

Università degli Studi di Pisa

Facoltà di Lettere e Filosofia

Corso di Studi in Filosofia

Tesi di Laurea

Tra Potere e Libertà:

la guerra nel pensiero di Michel Foucault

Relatore:

Prof. Alfonso M. Iacono

Candidato:

Sergio Bontempelli

Anno Accademico 2001-2002

Indice

INDICE	2
INTRODUZIONE.....	5
1. UN PENSIERO POCO STUDIATO.....	6
2. SULL'USO POLITICO DELLA FILOSOFIA	8
3. LO "STRANO DESTINO" DI FOUCAULT	11
4. IL «POTERE».....	13
5. GUERRA E RAPPORTI DI FORZA.....	14
6. L'ORDINE DEL DISCORSO E LA NATURA POLEMICA DEL LINGUAGGIO	15
7. LA FILOSOFIA DELLA FORZA.....	17
8. LA GUERRA NELLE LEZIONI DEL 1975-76.....	19
9. IL POTERE NEL SENO DELLA GUERRA.....	22
10. POTERE E LIBERTÀ: L'ARTE DELLA CRITICA IN UNA SOCIETÀ LIBERALE	23
11. LE "PRATICHE DI LIBERTÀ"	25
CAPITOLO I- LA FORMA POLEMICA DEL LINGUAGGIO E DELLA CONOSCENZA	27
1. IL DISCORSO COME USO SOCIALE DEL LINGUAGGIO	30
2. LA NATURA POLEMICA DEL DISCORSO.....	30
3. PROCEDURE DI CONTROLLO E DI DELIMITAZIONE DEL DISCORSO	32
4. IL LINGUAGGIO COME CREAZIONE	36
5. IL SIGNIFICATO COME EFFETTO.....	36
6. LA VERITÀ COME PROCEDURA STORICAMENTE DETERMINATA.....	37
7. LA CONOSCENZA COME INVENZIONE.....	40
8. INVENZIONE E SOGGETTIVITÀ.....	43
CAPITOLO II- DAI GIOCHI POLEMICI AI RAPPORTI DI FORZA.....	48
1. IL CONCETTO FILOSOFICO DI "ORIGINE"	48
2. IL LUOGO DELL'ORIGINE: TRA CONFLITTO E CASO.....	50
3. AL DI LÀ DELL'ORIGINE: ENTSTEHUNG	51
4. DAI GIOCHI POLEMICI AI RAPPORTI DI FORZA	53
5. UNA FILOSOFIA ANTIMETAFISICA.....	56
6. LA NOZIONE DI FORZA TRA FILOSOFIA DELLA STORIA E COSMOLOGIA.....	57

7. UNA TEORIA DELLA STORIA	60
8. ORIGINE E RAPPORTI DI FORZA	61
CAPITOLO III- IL PARADIGMA DELLA GUERRA.....	64
1. DAL RAPPORTO DI FORZE ALLA GUERRA	64
2. LA PRIMA CARATTERISTICA DELLA GUERRA: IL ROVESCIAMENTO DELL'AFORISMA DI CLAUSEWITZ.....	66
3. LA SECONDA CARATTERISTICA DELLA GUERRA: L'IMMAGINE DELLA SOCIETÀ ARCIPELAGO.....	68
4. CONTRO IL MODELLO HOBBSIANO.....	72
5. IL "SAPERE STORICO DELLA GUERRA"	76
6. LA TERZA CARATTERISTICA DELLA GUERRA: LA CONQUISTA.....	79
7. L'EVOLUZIONE STORICA DEL "MODELLO DELLA GUERRA E DELLA CONQUISTA"..	81
CAPITOLO IV- POTERE, RAPPORTI DI FORZA, LIBERTÀ.....	87
1. POTERE E RAPPORTI DI FORZA	88
2. "IL FAUT SANS DOUTE ETRE NOMINALISTES"	90
3. LA "FILOSOFIA ANALITICA DELLA POLITICA"	92
4. UN POTERE "AL DI LÀ DEL BENE E DEL MALE"	93
5. IL POTERE COME CONDIZIONE DELLA LIBERTÀ	96
6. DAL "POTERE" ALLE "RELAZIONI DI POTERE"	97
7. LA MEDICINA COME FORMA DI CONTROLLO SOCIALE: NOSOPOLITICA E MEDICALIZZAZIONE INDEFINITA.....	100
8. LA POLIZIA	101
9. BIOPOLITICA E GOVERNO DEI VIVENTI.....	103
10. POTERE DISCIPLINARE E POTERE PASTORALE	105
11. FORME DI POTERE E SOCIETÀ LIBERALI	108
CAPITOLO V- LE SOCIETÀ LIBERALI MODERNE TRA LIBERTÀ E SICUREZZA	109
1. IL GOVERNO	111
2. DALLO "STATO TERRITORIALE" ALLO "STATO GOVERNAMENTALE"	113
3. IL GOVERNO E LA CRITICA.....	116
4. CRITICA E AUFKLÄRUNG: LA RAZIONALITÀ COME POSTA IN GIOCO	117
5. IL "PROGETTO CRITICO" E L'IDEA MODERNA DI LIBERTÀ	119
4. LA "CULTURA DEL PERICOLO": IL LIBERALISMO TRA DIRITTI CIVILI E STRATEGIE DI SICUREZZA	120
5. UN "TOTALITARISMO LIBERALE"?.....	123
6. LIBERTÀ DEI MODERNI E LIBERTÀ DEI CONTEMPORANEI	126
CAPITOLO VI-ESPERIENZE E "PRATICHE DI LIBERTÀ".....	129
1. ESPERIENZE GENEALOGICHE	130

2. LA FRIABILITÀ GENERALE DEI SUOLI.....	134
3. LA SACRALIZZAZIONE DELLA LIBERTÀ.....	136
4. L'ESPERIENZA OLTRE L'UTOPIA	138
5. IL CONCETTO DI ESPERIENZA	139
CONCLUSIONI.....	141
1. LA GUERRA COME PARADIGMA	141
2. LA GUERRA COME POSSIBILE ETICA DELL'ESISTENZA.....	142
3. UN NUOVO MODO DI OSSERVARE I FENOMENI SOCIALI	143
4. LA SOGGETTIVITÀ UMANA COME TEATRO DI CONFLITTI.....	143
5. SICUREZZA, DISCIPLINA E SOCIETÀ LIBERALI	145
BIBLIOGRAFIA.....	147
1. OPERE DI FOUCAULT IN EDIZIONE ORIGINALE	147
2. OPERE DI FOUCAULT IN TRADUZIONE ITALIANA.....	149
3. MONOGRAFIE GENERALI SULLA VITA E IL PENSIERO DI FOUCAULT	153
4. RASSEGNE SULLA RICEZIONE DEL PENSIERO DI FOUCAULT	154
5. TESTI SUI CONCETTI DI "LINGUAGGIO" E DI "VERITÀ"	155
6. STUDI SUL CONCETTO FOUCAULTIANO DI POTERE	156
7. SUL METODO STORICO-GENEALOGICO DI FOUCAULT	158
8. SU NIETZSCHE E LA "FILOSOFIA DELLE FORZE"	159
9. SUL CONCETTO DI "GUERRA", SULLA TEORIA SOCIALE IN FOUCAULT, SULLE LEZIONI DEL 1975-76	161
10. SULLE NOZIONI DI BIOPOLITICA, POLIZIA, PASTORATO, GOVERNAMENTALITÀ. 162	
11. SU SOCIETÀ LIBERALI, ARTE DELLA CRITICA, LIBERTÀ, TOTALITARISMO... 164	

Introduzione

Questa tesi avrebbe dovuto parlare di tutt'altro.

Oggetto iniziale della ricerca doveva essere l'ultima fase della produzione intellettuale di Foucault, quella successiva alla pubblicazione della *Volontà di Sapere*, e che si estende fino alla morte del filosofo nel 1984. Si intendeva indagare, all'interno di questo arco di tempo relativamente breve (meno di un decennio), l'evoluzione e lo sviluppo di quella nozione di *potere* che aveva impegnato il pensatore francese per tutti gli anni '70.

Nelle opere sulla sessualità nel tardo antico, nell'interesse che Foucault mostra per i temi della *cura di sé* e della *soggettivazione*, negli scritti sull'Aufklärung e sulla critica, che ne è del concetto di potere? Si deve dire che esso continua a guidare gli studi del filosofo, oppure che viene abbandonato in favore di altri strumenti concettuali? Vi sono espliciti ripensamenti, riletture e reinterpretazioni del potere? O siamo di fronte, più semplicemente, ad un cambiamento di orizzonti problematici, tale da rendere superflua ogni ulteriore ricerca relativa alle relazioni gerarchiche di dominio? Sono queste le domande che hanno orientato la prima fase delle ricerche.

Uno studio di Iacono sui temi dell'autonomia, del potere e della minorità¹, aveva d'altra parte fatto emergere l'importanza, nell'ultimo Foucault, dei concetti di

¹ A.M. Iacono, *Autonomia, potere, minorità. Del sospetto, della paura, della meraviglia, del guardare con altri occhi*, Feltrinelli, Milano 2000, in particolare il cap. IV, "Relazioni di potere e relazioni di dominio", pagg. 29-41

libertà e di *liberazione*: due termini strettamente intrecciati a quelli della disciplina, della coercizione e del dominio, di cui anzi costituiscono il contraltare. Si intendeva dunque lavorare sul nesso tra questi nuovi interessi di Foucault e quelli più classici relativi al potere e alle istituzioni disciplinari.

1. *Un pensiero poco studiato*

Il proposito iniziale partiva però da un assunto che si è rivelato, nel corso delle ricerche, tutt'altro che pacifico. Si pensava infatti che la nozione di potere fosse stata ampiamente analizzata da Foucault nelle sue opere più conosciute, e che gli studi critici in materia avessero, da parte loro, contribuito a definirne in modo chiaro i contorni. Si davano perciò per scontate la coerenza e la consistenza del concetto di potere, così come questo era emerso negli anni '70, e se ne cercavano le tracce, le sopravvivenze, o eventualmente la scomparsa, negli scritti più tardi.

