegamento dell'individuo su se stesso» fosse giudicato dalla filosofia del tempo non un esercizio di virtù, ma «un atteggiamento di rilassatezza e di egoistico compiacimento» (CS, 46). Chi volesse analizzare il contesto in cui prese piede il nuovo modo di concepire le relazioni sessuali, il matrimonio e l'amicizia, non dovrà dunque fare uso di un concetto di "individualismo", che è tipicamente moderno, ma dovrà guardare allo sviluppo di quella *cultura di sé* che nel mondo antico rappresenta un fenomeno di lunga durata.

L'origine di questa cultura, come si è visto, viene rintracciata da Foucault nel principio socratico dell'*epimeleia eautou*. Prendersi cura di se stessi significava per Socrate integrare il più noto precetto del «conosci te stesso» (*gnothi seauton*) con la tecnica di un «lavoro di sé sul sé» che ne precisava il valore etico, pedagogico e politico. L'obiettivo, infatti, non era quello di "oggettivare" se stessi in una "verità" estratta «dalle profondità dell'anima», ma di costruire un «rapporto del sé con la verità» in grado di armo-

nizzare esistenza e ragione²³. Nel mondo ellenistico, l'aver cura di sé stessi assume quasi la forza di un imperativo e diventa comunque un principio di portata generale, tanto che la *techne tou biou*, l'«arte dell'esistenza», diventa il tema di una riflessione che attraversa la filosofia a tutti i livelli.

In questa nuova e più ampia diffusione, tuttavia, le tecniche della cura di sé subiscono però una trasformazione che le distingue dal modello socratico. Quest'ultimo si rivolgeva al ruolo paidetico del maestro nei confronti dell'allievo, coincideva perciò con un processo di formazione destinato a coronare l'ingresso del giovane nella vita pubblica della *polis*. Nell'ellenismo, invece, prendersi cura di sé diventa una necessità da rispettare lungo tutto il corso dell'esistenza e prende la forma di un esercizio permanente che coincide con il senso stesso della vita filosofica. Una sorta di «educazione degli adulti», dunque, sostituisce la tradizionale «educazione dei giovani» e organizza intorno a sé nuove tecniche volte a integrare lo spazio dell'*epimeleia eautou* con un tempo dalla durata indefinita (CS, 53-54).

L'esame di coscienza, l'analisi quotidiana delle proprie azioni, è certamente la più importante di queste tecniche, anche perché destinata a una rielaborazione fondamentale da parte della cultura cristiana. Foucault prende in considerazione il modo in cui Seneca lo descrive nel *De ira*, nelle *Lettere a Lucilio*, nel *De tranquillitate animi* e in altri testi minori. L'esame di coscienza appare come un esercizio quotidiano che passa in rassegna tutti i comportamenti e le parole dette nella giornata allo scopo di migliorarsi, per non commettere più gli stessi errori. «Non dimentico nulla», scrive Seneca, «non mi nascondo nulla», perché anche gli errori possono servire da ammaestramento e perché gli eccessi dell'ira possono essere tenuti più facilmente sotto controllo, quando si sa che essi devono «apparire

²³ Ivi, p. 109.

in giudizio tutti i giorni»²⁴. L'esame di coscienza descritto da Seneca, tuttavia, si conforma secondo Foucault a un modello di tipo non giuridico, ma amministrativo: tutta una terminologia tratta dal gergo contabile mostra infatti che il lavoro sul sé compiuto attraverso l'ispezione quotidiana della propria condotta è analogo a quello di un buon economo che «tira le somme, compila l'elenco e controlla che tutto sia stato fatto correttamente»²⁵.

La differenza è importante, poiché segna precisamente la distanza che separa l'esame di coscienza stoico da quello praticato nel monachesimo cristiano tramite le tecniche della *confessione*. Queste esigono che siano presi in considerazione non solo i comportamenti o le parole, non solo gli errori commessi, «ma *assolutamente tutto, fino ai pensieri più intimi*»²⁶. Il dovere del monaco, ma poi a partire dalla Controriforma quello di ogni buon cristiano, consiste nello «scrutare chi egli sia, quello che accade nella sua interiorità, le colpe che ha potuto commettere, le tentazioni a cui è esposto», con l'obiettivo di una purificazione che coincide con una sorta di rinuncia a sé in vista della salvezza dell'anima per una vita futura²⁷. Per Seneca e per gli stoici, al contrario, l'esame quotidiano ha come scopo non la purificazione, ma il *perfezionamento* di sé, non la rinuncia, ma il ritorno a sé, ovvero quell'*anacoresi in se stessi* che Marco Aurelio descriveva come «un lungo lavoro di riattivazione dei principi generali» che persuadono a vivere secondo un atteggiamento razionale (CS, 55). Per questo la tecnologia sviluppata dallo stoicismo antico non ha la for-

²⁴ Seneca, *De ira*, 338-341, riportato da M. F., *Discorso e verità* cit., pp. 96-97.

²⁵ Ivi, p. 98.

²⁶ M. F., *Interview de Michel Foucault*, testo raccolto nel 1981 da J. François e J. de Wit, apparso in «Krisis. Tijdschrift voor filosofie», 14, 1984 (=DE IV, 659).

²⁷ M. F., *Sexuality and Solitude*, in «London Review of Books», III, 9, 1981; trad. it. *Sessualità e solitudine*, in *Archivio Foucault* 3 cit., p. 148.

ma di un'ermeneutica, ma è piuttosto una *mnemotecnica* che cerca di tenere in esercizio i principi della ragione al fine di condurre una vita giusta.

Si sbaglierebbe però nel pensare che Seneca e il suo tempo concepissero l'esame di coscienza come una pratica esclusivamente solitaria, circoscritta a quella forma di rapporto con sé che si riassume nelle formule dell'autodiagnosi e dell'autocoscienza. Al contrario, scrive Foucault, esso è «una vera e propria pratica sociale», a volte «calata in strutture più o meno istituzionalizzate», come avviene per esempio nelle comunità pitagoriche, e comunque tale da sviluppare intorno alla cura di sé «tutta un'attività di parola e di scrittura in cui sono strettamente legati il lavoro che uno fa su se stesso e la comunicazione con gli altri» (CS, 55). La figura del «direttore spirituale» emerge appunto in questo contesto, anche se non ha ancora i tratti che avrebbe assunto nella tradizione cristiana. Lo testimonia il fatto che il ruolo di guida può essere svolto all'occorrenza da un amico, da un confidente, persino da un libro che si legge e dal quale si traggono consigli utili per dirigere la propria azione. La direzione di coscienza, in altre parole, «non resta a senso unico», ma implica un rapporto di reciprocità con colui che, se è stato a sua volta capace di perfezionarsi, può restituire il «servizio d'anima»²⁸.

La cura di sé appare perciò legata a un processo di scambio con l'altro che si manifesta esemplarmente nel carattere *epistolare* che informa gran parte della letteratura a essa dedicata. La lettera, nota Foucault, agisce sia sul destinatario, sia su chi scrive. Essa richiede un lavoro di «introspezione» che tuttavia non ha la forma della «decifrazione di sé», quanto piuttosto dell'«apertura di sé offerta all'altro»: mentre offre i suoi consigli, chi scrive deve mostrare se stesso, raccontare la propria giornata, informare l'altro

²⁸ M. F., *L'écriture de soi*, in «Corps écrit», 5: *L'Autoportrait*, 1983; trad. it. *La scrittura di sé*, in *Archivio Foucault 3 cit.*, pp. 210-211.

del proprio stato di salute, in breve deve cercare di «far coincidere lo sguardo dell'altro con il proprio» e commisurare la propria condotta alla condivisione di una tecnica di vita²⁹. La scrittura epistolare ricopre dunque un ruolo completamente diverso da quello che avrà l'annotazione dei pensieri e delle esperienze spirituali per la cultura monastica. Qui, infatti, si tratterà «di stanare dall'interno dell'anima i suoi moti più nascosti, in modo tale da potersi affrancare da essi»³⁰, e soprattutto si tratterà dell'obbligo di farlo sottomettendosi all'autorità di un codice morale e di un superiore che ne controlla l'applicazione. Quel che il cristianesimo inventa, nel momento in cui assorbe e adatta ai propri fini le tecnologie del sé già praticate dalla filosofia ellenistica, non è dunque il racconto dell'autobiografia quotidiana, né la figura del direttore di coscienza, ma «il principio di una veridizione di se stessi attraverso l'ermeneutica del pensiero» e, correlativamente, l'adeguamento dell'*obbligo di verità* a un codice morale normativo che postula, e in funzione centrale, quel motivo dell'*obbedienza* incondizionata destinato a un grande avvenire nella società occidentale.

Anche in questo caso, il mutamento storico prodotto dal cristianesimo non avviene in forme lineari e richiede piuttosto una singolare ripresa proprio dei testi filosofici sui quali si era formata la cultura di sé dell'antichità. All'inizio dell'era cristiana, scrive Foucault, la penitenza non conosceva ancora le pratiche della confessione, ma consisteva in una trasformazione radicale della propria esistenza in base al riconoscimento di sé come "peccatore". Nel trattato *De pudicitia*, Tertulliano descrive questa condizione utilizzando una vecchia immagine della tradizione greca, quella dell'*exomologesis*, termine che indica una forma di consenso al riconoscimento di qualcosa, per esempio di

²⁹ Ivi, pp. 211 e 216.

³⁰ Ivi, p. 216.

una colpa, e che egli traduce *publicatio sui*. Il peccatore doveva manifestare un atto di fede e assumere nella propria esistenza il comportamento del penitente. Non gli si chiedeva di dire quali peccati avesse commesso, ma solo che aveva peccato. Il modello dello “statuto penitenziale” non era perciò quello giuridico e medico che nel monachesimo avrebbe dato forma alle pratiche della confessione, ma si rifaceva piuttosto all’esperienza del martirio. Affinché la confessione dei peccati diventasse il tramite della purificazione, fu necessario allora integrare la precettistica cristiana proprio con le tecnologie del sé elaborate dalla tradizione filosofica per la costituzione dell’individuo come soggetto morale. Ma è in questo passaggio che il modo di considerare il rapporto del sé con la verità subisce un cambiamento decisivo, perché invece di perseguire la coincidenza dei comportamenti individuali con i principi di una razionalità universale, si cercherà la verità in quei moti nascosti dell’anima, in quel segreto del desiderio e della carne da cui ci si potrà affrancare solo attraverso un lavoro di verbalizzazione continua³¹.

Il pensiero antico presupponeva che l’uomo fosse «libero e razionale», ovvero «libero di essere razionale» (CS, 51). L’obiettivo del controllo di sé, la vigilanza continua sulla condotta, le parole e le rappresentazioni dovevano portare in questo senso a «valutare se stessi» per accettare «solo ciò che può dipendere dalla scelta ragionata del soggetto» (CS, 67). La forte esigenza avvertita dalla filosofia greca e romana di universalizzare i principi del comportamento razionale, come pure l’emergere in questo campo di una serie di temi connessi a un criterio di austerità, hanno certamente favorito l’affermazione di un codice normativo e gli sono serviti da strumento. Ma finché è rimasta collocata sotto il segno della libertà, la costituzione del soggetto

³¹ Per tutto quel che precede, cfr. M. F., *Mal faire, dire vrai* cit., in particolare la terza e la quarta lezione.

etico non si è sottomessa alla conoscenza positiva dell'anima e dei suoi segreti, continuando a svilupparsi come un'arte del vivere nella quale la ragione ha la forma di una funzione etica, non la natura di una sostanza.

8. *L'impazienza della libertà*

Si è molto discusso, a proposito dell'ultimo Foucault, di una "rivalutazione" della morale greca, di quella classica come di quella ellenistica, e di una sorta di "ritorno all'antico" in forza del quale egli avrebbe riabilitato un'«etica dei piaceri» in alternativa all'«etica sessuale» della cristianità. L'idea di una "rivalutazione" storica, tuttavia, è totalmente estranea all'impostazione archeologica e genealogica del pensiero foucaultiano, il quale invita costantemente a diffidare delle somiglianze fra passato e presente e a riconoscere piuttosto le differenze che rendono per principio inattuabile ogni tentativo di "riattualizzare" concetti o pratiche solo nominalmente coincidenti con i bisogni dell'attualità. La confusione tra il modo in cui Foucault si rivolgeva alla storia e il possibile uso delle sue analisi nel presente aveva del resto accompagnato la ricezione delle sue ricerche fin dal principio, tanto che egli si era sentito più volte in dovere di ribadire le sue posizioni in termini molto netti. Compiere esperienze storiche in relazione alla contemporaneità, così come tentare una diagnosi dell'attualità, significa per Foucault «porre problemi» e individuare differenze, appunto, non indicare soluzioni o formulare programmi.

L'etica della cura di sé come pratica della libertà, titolo dato a una delle sue ultime interviste, è dunque un'indicazione che può risultare in parte fuorviante e che rischia di produrre, sia pure in forma estremamente attenuata, uno di quei fraintendimenti mediatici che hanno arbitrariamente attribuito a Foucault formule a cui l'immagine pubblica del suo pensiero è rimasta legata molto a lungo: «la follia non esiste», «la verità non esiste», «il sapere come

crimine», «la tortura è la ragione», «la sessualità non è mai stata repressa» – tutte affermazioni che, su piccola o su grande scala, hanno contribuito a produrre intorno alla sua opera un rumore che non aiuta a comprenderla³².

Certo, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà* non è titolo che possa facilmente trasformarsi in uno slogan, ha bisogno di molte mediazioni, deve essere attentamente contestualizzato e oltretutto dice una cosa vera, se lo si riferisce all'analisi del pensiero antico. Foucault, d'altra parte, sottolinea questa esigenza di rigore e di cautela critica ogni volta che i suoi interlocutori accennano alla possibilità di trasferire al presente il principio etico della cura di sé. Nell'ultima intervista del maggio 1984 egli affermava, per esempio, con ironia di non aver trovato i Greci né esemplari, né particolarmente degni di ammirazione. Allora gli viene chiesto: «Come li ha trovati?» E la risposta:

Non un granché. 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, dall'altro lo sforzo di renderlo comune a tutti, stile a cui si sono avvicinati, più o meno oscuramente, con Seneca ed Epitteto, ma che non ha trovato la possibilità di svilupparsi se non all'interno di uno stile religioso³³.

³² Si può prendere come esempio la più nota di queste formule, «la tortura è la ragione». Essa è il titolo redazionale di un'intervista rilasciata da Foucault a K. Boesers nel 1977 per il periodico tedesco «Literaturmagazin» (*Die Folter, das ist die Vernunft*). Nel corso dell'intervista, Foucault usa in realtà questa espressione solo per spiegare all'interlocutore il diverso impiego della parola «ragione» nella lingua francese e in quella tedesca: «In tedesco, *Vernunft* ha un significato più ampio di *raison* in francese. Il concetto tedesco di ragione ha una dimensione etica. In francese gli si attribuisce invece una dimensione strumentale, tecnologica. In francese, la tortura è la ragione. Ma capisco molto bene che in tedesco la tortura non può essere la ragione» (DE III, 395).

³³ M. F., *Le retour de la morale*, intervista con G. Barbedette e A. Scola, in «Les nouvelles», 2937, 28 giugno-5 luglio 1984; trad. it. *Il ritorno della morale*, in *Archivio Foucault* 3 cit., p. 264.

Bisogna togliere enfasi, dunque, al problema della cura di sé e all'idea di un'estetica dell'esistenza, come suggerisce Paul Veyne, non per negare che esse abbiano un rapporto con l'«ontologia storica di noi stessi» o con «l'ontologia dell'attualità», né per negare che una giudiziosa «pesca» nel pensiero greco possa selezionare elementi significativi, ma proprio per attribuire loro la funzione critica che possono effettivamente svolgere nella problematizzazione contemporanea della soggettività, dunque nell'apertura dei possibili modi che abbiamo di costituire il nostro «sé»³⁴.

Il principale punto di aggancio del presente con la morale antica si ritrova, secondo Foucault, nel bisogno di pensare un'etica non prescrittiva e non fondata su leggi universali, non riferita a programmi teorici generali e non concepita nei termini di un finalismo storico, religioso o evolucionistico. La nostra attualità, da questo punto di vista, si trova in una situazione storica per molti aspetti simmetrica rispetto al mondo ellenistico: lì la costituzione del soggetto si effettuava in assenza di codici normativi; oggi, invece, avvertiamo l'esaurimento del «legame analitico» che per lungo tempo ha tenuto insieme le istituzioni sociali, politiche ed economiche, avvolgendole intorno a un investimento fortemente unitario nei campi del sapere e della morale. L'esperienza della cura di sé, così come veniva praticata nell'antichità, non ci si offre allora come un modello, ma come un segnale del fatto che nella storia è stato possibile pensare la soggettività in modo diverso, così come è stato possibile elaborare la costituzione di sé attraverso strategie improntate a un'idea di razionalità non legata all'adeguamento a una verità data, nonché praticare progetti di libertà che escludevano, o quantomeno ridimensionavano, le discipline dell'obbedienza.

³⁴ Ivi, p. 268, e cfr. P. Veyne, *Le dernier Foucault et sa morale*, in «Critique», 471-472, 1986, pp. 933-941; trad. it. di M. Guareschi, *L'ultimo Foucault e la sua morale*, in Id., *Michel Foucault. La storia, il nichilismo e la morale*, Ombre corte, Verona 1988, pp. 67-80.

L'archeologia, la genealogia, le problematizzazioni, gli strumenti della filosofia critica di Foucault mostrano che il «legame analitico» fra la morale, la società e la politica non è naturale e necessario, ma contingente e storico. Così, se nel nostro presente scorgiamo ovunque segnali di mutamenti in atto, invece di gridare alla “crisi dei valori” o di formulare programmi per il domani, potremo riconoscere proprio nell'io una «nuova possibilità strategica», come scrive ancora Veyne, senza «attendere la Rivoluzione per cominciare ad attualizzarci», perché le *pratiche della libertà* sono in ogni momento concretamente possibili per un soggetto che può «elaborare se stesso» in una molteplicità di direzioni differenti, ma sempre rispettando il principio della propria *autonomia etica*³⁵.

È significativo che Foucault sviluppi anche la sua riflessione sull'omosessualità proprio nella direzione di un'autonomia della costituzione di sé e non in quella della rivendicazione di un'identità sessuale. Per quanto abbiano avuto un ruolo storico importante, i movimenti che insistono sul bisogno di creare una cultura o una letteratura omosessuale, e più in generale le teorie della “differenza sessuale”, gli appaiono infatti molto più chiusi di quanto comunemente non si creda nei tradizionali meccanismi che definiscono l'identità individuale, e in ogni caso perfettamente omogenei a quella nuova razionalità governamentale che tenta appunto di ottimizzare la regolazione delle “differenze”. L'esperienza dell'omosessualità rappresenta invece per Foucault una via di fuga dalle strutture di identità che sono prescritte in una società di normalizza-

³⁵ Secondo Foucault, proprio la pluralità di soggettivazioni a cui si apre, rende il suo percorso diverso dall'esercizio filosofico cartesiano di riduzione all'io. In Descartes, infatti, le preoccupazioni circa il modo d'essere del soggetto sono interamente riportate al suo rapporto con la conoscenza, fanno perciò delle *Meditazioni* stesse una «via d'accesso al soggetto cosciente», M. F., *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, in *Archivio Foucault 3* cit., p. 287.

zione. Ma da questo punto di vista, come egli dichiara in alcune delle interviste dei suoi ultimi anni, l'omosessualità non va considerata un caso a parte, non deve essere definita come un "nuovo" sistema di identificazione, ma è solo l'esempio più riconoscibile di un mutamento archeologico dell'«uomo di desiderio» che attraversa in realtà tutte le forme di relazione intersoggettiva, comprese quelle dell'amicizia e dei rapporti eterosessuali. È lo stesso rigetto di un'esperienza della sessualità normata e codificata a far apparire su più fronti la «forza creativa» di una sessualità intesa come comportamento, e non come natura, come scelta libera, e non come necessità³⁶.

L'autoriconoscimento ontologico di sé come soggetto autonomo, cioè in grado di praticare libertà, passa dunque per tutte queste differenze di contesto e per tutte le precauzioni critiche con le quali Foucault precisa il senso storico dei suoi concetti e tende a "localizzare" le sue affermazioni, tenendo il più possibile a distanza l'idea di una soggettività universale e trascendentale che si vorrebbe invece incondizionatamente libera dopo che è stata costituita in un sistema di obblighi di verità che la vincola da tutti i lati, conoscitivo e morale, politico ed esistenziale. Sul limite della "morte dell'uomo" sembra così affacciarsi alla ribalta un personaggio molto più simile alla scimmia kafkiana di *Una relazione per l'accademia*, che non voleva «la Libertà», ma «soltanto una via d'uscita». Foucault d'altra parte ricollega la sua esigenza critica di storicizzazione proprio a Kant, il primo che abbia collegato «in modo così stretto, e dall'interno, il significato della sua opera sulla conoscenza con una riflessione sulla storia e con un'analisi

³⁶ Cfr. M. F., *De l'amitié comme mode de vie*, intervista con R. de Ceccatty, J. Danet e J. Le Bitoux, in «Le gai pied», 25 aprile 1981 (=DE IV, 163-167), nonché *Michel Foucault, an Interview: Sex, Power and the Politics of Identity*, a cura di B. Gallagher e A. Wilson, in «The Advocate», 400, 1984; trad. francese *Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité* (=DE IV, 735-746).

si particolare del momento singolare in cui scrive e a causa del quale scrive»³⁷. Non è l'immagine più corrente di Kant, ma è quella alla quale torna più volentieri l'ultimo Foucault quando osserva che la stessa universalità del soggetto di conoscenza, nel pensiero kantiano, è vista non come una necessità naturale, ma come una forma storica che si costituisce in una relazione a sé la cui modalità è specificamente etica³⁸. È questo appunto l'Illuminismo che ha definito l'atteggiamento della critica ai suoi inizi e il cui invito a riflettere sull'«oggi» come differenza nella storia e come motivo per un compito filosofico particolare» risuona ancora nel nostro presente:

Non so se oggi si debba dire che il lavoro critico implica ancora la fede nell'Illuminismo; credo che comporti sempre il lavoro sui nostri limiti, vale a dire un travaglio paziente che dà forma all'impazienza della libertà³⁹.

³⁷ M. F., *Che cos'è l'Illuminismo* cit., p. 222.

³⁸ M. F., *On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress* (1983); trad. it. *Sulla genealogica dell'etica*, in H. L. Dreyfus e P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault* cit., pp. 280-281.

³⁹ M. F., *Che cos'è l'Illuminismo* cit., pp. 222-223.

CRONOLOGIA DELLA VITA E DELLE OPERE

- 1926-1942 Paul-Michel Foucault nasce il 15 ottobre a Poitiers da Paul-André Foucault, chirurgo e anatomista, e Anne-Marie Malapert. Nel 1925 era nata la sorella, Francine, mentre nel 1933 sarebbe nato l'ultimo fratello della famiglia Foucault, Denys. Compie i primi studi presso istituti cattolici. L'ultimo è il collegio Saint Stanislas, dei padri delle Scuole cristiane. Dopo esservi entrato nel 1940, ottiene il primo livello di baccalaureato nel 1942.
- 1943-1944 Al Lycée Henri-IV di Poitiers, gestito dai gesuiti, inizia la preparazione per l'ammissione all'École Normale Supérieure. Alla fine dell'occupazione tedesca, durante la quale Foucault aveva trascorso, in seguito allo sfollamento, un periodo in campagna, presso la nonna materna, Poitiers subisce un duro bombardamento.
- 1945 Respinto all'esame di ammissione dell'École Normale, passa un anno nella classe preparatoria del Lycée Henri-IV di Parigi, dove Jean Hyppolite è il suo insegnante di filosofia.
- 1946-1950 Ammesso all'École Normale Supérieure, vi trascorre anni di grande crescita intellettuale, ma anche di acuta crisi. Segue i corsi di Maurice Merleau-Ponty ed è molto vicino a Louis Althusser, che ha l'incarico di preparare gli allievi dell'École all'esame di *agrégation*. Nonostante le durature amicizie che stringe con alcuni colleghi (tra gli altri Maurice Pinguet, Jean-Claude Passeron, Pierre Bourdieu e Paul Veyne), Foucault tende a isolarsi, affronta con forte disagio l'esperienza dell'omosessualità, cade preda di violente depressioni e arriva a tentare il suicidio. Nel 1948 consegue la *licence* in Filosofia alla Sorbona, alla quale si aggiunge un anno dopo quella in Psicologia. Nel 1949 inizia una breve psicoterapia e, poco dopo, una cura di disintossicazione dall'alcolismo. Nel 1950 viene respinto all'*agrégation*. Althusser, sotto la cui influenza aveva aderito in quell'anno al Partito Comunista,