A questo pregiudizio aveva contribuito in modo decisivo la straordinaria limpidezza stilistica e concettuale delle opere più note del filosofo: *Sorvegliare e Punire*, *La Volontà di Sapere*, e la raccolta di saggi pubblicati in italiano con il titolo *Microfisica del Potere*. La fortuna di questi testi, letti e conosciuti ben al di là del pubblico specialistico, lasciava pensare inoltre ad una ricca produzione critica: alla notorietà degli scritti di Foucault doveva corrispondere, si riteneva, una proliferazione di studi e ricerche sulle sue opere e sui nodi decisivi del suo pensiero, a cui sarebbe stato possibile attingere per definire in modo esaustivo la fisionomia concettuale della nozione di potere.

E' bastata tuttavia una rilettura attenta delle stesse opere "classiche" di Foucault, per rendersi conto che l'immagine del potere in esse delineata apriva più problemi

di quanti ne risolvesse. Tale immagine appariva infatti consegnata a proposizioni lapidarie che accennavano al carattere *produttivo* e *positivo* delle relazioni di gerarchia e di coercizione, alla loro disseminazione “microfisica” nel corpo sociale, alla necessità di non subordinare l’analisi dei fenomeni politici di dominio a quella delle strutture economiche di sfruttamento: indicazioni preziose e innovative, certo, ma che avrebbero meritato ben altro approfondimento, e che d’altra parte ponevano al lettore numerose domande senza risposta.

Non diversa appariva la situazione della letteratura critica. Se, infatti, Foucault ha conosciuto una straordinaria notorietà, il suo pensiero è stato però, per così dire, *usato e saccheggiato* più che realmente *studiato e analizzato*.

Negli anni ’70, le opere del filosofo francese sono state frettolosamente assimilate alle numerose correnti di pensiero e di ricerca antiistituzionali: all’antipsichiatria, alla critica dei saperi e delle scienze, ai movimenti di contestazione delle istituzioni penali. E questo è avvenuto, nonostante Foucault avesse a più riprese chiarito di non avere rapporti con Basaglia, Laing e Cooper², né con Ervin Goffman³, e in ogni caso di non voler essere assimilato a una

² In un’intervista del 1975, per esempio, Foucault spiega: «Quando ho scritto la *Storia della Follia*, non conoscevo l’opera di Laing e Cooper ed essi non conoscevano il mio lavoro [...]. Sono lavori contemporanei ma noi ci ignoravamo completamente» (M. Foucault, *Hospicio. Sexualidade. Prisoes*, in «Revista Versus», n.1, Ottobre 1975, ora in *Dits et Ecrits*, vol. III, trad. it. *Asili. Sessualità. Prigioni*, in *Archivio Foucault*, vol. II, «Poteri, saperi, strategie. 1971-1977». Il passo citato è a pag. 176).

³ Cfr. per es. M. Foucault, *Foucault examines reason in service of State Power*, conversazione con M. Dillon, «Campus Report», n. 6, 24 Ottobre 1979, pagg. 5-6, ora in *Dits et Ecrits*, vol. III, trad. it. *Studiare la Ragion di Stato*, in M. Foucault, *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica 1975-1984*, Medusa ed., Milano 2001, pag. 151: «Una cosa mi ha colpito nelle recensioni uscite negli Stati Uniti sui miei libri, in particolare in quello che è stato scritto sul libro che ho dedicato alle prigioni. Si è detto che cercavo di fare la stessa cosa che ha fatto Ervin Goffman nel suo lavoro sui manicomi –la stessa cosa, ma non così bene. Io non sono uno studioso di scienze sociali. Non cerco di fare le stesse cose che fa

generica corrente culturale antiistituzionale. Così, se le opere del filosofo francese venivano ovunque lette e discusse, erano però utilizzate per criticare e contestare le istituzioni penali e terapeutiche: non si studiava, invece, l'evoluzione del pensiero stesso di Foucault, e dei più importanti concetti introdotti nei suoi scritti. Si è dovuto attendere il 1982 perché uscisse uno dei primi testi attendibili e documentati in materia: il lavoro di Dreyfus e Rabinow⁴, uno dei principali punti di riferimento nella letteratura critica, rappresenta infatti un tentativo per molti aspetti pionieristico di ricognizione della storia e dello sviluppo del pensiero foucaultiano.

2. *Sull'uso politico della filosofia*

Bisogna naturalmente intendersi.

Le ricerche di Foucault, centrate su temi come l'internamento, le istituzioni terapeutiche, la storia della prigione, sono sempre state pensate come “cassette

Goffman. Lui si occupa del funzionamento di un certo tipo di istituzioni: l'istituzione totale –il manicomio, la scuola, la prigione. Da parte mia, io cerco di mostrare il rapporto che si dà tra un insieme di tecniche di potere e delle forme: forme politiche, come lo Stato, e forme sociali. Il problema al quale si riferisce Goffman è quello dell'istituzione in quanto tale. Quello al quale mi riferisco io è la razionalizzazione nella gestione dell'individuo. Lo scopo del mio lavoro non è una storia delle istituzioni o una storia delle idee, ma la storia del tipo di razionalità operante all'interno delle istituzioni e del comportamento delle persone»

⁴ H.L. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago (Illinois) 1982, trad. it. *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989

degli attrezzi”⁵ a disposizione di movimenti sociali e lotte antiistituzionali: «In realtà quello che voglio fare», ha spiegato l'autore in un'intervista del 1978, «è di operare un'interpretazione, una lettura di un certo reale, che sia tale che da un lato quest'interpretazione possa produrre degli effetti di verità, e che dall'altro *questi effetti di verità possano divenire strumenti all'interno di lotte possibili* [...]. Decifrare uno strato di realtà in modo tale che emergano le linee di forza e le linee di fragilità; i punti di resistenza e i punti di attacco possibili, le vie tracciate e le scorciatoie. *E' una realtà di lotte possibili che cerco di far apparire*»⁶. Un certo *uso politico* della sua filosofia è stato dunque un effetto consapevolmente ricercato dal pensatore francese.

Quella di Foucault non è però una classica *filosofia militante*, né una *teoria critica*, né, infine, un pensiero *engagé*, secondo il modello sartriano. Il rapporto peculiare che la teoria di Foucault voleva intrattenere con le lotte sociali e l'impegno civile è assai più complesso, e difficilmente definibile. Lo si può descrivere attraverso quello che molti, in Francia, hanno chiamato l'*effetto anestetizzante* dei suoi scritti. «Quando il libro è uscito», ha spiegato lo stesso Foucault, parlando di *Sorvegliare e Punire*, «diversi lettori –in particolare agenti di custodia, assistenti sociali ecc.- hanno dato questo singolare giudizio: “è paralizzante; può essere che ci siano osservazioni giuste, ma in ogni caso ha certo dei limiti, perché ci blocca, ci

⁵ La metafora della “cassetta degli attrezzi” (o della “scatola di utensili”) è menzionata dallo stesso Foucault in un'intervista del 1978: «La teoria come scatola di utensili vuol dire: 1) che si tratta di costruire non un sistema, ma uno strumento, una *logica* adeguata ai rapporti di potere e alle lotte che s'ingaggiano attorno ad essi; 2) che questa ricerca si può fare solo a poco a poco, a partire da una riflessione (necessariamente storica in alcune sue dimensioni) su situazioni date» (M. Foucault, *Poteri e strategie*, in «Aut Aut», n. 164/1978, pag. 30)

⁶ M. Foucault, *Precisazioni sul potere. Risposta ad alcuni critici*, in «Aut Aut» n.167-168/1978, pagg. 9-10

impedisce di continuare la nostra attività»⁷. I testi e le ricerche storiche di Foucault non hanno mai, infatti, carattere prescrittivo. Chi cercasse, nella *Storia della Follia*, in *Sorvegliare e Punire* o nella *Volontà di Sapere*, indicazioni pratiche di lotta politico-sociale o “modelli” di governo della società alternativi a quelli dominanti, resterebbe deluso. Le opere del pensatore francese mirano piuttosto a storicizzare, *problematicizzare*, rendere opaco e storico ciò che appare trasparente, ovvio, “naturale” o “sempre esistito”: la sessualità, il crimine, la follia, la scienza, la giustizia, il diritto... La filosofia di Foucault, come lo stesso autore ha chiarito a più riprese, non si incarica di *legiferare* né di delineare “nuovi mondi possibili”, ma di demistificare l’ovvietà e la trasparenza che attribuiamo normalmente ad alcuni fenomeni sociali.

«Io non mi sento capace», ha precisato l’autore, «di realizzare la “sovversione di tutti i codici”, la “dislocazione di tutti gli ordini del sapere”, l’affermazione rivoluzionaria della violenza”, il “rovesciamento di tutta la cultura contemporanea” la cui speranza, in forma di pubblicità, sostiene tante notevoli imprese attuali [...]. Il mio progetto è ben lungi dall’aver tale vigore. Aiutare a far sì che si incrinino certe “ovvietà” o “luoghi comuni” a proposito della follia, della normalità, della delinquenza e della punizione, fare in modo che certe frasi non possano più essere dette così facilmente o che certi gesti non siano più fatti senza una certa esitazione, contribuire a che qualcosa cambi nel modo di percepire e nei procedimenti che si seguono, prendere parte alla difficile trasformazione delle

⁷ D. Trombadori, *Colloqui con Foucault*, Castelvechi, Roma 1999, pag. 40; per la nozione di “effetto anestetizzante” cfr. anche J. Leonard, *Lo storico e il filosofo. A proposito di “Sorvegliare e Punire”*, in M. Perrot (a cura di), *L’impossibile prigione*, trad. it. di M. G. Meriggi, Rizzoli, Milano 1981, pagg. 9-24

forme della sensibilità e delle soglie di tolleranza ecc. Non mi sento in grado di fare di più»⁸.