- lo dissuade dal ricovero all'ospedale psichiatrico di Sainte-Anne che era stato caldeggiato dal padre.
- 1951-1954 Superato il concorso per l'*agrégation*, diventa assistente di Psicologia all'École Normale e collabora al laboratorio di elettroencefalografia fondato all'ospedale di Sainte-Anne dal dottor Verdeaux e da sua moglie Jacqueline. Sono gli anni della lettura di Heidegger, di Nietzsche, dei manoscritti di Husserl che Merleau-Ponty ha ricevuto in affidamento, oltre che della scoperta dello strutturalismo, di Blanchot, di Bataille e di Lacan, di cui segue un seminario al Sainte-Anne (1953). Esce dal Partito Comunista e, ottenuto il diploma di Psicopatologia all'Institut de Psychologie di Parigi, viene chiamato all'Università di Lille come assistente di Psicologia. Nel 1953, con Jacqueline Verdeaux, fa visita in Svizzera a Ludwig Binswanger. Nell'aprile escono i suoi primi scritti, *Malattia mentale e personalità* e, poco dopo, *l'Introduzione a Sogno ed esistenza* di Binswanger.
- 1955-1959 Foucault è lettore di francese all'Istituto di cultura di Uppsala, in Svezia. Nell'ottobre del 1958 si trasferisce a Varsavia, dov'è incaricato di riaprire un centro di *Civilisation Française* all'università. Porta a termine la tesi di dottorato, *Follia e sragione. Storia della follia nell'età classica*, subito giudicata positivamente da Georges Canguilhem, suo relatore. Nel settembre del 1959 muore il padre. Il mese dopo Foucault è ad Amburgo, come direttore dell'Istituto di cultura francese.
- 1960-1966 Dopo aver preparato la *thèse secondaire* per il dottorato, dedicata all'*Antropologia pragmatica* di Kant, rientra in Francia, dove ottiene un insegnamento di psicologia all'Università di Clermont-Ferrand. Nel 1961 consegue il dottorato e pubblica *Storia della follia* presso l'editore Plon. Dai "resti" delle ricerche compiute per quel lavoro prepara *Nascita della clinica*, terminata in quello stesso anno e uscita nel 1963. Intanto inizia a scrivere un saggio su *Raymond Roussel* (1963) e diventa titolare della cattedra di Psicologia a Clermont-Ferrand. Fra il 1963 e il 1965, dopo avere abbandonato il progetto di una prosecuzione di *Storia della follia* e avere intrapreso una ricerca sui "segni" e sull'"ordine", pubblica *Le parole e le cose* (1966), la cui prima edizione viene esaurita in poche settimane. In ottobre, ottiene un distaccamento triennale in Tunisia, dove diventerà per la prima volta titolare di una cattedra di Filosofia.
- 1967-1970 La traduzione inglese di *Storia della follia* (1967) dà l'avvio alla sua interpretazione nella prospettiva dell'antipsichiatria. Nello stesso anno ottiene una cattedra di Psicologia all'Università di Nanterre, ma continua a risiedere a Tunisi,

dove passa gran parte del periodo “caldo” della primavera '68. Dopo la guerra d'Algeria, durante la quale si era trovato a lungo fuori dalla Francia, è il secondo “evento” che egli confessa di aver vissuto da una posizione marginale ed esterna. Partecipa solo alle assemblee di fine giugno, ma accetta di prendere parte alla fondazione del Centro universitario di Vincennes, dove il ministro della Pubblica Istruzione, Edgar Faure, vuole sia sperimentata un'organizzazione dell'insegnamento di tipo interdisciplinare. Alle prime manifestazioni che si svolgono a Vincennes, la polizia affronta subito gli studenti e Foucault si schiera al loro fianco. Nel marzo del 1969 esce *L'archeologia del sapere*. Un anno dopo, nell'aprile del 1970, Foucault viene chiamato al Collège de France per succedere a Jean Hyppolite e ricoprire la cattedra di Storia dei sistemi di pensiero, nuova denominazione che sostituisce quella di Storia del pensiero filosofico. Il 2 dicembre 1970 tiene la lezione inaugurale, *L'ordine del discorso*. Nello stesso periodo scrive un lungo testo su Manet, *Le Noir et la couleur*, e un saggio su Andy Warhol, entrambi rimasti inediti.

1971-1977 Gli anni dei primi corsi al Collège de France sono anche quelli dell'intensificazione di un impegno militante che per Foucault si traduce, in primo luogo, nella fondazione del G.I.P. (Groupe d'Information sur les Prisons), che ha sede in casa sua, al n. 285 di rue de Vaugirard. Le attività del G.I.P. lo mettono in contatto, fra gli altri, con Maurice Clavel, fondatore dell'agenzia di stampa Libération, Claude Mauriac, Jean Genet e Jean-Paul Sartre, il quale si trova per la prima volta a fianco di Foucault in un'iniziativa a sostegno degli immigrati arabi, nel 1972, e seguirà poi con attenzione il lavoro del G.I.P. L'attivismo di Foucault si estende però su vari fronti e prosegue anche durante i viaggi che compie a più riprese in Canada e in Brasile per tenere delle conferenze. Nel 1975 prepara un manifesto di protesta contro la condanna alla garrota di undici oppositori del regime franchista che viene letto a Madrid da Yves Montand, nel corso di una drammatica conferenza stampa. Nello stesso anno, a San Paolo del Brasile, il giornalista Herzog viene ucciso nei locali della polizia: Foucault, che si trova in quella città per un ciclo di lezioni, legge all'Università un comunicato che gli studenti trasformano in volantino. Nel 1977, in occasione della visita di Leonid Breznev a Parigi, prende parte a una manifestazione in appoggio dei dissidenti dei paesi dell'Est, quindi firma un manifesto contro la repressione dei gruppi dell'Autonomia operaia in Italia ed è vio-

lentamente malmenato dalla polizia davanti alla prigione della Santé, dove protesta contro il modo in cui è condotta l'estradizione in Germania dell'avvocato della R.A.F. Fin dal 1972, d'altra parte, aveva più volte preso posizione contro il terrorismo e continua a farlo anche in questa fase della sua lotta politica. Nel frattempo, dal seminario del Collège è uscita, nel 1973, la pubblicazione di *Io, Pierre Rivière*, da cui il regista René Allio trarrà un film a cui Foucault partecipa interpretando la parte del giudice, rimasta però solo nella versione non distribuita della pellicola. In tutto questo periodo aveva continuato i lavori d'archivio per la preparazione di *Sorvegliare e punire*, uscito nel 1975. Nel 1976, con la pubblicazione di *La volontà di sapere*, prima parte di una vasta *Storia della sessualità* che inizialmente prevede sei volumi, si conclude la fase della sua ricerca dedicata al ruolo dei dispositivi disciplinari nel funzionamento del potere moderno.

1978-1979 Foucault trascorre il mese di aprile in Giappone, dove partecipa a seminari sull'esperienza mistica e apprende le posizioni dello *za-zen*. A Parigi, con l'inviato del «Corriere della sera» Alberto Cavallari, elabora un progetto di «reportage di idee» che ha fra i suoi obiettivi quello di rimettere in questione i rapporti fra giornalismo e filosofia. Nel progetto sono coinvolti molti suoi allievi e collaboratori, da André Glucksmann ad Alain Finkielkraut, da Susan Sontag a José Saramago. Il 16 settembre parte per Teheran, dove assiste alle manifestazioni di protesta contro lo scià e incontra, fra gli altri, l'ayatollah Madari. Le corrispondenze che invia al «Corriere», e che in Francia vengono pubblicate dal «Nouvel observateur», accendono forti polemiche: Foucault è tra i primi a comprendere la china verso cui sta precipitando l'Iran, ma la sua attenzione per il movimento islamico, e a tratti il suo trasporto per una rivolta che sfugge agli schemi tradizionali della politica gli valgono l'accusa di «filoislamismo». Egli replica sostenendo la necessità di comprendere quali condizioni abbiano dato forza alla paradossale «spiritualità politica» del movimento islamico e quali conseguenze possa avere il successo della rivolta iraniana sul futuro di tutto il Medio Oriente. Quando all'inizio del 1979 Bani Sadr lo invita a tornare a Teheran, dove ormai si è insediato l'ayatollah Khomeyni, Foucault rifiuta di recarvisi e pubblica una lettera aperta al presidente Mehdi Bazargan nella quale denuncia le violenze del regime integralista. Interviene a più riprese a sostegno dell'accoglienza per i *boat-people* vietnamiti e, in un'intervista rilasciata a un periodico

giapponese, afferma che «il problema dei rifugiati è un presagio dell'avvenire», delle grandi migrazioni di popolazioni che si annunciano come un evento del XXI secolo.

1980-1982 Fra marzo e aprile del 1980 muoiono Roland Barthes e Jean-Paul Sartre. All'inizio dell'inverno, mentre si trova negli Stati Uniti per alcuni cicli di conferenze, riceve la notizia della morte di Hélène Althusser. A Louis Althusser lo lega una forte amicizia: al ritorno a Parigi gli renderà visita in ospedale psichiatrico e continuerà a rimanergli vicino anche in seguito. Nel 1981 rifiuta di aderire agli appelli per la campagna elettorale di François Mitterrand: non è la prima volta che egli assume questa posizione, nella convinzione che una tale presa di posizione avrebbe in sé qualcosa di autoritario, non di critico, e che l'intellettuale non può ergersi a "direttore di coscienza" elettorale. Il suo "silenzio politico" non manca di suscitare aspre polemiche. Nel 1982 si reca in Polonia insieme a Simone Signoret al seguito di una spedizione dell'organizzazione umanitaria Médecins du monde. Non ottiene il permesso di incontrare Lech Walesa. Visita Auschwitz. Prima di partire per questo viaggio redige un breve testamento da aprire «in caso di incidente». Contiene solo tre indicazioni, fra cui «La morte, non l'invalidità» e «Niente pubblicazioni postume».

1983 Incontra Jürgen Habermas al Collège de France, dove questi è stato invitato da Paul Veyne per una serie di conferenze. Da qualche tempo, avendo ricevuto l'incarico di un seminario annuale all'Università di Berkeley, medita di dimettersi dal Collège. Al ritorno dalla California, in novembre, appare molto debilitato, ma decide di tenere regolarmente il suo corso, cui ha dato per titolo *Il coraggio della verità*.

1984 Fra alti e bassi di salute, Foucault svolge le sue lezioni e corregge le bozze dei due volumi di *Storia della sessualità* che appariranno nei mesi di maggio e giugno, *L'uso dei piaceri* e *La cura di sé*. Non riesce invece a portare avanti il lavoro su *Les Aveux de la chair* e rilascia le ultime interviste, nel mese di maggio, in uno stato di grande debolezza. Il 3 giugno viene ricoverato dal fratello Denys all'ospedale Saint-Michel, quindi trasferito alla Salpêtrière, dove il 10 entra nel reparto di terapia intensiva. Il 20, durante una fase di remissione della malattia, riceve da Daniel Defert una copia di *La cura di sé* e legge le prime recensioni apparse sulla stampa francese. Muore il 25 giugno ed è sepolto il 29 a Vendreuve-du-Poitou dopo una breve cerimonia funebre alla Salpêtrière. Su richiesta della famiglia, l'équipe medica dell'ospedale dirama un comunicato che descrive, senza nominarlo, il quadro clinico dell'Aids.

STORIA DELLA CRITICA

La raccolta dei saggi, delle interviste e degli scritti sparsi di Foucault nei quattro volumi di *Dits et écrits*, usciti nel 1994, nonché la pubblicazione dei suoi corsi al Collège de France, avviata nel 1997, ha coinciso con una ripresa dell'interesse per il suo pensiero che dispone ormai di materiali così ampi da non permettere più rapide semplificazioni. All'immagine di una filosofia che procede per provocazioni successive, e che forse non è neppure una "filosofia" in senso stretto, ma una "storiografia" ricostruita con occhi da militante, si va sostituendo così quella di un'avventura intellettuale ambiziosa e complessa, intransigente di fronte al bisogno di pensare l'attualità nella prospettiva di una nuova ontologia storica, ma anche coraggiosa fino al punto di rimettersi continuamente in discussione e di fare del proprio percorso l'esempio vivente di quella che egli chiamava *une morale de l'inconfort*¹.

Per molti aspetti, l'opera di Foucault è profondamente intrecciata con gli effetti della sua ricezione, con le analisi, gli entusiasmi, le polemiche e le strumentalizzazioni che ha suscitato. Nel valutare l'impatto dei suoi libri, egli sottolineava di continuo la loro autonomia rispetto a "usi" che non riteneva giustificati dal punto di vista teorico, ma che vedeva d'altra parte iscritti nello stesso processo di trasformazione storica dei rapporti con le istituzioni di cui

¹ Cfr. M. F., *Pour une morale de l'inconfort*, in «Le Nouvel Observateur», 754, 23 aprile 1979, pp. 82-83 (=DE III, pp. 783-787).

anche la sua ricerca rappresentava comunque un segnale². *Storia della follia*, salutata in Francia da positive recensioni di autori come Maurice Blanchot, Roland Barthes, Fernand Braudel, Robert Mandrou e Michel Serres, era stata per esempio interpretata come un manifesto dell'antipsichiatria dopo la traduzione inglese del 1967, apparsa in «*Studies in Existentialism and Phenomenology*» con una prefazione di David Cooper³. Più controverso il destino di *Nascita della clinica*, che, nonostante gli espliciti avvertimenti di Foucault, divenne negli anni Settanta un punto di riferimento per i movimenti di "antimedicina" e di "liberazione dei corpi"⁴. Ma anche nel caso di *Sorvegliare e punire*, il libro più legato alla sua attività politica, Foucault ritiene che gli obiettivi della lotta militante non possano essere posti in relazione diretta con la riflessione critica, e che dunque non vi sia «legame analitico» fra una concezione filosofica e l'atteggiamento politico concreto di colui che la sostiene. «Le "migliori" teorie non proteggono affatto da scelte politiche disastrose», come ha dimostrato l'esempio di Heidegger, e «certi grandi temi, come l'"umanesimo", possono servire a qualsiasi cosa», come dimostrano gli omaggi resi a Hitler da Max Pohlenz, il grande storico dello stoicismo antico. Foucault non ne conclude che la teoria sia indifferente rispetto al piano dell'azione politica ma che, invece di intenderla come una sua premessa logica, è necessario tenere sotto costante osservazione il proprio rapporto con le analisi che si svolgono: «bisogna avere un atteggiamento esigen-

² Cfr. D. Trombadori, *Colloqui con Foucault*, Castelvecchi, Roma 1999², pp. 36-37.

³ Cfr. anche la recensione di R. D. Laing, *Sanity and Madness. The Invention of Madness*, in «*The New Statesman*», 16 giugno 1967.

⁴ «Questo libro, una volta per tutte, non è scritto per una medicina contro un'altra, o contro la medicina per un'assenza di medicina. Qui, come altrove, si tratta di uno studio che cerca di cogliere nello spessore del discorso le condizioni della sua storia» (NC, 13). Per la più radicale trascrizione di *Nascita della clinica* nei termini dell'antimedicina cfr. I. Illich, *Nemesis médicale*, Paris 1975.

te, prudente, “sperimentale”; bisogna confrontare ad ogni istante, passo dopo passo, quello che si pensa e quello che si dice con quello che si fa e che si è»⁵.