L'effetto politico che Foucault voleva suscitare con i suoi libri non consisteva quindi nel *sostegno teorico e intellettuale* a progetti politici definiti, ma nella problematizzazione e complessificazione delle nostre visioni del mondo: «I problemi che tento di porre, queste cose molto ingarbugliate che sono il crimine, la follia, il sesso, e che coinvolgono la vita quotidiana, non possono venir risolti facilmente. [...] Io mi guardo bene dal fare la legge. Piuttosto penso a determinare problemi, ad agitarli, a mostrarli nel quadro di una tale complessità per riuscire a chiudere la bocca ai profeti e ai legislatori: a tutti coloro che parlano per gli altri e al di sopra degli altri. E' in quel momento che la complessità del problema potrà apparire nel suo nesso con la vita della gente; e conseguentemente potrà apparire la legittimità di un'elaborazione comune attraverso questioni concrete, casi difficili, movimenti di rivolta, riflessioni, testimonianze»⁹.

3. Lo "strano destino" di Foucault

Negli anni '70, il pensiero del filosofo diverrà invece la posta in gioco, in Italia, di una polemica tra «operaisti» e sostenitori della cosiddetta «sinistra storica»¹⁰: gli

⁸ M Foucault, *Table ronde 20 Mai 1978*, in *L'impossible prison*, ed. du Seuil, Parigi 1980, trad. it. *L'impossibile prigione*, Rizzoli, Milano 1981, pagg. 43-44

⁹ D. Trombadori, cit., pagg. 111-112

¹⁰ Si accennerà a questo tema nei capitoli successivi. Qui, ricordiamo la sintetica ricostruzione di queste vicende proposta recentemente da Mauro Bertani (M. Bertani, *Pro-memoria*, postfazione a M. Foucault, *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, Einaudi, Torino 2001, pagg. 347-374)

uni tenteranno di utilizzare le analisi foucaultiane sulla disciplina nell'ambito di un ripensamento complessivo del pensiero marxista; gli altri denunceranno, nelle opere del pensatore francese, un (presunto) ritorno all'”irrazionalismo”. Ma anche questo dibattito, così gravido di implicazioni politiche immediate, poco contribuirà allo studio e all'analisi del pensiero del filosofo.

Negli ultimi anni, si è assistito infine ad una nuova fortuna delle opere foucaultiane, legata, in larga misura, all'uscita di scritti finora inediti e alla pubblicazione di alcuni dei corsi tenuti al Collège de France. Proprio questa circostanza avrebbe consentito, in teoria, nuovi tentativi di ricostruzione storica complessiva del pensiero di Foucault. Ma, anche in questo caso, la lettura delle opere del filosofo ha privilegiato interpretazioni immediatamente spendibili sul piano politico, mentre solo pochissimi studiosi si sono cimentati in ricerche storiche, filologiche ed ermeneutiche dei suoi scritti. Così, paradossalmente, mentre un concetto assai complesso e “difficile” come quello di *biopotere* è entrato addirittura nel lessico comune di movimenti sociali e politici, in molti ambiti accademici l'immagine del filosofo è rimasta sostanzialmente quella di un pensatore strutturalista o post-strutturalista. In tempi recentissimi, persino due studiosi solitamente attenti come Antonio Negri e Michael Hardt hanno frettolosamente sostenuto che Foucault non sia «mai riuscito a portare il suo pensiero al di fuori dell'epistemologia strutturalista che ha orientato la sua ricerca fin dall'inizio»¹¹: ignorando, così, la grande ricchezza e complessità del pensiero del filosofo, difficilmente riducibile ad un'etichetta (che del resto è stata più volte respinta esplicitamente dall'interessato).

¹¹ A. Negri e M. Hardt, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, traduzione e cura di A. Pandolfi, Rizzoli, Milano 2002, pag. 43

Ci sembra insomma che Foucault abbia subito uno strano destino: venerato, in vita e post-mortem, come uno dei maggiori filosofi del Novecento, ha raramente goduto dell'attenzione ermeneutica solitamente riservata ad ogni importante pensatore¹².

4. *Il «potere»*

Una ricognizione del concetto di “potere”, e del suo sviluppo negli scritti degli anni '70, ci è sembrata in questo quadro un'impresa tutt'altro che scontata e “compilativa”. Si è deciso di intraprendere una ricerca seguendo, per così dire, “passo passo”, cronologicamente, la riflessione foucaultiana degli anni '70: non limitandoci quindi alle opere più classiche e più classicamente lette e studiate, ma lavorando sui numerosi testi “minori” (interviste, saggi brevi, conferenze, lezioni), nei quali Foucault rendeva conto, “in corso d'opera”, dei passi avanti e delle problematiche ancora da risolvere. Può apparire, questo, un metodo scontato di ogni ricerca che abbia una qualche pretesa scientifica: eppure, nel caso di Foucault, raramente ci si è attenuti a queste elementari regole ermeneutiche.

Questa nuova direzione di ricerca ha prodotto, sin dall'inizio del lavoro, risultati sorprendenti. Quel “potere” che era apparso, nelle opere “maggiori”, un concetto appena tratteggiato e abbozzato, si è rivelato in realtà estremamente complesso: non privo, certo, di contraddizioni e di nodi non risolti, ma proprio per questo

¹² Non mancano, naturalmente, eccezioni significative, che verranno segnalate e citate nel corso del testo. Tra le più recenti, ricordiamo qui lo splendido lavoro di Catucci, che ricostruisce l'evoluzione del pensiero di Foucault facendo riferimento anche a testi inediti (S. Catucci, *Introduzione a Foucault*, Laterza, Bari 2000)

meritevole di attenzione e di considerazione critica. Per definirne i contorni, Foucault ha svolto numerose ricerche storiche, lavorando spesso, com'era suo costume, direttamente sulle fonti archivistiche prima ancora che sugli studi storiografici. D'altra parte, lo spessore più squisitamente teorico di questa nozione veniva emergendo attraverso una lettura e un dialogo serrato con i maggiori pensatori della tradizione filosofica occidentale: Aristotele e Nietzsche, Hobbes e Machiavelli, Wittgenstein e i filosofi analitici angloamericani, Hegel e Marx, e ancora Deleuze, Humboldt, Bergson, i teorici della Scuola di Francoforte, Kant.

5. *Guerra e rapporti di forza*

La ricerca ha mostrato come il tema del potere sia emerso, negli anni '70, dagli studi che Foucault ha intrapreso sui temi dei *rapporti di forza* e della *guerra*. Quest'ultima occupa un ruolo di grande importanza nelle ricerche del pensatore francese, tanto da divenire un vero e proprio "termine tecnico" della sua filosofia. Ci siamo perciò soffermati a lungo, nel lavoro di tesi, sul significato e lo sviluppo di questo concetto, la cui importanza è stata spesso sottovalutata dagli studi critici.

In prima approssimazione, si può definire "guerra" un'*immagine della società* che privilegia i *conflitti* che la attraversano, piuttosto che l'*ordine* che ne tiene insieme gli attori. Si potrebbe in questo senso ascrivere il pensatore francese a quella "scuola del conflitto", che molti manuali correnti di sociologia contrappongono ai sistemi teorici fondati sulla *coesione* e sulla *solidarietà*¹³. I rapporti sociali, in questo quadro,

¹³ Si veda, a titolo puramente esemplificativo, R.A. Wallace, A. Wolf, *La teoria sociologica contemporanea*, Il Mulino 1994, che dedica un intero capitolo alla "teoria del conflitto" (Marx, Weber, Simmel, la

non appaiono come prodotti di un *sistema* unitario e di una logica globale e totalizzante. Piuttosto, essi sono il frutto dei *conflitti sociali*, delle lotte, dei compromessi tra le parti o delle strategie che queste mettono in campo per affermarsi: è questo gioco di conflitti che Foucault definisce *guerra*. Da questo punto di vista, il pensatore francese potrebbe essere descritto come anti-funzionalista, o come sostenitore *sui generis* di una nuova *teoria critica*: in un'ideale "galleria" del pensiero sociologico, potrebbe dunque essere affiancato ad Adorno, a Horkheimer, a Marx o a Max Weber, e contrapposto alle teorie sistematiche di Parsons o di Durkheim.

Si tratta, tuttavia, di una prima e rozza approssimazione. La nozione di *guerra* che emerge negli anni '70 non vuol essere infatti un'ipotesi di spiegazione complessiva dei rapporti sociali. Da una parte, essa è il frutto delle ricerche storiche di Foucault sui temi dell'internamento, della giustizia penale e del trattamento terapeutico della follia: non è, quindi, un'interpretazione globale della società, ma uno strumento operativo di lettura di alcuni specifici fenomeni storici. Dall'altra parte, invece, la nozione di *guerra* prende forma attraverso un confronto serrato con la tradizione filosofica occidentale: essa merita dunque di essere analizzata e criticata attraverso gli strumenti concettuali della filosofia.

6. *L'Ordine del discorso e la natura polemica del linguaggio*

Il testo in cui è stata rintracciata l'origine della nozione foucaultiana di guerra è l'*Ordine del Discorso*, all'analisi del quale è dedicato l'intero **primo capitolo** della

"Scuola di Chicago", la teoria critica di Adorno e Horkheimer, Dahrendorf, Habermas, Coser, Collins)

tesi. Normalmente considerata un prolungamento delle riflessioni contenute ne *L'Archeologia del Sapere*, la prolusione inaugurale al Collège de France contiene invece alcune rilevanti novità. Foucault ridefinisce in questo periodo quella distinzione tra *linguaggio* e *discorso*, che aveva costituito la base del suo metodo archeologico.