Sono continui, nel corso della vita di Foucault, gli episodi e le prese di posizione che lo porteranno a scontrarsi con la concezione materialistica dei rapporti fra teoria e prassi, oltre che con la versione “umanistica”, “fenomenologica” ed “esistenzialistica” del marxismo che aveva come massimo rappresentante Jean-Paul Sartre. L’opera di Foucault non è stata però solo al centro di polemiche, ma anche di un confronto analitico molto serrato che ha contribuito a rilanciarne o a metterne in discussione il pensiero da un punto di vista più strettamente filosofico. Continuità o discontinuità del suo cammino intellettuale attraverso le “fasi” distinte del lavoro archeologico e genealogico, fondatezza o ambiguità concettuale dei principi che orientano la sua ricerca sono stati discussi in una molteplicità di direzioni fra le quali spiccano alcuni contributi di particolare rilievo. Gilles Deleuze, per esempio, legato a Foucault anche da uno stretto rapporto di amicizia, ha continuato a pensare con e attraverso la sua opera, riconoscendo un elemento di forte continuità teorica in quella esigenza di *déprise de soi* che egli ha avvicinato alla propria nozione di «piega», cioè all’articolazione nella quale l’esperienza del limite si flette all’interno del pensiero e produce per esso uno spazio, un “dentro”, nel quale la dimensione dell’esteriorità si trova a essere declinata sotto le condizioni del tempo e della storia. La *memoria*, da questo punto di vista, è per Deleuze l’elemento cardine delle soggettivazioni descritte da Foucault ed è il motore di un’istanza genealogica che postula sia l’impossibilità del “ritorno” storico, sia la necessità dell’eterno ricominciamento⁶.

⁵ M. F., *Politique et éthique: une interview*, con M. Jay, L. Löwenthal, P. Rabinow, R. Rorty e C. Taylor, in P. Rabinow (a cura di), *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York 1984 (=DE IV, p. 585).

⁶ G. Deleuze, *Foucault*, Minuit, Paris 1986; trad. it. di P. A. Rovatti e F. Sossi, *Foucault*, Feltrinelli, Milano 1987, pp. 190-110.

Il nucleo delle critiche filosofiche rivolte a Foucault si è concentrato invece sul carattere aporetico dei concetti che hanno guidato la sua ricerca lungo tutte le sue fasi. Secondo Paul Rabinow e Hubert L. Dreyfus, entrambi molto vicini a Foucault, la nozione di *episteme* spingerebbe il progetto dell'archeologia fino al limite del suo «fallimento», proprio perché conserverebbe al suo interno l'ambiguità di uno statuto “empirico-trascendentale” identico a quello che caratterizzerebbe l'impronta medica e antropologica del sapere moderno. Ma un problema simile si pone anche per il concetto di “potere”, la cui indeterminatezza non solo nasconderebbe un'analogia ibridazione strutturale, ma finisce per rendere inevitabilmente problematico il rapporto fra la “storia del presente” e la sua reale relazione con l'attualità, dunque con la politica⁷. Gli stessi rilievi sono alla base delle considerazioni critiche di Jürgen Habermas, la cui lettura in senso “postmoderno” di Foucault ha in parte condizionato la sua ricezione in Germania e negli Stati Uniti. Per Habermas, il suo riferimento al “potere” ha lo stesso valore che hanno la “vita” in autori come Bergson, Simmel o Dilthey, la “storia dell'essere” in Heidegger, la “differanza” in Derrida, e prefigura una metafisica della storia che ha la sua origine nella nietzscheana “volontà di potenza”. Attraverso la nozione di “potere”, sostiene Habermas, Foucault vuole ricondurre «le possibilità sintetiche *a priori* nel regno degli avvenimenti storici», ma vuole anche assicurare loro un potere di costituzione trascendentale. È questa una «contraddizione» che per un verso impedisce a Foucault di situare genealogicamente la sua stessa ricerca, per un altro lascia cadere non solo l'opposizione di “soggetto” e “oggetto”, ma anche il problema di quella «intuizione che una volta doveva essere concettualizzata come “soggettività”» e che

⁷ P. Rabinow e H. L. Dreyfus, *La ricerca di Michel Foucault*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989, pp. 232-234.

ora verrebbe sciolta nelle prestazioni normative delle tecniche disciplinari⁸.

Habermas inquadra in questo modo il percorso compiuto da Foucault fino agli anni di *Sorvegliare e punire*. Si comprende perciò come, pur senza modificare le sue critiche di fondo, egli guardi con maggiore interesse alla centralità che il problema del soggetto acquista negli ultimi lavori di Foucault, in un contesto che rinvia a un Kant non più posto all'origine delle chiusure antropologiche del pensiero moderno, bensì valorizzato per la sua esigenza di legare la filosofia all'analisi del presente. La contraddizione del rapporto fra empiria e trascendentale appare allora ad Habermas produttiva in Foucault così come lo era stata in Kant: quest'ultimo vi era incorso quando aveva riconosciuto nell'entusiasmo rivoluzionario una forza storica in grado di far apparire nel mondo fenomenico una facoltà intelligibile del genere umano, la ragione; Foucault vi cadrebbe dal canto suo quando oppone alla sua critica del potere un'analitica della verità fondata nei movimenti della soggettivazione, dunque in grado di incrinare la forza coercitiva delle norme disciplinari attraverso il richiamo a un principio di libertà. È proprio questa «contraddizione istruttiva», conclude Habermas, che permette a Foucault di rientrare «nelle acque territoriali di quel discorso filosofico della modernità dal quale pure aveva cercato di evadere»⁹.

Lo spazio non della contraddizione, ma dell'aporia è d'altra parte il luogo in cui Jacques Derrida colloca il pensiero di Foucault, guardando in questo modo a una sua relazione con il presente che ne rende produttiva l'interpretazione al di là delle "tesi" nelle quali esso ha tentato di

⁸ J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985; trad. it. di E. Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 295.

⁹ J. Habermas, *Une flèche dans le cœur du temps présent*, in «Critique», 471-472, 1986, p. 799.

riassumersi¹⁰. Tornando a confrontarsi con *Storia della follia* a quasi trent'anni dal suo primo saggio critico¹¹, Derrida ne isola un'espressione, «bisogna essere giusti con Freud», e la articola attraverso un ampio numero di testi, da *Le parole e le cose* a *La volontà di sapere*, per mostrare come Foucault abbia continuamente ridefinito la sua concezione della psicoanalisi, sciogliendola dal legame con la psicologia e rendendo meno drastici i suoi giudizi negativi di superficie. Questa oscillazione è rivelatrice, secondo Derrida, di quanto il progetto stesso della critica foucaultiana sia radicato in una "età della psicanalisi" che di fatto ne rappresenta la condizione di possibilità. Per "essere giusti" non solo con Freud, ma anche con Foucault, Derrida suggerisce allora di riconsiderare i rapporti fra l'archeologia, ma più ancora fra la storia della sessualità e la psicanalisi, fino a riconoscere in un testo freudiano, *Al di là del principio di piacere*, l'avvio di una "problematizzazione" del soggetto contemporaneo nel cui orizzonte si colloca anche il percorso foucaultiano e che costituisce un possibile appoggio per superare l'ipoteca che la nozione del "potere" ancora esercita sulla pratiche del sé¹².

Ma se nelle considerazioni di Derrida, nonostante l'atto di "riparazione" che egli compie come per venire incontro a un debito amicizia, sono ancora riconoscibili i tratti anche acuminati dell'antica polemica, è in studiosi non direttamente legati a Foucault da rapporti di insegnamento o di confronto critico che si trovano oggi nuovi spunti di ricerca, come avviene per esempio nelle ricerche sul ruolo di testi apparentemente marginali, quali quelli sulla

¹⁰ J. Derrida, «Être juste avec Freud». *L'histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse*, in E. Roudinesco (a cura di), *Penser la folie*, Galilée, Paris 1992; trad. it. di G. Scibilia, «Essere giusti con Freud». *La storia della follia nell'età della psicanalisi*, Cortina, Milano 1994, p. 85.

¹¹ Cfr. *supra*, cap. I, pp. 38 sgg.

¹² J. Derrida, *Al di là del principio del potere*, in Id., «Essere giusti con Freud» cit., pp. 99-112.

letteratura¹³, negli studi che riconsiderano più attentamente la matrice fenomenologica del suo pensiero¹⁴, infine nelle riflessioni che valutano le sue analisi sulla soggettività e sul potere in rapporto a un'immagine non dottrinaria dell'hegelismo e della stessa psicoanalisi¹⁵.

Una considerazione a parte meriterebbero i filoni degli studi sul contributo di Foucault ai campi della teoria storiografica, della storia della medicina, delle istituzioni penali e del diritto, tema quest'ultimo recentemente messo in luce come una sorta di contrappunto della sua indagine sui poteri disciplinari¹⁶. E ulteriori indicazioni potrebbero spostare l'attenzione su quella filosofia della differenza sessuale che, specialmente negli Stati Uniti, ha trovato in Foucault un controverso punto di riferimento. Ma lo studio della fortuna dell'opera foucaultiana è un intero capitolo della cultura di fine Novecento il cui studio è stato appena avviato¹⁷. Contro ogni riduzionismo mediatico e filosofico, l'opera di Foucault pone oggi a chi la affronti una sfida di complessità alla quale è impossibile sottrarsi da qualsiasi lato la si voglia riguardare. «Niente sarebbe più pericoloso», scriveva Pierre Bourdieu su «Le Monde» all'indomani della sua morte, «che ridurre una filosofia, specialmente se così sottile, complessa, perversa, a una for-

¹³ Cfr. J. Revel, *Foucault, le parole e i poteri*, Manifesto Libri, Roma 1996.

¹⁴ Cfr. B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Millon, Grenoble 1998.

¹⁵ In Italia si possono segnalare da questo punto di vista i contributi di R. Bodei, *Pouvoir, politique et maîtrise de soi*, e di P. A. Rovatti, *D'un lieu risqué du sujet*, entrambi in «Critique», 471-472, 1986, rispettivamente alle pp. 898-917 e 918-924.

¹⁶ Cfr. J.-C. Monod, *La police des conduites*, Michalon, Paris 1997.

¹⁷ Cfr. A. Brossat (a cura di), *Michel Foucault, les jeux de la vérité et du pouvoir*, Nancy 1994 (Atti del convegno tenutosi a Sofia nel giugno del 1993), ma soprattutto D. Eribon, *Michel Foucault et ses contemporaines*, Fayard, Paris 1994.

mula da manuale»¹⁸. Né a una né a molte, com'è necessario anche per un lavoro che, attraverso l'esposizione del suo percorso intellettuale, voglia disegnare il contorno delle istanze critiche che provengono dalla sua filosofia.

¹⁸ Riportato in D. Eribon, *Michel Foucault* cit., p. 351.

BIBLIOGRAFIA

I. OPERE DI MICHEL FOUCAULT

- Maladie mentale et personnalité*, PUF, Paris 1954; trad. it. di F. Sabatino, *Malattia mentale e personalità*, in «Scibbolet. Rivista di psicanalisi», 1, 1994, pp. 232-254; 2, 1995, pp. 303-326; 3, 1996, pp. 298-323.
- Introduction à L. Binswanger*, «*Le Rêve et l'existence*», Desclée de Brouwer, Paris 1954; trad. it. di L. Corradini, *Introduzione a L. Binswanger*, «*Sogno ed esistenza*», SE, Milano 1993, pp. 11-85.
- Raison et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, Paris 1961, nuova ed. con il titolo *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris 1972; trad. it. di F. Ferrucci, *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1963, 1976², 1992³ (la Prefazione alla prima ed. è ora nella trad. it. di G. Costa in *Archivio Foucault 1 1961-1970. Follia, scrittura, discorso*, a cura di J. Revel, Feltrinelli, Milano 1996, pp. 49-57).
- Maladie mentale et psychologie*, PUF, Paris 1962; trad. it. di F. Polidori, *Malattia mentale e psicologia*, Cortina, Milano 1997.
- Raymond Roussel*, Gallimard, Paris 1963; trad. it. di E. Brizio, *Raymond Roussel*, Cappelli, Bologna 1978.
- Naissance de la clinique*, PUF, Paris 1963, 1972²; trad. it. di A. Fontana, *Nascita della clinica*, Einaudi, Torino 1969, 1998².
- Les Mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966; trad. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1967.
- L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969; trad. it. di G. Bogliolo, *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1971.
- L'Ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971; trad. it. di A. Fontana, *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino 1972.

- Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère. Un cas de parricide au XIX^e siècle*, opera collettiva curata e introdotta da M. Foucault, Gallimard-Juilliard, Paris 1973; trad. it. di A. Fontana e P. Pasquino, *Io, Pierre Rivière, avendo sgozzato mia madre, mia sorella e mio fratello...*, Einaudi, Torino 1978.
- Surveiller et punir*, Gallimard, Paris 1975; trad. it. di A. Tarchetti, *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino 1976.
- La Volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*, Gallimard, Paris 1976; trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano 1978, con nuova Prefazione all'edizione italiana, pp. 7-8.
- L'Usage des Plaisirs. Histoire de la sexualité II*, Gallimard, Paris 1984; trad. it. di L. Guarino, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano 1984.
- Le Souci de soi. Histoire de la sexualité III*, Gallimard, Paris 1984; trad. it. di L. Guarino, *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, Feltrinelli, Milano 1985.

II. I CORSI AL COLLÈGE DE FRANCE

- Résumés des cours 1970-1982*, Juilliard, Paris 1989; trad. it. di A. Pandolfi e A. Serra, *I corsi al Collège de France. I Résumés*, Feltrinelli, Milano 1999.
- Les Anormaux. Cours au Collège de France, 1974-75*, a cura di V. Marchetti e A. Salomoni, Hautes-Études, Seuil-Gallimard, Paris 1999.
- Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1975-76*, Hautes-Études, Seuil-Gallimard, Paris 1997; trad. it. di M. Bertani e A. Fontana, *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano 1998; prima ed. in italiano, Ponte alle Grazie, Firenze 1990; due lezioni, *Corso del 7 gennaio 1976* e *Corso del 14 gennaio 1976*, già apparse in trad. it. di A. Fontana e G. Pasquino in M. F., *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977, pp. 163-177.
- La governamentalità*, lezione del 1° febbraio 1978, trascrizione e traduzione di P. Pasquino, in «Aut Aut», 167-168, 1978, pp. 12-29, ora in M. F., *Poteri e strategie. L'assoggettamento dei corpi e l'elemento sfuggente*, a cura di P. Dalla Vigna, Mimesis, Milano 1994, pp. 43-67.
- La phobie d'état*, estratto della lezione del 31 gennaio 1979, in «Libération», 967, 30 giugno-1° luglio 1984, p. 21.

Un cours inédit, lezione del 5 gennaio 1983, in «Magazine littéraire», 207, 1984, pp. 35-39; trad. it., *Il problema del presente. Una lezione su «Che cos'è l'Illuminismo» di Kant*, in «Aut Aut», 205, 1985, pp. 11-19.

III. RACCOLTE DI TESTI, INTERVISTE E CONFERENZE
IN TRADUZIONE ITALIANA

Scritti letterari, cura e trad. di C. Milanese, Feltrinelli, Milano 1971.
Due risposte sull'epistemologia, trad. it. di M. De Stefanis, Lampugnani Nigri, Milano 1971.

Microfisica del potere, cura e trad. di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino 1977.

Dalle torture alle celle, cura e trad. di G. Perni, Lerici, Cosenza 1979.

Colloqui con Foucault, di D. Trombadori (1981), Castelvechi, Roma 1999².

Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault, a cura di L. H. Martin, H. Gutman e P. H. Hutton, University of Massachusetts Press, Amherst 1988; trad. it. di S. Marchignoli, *Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

Poteri e strategie. L'assoggettamento dei corpi e l'elemento sfuggente, a cura di P. Dalla Vigna, trad. varie, Mimesis, Milano 1994.

Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia (seminario tenuto a Berkeley nel 1983), a cura di J. Pearson, Northwestern University Press, Evanston (Ill.) 1985; trad. it. a cura di E. Galeotti, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma 1996.

Taccuino persiano, a cura di R. Guolo e P. Panza, Guerini e Associati, Milano 1998.

IV. ALTRI SCRITTI IN TRADUZIONE ITALIANA

Gli articoli, i saggi, gli interventi e le conferenze di M. F. usciti dal 1954 al 1988 sono contenuti, con poche eccezioni, nei 4 voll. di *Dits et écrits*, Gallimard, Paris 1994, a cura di D. Defert e F. Ewald. Una trad. it. parziale di questa raccolta è nei 3 voll. di *Archivio Foucault: 1. 1961-1970. Follia, scrittura, discorso*, a cura di J. Revel, trad. it. di G. Costa, Feltrinelli, Milano 1996; 2. 1971-1977. *Poteri, saperi, strategie*, a cura di A. Dal Lago, trad. it. di

A. Petrillo, Feltrinelli, Milano 1997; 3. 1978-1985. *Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, trad. it. di S. Loriga, Feltrinelli, Milano 1998.

Rousseau juge de Jean-Jacques, in J. J. Rousseau, *Dialogues*, Colin, Paris 1962, pp. VII-XXIV; trad. it., *Introduzione ai dialoghi di Rousseau*, in *Scritti letterari cit.*, pp. 23-40.

Le «non» du père, in «Critique», 178, 1962, pp. 195-209; trad. it., *Il «non» del padre*, in *Archivio Foucault 1 cit.*, pp. 59-73.

Un si cruel savoir, in «Critique», 178, 1962, pp. 597-611; trad. it., *Un sapere così crudele*, in *Scritti letterari cit.*, pp. 41-54.

Préface à la transgression, in «Critique», 195-196, 1963, pp. 751-769; trad. it., *Prefazione alla trasgressione*, in *Scritti letterari cit.*, pp. 55-72.

Le langage à l'infini, in «Tel Quel», 15, 1963, pp. 44-53; trad. it., *Il linguaggio all'infinito*, in *Scritti letterari cit.*, pp. 73-85.

L'eau et la folie, in «Médecine et Hygiène», XXI, 613, 1963, pp. 901-906; trad. it., *L'acqua e la follia*, in *Archivio Foucault 1 cit.*, pp. 74-78.

La prose d'Actéon, in «La Nouvelle Revue Française», 135, 1964, pp. 444-459; trad. it., *La prosa di Atteone*, in *Scritti letterari cit.*, pp. 87-99.

Débat sur le roman, in «Tel Quel», 17, 1964, pp. 12-54; trad. it., *Dibattito sul romanzo*, in «Tel Quel», ed. italiana, 2, 1968, pp. 3-46.

La folie, l'absence d'œuvre, in «La table ronde», 196, 1964, pp. 11-21, ripubblicato in appendice all'ed. di *Histoire de la folie* del 1972; trad. it., *La follia, l'opera assente*, in *Scritti letterari cit.*, pp. 101-110, e *La follia, l'assenza d'opera*, in *Storia della follia cit.*, pp. 475-484.

Pourquoi réédite-t-on l'œuvre de Raymond Roussel? Un précurseur de notre littérature moderne, in «Le Monde», 22 agosto 1964, p. 9; trad. it., *Perché ristampare l'opera di Raymond Roussel? Un precursore della nostra letteratura moderna*, in *Archivio Foucault 1 cit.*, pp. 79-82.

Les mots qui sagent, in «L'Express», 29 agosto 1964, pp. 21-22; trad. it., *Le parole che sanguinano*, in *Archivio Foucault 1 cit.*, pp. 83-86.

Le «Mallarmé» de J.-P. Richard, in «Annales», 5, 1964, pp. 996-1004; trad. it., *Il «Mallarmé» di J.-P. Richard*, in *Archivio Foucault 1 cit.*, pp. 87-97.

- L'obligation d'écrire*, in «Arts: lettres, spectacles, musique», 11 novembre 1964, p. 7; trad. it., *L'obbligo di scrivere*, in *Archivio Foucault 1 cit.*, p. 98.
- Philosophie et psychologie*, colloquio con A. Badiou, in «Dossiers pédagogiques de la radio-télévision scolaire», 27 febbraio 1965, pp. 65-71; trad. it., *Filosofia e pedagogia*, in *Archivio Foucault 1 cit.*, pp. 99-109.
- Michel Foucault*, «*Les Mots et le choses*», intervista con R. Bellour, in «Les Lettres Françaises», 1125, 1966, pp. 3-4; trad. it., *Michel Foucault*, «*Le parole e le cose*», in *Archivio Foucault 1 cit.*, pp. 110-116.
- Entretien avec Madeleine Chapsal*, in «La Quinzaine Littéraire», 15, 1966, pp. 14-15; trad. it., *Intervista con Madeleine Chapsal*, in *Archivio Foucault 1 cit.*, pp. 117-122.
- La pensée du dehors*, in «Critique», 229, 1966, pp. 523-546; trad. it., *Il pensiero del di fuori*, in *Scritti letterari cit.*, pp. 111-134.
- L'homme est-il mort?*, intervista con C. Bonnefoy, in «Arts et loisirs», 38, 1966, pp. 8-9; trad. it., *È morto l'uomo?*, in *Archivio Foucault 1 cit.*, pp. 123-128.
- C'était un nageur entre deux mots*, intervista con C. Bonnefoy, in «Arts et loisirs», 54, 1966, pp. 8-9; trad. it., *Era un nuotatore fra due parole*, in *Archivio Foucault 1 cit.*, pp. 129-132.
- Message ou bruit?*, in «Concours médical», LXXXVII, 22 ottobre 1966, pp. 6285-6286; trad. it., *Messaggio o rumore?*, in *Archivio Foucault 1 cit.*, pp. 133-136.
- Nietzsche, Freud, Marx*, in «Cahiers de Royaumont», VI, Minuit, Paris 1967 (Atti del convegno di Royaumont su *Nietzsche*, luglio 1964), pp. 183-200; trad. it., *Nietzsche, Freud, Marx*, in *Archivio Foucault 1 cit.*, pp. 137-146.
- La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui"*, intervista di G. Fellous, in «La Presse de Tunisie», 12 aprile 1967, p. 3; trad. it., *La filosofia strutturalista permette di diagnosticare cos'è "oggi"*, in *Archivio Foucault 1 cit.*, pp. 147-152.
- Un Fantastique de Bibliothèque*, in «Cahiers Renaud-Barrault», 59, 1967, pp. 7-30 (prima ed. in tedesco come prefazione a G. Flaubert, *Die Versuchung des Heiligen Antonius*, Insel, Frankfurt a. M. 1964); trad. it., *Un «fantastico» da biblioteca*, in *Scritti letterari cit.*, pp. 135-153.
- Sur les façons d'écrire l'histoire*, intervista di R. Bellour, in «Les Lettres Françaises», 1187, 1967, pp. 6-9; trad. it., *Sui modi di scrivere la storia*, in *Archivio Foucault 1 cit.*, pp. 153-169.

- Conversazione con M. Foucault*, intervista con P. Caruso, in «La fiera letteraria», 39, 1967, ora in P. Caruso, *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*, Mursia, Milano 1969, pp. 91-131.
- Les Déviations religieuses et le savoir médical*, in J. Le Goff (a cura di), *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle. XVI^e-XVIII^e siècle*, Mouton et EHESS, Paris 1968; trad. it., *Le devianze religiose e il sapere medico*, in *Archivio Foucault 1 cit.*, pp. 170-177.
- En intervju med Michel Foucault*, con I. Lindung, in «Boniners Litteräre Magazin», xxxvii, 3, 1968, pp. 203-211; trad. it. dal francese, *Intervista a Michel Foucault*, in *Archivio Foucault 1 cit.*, pp. 178-190.
- Foucault répond à Sartre*, intervista di J.-P. Elkabbach, in «La Quinzaine Littéraire», 46, 1968, pp. 20-22; trad. it., *Foucault risponde a Sartre*, in *Archivio Foucault 1 cit.*, pp. 191-197.
- Réponse à une question*, in «Esprit», 371, 1968, pp. 850-874; trad. it., *Risposta a una domanda*, in *Due risposte sull'epistemologia cit.*, pp. 7-51.
- Réponse au Cercle d'epistemologie*, in «Cahiers pour l'analyse», 9, 1968, pp. 9-40; trad. it., *Risposta al circolo di epistemologia*, in *Due risposte sull'epistemologia, cit.*, pp. 53-102.
- Introduction*, in A. Arnauld e C. Lancelot, *Grammaire générale et raisonnée*, Républications Paulet, Paris 1969, pp. III-XXVII; trad. it., *Introduzione alla «Grammaire générale»*, in *Archivio Foucault 1 cit.*, pp. 198-218.
- Médecins, juges et sorciers au XVII^e siècle*, in «Médecine de France», 200, 1969, pp. 121-128; trad. it., *Medici, giudici e stregoni nel XVII secolo*, in *Archivio Foucault 1 cit.*, pp. 219-232.
- Linguistique et science sociales*, in «Revue tunisienne de sciences sociales», 19, 1969, pp. 248-255; trad. it., *Linguistica e scienze sociali*, in *Archivio Foucault 1 cit.*, pp. 233-240.
- Qu'est-ce qu'un auteur?*, in «Bulletin de la Société Française de Philosophie», 63, 1969, pp. 73-104; trad. it. (priva del testo del dibattito seguito alla conferenza di Foucault), *Che cos'è un autore?*, in *Scritti letterari cit.*, pp. 1-21.
- Foreword to English Edition*, in M. F., *The Order of Things*, Tavistock, London 1970, pp. X-XIV; trad. it. dal francese, *Prefazione all'edizione inglese di «The Order of Things»*, in *Archivio Foucault 1 cit.*, pp. 241-247.
- Sept propos sur le septième ange*, in J.-P. Brisset, *La Grammaire logique*, Tchou, Paris 1970, pp. 9-57, poi separatamente pub-