Il *linguaggio* è ora, per Foucault, un insieme di regole di manipolazione dei significanti: regole -di carattere logico, linguistico, grammaticale, sintattico- che consentono ai parlanti di costruire discorsi sempre nuovi, e di articolare in questo modo la comunicazione tra di loro.

Il *discorso* è invece *l'uso sociale del linguaggio*. Secondo il pensatore francese, le interazioni comunicative umane possono essere descritte anche come *giochi strategici, giochi polemici di azione e reazione*. Si tratta di una concezione che potrebbe apparire vicina a quella del secondo Wittgenstein, ma che in realtà se ne distingue per il carattere marcatamente *polemico* che viene attribuito al linguaggio: i parlanti, in quest'ottica, utilizzano il discorso come strumento per definire dei ruoli, per imporsi gli uni sugli altri, per esercitare un dominio o un'autorevolezza su coloro che li circondano, in una parola per *confliggere* tra loro. Un *gioco* è quindi un *rituale di conflitto simbolico*, e il linguaggio, inteso come *discorso*, è lo strumento per l'esercizio di tale conflitto. Foucault individua le procedure attraverso cui i parlanti, utilizzando il linguaggio, *lottano tra di loro*, in una competizione ritualmente regolata. Si pensi alla procedura dell'interdetto: ogni società squalifica alcuni discorsi come sconvenienti, inopportuni, inadeguati al contesto, e in questo modo esclude alcuni parlanti dall'accesso alla comunicazione; oppure al meccanismo del *partage*, in base al quale alcuni linguaggi (quelli dei folli, anzitutto) vengono delegittimati come irrazionali o insensati. Ciascuna di queste procedure contribuisce ad escludere alcuni parlanti dall'ambito della comunicazione

legittima, e in questo modo costruisce forme di dominio, di autorevolezza, di inclusione/esclusione.

L'*Ordine del Discorso* affronta infine la questione della verità: quest'ultima, per Foucault, non preesiste al discorso, non è un *referente reale* che dovrebbe essere semplicemente scoperto attraverso corrette procedure logiche di inferenza e di validazione, oppure attraverso l'osservazione empirica del mondo esterno. Anche la verità è storicamente determinata, e viene *prodotta, fabbricata* dal gioco rituale della comunicazione umana e dai conflitti che la costituiscono. Foucault riprende qui la concezione nietzschiana della verità come costruzione (*Erfindung*), e si cimenta, dopo la pubblicazione dell'*Ordine del Discorso*, in un confronto serrato con l'autore di *Verità e menzogna in senso extramurale*.

7. La filosofia della forza

Il **secondo capitolo** della tesi esamina dunque i numerosi testi nei quali Foucault intraprende un confronto con Nietzsche. La nozione di *guerra* prende lentamente forma, in particolare, attraverso due percorsi di riflessione: da una parte, la critica al concetto filosofico-metafisico di *origine*; dall'altra, il recupero della *filosofia nietzschiana delle forze*.

La nozione di origine designa, nella tradizione metafisica, non soltanto il cominciamento temporale dei fenomeni, o lo spazio della loro prima apparizione: affermare che qualcosa è originario significa piuttosto dire che è essenziale, pertinente all'identità più vera e profonda della cosa. L'origine, dunque, fa corpo con la verità (intesa nel senso metastorico o trascendentale), con l'essenza, con l'autenticità. Nietzsche utilizza, per designare questa accezione del concetto di

“origine”, il termine tedesco *Ursprung*, che nei suoi testi viene regolarmente contrapposto, secondo Foucault, a nozioni come quelle di *Herkunft* (provenienza), di *Erbschaft* (eredità), di *Entstehung* (emergenza): termini che designano l’origine intesa nel senso non metafisico, come apparizione casuale di un fenomeno in un punto singolare dello spazio e del tempo. I fenomeni storici quindi, secondo la lettura foucaultiana di Nietzsche, non hanno un’origine né un “senso”: la storia non è un processo unitario che disvela e manifesta un significato profondo, o una continuità (sia essa progressiva o regressiva); il corso degli eventi umani non lascia emergere nulla di “originario” o di essenziale, né una verità metastorica. Secondo la visione genealogica, il corso degli avvenimenti deve essere letto piuttosto come un insieme di *conflitti sociali* il cui esito è affidato al caso. Ciò che appare come il *senso* della storia non è dunque che un’effetto di insieme”, un’illusione retrospettiva: ha a che fare cioè, per così dire, con “il senso di poi”, con la posizione di un osservatore che, pretendendosi neutrale ed estraneo agli eventi, guardi questi ultimi in modo (apparentemente) obiettivo e disinteressato. Nietzsche intende invece recuperare uno sguardo partigiano, prospettico, che parte “dal basso” delle lotte e dei loro esiti casuali, piuttosto che dall’alto”: la storia appare così come un proliferare senza senso di scontri, vittorie, sconfitte, compromessi, tattiche. Emerge cioè, da questo luogo di osservazione, il carattere *bellicoso e precario* degli eventi umani.

Siamo al cuore della rilettura foucaultiana del concetto di “forza”: la storia è per Nietzsche un susseguirsi di conflitti tra *forze* diverse. Ma cosa sono le *forze*? Prendendo spunto, in particolare, dall’interpretazione che di questo concetto ha proposto Deleuze, Foucault le definisce come realtà puramente relazionali: la storia, cioè, non è attraversata da “soggetti sociali”, la cui identità sia definita e definibile *apriori*. Ciò che è dato come realtà “originaria” è soltanto il conflitto: i

suoi stessi attori non preesistono ad esso, ma assumono una fisionomia all'interno delle *relazioni bellicose e polemiche* in cui sono immersi. Le soggettività, le identità individuali e collettive si ridefiniscono continuamente nel conflitto sociale, nella “guerra”, e sono dunque fenomeni mobili e transitori.

8. *La guerra nelle lezioni del 1975-76*

L'idea di conflitto emerge dunque, nell'*Ordine del Discorso*, all'interno di una peculiare concezione del linguaggio; si sposta gradualmente, negli scritti immediatamente successivi, in direzione di una teoria della storia (fortemente influenzata dalla filosofia nietzschiana della forza); infine, verso la metà degli anni '70, essa diventa un'ipotesi di interpretazione della società. Emerge in modo esplicito, in questa terza fase della riflessione foucaultiana, il concetto di *guerra*.

Testimonianza di questo ulteriore passaggio della ricerca condotta dal pensatore francese sono le lezioni tenute al Collège de France per l'anno accademico 1975-76, che vengono analizzate dettagliatamente nel **terzo capitolo** della tesi.

Foucault intraprende qui una ricostruzione di quelle teorie che, in età moderna, si contrappongono ai grandi sistemi della filosofia politica e morale. Questi ultimi, secondo il pensatore francese, cercano soprattutto di fornire una *legittimazione* (etica, politica, metafisica) del nascente apparato statale monarchico: i loro concetti fondativi sono dunque quelli di *legge* (positiva e naturale), *sovranità*, *legittimità*. La domanda che i grandi pensatori della tradizione si pongono è dunque: in che senso, e a quali condizioni, è giusto esercitare il potere su un territorio, o su dei sudditi? E' per rispondere a questa domanda che nascono le

teorie contrattualistiche e giusnaturalistiche, le filosofie del diritto e le grandi sistematizzazioni teoriche sui temi dello Stato e del Potere sovrano.

Foucault rintraccia però una diversa linea di pensiero, quasi completamente dimenticata dalla storiografia filosofica successiva. Si tratta di un insieme di autori molto diversi tra loro, difficilmente assimilabili ad una “scuola”, anche per la diversità di interessi e di problematiche (alcune di carattere filosofico, altre più orientate alla polemica politica immediata, altre ancora alla ricostruzione storiografica o alla riflessione etica): Foucault prende in esame, tra gli altri, i *diggers* inglesi, Hotman, Boulaivilliers, Thierry, Guizot. Nonostante la radicale diversità di questi autori e correnti di pensiero, tutti sembrano accomunati da un’immagine del potere sovrano, inteso come prodotto di una *guerra e strumento di dominazione dei vincitori*. Non è dunque la *legittimità* ad essere posta al centro della riflessione (il potere, risultato di una conquista violenta e punto d’approdo di una guerra sanguinosa, è in un certo modo sempre illegittimo), ma la *guerra* come principio di analisi dei rapporti di dominio e della sovranità politica. Seguendo il filo di questa riflessione, che storicamente trova un punto di approdo proprio nella filosofia nietzschiana della forza, Foucault sottolinea tre importanti caratteristiche di questo modello di analisi.

La *prima* caratteristica è il rovesciamento del noto aforisma di Clausewitz: *è ora la politica a dover essere considerata come la guerra proseguita con altri mezzi*. Il potere sovrano, e con esso lo Stato, la politica e gli stessi meccanismi moderni di rappresentanza, non sospendono affatto “la guerra di tutti contro tutti”; si limitano invece a prolungarla, a mantenerla con altri mezzi e con altri strumenti. Più in generale, ciò che nella realtà sociale appare come *ordine* –le regole, le istituzioni, i rituali condivisi, gli apparati amministrativi, l’uso legittimo della forza

ecc.- è in realtà lo strumento che i vincitori si danno per dominare i vinti, ed è dunque, in questo senso, la prosecuzione della guerra.

La *seconda* caratteristica è la costruzione di un'immagine *pluralistica* del corpo sociale. La società, così come viene definita nel “modello della guerra”, non è un corpo unico, un “sistema” le cui parti debbano essere concepite in rapporto alla totalità. Ma non è nemmeno un organismo attraversato da una contraddizione duale e binaria tra classi dominanti e classi oppresse, tra società civile e Stato, o ancora tra potere e plebe. Foucault rifiuta la stessa logica dialettica della contraddizione, e restituisce alla “guerra sociale” il carattere, immediato e primitivo, di una *molteplicità* di piccoli scontri, battaglie, stati di tensione localizzati e puntuali, disfatte e successi provvisori e instabili: la guerra è allora, per usare la terminologia dello stesso filosofo francese, un “brulichio oscuro e talvolta sanguinoso”¹⁴. Prima ancora di una “microfisica del potere”, Foucault sembra insomma aver elaborato una vera e propria “microfisica della guerra”.