- blicato con lo stesso titolo presso Fata Morgana, Montpellier 1986; trad. it., *Sette punti sul settimo angelo*, in *Archivio Foucault 1 cit.*, pp. 248-261.
- Theatrum philosophicum*, in «Critique», 282, 1970, pp. 885-908; trad. it. incompleta, *Theatrum philosophicum*, in G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Il Mulino, Bologna 1971, pp. VII-XIV.
- Kyôki, bungaku, shakai*, in «Bungei», 12, 1970, pp. 266-285; trad. it. dal francese, *Follia, letteratura, società*, in *Archivio Foucault 1 cit.*, pp. 262-286.
- Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in S. Bachelard (a cura di), *Hommage à Jean Hyppolite*, PUF, Paris 1971, pp. 145-172; trad. it. *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Microfisica del potere cit.*, pp. 29-54.
- Mon corps, ce papier, ce feu*, in «Paideia», 9 settembre 1971, poi in appendice alla 2ª ed. di *Histoire de la folie cit.*, pp. 583-603; trad. it., *Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco*, in *Storia della follia cit.*, pp. 485-509.
- Sur les prisons*, in «J'accuse», 3, 1971, p. 26; trad. it., *Sulle prigioni*, in *Archivio Foucault 2 cit.*, pp. 265-266.
- A conversation with Michel Foucault*, con J. K. Simon, in «Partisan Review», 38, 2, 1971, pp. 192-201; trad. it. dal francese, *Conversazione con Michel Foucault*, in *Archivio Foucault 2 cit.*, pp. 37-48.
- La prison partout*, in «Combat», 8835, 1971, p. 1; trad. it., *La prigione dappertutto*, in *Archivio Foucault 2 cit.*, pp. 267-268.
- Par delà le bien et le mal*, intervista con M. A. Burnier e P. Graine, in «Actuel», 14, 1971 pp. 42-47; trad. it., *Al di là del bene e del male*, in *Microfisica del potere cit.*, pp. 55-70.
- Le discours de Toul*, in «Le nouvel observateur», 372, 1971, p. 15; trad. it., *Il discorso di Toul*, in *Dalle torture alle celle cit.*, pp. 63-68.
- Table ronde*, conversazione con J.-M. Domenach, J. Donzelot, J. Julliard, P. Meyer, R. Pucheu, P. Thibaud, J.-R. Tréanton, P. Virilio, in «Esprit», 413, 1972, pp. 678-703; trad. it., *Tavola rotonda*, in *Archivio Foucault 2 cit.*, pp. 49-70.
- Sur la justice populaire. Débat avec les maos*, discussione con P. Gavi e P. Victor, in «Les temps modernes», 310, 1972, pp. 335-366; trad. it., *Sulla giustizia popolare. Dibattito con i maoisti*, in *Microfisica del potere cit.*, pp. 71-106.
- Les intellectuels et le pouvoir*, in «L'Arc», 49, 1972, pp. 3-10; trad. it., *Gli intellettuali e il potere. Conversazione tra Michel*

- Foucault e Gilles Deleuze*, in *Microfisica del potere* cit., pp. 107-118.
- I problemi della cultura. Un dibattito Foucault-Preli*, in «Il Bimestre», 22-23, settembre-dicembre 1972, pp. 1-4, poi in G. Preli, *Umanesimo e strutturalismo*, Liviana, Padova 1973, pp. 149-162.
- Les deux morts de Pompidou*, in «Le nouvel observateur», 421, 4 dicembre 1972, pp. 56-57; trad. it., *I due morti di Pompidou*, in *Dalle torture alle celle* cit., pp. 73-86.
- Archeologie Kara dynastique he*, intervista a cura di S. Hasumi, in «Mui», marzo 1973, pp. 182-206; trad. it. dal francese, *Dall'archeologia alla dinastica*, in *Archivio Foucault 2* cit., pp. 71-82.
- Le meurtres qu'on raconte*, in *Moi, Pierre Rivière* cit., pp. 265-275; trad. it., *I delitti che si raccontano*, in *Io, Pierre Rivière*, cit., pp. 223-233.
- En guise de conclusion*, in «Le nouvel observateur», 435, 13 marzo 1973, p. 92; trad. it., *A mo' di conclusione*, in *Dalle torture alle celle* cit., pp. 157-161.
- Le pouvoir et la norme*, in G. Deleuze e M. F., *Mélanges: pouvoir et surface*, Paris 1973; trad. it., *Il potere e la norma*, in *Dalle torture alle celle* cit., pp. 103-115.
- Gefängnisse und Gefängnisrevolten*, intervista con B. Morawe e J. Chavy, in «Dokumente: Zeitschrift für übernationale Zusammenarbeit», 29, 2, 1973, pp. 133-137; trad. it., *Prigioni e rivolte nelle prigioni*, in *Archivio Foucault 2* cit., pp. 166-173.
- Convoqués à la P. J.*, firmato insieme ad A. Landau e J. Y. Petit, in «Le nouvel observateur», 468, 29 ottobre 1973, p. 53; trad. it., *Convocati dalla polizia giudiziaria*, in *Dalle torture alle celle* cit., pp. 69-72.
- Carceri e manicomi nel congegno del potere*, intervista di M. D'Eramo, in «Avanti», 3 marzo 1974, pp. 26-27.
- Michel Foucault on Attica*, intervista con J. K. Simon, in «Telos», 19, 1974, pp. 154-161; trad. it., *A proposito della prigione di Attica*, in *Archivio Foucault 2* cit., pp. 269-280.
- A verdade e as formas juridicas*, in «Cadernos da P.U.C.», 16, giugno 1974, pp. 5-133; trad. it. dal francese, *La verità e le forme giuridiche*, in *Archivio Foucault 2* cit., pp. 83-165.
- La casa della follia*, in F. Basaglia e F. Basaglia-Ongardo (a cura di), *Crimini di pace*, Einaudi, Torino 1975, pp. 151-169.

- Des supplices aux cellules*, in «Le Monde», 21 febbraio 1975, p. 16; trad. it., *Dai supplizi alle celle*, in *Dalle torture alle celle* cit., pp. 23-32.
- Sur la sellette*, in «Les nouvelles littéraires», 2477, 17 marzo 1975, p. 3; trad. it., *Disciplina e democrazia: un'applicazione della gaita scienza dello judo*, in *Dalle torture alle celle* cit., pp. 13-22.
- Il carcere visto da un filosofo francese*, intervista di F. Scianna, in «L'Europeo», 1515, 3 aprile 1975, pp. 63-65.
- Entretien sur la prison: le livre et sa méthode*, intervista con J. J. Brochier, in «Magazine littéraire», 101, 1975, pp. 27-33; trad. it., *Conversazione sulla prigione: il libro e il suo metodo*, in *Microfisica del potere* cit., pp. 119-135.
- Pouvoir et corps*, in «Quel corps?», 2, 1975; trad. it., *Potere-corpo*, in *Microfisica del potere* cit., pp. 137-145.
- Hospícios. Sexualidade. Prisoas*, conversazione con M. Almeida, R. Chneiderman, M. Faerman, R. Moreno, M. Taffarel-Faerman, in «Revista Versus», 1, ottobre 1975, pp. 30-33; trad. it. dal francese, *Asili. Sessualità. Prigionieri*, in *Archivio Foucault 2* cit., pp. 174-186.
- La politique de la santé au XVIII^e siècle*, in *Les Machines à guérir. Aux origines de l'hôpital moderne, dossiers et documents*, Institut de l'environnement, Paris 1976, pp. 11-21; trad. it., *La politica della salute nel XVIII secolo*, in *Archivio Foucault 2* cit., pp. 187-201.
- Questions à M. Foucault sur la géographie*, intervista con la redazione di «Hérodote», 1, 1976, pp. 71-85; trad. it., *Domande a Michel Foucault sulla geografia*, in *Microfisica del potere* cit., pp. 147-161.
- Crisis de un modelo en la medicina?*, in «Revista centroamericana de Ciencias de la Salud», 3, 1976, pp. 197-209; trad. it., *Crisi della medicina o crisi dell'antimedicina?*, in *Archivio Foucault 2* cit., pp. 202-219.
- Crimes et châtements en URSS et ailleurs*, in «Le nouvel observateur», 585, 26 gennaio 1976, pp. 34-37; trad. it., *Delitti e castighi in URSS e altrove*, in *Dalle torture alle celle* cit., pp. 33-54.
- L'extension sociale de la norme*, intervista con P. Werner, in «Politique hebdo», 212, 1976, pp. 14-16; trad. it., *L'estensione sociale della norma*, in *Dalle torture alle celle* cit., pp. 93-102.
- Sorcellerie et folie*, intervista con R. Jaccard, in «Le Monde», 9720, 23 aprile 1976, p. 18; trad. it., *Stregoneria e follia*, in *Dalle torture alle celle* cit., pp. 87-92.

- Préface à Anonyme*, «My Secret Life», Paris 1977, pp. 5-7; trad. it., *Presentazione a Anonimo*, «La mia vita segreta», Savelli, Roma 1979, pp. 24-26.
- Prefazione alla trad. americana di G. Deleuze, F. Guattari, Anti-Edipus: Capitalism and Schizophrenia*, Viking Press, New York 1977, pp. XI-XIV; trad. it. dal francese, *Prefazione*, in *Archivio Foucault 2 cit.*, pp. 241-244.
- Intervista a Michel Foucault*, con A. Fontana e P. Pasquino, in *Microfisica del potere cit.*, pp. 3-28.
- Occhio al potere*, intervista con C. Valentini, in «Panorama», 8 febbraio 1977, pp. 59-60.
- L'oeil du pouvoir*, intervista di J. P. Baron e M. Perrot, introduzione alla trad. francese di J. Bentham, *Le panoptique*, Belfond, Paris 1977; trad. it., *L'occhio del potere. Conversazione con Michel Foucault*, in J. Bentham, *Panopticon*, Marsilio, Venezia 1983, pp. 7-30.
- El nacimiento de la medicina social*, in «Revista centroamericana de Ciencias de la Salud», 6, 1977, pp. 89-108; trad. it., *La nascita della medicina sociale*, in *Archivio Foucault 2 cit.*, pp. 220-240.
- Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps*, intervista con L. Fina, in «La Quinzaine Littéraire», 247, 1977, pp. 4-6; trad. it., *I rapporti di potere passano all'interno dei corpi*, in *Dalle torture alle celle cit.*, pp. 117-132.
- La vie des hommes infâmes*, in «Les Cahiers du chemin», 29, 1977, pp. 12-29; trad. it., *La vita degli uomini infami*, in *Archivio Foucault 2 cit.*, pp. 245-262.
- Non au sexe roi*, intervista con B. H. Levy, in «Le Nouvel Observateur», 644, 12 marzo 1977, pp. 92-130; trad. it., *No al sesso re*, in *Dalle torture alle celle cit.*, pp. 133-156.
- Les matins gris de la tolérance*, in «Le Monde», 9998, 23 marzo 1977, p. 24; trad. it., *I mattini grigi della tolleranza*, in «Fiction», 2, 1977-78, pp. 119-120.
- Le jeu de Michel Foucault*, conversazione con A. Grosrichard, J. A. Miller e altri, in «Ornicar?», 10, 1977, pp. 62-93; trad. it., *Il giuoco di Michel Foucault*, in AA. VV., *Ornicar? Prospettive della psicanalisi*, Marsilio, Venezia 1978, pp. 265-295.
- Introduction by Michel Foucault* alla trad. inglese di G. Canguilhem, *On the Normal and the Pathological*, D. Reidel, Boston 1978, pp. IX-XX; trad. it., *Georges Canguilhem: il filosofo dell'errore*, in «Quaderni Piacentini», 14, 1984, pp. 39-52.
- About the Concept of the "Dangerous Individual" in 19th Century*

- Legal Psychiatry*, in «Journal of Law and Psychiatry», I, 1978, pp. 1-18; trad. it., *L'evoluzione della nozione di "individuo pericoloso" nella psichiatria legale del XIX secolo*, in *Archivio Foucault 3 cit.*, pp. 13-63.
- Kyoki to shakai*, in M. Foucault e M. Watanabe, *Telsugaku no butai*, Asahi-Shuppansha, Tokyo 1978, pp. 63-76; trad. it. dal francese, *La follia e la società*, in *Archivio Foucault 3 cit.*, pp. 64-84.
- Notes à Herculine Barbin dite Alexina*, Gallimard, Paris 1978, pp. 131-132; trad. it., *Herculine Barbin. Una strana confessione*, Einaudi, Torino 1979, pp. v-vi.
- Qu'est-ce que la critique?*, conferenza del 27 maggio 1978, in «Bulletin de la Société Française de Philosophie», 2, 1990; trad. it. a cura di P. Napoli, *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma 1997.
- Incorporación del hospital en la tecnología moderna*, in «Revista centroamericana de Ciencias de la Salud», 10, 1978, pp. 93-104; trad. it. dal francese, *L'incorporazione dell'ospedale nella tecnologia moderna*, in *Archivio Foucault 3 cit.*, pp. 85-97.
- Gendai no Kenryoku wo tou*, in «Asahi Jaanaru», 2 giugno 1978, pp. 28-35; trad. it. dal francese, *La filosofia analitica della politica*, in *Archivio Foucault 3 cit.*, pp. 98-113.
- Sei to Kenryoku*, in «Gendai shiso», luglio 1978, pp. 58-77; trad. it. dal francese, *Sessualità e potere*, in *Archivio Foucault 3 cit.*, pp. 114-131.
- Precisazioni sul potere. Risposta ad alcuni critici*, in «Aut Aut», 167-168, 1978, pp. 3-11, ora in *Poteri e strategie cit.*, pp. 30-42.
- A verdade e as formas*, conferenze di Rio de Janeiro del 21-25 maggio 1973, Rio de Janeiro 1978; trad. it. di L. D'Alessandro, *La verità e le forme giuridiche*, Città del Sole, Napoli 1994.
- Un plaisir si simple*, in «Le gai pied», 1° aprile 1979, pp. 1 e 10; trad. it., *Un piacere così semplice*, in «Riza psicosomatica», marzo 1986, p. 92.
- Inutile de se soulever?*, in «Le Monde», 11-12 maggio 1979, pp. 1-2; trad. it., *Sollevarsi è inutile?*, in *Archivio Foucault 3 cit.*, pp. 132-136.
- La poussière et le nuage*, in M. Perrot (a cura di), *L'impossible prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX^e siècle*, Seuil, Paris 1980, pp. 29-39; trad. it., *La polvere e la nuvola*, in «Aut Aut», 181, 1981, pp. 45-54, ora in *Poteri e strategie cit.*, pp. 89-102.