La *terza* caratteristica del concetto di guerra viene ricostruita dal pensatore francese attraverso un serrato confronto polemico con la filosofia di Thomas Hobbes. Il *conflitto* non produce soltanto un'instabilità permanente nei rapporti sociali: esso ha come effetto la produzione di *gerarchie* tra le forze che si affrontano. Nella guerra, infatti, alcuni vincono, altri perdono; alcuni finiscono per imporsi e per signoreggiare, altri per subire. Non c'è guerra senza *conquista*, senza il gioco incessante delle vittorie e delle disfatte; e non c'è conflitto sociale che non produca, anche provvisoriamente, fenomeni di dominio, di sfruttamento, di coercizione dell'avversario che soccombe.

¹⁴ M. Foucault, *Il faut défendre la société*, Hautes Etudes Seuil-Gallimard, Parigi 1997, trad.it. “*Bisogna difendere la società*”, Feltrinelli, Milano 1998, pag. 52

9. *Il potere nel seno della guerra*

La tesi principale che emerge da questa ricerca è dunque che il *potere* nasca, in Foucault, dalla riflessione sul conflitto sociale. I due termini, potere e guerra, sono inscindibili, tanto da essere identificati in molti scritti degli anni '70 addirittura come sinonimi. Ben lontano dall'essere quella strana entità, definita da commentatori e critici come *sostanza* onnipresente e onnipervasiva, o come *struttura* globale e totalizzante, il potere sembra così essere nient'altro che il *reticolo*, sempre provvisorio e instabile, dei conflitti microfisici che agitano il corpo sociale.

Il **quarto capitolo** cerca così di fare il punto sul nesso tra *potere* e *guerra*. Dimostrandone l'importanza nel pensiero di Foucault, ma anche traendone tutte le conseguenze, sia sul piano teorico-filosofico che su quello storiografico. Se il potere è ovunque, non è perché esso costituisca una struttura di dominio pervasiva e intrascendibile: al contrario, il suo nascere dalla *guerra sociale* lo rende un fenomeno precario e instabile, sempre in movimento e dunque per definizione reversibile e trasformabile. La libertà non è allora una proprietà esistenziale o trascendentale del soggetto umano, né può essere concepita come pura *esteriorità* rispetto al dominio: essa nasce, per Foucault, dall'*esercizio del conflitto*, cioè dalla possibilità, immanente ai rapporti di forza, di *giocare il potere*, di modificarne l'esercizio o di invertirne le gerarchie.

Come la guerra da cui nasce e in cui è immerso, il potere si rivela inoltre un fenomeno plurale: non c'è *il* potere, ma una molteplicità di *poteri*, di *forme di dominio* e di *coercizione*, sempre storicamente determinate. Attraverso un confronto con la filosofia analitica anglosassone, Foucault propone di abbandonare il terreno di

un'ontologia del potere, per studiare concretamente i singoli dispositivi di dominio, i singoli *giochi di potere*. Dopo la pubblicazione della *Volontà di Sapere*, nell'ultimo scorcio degli anni '70, Foucault sembra così rinunciare alle ricerche di filosofia politica, per rivolgersi all'analisi storica delle forme di dominio che, nate in età moderna, si sono saldate con il processo di formazione degli Stati nazionali. Le società moderne gli appaiono, in questo quadro, attraversate da numerose forme di dominio: proprio in questo periodo Foucault elabora alcune importanti categorie storiografiche, dalla *biopolitica* alla *polizia*, dalla *nosopolitica* alla *governamentalità*, dal *pastorato* al *potere individualizzante*, che designano altrettanti dispositivi e tecnologie di controllo del corpo sociale. Le società nate in età moderna appaiono così attraversate da un *reticolo* di poteri di scala e natura diversa, che gli stessi apparati statali faticano a coordinare e dirigere.

Di fronte a questo nuovo spostamento di analisi –dalla *filosofia del potere* ad una ricognizione storiografica, empirica delle forme di dominio- che senso ha mantenere la nozione generale di *potere*? Un concetto così astratto, così omnicomprensivo, non rischia di generare fraintendimenti e ambiguità? In effetti, Foucault sembra abbandonare definitivamente questa nozione, per rivolgersi ad un'analisi concreta delle relazioni sociali di dominio in età moderna.

10. Potere e libertà: l'arte della critica in una società liberale

Il **quinto capitolo** della tesi affronta dunque la questione delle forme di potere e di coercizione in età moderna, seguendo il filo di una riflessione che Foucault intraprende dopo la pubblicazione della *Volontà di Sapere*.

Foucault concentra ora i propri interessi sulla genealogia e la storia degli apparati statali moderni. Questi ultimi, secondo il pensatore francese, non hanno nella sola *territorialità* il principio e la modalità di esercizio del proprio potere sovrano. Lo Stato, infatti, non si limita a governare dei sudditi entro un ambito geograficamente delimitato: numerosi apparati di produzione e riproduzione del consenso, di coercizione e controllo sociale, di amministrazione o di polizia, finiscono infatti per manipolare le condotte dei singoli individui, per seguirne il corso della vita, per amministrarne i movimenti, i comportamenti, le scelte fondamentali. Lo Stato, in altre parole, finisce per *prendersi cura* di ogni singolo suddito, “mettendo al lavoro” numerose istanze della società civile organizzata (chiese e strutture ecclesiastiche in primo luogo). Ben lungi dall’essere un’entità esclusivamente territoriale, esso rivela così la propria natura *governamentale*: gli apparati novecenteschi di *Welfare State* risultano essere, in questo senso, un vero e proprio punto di approdo di processi avviati già da alcuni secoli.

Tuttavia, proprio mentre lo Stato incorpora le numerose forme di *potere pastorale* emerse in età moderna, intellettuali e filosofi cominciano a porre il problema dell'*eccesso di potere* immanente ai nuovi rapporti sociali. Non vi sono, nell’epoca storica presente, forme di dominio eccessivamente totalizzanti? Non si governa forse troppo? E non è giusto, doveroso, porsi la questione di come limitare il potere, come imporgli condizioni e freni? Accanto alla domanda su “come governare”, che Foucault rintraccia nella numerosa letteratura sulla *Ragion di Stato* e sul *governo degli uomini e delle cose*, si pone così la questione inversa su come “non essere governati”: in nome non di un’astratta esigenza di “libertà da ogni forma di potere”, ma della volontà di *non essere governati in questo modo, in nome di questi principi, in vista di tali obiettivi e attraverso tali procedimenti*. Questo nuovo atteggiamento intellettuale, che Foucault definisce “atteggiamento critico”, prende forma nel

XVIII secolo, e si intreccia con il criticismo kantiano e con il movimento dell’Aufklärung.

Il conflitto tra i procedimenti governamentali messi in opera dagli Stati nazionali, e l’”atteggiamento critico” fatto proprio da intellettuali e filosofi finirà per produrre l’immagine della “società liberale”. Per Foucault, il liberalismo, prima che un movimento politico, è un modo di concepire, dirigere e governare le società moderne: esso intreccia la diffusione di meccanismi disciplinari con la *produzione* di libertà politiche e civili, e giustappone le garanzie del diritto alle forme correzionali di coercizione dell’individuo. Libertà e sicurezza, tutela dell’individuo e controllo sociale, o ancora, riprendendo la terminologia di Ernst Fraenkel, stato di diritto e stato discrezionale, finiscono dunque per fare corpo nelle nuove società moderne che si vogliono *liberali*.

11. Le “pratiche di libertà”

Il **sesto e ultimo capitolo** affronta infine il tema della libertà umana, e tenta così di rispondere ad alcune questioni che si erano poste nel progetto iniziale di questo lavoro: così come astrattamente concepita, e materialmente prodotta, nell’ambito degli Stati nazionali moderni, la nozione di libertà risulta largamente inadeguata rispetto alle nuove domande poste da movimenti, pratiche sociali e istanze di liberazione prodottesi nel corso del Novecento. Non è insomma sul terreno, ambiguo e scivoloso, delle garanzie promesse dalle società liberali che si possono realizzare nuove esperienze significative di autonomia dei soggetti sociali.

D’altra parte, secondo Foucault, le grandi speranze sorte tra Otto e Novecento con la nascita del movimento operaio, e con le numerose utopie e progetti

rivoluzionari prodottisi nel suo seno, hanno finito per generare forme opposte e complementari di dominio e di coercizione. La stessa idea di “libertà” è diventata una forma di legittimazione dei poteri costituiti, che ne hanno in tal modo svuotato il significato emancipativo. Non sono dunque i grandi *processi di liberazione*, che prefigurano nuovi modelli di società, a dare forma e corpo, nella nostra epoca, alla libertà umana.

Piuttosto, quest’ultima deve essere cercata in ciò che Foucault definisce *esperienze*: si tratta di quelle nuove forme di *conflitto* che non si propongono di guidare processi complessivi di trasformazione sociale, ma che contribuiscono a mettere in discussione poteri e verità consolidate.

Sono insomma i conflitti sociali, le battaglie localizzate e puntuali a costituire un possibile paradigma di libertà dell’epoca presente: in tal modo, la “guerra” non si configura soltanto come modello *descrittivo* dei fenomeni sociali, ma anche come principio *prescrittivo* di una nuova *etica dell’esistenza collettiva*.

Si tratta di una riflessione che Foucault affronta soprattutto negli ultimi anni della propria vita, quando già il pensatore francese non è in grado di condurre ricerche storiche di grande respiro: i temi sono quindi appena abbozzati e accennati, affidati spesso ad interviste ed interventi episodici. Può darsi che la pubblicazione degli ultimi corsi al Collège de France, prevista nei prossimi anni, restituisca a questo filone di ricerca tutto il suo spessore: allo stato attuale, si è dovuto lavorare sui pochi cenni proposti nelle ultime uscite pubbliche del pensatore francese.