- Table ronde du 20 mai 1978*, in M. Perrot (a cura di), *L'impossible prison* cit., pp. 40-56; trad. it. di P. Della Vigna, *Perché la prigione*, in «Aut Aut», 181, 1981, pp. 55-69, ora in *Poteri e strategie* cit., pp. 68-88.
- Le philosophe masqué*, intervista con C. Delacampagne pubblicata anonima in «Le Monde Dimanche», 6 aprile 1980, pp. 1 e 17, ristampata con il nome di M. F. in AA.VV., *Entretiens avec Le Monde. 1. Philosophie*, La Découverte-Le Monde, Paris 1984, pp. 21-30; trad. it., *Il filosofo mascherato*, in «Bollettino della società letteraria», 4, 1988, pp. 11-12; poi in *Archivio Foucault 3* cit., pp. 137-144.
- «*Omnes et singulatim*»: *Towards a Criticism of Political Reason*, in S. Mc Currin (a cura di), *The Tanner Lectures on Human Values*, II, 1981, University of Utah Press, Salt Lake City 1981, pp. 225-254; trad. it., *Omnes et singulatim*, in «Lettera Internazionale», 15, 1988, pp. 35-42.
- De l'amitié comme mode de vie*, intervista con R. de Ceccatty, S. Danet e S. de Bitoux, in «Le gai pied», 25 aprile 1981, pp. 38-39; trad. it., *Uno stile di vita*, in «Alfabetà», 68, 1985, pp. 32-33.
- Sexuality and Solitude*, in «London Review of Books», III, 9, 1981, pp. 3, 5-6; trad. it. dal francese, *Sessualità e solitudine*, in *Archivio Foucault 3* cit., pp. 145-154.
- As Malbas do poder*, in «Barbàrie», 4, 1981, pp. 23-27; trad. it. dal francese, *Le maglie del potere*, in *Archivio Foucault 3* cit., pp. 155-171.
- The Subject and the Power*, postfazione a H. L. Dreyfus e P. Rabinow, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago 1983, pp. 214-232; trad. it. parziale, *Perché studiare il potere: la questione del soggetto*, in «Aut Aut», 205, 1985, pp. 2-10, poi in *Poteri e strategie* cit., pp. 103-114 e trad. integrale, *Il soggetto e il potere*, in H. L. Dreyfus e P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989, pp. 235-254.
- Le combat de la chasteté*, in «Communications», 35, 1982, pp. 15-25; trad. it., *La lotta della castità*, in AA.VV., *I comportamenti sessuali*, Einaudi, Torino 1983, pp. 21-36; altra trad. it., *Il combattimento per la castità*, in *Archivio Foucault 3* cit., pp. 172-184.
- Sexual Choice, Sexual Act: An Interview with Michel Foucault*, intervista con J. O'Higgins, in «Salmagundi», 58-59, 1983, pp. 10-24; trad. it., *Scelta e atto sessuale*, in «L'illustrazione italiana», 13, 1983, pp. 88-94.
- Un système fini face à une demande infinie*, intervista di R. Bono,

- in Id. (a cura di), *Sécurité Sociale: l'enjeu*, Syros, Paris 1983, pp. 39-63; trad. it., *Un sistema finito di fronte a una domanda infinita*, in *Archivio Foucault 3 cit.*, pp. 185-201.
- L'écriture de soi*, in «Corps écrit», 5: *L'Autoportrait*, 1983, pp. 3-23; trad. it., *La scrittura di sé*, in «Aut Aut», 195-196, 1983, pp. 5-18, poi in *Archivio Foucault 3 cit.*, pp. 202-216.
- An Exchange with M. Foucault*, scambio epistolare con L. Stone, in «The New York Review of Books», 31 marzo 1983, pp. 42-44; trad. it., *Lo statuto della follia*, in «Prometeo», 10, 1985, pp. 96-98.
- Um welchen Preis sagt die Vernunft die Wahrheit?*, in «Spuren», 1, 1983, pp. 22-26 (prima parte), 2, 1983, pp. 38-40 (seconda parte); 8, 1984, pp. 8-9 (terza parte); trad. it., *A quale prezzo la ragione dice la verità?*, in «Bollettino della società letteraria», 4, 1988, pp. 12-21; versione inglese leggermente rimaneggiata, *Structuralism and Post-Structuralism: an Interview with Michel Foucault*, in «Telos», 55, 1983, pp. 195-211.
- Le souci de la vérité*, intervista con F. Ewald, in «Magazine littéraire», 207, 1984, pp. 18-23; trad. it., *Tutta la verità, soltanto la verità*, in «L'Espresso», 14, luglio 1984, pp. 54-63.
- What is Enlightenment?*, in P. Rabinow (a cura di), *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York 1984, pp. 32-50; trad. it. dal francese di S. Loriga, *Che cos'è l'Illuminismo?*, in *Archivio Foucault 3 cit.*, pp. 217-232.
- Preface to the History of Sexuality*, in P. Rabinow, *The Foucault Reader cit.*, pp. 333-339; trad. it. dal francese, *Prefazione alla Storia della sessualità*, in *Archivio Foucault 3 cit.*, pp. 233-239.
- Polemics, Politics and Problematizations*, intervista di e in P. Rabinow, *The Foucault Reader cit.*, pp. 381-390; trad. it. dal francese, *Polemica, politica e problematizzazioni*, in *Archivio Foucault 3 cit.*, pp. 240-247.
- Foucault*, in D. Huisman (a cura di), *Dictionnaire des philosophes*, scritto con F. Ewald; trad. it. della sola parte redatta da Foucault con lo pseudonimo di Maurice Florence, *Foucault*, in *Archivio Foucault 3 cit.*, pp. 248-252.
- Le retour de la morale*, intervista di G. Barbedette e A. Scala, in «Les nouvelles littéraires», 2937, 28 giugno-5 luglio 1984, pp. 36-41; trad. it., *Il ritorno della morale*, in «Bollettino della società letteraria», 4, 1988, pp. 9-11, altra trad. it. in *Archivio Foucault 3 cit.*, pp. 262-272.
- L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, intervista di H. Becker, R. Fornet-Bétancourt e A. Gomez-Müller, in

- «Concordia. Revista internacional de filosofia», 6, 1984, pp. 99-116; trad. it., *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, in *Archivio Foucault 3 cit.*, pp. 273-306.
- Des espaces autres*, in «Architecture, Mouvement, Continuité», 5, 1984, pp. 46-49 (testo del 1967); trad. it., *Eterotopie*, in *Archivio Foucault 3 cit.*, pp. 307-316.
- La vie: l'expérience et la science*, in «Revue de métaphysique et de morale», 90, 1, 1985 (revisione della prefazione all'edizione inglese di G. Canguilhem, *On the Normal and the Pathological*, cit.); trad. it., *La vita: l'esperienza e la scienza*, in *Archivio Foucault 3 cit.*, pp. 317-329.
- La peinture de Manet*, conferenza del 20 maggio 1971 al Club Tahar Haddad di Tunisi, in «Les cahiers de Tunisie», numero speciale, 1989, pp. 61-89; trad. it. di F.P. Adorno, *La pittura di Manet*, Città del Sole, Napoli 1996.

V. STUDI CRITICI

Quella che segue è solo una selezione di una letteratura critica assai più ampia, nella quale si sono voluti privilegiare, con alcune eccezioni, i contributi più recenti. Per una bibliografia più completa si rinvia a G. Gutting (a cura di), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1994, pp. 321-351. Le opere collettive sono citate senza riferimento ai singoli saggi che contengono.

1. Studi di carattere generale

- Arac J. (a cura di), *After Foucault: Humanistic Knowledge, Post-modern Challenges*, Rutgers University Press, New Brunswick (N.J.) 1988.
- Billouet P., *Foucault*, Les Belles Lettres, Paris 1999.
- Blanchot M., *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Fata Morgana, Paris 1986; trad. it. di V. Conti, *Michel Foucault come io l'immagino*, Costa & Nolan, Genova 1988.
- Cousins M., Hussain A., *Michel Foucault*, Macmillan, London 1984.
- Deleuze G., *Foucault*, Minit, Paris 1986; trad. it. di P. A. Rovatti e F. Sossi, *Foucault*, Feltrinelli, Milano 1987.
- Derrida J., *Cogito et histoire de la folie*, in «Revue de métaphysique et de morale», 3-4, 1963, pp. 460-494, poi in Id., *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967; trad. it. di G.

- Pozzi, *Cogito e storia della follia*, in Id., *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971, 1990².
- Dreyfus H. L., Rabinow P., *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago 1983; trad. it. di M. Bertani, *La ricerca di Michel Foucault*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989.
- Eribon D., *Michel Foucault*, Flammarion, Paris 1991.
- Eribon D., *Michel Foucault et ses contemporaines*, Fayard, Paris 1994.
- Fink-Eitel H., *Foucault zur Einführung*, Junius, Hamburg 1989.
- Gane M. (a cura di), *Towards a Critique of Foucault*, Routledge and Kegan Paul, London 1986.
- Giard L. (a cura di), *Michel Foucault: lire l'œuvre*, Millon, Grenoble 1992.
- Gillan G., *Foucault's Philosophy*, in «Philosophy and Social Criticism», 12, 1987, pp. 145-155.
- Gros F., *Michel Foucault*, PUF, Paris 1996.
- Gutting G. (a cura di), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1994.
- Habermas J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985; trad. it. di E. Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1987.
- Habermas J., *Une flèche dans le cœur du temps présent*, in «Critique», 471-472, 1986, pp. 794-799.
- Halperin D. M., *Saint Foucault*, Oxford University Press, Oxford 1995.
- Han B., *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Millon, Grenoble 1998.
- Hoy D. C. (a cura di), *Foucault: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford 1986.
- Kammler C., *Michel Foucault: eine kritische Analyse seines Werke*, Bouvier, Bonn 1986.
- McNay L., *Foucault. A Critical Introduction*, Blackwell, Oxford 1994.
- Merquior J. G., *Foucault*, Fontana, London 1985; trad. it. di S. Maddaloni, *Foucault*, Laterza, Roma-Bari 1988.
- Michel Foucault philosophe. Rencontre International. Paris 9-11 janvier 1988*, Seuil, Paris 1989.
- Revel J., *Foucault*, in *Dictionnaire des intellectuels français*, a cura di J. Julliard e M. Winock, Seuil, Paris 1996.

- Said E., *Michel Foucault, 1926-1984: In Memoriam*, in «Raritan», 4, 1984, pp. 1-11.
Taureck B. H. F., *Michel Foucault*, Rowohlt, Hamburg 1997.

2. *Archeologia, storia, genealogia*

- Cook D., *History as Fiction: Foucault's Politics of Truth*, in «Journal of the British Society for Phenomenology», 22, 1991, pp. 139-147.
Davidson A., *Conceptual Analysis and Conceptual History: Foucault and Philosophy*, in «Stanford French Review», 8, 1984, pp. 105-122.
Ferraris M., *Foucault e la differenza*, in Id., *Differenze. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Multhipla, Milano 1981, pp. 137-184.
Flynn T., *Michel Foucault and the Career of the Historical Event*, in B. P. Dauenhauer (a cura di), *At the Nexus of Philosophy and History*, University of Georgia Press, Athens 1987, pp. 178-200.
Flynn T., *Foucault and the Spaces of History*, in «Monist», 45, 1991, pp. 165-186.
Goldstein J. (a cura di), *Foucault and the Writing of History*, Blackwell, Oxford-Cambridge (Mass.) 1994.
Gutting G., *Michel Foucault's Archeology of Scientific Reason*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1989.
Kusch M., *Foucault's Strata and Fields: An Investigation into Archeological and Genealogical Science Studies*, Kluwer, Dordrecht 1991.
Mahon M., *Foucault's Nietzschean Genealogy: Truth, Power and the Subject*, SUNY Press, Albany 1992.
Megill A., *The Reception of Foucault by Historians*, in «Journal of the History of Ideas», 48, 1987, pp. 117-141.
Veyne P., *Foucault révolutionne l'histoire*, appendice a Id., *Comment on écrit l'histoire*, Seuil, Paris 1978; trad. it. di M. Guareschi, *Foucault rivoluziona la storia*, in Id., *Michel Foucault. La storia, il nichilismo e la morale*, Ombre corte, Verona 1998, pp. 7-65.

3. *Studi sulla teoria del discorso e la letteratura*

- Brede R., *Aussage und Discours. Untersuchungen zu Discours-Theorie bei Michel Foucault*, Lang, Frankfurt a. M. 1985.