Capitolo I- La forma polemica del linguaggio e della conoscenza

A partire dall'inizio degli anni '70, Foucault avvia una serie di ricerche sul nesso tra conoscenza, conflitti e potere.

Questo nuovo asse di ricerca è stato definito *genealogico*, ed è stato contrapposto agli studi di tipo *archeologico* del decennio precedente¹⁵. Secondo Catucci, Foucault

¹⁵ Per il passaggio dal periodo archeologico a quello genealogico cfr. H.L. Dreyfus e P. Rabinow, *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*, University of Chicago Press, Chicago 1982, trad. it. *La ricerca di Michel Foucault*, Ponte alle Grazie, Firenze 1982, Parte seconda, cap. V, pag. 129 (i due autori ritengono comunque impropria tale periodizzazione, sostenendo che metodo archeologico e metodo genealogico convivono, sia nel “primo” che nel “secondo” Foucault); S. Catucci, *Introduzione a Foucault*, Laterza, Bari 2000, pag. 82 e ss., che invece enfatizza il passaggio tra l'*Archeologia del Sapere* e le opere successive. La distinzione tra periodo archeologico e periodo genealogico è stata tematizzata dallo stesso Foucault, nell'intervista che apre la *Microfisica del Potere*, cfr. M. Foucault, *Microfisica del Potere*, Einaudi, Torino 1977, pag. 7: «Si tratta di sapere non qual è il potere che pesa dall'esterno sulla scienza, ma quali effetti di potere circolano fra gli enunciati scientifici; qual è in qualche modo il loro regime interno di potere; e come, perché, in certi momenti esso si modifica in modo globale. Sono questi diversi regimi che ho cercato di reperire e di descrivere nelle *Parole e le Cose*. Facendo presente che non cercavo, per il momento, di spiegarli [...]. Ma ciò che mancava al mio lavoro, era questo problema del “regime discorsivo”, degli effetti di potere propri al gioco degli enunciati. Li confondevo troppo colla sistematicità, la forma teorica di qualcosa come il paradigma. Al punto di

avrebbe, dopo la pubblicazione dell'*Archeologia del Sapere*, spostato l'interesse delle sue ricerche «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»¹⁶.

La differenza tra i due approcci starebbe quindi nel diverso ruolo attribuito al *discorso*: questa nozione, costitutiva del metodo archeologico, è introdotta come noto nell'*Archeologia del Sapere*¹⁷, e distinta dai concetti, usuali nella linguistica e nelle scienze umane, di lingua, linguaggio o fatto linguistico. La distinzione tra lingua e discorso rimane nelle opere successive, definite come genealogiche, ma subisce, come vedremo tra poco, un importante slittamento di significato.

«Indubbiamente», aveva precisato l'autore nel testo del 1969, spiegando il senso di questa distinzione, «non si può stabilire un sistema linguistico [...] che utilizzando [...] una collezione di fatti di discorso». Lo studio di una lingua non può prescindere cioè da *un insieme di discorsi*, scritti o orali, che hanno “valore di campione” e che consentono di ricostruire in modo coerente la grammatica e la struttura sintattica di quella lingua. In questo caso, però, i discorsi effettivamente tenuti dai parlanti vengono utilizzati per «definire delle regole che permettano di costruire eventualmente enunciati diversi da quelli iniziali: una lingua, anche se scomparsa da tempo, anche se non la parla più nessuno ed è stata ricostruita sulla

confluenza de *La Storia della Follia* e de *Le parole e le cose c'era*, sotto due aspetti molto diversi, questo problema centrale del potere che avevo ancora assai male isolato»

¹⁶ S. Catucci, *Introduzione a Foucault*, cit., pag. 82

¹⁷ M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Parigi 1969, trad. it. *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1994

scorta di rari frammenti, costituisce sempre un sistema per enunciati possibili: è *un insieme finito di regole che autorizzano un numero infinito di realizzazioni*¹⁸.

Il campo degli eventi discorsivi, al contrario, rappresenta *«l'insieme sempre finito e attualmente limitato delle sole sequenze linguistiche che siano state formulate.»*¹⁹. Non esistono, in questo ambito, regole di manipolazione dei significanti (siano esse di natura grammaticale, sintattica o logica) in grado di produrre nuovi enunciati o proposizioni²⁰: ciò che è dato, e che non può essere in alcun modo trasceso, è l'insieme degli *enunciati effettivamente formulati in un arco di tempo storicamente delimitato*.

L'analisi della lingua e quella del discorso pongono allora problemi diversi: nel primo caso ci si chiede «in base a quali regole questo enunciato è stato costruito, e conseguentemente in base a quali regole si potrebbero costruire altri enunciati simili»²¹; se ci si situa al livello del discorso, invece, la domanda è «come mai sia comparso proprio quell'enunciato e non un altro»²². Il metodo archeologico si fonda proprio sul principio della *rarietà*: non tutti gli enunciati teoricamente costruibili in una lingua sono stati effettivamente utilizzati dai parlanti, e il compito dell'analisi è di rendere conto di questa rarefazione.

¹⁸ M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit. pag. 37

¹⁹ *Ibid.*, pag.37

²⁰ Non possiamo dilungarci qui sulla distinzione, decisiva nell'*Archeologia del Sapere*, tra enunciato e proposizione: ad essa, lo ricordiamo, è dedicato un intero capitolo del testo (cfr. M.Foucault, *L'archeologia del Sapere*, cit., parte seconda, cap. I, «Definire l'enunciato», pagg. 105-116)

²¹ *Ibid.*, pagg. 37-38

²² *Ibid.* pag. 38

1. *Il discorso come uso sociale del linguaggio*

In una conferenza tenuta quattro anni dopo la pubblicazione dell'*Archeologia del Sapere*²³, Foucault tornerà sulla distinzione tra lingua e discorso, cambiandone però profondamente i termini.

Nel saggio del 1969, tale differenza sembrava autorizzare la costituzione di un campo autonomo di ricerca, quello dell'enunciato e della pratica discorsiva. Tale campo veniva così assunto mediante la sua delimitazione da altri ambiti conoscitivi possibili, e costituiva l'oggetto di ricerche specifiche condotte secondo il metodo archeologico.

Dopo l'*Archeologia del sapere*, Foucault sembra interessato non tanto a isolare un campo di ricerca, quanto a studiare la comunicazione umana nel contesto più ampio delle relazioni sociali: il discorso si distingue ora dalla lingua non più solo in base al principio archeologico della rarefazione degli enunciati, ma proprio perché, per così dire, non possiede regole e leggi specifiche in grado di separarlo o isolarlo dal contesto sociale. Il *discorso* è tale nella misura in cui venga utilizzato dai parlanti e trattato come posta in gioco di conflitti, strumento per l'interazione, per la costruzione e legittimazione di ruoli: laddove se ne consideri cioè *l'uso sociale* piuttosto che la *struttura logica interna*.

2. *La natura polemica del discorso*

Cosa significa “uso sociale del discorso”?

²³ M. Foucault, *La verità e le forme giuridiche*, in *Archivio Foucault II*, Feltrinelli, Milano 1997, pagg. 83-165

Secondo Foucault, il discorso può essere utilizzato come strumento per *giochi d'interazione tra i parlanti*. Come vedremo tra poco, per *giochi* il pensatore francese intende dei *rituali di conflitto simbolico* in cui gli attori definiscono reciprocamente i propri ruoli, lottano per conservarli o per rovesciarli, e costruiscono strategie di interazione rivolte ad esercitare forme di dominio o di autorevolezza sugli altri²⁴. Un gioco è quindi uno *stato di tensione* che si istituisce tra gli individui, un *conflitto* la cui posta è la definizione di *ruoli* sociali o relazionali. Analizzare il discorso da questo punto di vista significa abbandonare le analisi classiche sul linguaggio, fondate sulla ricerca di leggi e regolarità logiche, linguistiche o grammaticali, o

²⁴ La concezione del linguaggio come insieme di *giochi linguistici* ricorda il lavoro di Wittgenstein. Vi sono però almeno due buoni motivi per essere cauti nell'accostamento tra i due autori: in primo luogo, ci sembra che la specificità della concezione foucaultiana stia nel carattere marcatamente polemico dei giochi linguistici, che ne segna la differenza rispetto al concetto wittgensteiniano. In secondo luogo, Foucault stesso distanzia la propria concezione del linguaggio da quella dell'autore delle *Ricerche Filosofiche*, in un passo de *La verità e le forme giuridiche* curiosamente non tradotto nell'edizione italiana: qui, a proposito delle proprie ricerche sul linguaggio, il pensatore francese sostiene che «si tratta [...] di una specie di analisi del discorso come strategia, un po' alla maniera degli anglosassoni, in particolare di Wittgenstein, Austin, Strawson, Searle ecc. Ciò che mi sembra un po' limitato nella concezione di questi autori, è che essi analizzano le strategie discorsive fatte intorno ad una tazza di tè, o in un salotto di Oxford: in questo senso, riguardano giochi strategici interessanti, ma a mio parere molto parziali. Il problema è sapere se sia possibile studiare le strategie del discorso in un contesto più reale, interno a pratiche diverse da quelle di una conversazione da salotto. Per esempio, nella storia delle pratiche giudiziarie, mi sembra che si possano ritrovare, o applicare, o progettare analisi strategiche del discorso che riguardano processi storici reali e importanti. E' d'altra parte quel che sta facendo Deleuze nelle sue ricerche più recenti a proposito del trattamento psicoanalitico. Si tratta di vedere come, nella cura analitica, si attui questa strategia discorsiva, studiando la terapia non in quanto processo di disvelamento, ma, al contrario, come gioco strategico tra due individui parlanti: uno dei due tace, ma il suo silenzio è rilevante quanto un discorso» (M. Foucault, *A verdade e as formas jurídicas*, in *Dits et Ecrits*, Gallimard, Parigi 1994, vol. II, pagg. 631-632- la traduzione è nostra)

quelle ispirate al metodo archeologico, per rivolgersi ai *conflitti* tra i parlanti, e all'utilizzo del linguaggio in questi conflitti.