- During S., *Foucault and Literature: Towards a Genealogy of Writing*, Routledge, London-New York 1992.
- Hollier D., *Foucault: the Death of the Author*, in «Raritan», 5, 1985, pp. 22-30.
- Johnston J., *Discourse as Event: Foucault, Writing and Literature*, in «MLN», 105, 1990, pp. 800-818.
- Mall J., *Foucault as Literary Critic*, in P. Crant (a cura di), *French Literary Criticism*, University of South Carolina Press, Columbia 1977, pp. 197-204.
- Revel J., *Foucault. Le parole e i poteri*, Manifesto Libri, Roma 1996.
- Revel J., *Foucault e la letteratura: storia di una scomparsa*, in *Archivio Foucault 1 cit.*, pp. 13-24.
- Said E., *An Ethics of Language*, in «Diacritics», 4, 1974, pp. 28-37.
- Said E., *The Problem of Textuality*, in «Critical Inquiry», 4, 1978, pp. 673-714.

4. Studi sulla storia della follia, la medicina e la psicologia

- Armstrong D., *The Subject and the Social in Medicine: An Appreciation of Michel Foucault*, in «Sociology and Health and Illness», 7 (1), 1985, pp. 108-117.
- Bertani M. *Dopo la «Nascita della clinica»*, in M. F., *Nascita della clinica cit.*, pp. 227-254.
- Casey E. S., *The Place of the Space in the «Birth of the Clinic»*, in «Journal of Medicine and Philosophy», 12, 1987, pp. 351-356.
- Derrida J., «Être juste avec Freud». *L'histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse*, in E. Roudinesco (a cura di), *Penser la folie*, Galilée, Paris 1992; trad. it. di G. Scibilia, «Essere giusti con Freud». *La storia della follia nell'età della psicanalisi*, Cortina, Milano 1994.
- Dreyfus H. L., *Foucault et la psychothérapie*, in «Revue Internationale de Philosophie», 44, 1990, pp. 209-230.
- Dreyfus H. L., *Foucault's Critique of Psychiatric Medicine*, in «Journal of Medicine and Philosophy», 12, 1987, pp. 311-333.
- Fontana A., *Introduzione a M. F., Nascita della clinica cit.*, pp. VII-XXXVIII.
- Gros F., *Foucault et la folie*, PUF, Paris 1997.
- Macherey P., *Aux sources de «L'histoire de la folie»: une rectification et ses limites*, in «Critique», 43, 1986, pp. 752-774.
- Roudinesco E. (a cura di), *Penser la folie*, Galilée, Paris 1992.
- Scott C. E., *The Power of Medicine, the Power of Ethics*, in «Journal of Medicine and Philosophy», 12, 1987, pp. 335-356.

5. *Studi sul potere, la politica e le questioni sociali*

- Allen B., *Government in Foucault*, in «Canadian Journal of Philosophy», 21, 1991, pp. 421-440.
- Amariglio J. L., *The Body, Economic Discourse and Power: An Economist's Introduction to Foucault*, in «History of Political Economy», 20, 1989, pp. 583-613.
- Bogard W., *Discipline and Deterrence: Rethinking Foucault on the Question of Power in Contemporary Society*, in «Social Science Journal», 28, 1991, pp. 325-346.
- Burchell G., Gordon C., Miller P. (a cura di), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, University of Chicago Press, Chicago 1991.
- Comay R., *Excavating the Repressive Hypothesis: Aporias of Liberation in Foucault*, in «Telos», 67, 1986, pp. 111-119.
- Dal Lago A., *Foucault: dire la verità al potere*, in *Archivio Foucault 2 cit.*, pp. 7-22.
- Diamond I., Quinby L. (a cura di), *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance*, Northeastern University Press, Boston 1988.
- Ewald F., *Anatomie et suprus politiques*, in «Critique», 343, 1975, pp. 1228-1265.
- Flynn B., *Sexuality, Knowledge and Power in the Thought of Michel Foucault*, in «Philosophy and Social Criticism», 8, 1981, pp. 329-348.
- Gillan G., Lemert C., *Michel Foucault: Social Theory as Transgression*, Columbia University Press, Cambridge (Mass.) 1982.
- Hacking I., *Biopower and the Avalanche of Printed Numbers*, in «Humanities in Society», 5, 1982, pp. 279-295.
- Kremer-Marietti A., *De la matérialité du discours saisi dans l'institution*, in «Revue Internationale de Philosophie», 44, 1990, pp. 241-261.
- Krips H., *Power and Resistance*, in «Philosophy and Social Science», 20, 1990, pp. 170-182.
- McNay L., *Foucault and Feminism*, Northeastern University Press, Boston 1993.
- Monod J.-C., *La police des conduites*, Michalon, Paris 1997.
- Olivier L., Labb S., *Foucault et l'Iran: à propos du désir de révo-*

- lution, in «Canadian Journal of Political Science», 24, 1991, pp. 219-236.
- Rorty R., *Method, Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1982, trad. it., *Conseguenze del pragmatismo*, Feltrinelli, Milano 1986.
6. *Studi sull'etica, la sessualità e il soggetto*
- Bernauer J. W., Rasmussen D. M. (a cura di), *The Final Foucault*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1988.
- Bernauer J. W., *Michel Foucault's Force of Flight: Towards an Ethics for Thought*, Humanities Press, Atlantic Highland (N.J.) 1990.
- Bodei R., *Dire la verità*, in M. F., *Discorso e verità cit.*, pp. VII-XIX.
- Cook D., *The Subject Finds a Voice: Foucault's Turn Toward Subjectivity*, Lang, New York 1992.
- Flynn T., *Truth and Subjectivation in the Later Foucault*, in «Journal of Philosophy», 82, 1985, pp. 531-540.
- Leroux G., *Le sujet du souci: à propos de l'«Histoire de la sexualité» de Michel Foucault*, in «Philosophiques», 14, 1987, pp. 5-32.
- Pandolfi A., *L'etica come pratica riflessa della libertà. L'ultima filosofia di Foucault*, in *Archivio Foucault 3 cit.*, pp. 7-28.
- Pierart M., *Michel Foucault et la morale sexuelle des anciens*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 33, 1986, pp. 23-43.
- Rorty R., *Moral Identity and Private Autonomy: The Case of Michel Foucault*, in Id., *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers*, Cambridge University Press, New York 1991, vol. 2, pp. 93-98; trad. it. a cura di A. G. Gargani, *Identità morale e autonomia privata: il caso di Michel Foucault*, in Id., *Scritti filosofici*, Laterza, Roma-Bari 1993, vol. 2, pp. 261-269.
- Schmid W., *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst die Frage nach dem Grund und die Neubergründung der Ethik bei Foucault*, Suhrkamp, Frankfurt a M. 1991.
- Scott C. E., *The Question of Ethics in Foucault's Thought*, in «Journal of the British Society of Phenomenology», 22, 1991, pp. 33-43.
- Smart B., *On the Subject of Sexuality, Ethics, and Politics in the Work of Foucault*, in «Boundary», 2, 18, 1991, pp. 201-225.

7. *Confronto con altri autori*

- Boyne R., *Foucault and Derrida: The Other Side of Reason*, Unwin Hyman, London 1990.
- Cohen R., *Merleau-Ponty, the Flesh and Foucault*, in «Philosophy Today», 28, 1984, pp. 329-338.
- Cook D., *Madness and the Cogito: Derrida's Critique of «Folie et déraison»*, in «Journal of the British Society for Phenomenology», 21, 1990, pp. 164-174.
- Cook D., *Nietzsche, Foucault, Tragedy*, in «Philosophy and Literature», 13, 1989, pp. 215-225.
- Fimiani M., *Foucault e Kant. Critica, clinica, etica*, La città del sole, Napoli 1997.
- Hill R. K., *Foucault's Critique of Heidegger*, in «Philosophy Today», 1990, pp. 334-341.
- Hodge J., *Habermas and Foucault: Contesting Rationality*, in «Irish Philosophical Journal», 1990, pp. 60-78.
- Ingram D., *Foucault and the Frankfurt School: A Discourse on Nietzsche, Power and Knowledge*, in «Praxis International», 6, 1986, pp. 311-327.
- Isenberg B., *Habermas on Foucault: Critical Remarks*, in «Acta Sociologica», 34, 1991, pp. 299-308.
- Knee P., *Le cercle et le doublet: note sur Sartre et Foucault*, in «Philosophiques», 17, 1990, pp. 113-126.
- Künzel W., *Foucault liest Hegel: Versuch einer polemischen Dekonstruktion dialektischen Denkens*, Haag und Herchen, Frankfurt a. M. 1985.
- Levy S., *Foucault and Magritte on Resemblance*, in «Modern Language Review», 85, 1990, pp. 50-56.
- Maslin M., *Foucault and Pragmatism*, in «Raritan», 7, 1988, pp. 94-114.
- Megill A., *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, University of California Press, Berkeley 1985.
- Revel J., *Foucault lecteur de Deleuze: de l'écart à la différence*, in «Critique», 591-592, 1996, pp. 727-735.
- Schaub U. L., *Foucault's Oriental Subtext*, in «PMLA», 104, 1989, pp. 306-316.
- Struever N. S., *Vico, Foucault, and the Strategy of Intimate Investigation*, in «New Vico Studies», 2, 1984, pp. 41-57.
- Szokolczai A., *Max Weber and Michel Foucault. Parallel Lifeworlds*, Routledge, London 1998.

L'AUTORE

Stefano Catucci (Roma, 1963) è Dottore di ricerca in Filosofia e insegna Estetica presso la facoltà di Architettura dell'Università di Camerino, sede di Ascoli Piceno. Ha pubblicato numerosi scritti sul pensiero tedesco e francese d'inizio Novecento, fra i quali il volume *La filosofia critica di Husserl* (Guerini e Associati, Milano 1995) e i saggi *Lukács lettore della Critica del Giudizio* (in *Senso ed Estetica*, a cura di P. Montani, Pratiche, Parma 1995), *Gli animali di Céline* (in «Rivista di Estetica», 1996), *Estetica della censura* (in «Almanacchi Nuovi», 1998). Ha collaborato al *Dizionario di estetica* curato da G. Carchia e P. D'Angelo (Laterza, Roma-Bari 1999) e ha curato l'edizione italiana degli *Scritti di estetica* di Leo Popper (Aesthetica, Palermo 1997). Svolge attività di saggista anche nel campo della storia e dell'estetica musicale, collaborando regolarmente con istituzioni quali il Teatro alla Scala di Milano, l'Accademia Filarmonica Romana, il Teatro Carlo Felice di Genova. È autore di una biografia di Bach per ragazzi (*Bach e la musica barocca*, La Bibliotheca, Milano 1998). È conduttore di programmi culturali e musicali per RadioTre Rai e collabora con le pagine culturali del quotidiano «il Manifesto».

INDICE

MICHEL FOUCAULT

- I. «Storia della follia» e gli anni di formazione 3
1. Verso una nuova filosofia critica, p. 3 - 2. Senso e discontinuità p. 7 - 3. La questione del trascendentale, p. 11 - 4. Critica e antropologia, p. 14 - 5. Filosofia e non-filosofia, p. 17 - 6. Alienazione e malattia mentale, p. 20 - 7. L'esperienza del sogno, p. 23 - 8. I viaggiatori dell'insensatezza, p. 25 - 9. Il grande internamento, p. 29 - 10. La follia nel campo del sapere, p. 33 - 11. Esperienza letteraria e follia, p. 35 - 12. Il caso Descartes e la metafisica dell'interpretazione, p. 38
- II. Archeologia e storia dei discorsi 43
1. Medicina e filosofia, p. 43 - 2. Il visibile e l'enunciabile, p. 45 - 3. La fondazione medica del sapere, p. 48 - 4. L'esperienza dell'ordine, p. 51 - 5. A priori storico ed episteme, p. 53 - 6. Lo spazio della rappresentazione, p. 56 - 7. Un mondo di somiglianze, p. 58 - 8. L'«uomo» a tre dimensioni, p. 59 - 9. L'età della storia, p. 62 - 10. La trasgressione, il pensiero del di fuori, p. 66 - 11. Esplorazione e metodo: la ricerca come esperienza, p. 70 - 12. I nuovi strumenti teorici dell'archeologia, p. 72 - 13. L'enunciato e l'archivio, p. 75 - 14. Le domande di un'idea, p. 79
- III. Genealogia e analitica del potere 82
1. Provenienza, emergenza, genealogia, p. 82 - 2. Analitica del potere, p. 87 - 3. Supplizi del corpo e pene dell'anima, p. 91 - 4. Punire meno per punire meglio, p. 95 - 5. Il potere disciplinare, p. 98 - 6. Il modello panoptico,

p. 102 - 7. Nascita della prigione, p. 106 - 8. Istinti di normalizzazione, p. 108 - 9. Il dispositivo di sessualità, p. 112 - 10. Diritto di morte e potere sulla vita: la biopolitica, p. 116 - 11. Politiche della razza, p. 119

IV. Il governo di sé e degli altri: ragione, etica, libertà	122
1. Illuminismo e critica, p. 122 - 2. Governamentalità: Ragion di Stato e liberalismo, p. 125 - 3. Le problematizzazioni del soggetto, p. 131 - 4. Estetica dell'esistenza, p. 134 - 5. La verità in amore, p. 137 - 6. Il coraggio della verità, p. 140 - 7. Culture di sé, p. 144 - 8. L'impazienza della libertà, p. 150	
Cronologia della vita e delle opere	157
Storia della critica	163
Bibliografia	171
I. Opere di Michel Foucault, p. 173 - II. I corsi al Collège de France, p. 174 - III. Raccolte di testi, interviste e conferenze in traduzione italiana, p. 175 - IV. Altri scritti in traduzione italiana, p. 175 - V. Studi critici, p. 186	
L'autore	193