«Qualche anno fa», spiega Foucault, «era originale ed importante affermare e mostrare che ciò che veniva fatto col linguaggio –poesia, letteratura, filosofia, discorso in generale- obbediva a un certo numero di leggi e di regolarità interne: le leggi e le regolarità del linguaggio. Il carattere linguistico dei fatti del linguaggio è stata una scoperta che ha avuto la sua importanza in una determinata epoca. *Sarebbe dunque venuto il momento di considerare questi fatti del discorso non più unicamente sotto il loro aspetto linguistico ma, in un certo modo –e qui mi ispiro alle ricerche realizzate dagli angloamericani-, come giochi, games, giochi strategici di azione e reazione, di domanda e risposta, di dominazione e sottrazione, come pure di lotta.* Il discorso è questo insieme regolare di fatti linguistici a un certo livello, e di fatti polemici e strategici a un altro livello. *Quest'analisi del discorso come gioco strategico e polemico è per me un secondo asse di ricerca»*²⁵.

Il discorso è, in questa nuova formulazione, la *forma polemica del linguaggio*: gioco complesso di relazioni, lotta per l'attribuzione e il consolidamento di ruoli, modalità di dominio e di sottomissione che utilizzano il linguaggio come strumento e come posta.

3. Procedure di controllo e di delimitazione del discorso

In questa direzione può essere letto *L'ordine del discorso*, lezione inaugurale tenuta da Foucault al Collège de France il 2 Dicembre 1970 e pubblicata successivamente in volume²⁶.

²⁵ M. Foucault, *La verità e le forme giuridiche*, cit., pagg. 84-85. Il corsivo è nostro

²⁶ M. Foucault, *L'ordre du discours*, Parigi 1970, trad. it. *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino 1972

La prima parte è dedicata ai meccanismi rituali di *esclusione*, attraverso i quali gli individui, nei loro giochi e nei loro conflitti, decidono chi può parlare e chi non può farlo, in quale contesto ed entro quali limiti. Così, per esempio, attraverso la procedura dell'*interdetto* si stabilisce «che non si ha il diritto di dir tutto, che non si può parlare di tutto in qualsiasi circostanza, che chiunque, insomma, non può parlare di qualunque cosa»²⁷; la procedura del *partage* divide i parlanti tra coloro che hanno autorevolezza e credibilità, e coloro che non possono parlare, o la cui parola è destituita di potere e di fondamento (come nel caso dei folli e degli insensati²⁸).

La seconda parte si sofferma invece sulle procedure interne al discorso, sulle modalità con cui i discorsi producono “principi di classificazione, di ordinamento, di distribuzione”²⁹ al fine di regolare e disciplinare le forme comunicative: si tratta del commento³⁰, dell'autore³¹ e dell'organizzazione disciplinare del sapere³².

²⁷ *Ibid.*, pag. 9-10

²⁸ *Ibid.*, pagg. 10-11

²⁹ *Ibid.*, pag. 18

³⁰ Il *commento* «consente di costruire (e indefinitamente) nuovi discorsi: l'incombere del primo testo, la sua permanenza, il suo statuto di discorso sempre riattualizzabile, il senso molteplice o nascosto di cui passa per essere detentore, la reticenza e la ricchezza essenziali che gli si attribuiscono, tutto questo fonda una possibilità aperta di parlare» (*Ibid.*, pag. 21). D'altra parte, il commento «ha come unico ruolo, quali che siano le tecniche messe in opera, di dire *infine* ciò che silenziosamente era detto *laggiù*. Deve, secondo un paradosso che sposta sempre ma cui non sfugge mai, dire per la prima volta ciò che tuttavia era già stato detto e ripetere instancabilmente ciò che, nondimeno, non era mai stato detto» (*Ibid.*, pag. 21)

³¹ L'*autore* non è semplicemente colui che scrive e che inventa un testo: è, anche e forse soprattutto, «il principio di raggruppamento dei discorsi, come unità ed origine dei loro significati, come fulcro della loro coerenza» (*Ibid.*, pag. 22). Il principio dell'autore limita “il caso del discorso”, attribuisce ai discorsi un principio di intelligibilità, istituisce delle regole che danno senso alle parole e ai testi, consentendo di attribuirli ad un principio unitario di classificazione e di interpretarli correttamente.

Infine, Foucault si sofferma sulle procedure che selezionano l'accesso degli individui alla parola. Come abbiamo visto non tutti possono pronunciare i medesimi discorsi: la competenza, la qualifica, il diverso grado di autorevolezza o l'appartenenza ad una società (iniziatica o scientifica) diversificano i parlanti e il loro accesso ai diversi livelli della comunicazione. Foucault individua su questa base alcune procedure di selezione nell'accesso al discorso: il *rituale* che stabilisce le qualifiche che devono possedere gli individui che parlano³³; le *società di discorso*

³² La *disciplina* sembrerebbe connaturata all'oggetto, al referente esterno del discorso. Essa è invece, secondo Foucault, una procedura di controllo del discorso, una modalità di utilizzo del linguaggio nei giochi di interazione tra i parlanti. Essa infatti «non è la somma di tutto ciò che può essere detto di vero a proposito di qualcosa; non è neppure l'insieme di tutto ciò che può essere, su uno stesso dato, accettato in virtù di un principio di coerenza e di sistematicità. La medicina non è costituita dal totale di ciò che può essere detto di vero sulla malattia; la botanica non può essere definita con la somma di tutte le verità che concernono le piante. [...] Occorre, perché una proposizione appartenga alla botanica o alla patologia, che risponda a condizioni in un certo senso più rigide e più complesse della verità pura e semplice» (*Ibid.*, pag. 25-26)

La disciplina costruisce un piano di oggetti e un peculiare orizzonte teorico attraverso cui i fenomeni debbono essere compresi ed analizzati. In questo senso, essa seleziona i discorsi, escludendo dal novero di quelli autorizzati non soltanto il "falso", ma anche l'esperienza conoscitiva immediata, l'immaginario, le credenze popolari, tutto ciò che non rientra nella codificazione imposta dalla pratica disciplinare. Essa è quindi una modalità di selezione e di ripartizione del discorso.

³³ « Il *rituale* definisce la qualificazione che devono possedere gli individui che parlano (e che, nel gioco di un dialogo, dell'interrogazione, della recitazione, devono occupare una certa posizione e formulare un certo tipo di enunciati); esso definisce i gesti, i comportamenti, le circostanze, e tutto l'insieme di segni che devono accompagnare il discorso; esso fissa infine l'efficacia supposta o imposta delle parole, il loro effetto su coloro cui sono rivolte, i limiti del loro valore costrittivo. I discorsi religiosi, giudiziari, terapeutici, e in parte anche quelli politici, non sono quasi dissociabili da questa utilizzazione di un rituale che determina per i soggetti parlanti sia proprietà singolari che ruoli convenuti» (*Ibid.*, pag. 31)

che fanno circolare i discorsi in uno spazio chiuso³⁴; le *dottrine* (religiose, politiche o filosofiche), che assoggettano l'individuo parlante³⁵; e le *appropriazioni sociali* del discorso, per cui esso viene diversamente distribuito nelle classi sociali³⁶.

Attraverso questi tre tipi di procedure i parlanti *lottano tra loro*: essi si scontrano, in una competizione ritualmente regolata, per decidere chi può parlare ed entro quali limiti, chi non ha accesso alla parola, quali discorsi sono autorevoli e meritevoli di attenzione.

³⁴ «Di funzionamento parzialmente diverso sono le “*società di discorso*”, che hanno la funzione di conservare o di proteggere dei discorsi, ma per farli circolare in uno spazio chiuso, per distribuirli solo secondo regole strette e senza che i detentori vengano spossessati da questa stessa distribuzione » (*Ibid.*, pagg. 31-32). Tra gli esempi più tipici di una società di discorso l'autore cita i gruppi di rapsodi dell'antica Grecia, i quali erano gli unici a possedere le conoscenze e le tecniche mnemoniche necessarie per recitare un testo rituale. Queste società chiuse esistono tuttavia, in forme laicizzate, anche nel mondo contemporaneo: «Si pensi al segreto tecnico o scientifico, si pensi alle forme di diffusione e di circolazione del discorso medico» (*Ibid.*, pag. 33)

³⁵ «La *dottrina* lega gli individui a certi tipi di enunciazione per legare gli individui tra di loro, e differenziarli per ciò stesso da tutti gli altri. La dottrina effettua un duplice assoggettamento: dei soggetti parlanti ai discorsi, e dei discorsi al gruppo, per lo meno virtuale, degli individui parlanti» (*Ibid.*, pag. 34)

³⁶ «Infine, su scala assai più vasta, bisogna pur riconoscere piani di separazione molto netti in ciò che si potrebbe chiamare l'*appropriazione sociale dei discorsi*. L'educazione ha un bell'essere, di diritto, lo strumento grazie al quale ogni individuo, in una società come la nostra, può accedere a qualsiasi tipo di discorso; si sa bene che essa segue nella sua distribuzione, in ciò che permette e in ciò che vieta, le linee segnate dalle distanze, dalle opposizioni e dalle lotte sociali. Ogni sistema di educazione è un modo politico di mantenere o di modificare l'appropriazione dei discorsi, con i saperi e i poteri che essi comportano» (*Ibid.*, pagg. 34-35)

4. *Il linguaggio come creazione*

Questi rituali non costituiscono però, come abbiamo visto, un *adeguamento* dei parlanti alle strutture logiche e sintattiche della lingua. Il linguaggio umano ha, senza dubbio, le proprie regole, alle quali gli individui debbono uniformarsi per poter essere ascoltati e compresi: non è tuttavia il rispetto delle leggi linguistiche o grammaticali il centro dell'analisi foucaultiana. Seguire le regole di una lingua o uniformarsi alle norme di un linguaggio sono condizioni minime per comunicare, ma non sufficienti per dar luogo ad un *discorso* nel senso in cui lo intende il pensatore francese.

La comunicazione discorsiva si produce, come abbiamo visto, quando i parlanti istituiscono dei *giochi polemici* e dei *rituali di conflitto* tra di loro. In questi rituali, gli individui utilizzano il linguaggio, lo piegano alle proprie esigenze, lo modificano e trasformano per farne uno strumento della propria volontà e un mezzo per imporsi nei giochi di interazione: il discorso è quindi frutto di un *dominio* e di una *manipolazione* del linguaggio, non di un adeguamento passivo alle sue regole di funzionamento.

Parlare è in questo senso, per Foucault, un atto creativo: gli individui danno forma al discorso e ne definiscono procedure di controllo e criteri di delimitazione, strutturando attraverso di esso relazioni e rapporti di potere.

5. *Il significato come effetto*

Fin qui abbiamo parlato, per così dire, di forme di comunicazione: intesa come *linguaggio* in senso proprio, con le regole sintattiche o grammaticali che ne

derivano, o nell'accezione più ampia di *discorso*, con le procedure di controllo e di delimitazione che abbiamo esaminato sopra, la parola umana è stata analizzata come modalità con la quale gli individui comunicano tra loro.

Il ragionamento fin qui condotto lascia aperto però il problema del *referente esterno* del discorso.

Foucault descrive il linguaggio come uno strumento di interazione sociale e interpersonale: il discorso, tuttavia, non si riduce a questo. Esso si incarica anche di *dire qualcosa*, di veicolare significati o verità, di comunicare concetti. In altre parole, il linguaggio umano è *intenzionato* verso un referente esterno.

Dobbiamo allora soffermarci sul modo in cui la teoria foucaultiana del discorso come gioco polemico affronta le questioni del significato, del senso e della verità.

Quest'ultima, in particolare, è oggetto di una trattazione specifica nell'*Ordine del Discorso*. Secondo il pensatore francese, i giochi di interazione conflittuale tra i parlanti *producono la distinzione tra vero e falso*. Abbiamo già visto come il discorso sia un atto creativo e produttivo: questa concezione assume ora una particolare radicalità, perché il linguaggio viene inteso non solo come produzione di ruoli sociali e di forme di controllo del discorso, ma anche come *creazione* dello stesso referente esterno. La *verità* è, nel senso che vedremo tra poco, *un effetto* dei giochi polemici.

6. La verità come procedura storicamente determinata

Foucault accenna qui un tema che tornerà largamente in tutte le opere degli anni '70, e che assume una particolare rilevanza ai fini del nostro ragionamento.

Considerare la *verità* come *prodotto* del discorso, e dunque come *effetto* delle interazioni conflittuali tra i parlanti può apparire a prima vista controintuitivo: essa, infatti, sembrerebbe dotata di una sua autonoma consistenza ontologica, e dovrebbe perciò *preesistere al discorso*; quest'ultimo dovrebbe solo *rivelarla o scoprirla* attraverso corrette procedure di inferenza e di validazione, indifferenti ai rapporti di potere e alle relazioni sociali. “Si dice il vero”, insomma, se la coerenza logica del discorso lascia emergere un *referente reale*, indipendente da *chi parla*, dalle sue *finalità*, dalle *interazioni strategiche* con gli altri, dall'*uso sociale del linguaggio*: la verità si offrirebbe al discorso grazie al corretto utilizzo di procedure logiche (formali o sostanziali).

Foucault osserva però che queste stesse procedure non hanno validità al di fuori del tempo, della storia e dunque delle relazioni sociali: esse sono, al contrario, una creazione della nostra cultura e del nostro “ordine del discorso”, non sono universalmente condivise, e non sono perciò “sempre esistite”. Pochi anni prima, nel 1967, lo studioso del pensiero greco Marcel Detienne aveva ricostruito, ne *I maestri di verità nella Grecia arcaica*³⁷, la storia dell'idea antica di verità: «Tra le nozioni elaborate dal senso comune», aveva scritto Detienne nella prefazione al volume, «senza dubbio la verità è una di quelle che sembrano essere sempre esistite; non aver mai subito alcun cambiamento; che appaiono insomma relativamente semplici. Basti pensare, però, che l'esperimento, su cui si basa la nostra immagine del vero, è divenuto un'esigenza solo in una società dove la chimica e la fisica hanno conquistato un ruolo di primaria importanza. Dunque, *ci si può chiedere se la*

³⁷ M. Detienne, *Les maitres de vérité dans la Grèce archaïque*, Parigi 1967, trad. it. *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Mondadori, Milano 1992

*verità, in quanto categoria mentale, non sia solidale a tutto un sistema di pensiero; se non sia solidale, anche, alla vita materiale e alla vita sociale*³⁸.

Foucault sembra ripercorrere, pur senza citarle esplicitamente, alcune delle analisi di Detienne sul mondo greco. Nell'epoca dei primi poeti del VI secolo, ciò che veniva valorizzato, ed investito di particolare venerazione, era non il discorso vero come tale, ma quello "pronunciato da chi di diritto, e secondo il rituale richiesto"³⁹. Ciò che veniva chiamato *verità*, in quel contesto simbolico e culturale, coincideva con l'autorevolezza del parlante e con la ritualizzazione del discorso⁴⁰. Solo nel periodo classico ("tra Esiodo e Platone"⁴¹) si affermano l'importanza e l'autorevolezza del *discorso vero*: del discorso, cioè, che ha in se stesso, nella propria forma logica e nella corrispondenza che istituisce col reale, la sua propria verità. Dopo Platone, «la più alta verità non risiedeva ormai più in quel che il discorso *era* o in quel che *faceva*, bensì in quel che *diceva*: un giorno è venuto in cui la verità si è spostata dall'atto ritualizzato, efficace e giusto, d'enunciazione, verso l'enunciato stesso: verso il suo senso, la sua forma, il suo oggetto, il rapporto con la sua referenza»⁴².

In questo quadro, la partizione tra vero e falso non preesiste dunque al discorso. Al contrario, essa scaturisce dai rapporti sociali, ed è il frutto di una *volontà* storicamente determinata, che Foucault chiama *volontà di verità* e che *impone* al

³⁸ *Ibid.*, Introduzione pag. V

³⁹ M. Foucault, *L'Ordine del Discorso*, cit., pag. 14

⁴⁰ Secondo Detienne, la verità in epoca arcaica era la parola cantata del poeta: «La parola cantata, pronunciata da un poeta dotato di un dono di veggenza, è una parola efficace; per sua propria virtù istituisce un mondo simbolico e religioso che è lo stesso reale» (M. Detienne, cit. pag. 5)

⁴¹ M. Foucault, *L'Ordine del Discorso*, cit., pag. 14

⁴² *idem*

discorso regole e procedure istituzionalizzate. Essa si configura perciò come un vero e proprio sistema di costrizione sul linguaggio.

«Se ci si situa a livello di una proposizione, all'interno di un discorso», conclude Foucault, «la partizione tra il vero e il falso non è né arbitraria, né istituzionale, né modificabile, né violenta. *Ma se ci si situa su un'altra scala, se ci si pone la questione di sapere quale è stata costantemente, attraverso i nostri discorsi, questa volontà di verità che ha attraversato tanti secoli della nostra storia, o quale è, nella sua forma generalissima, il tipo di partizione che regge la nostra volontà di sapere, allora vediamo profilarsi qualcosa come un sistema di esclusione (sistema storico, modificabile, istituzionalmente costrittivo)*»⁴³.

La nostra *volontà di verità* non è allora immanente alla coerenza logica del discorso, ma «poggia su di un supporto istituzionale: essa è rinforzata, e riconfermata insieme, da tutto uno spessore di pratiche come la pedagogia, certo, come il sistema dei libri, dell'editoria, delle biblioteche, come i circoli eruditi una volta, i laboratori oggi. Ma essa è anche riconfermata, senza dubbio più profondamente, dal modo in cui il sapere è messo in opera in una società, dal modo in cui è valorizzato, distribuito, ripartito, e in certo qual modo attribuito»⁴⁴.

7. La conoscenza come invenzione

Non è difficile riconoscere, in questa concezione della verità come *effetto dei giochi polemici tra i parlanti*, l'influenza di Nietzsche, e in particolare del saggio del 1873 *Su*

⁴³ *Ibid.*, pag. 13. Il corsivo è nostro

⁴⁴ *Ibid.*, pagg.15-16

*verità e menzogna in senso extramurale*⁴⁵. In esso, come noto, il “vero” non è distinto dal “falso” in base al diverso statuto ontologico o al grado di corrispondenza con la realtà: entrambi sono illusioni, figure retoriche, invenzioni. La verità è un insieme di metafore che «dopo un lungo uso sembrano a un popolo solide, canoniche e vincolanti»⁴⁶. Essa è costituita da «illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria, [da] metafore che si sono logorate e hanno perduto ogni forza sensibile, [da] monete la cui immagine si è consumata e che vengono prese in considerazione soltanto come metallo, non più come monete»⁴⁷. Ne deriva che “dire la verità” significa «mentire come si conviene a una moltitudine, in uno stile vincolante per tutti»⁴⁸; e che la verità è una costruzione sociale, un’invenzione.

Foucault commenta questo testo di Nietzsche nel saggio del 1973 già citato⁴⁹, soffermandosi in particolare sull’«insolenza, [sulla] disinvoltura di Nietzsche nel dire che la conoscenza è stata inventata su un astro e in un determinato momento. [...] Nietzsche afferma che, in un punto determinato del tempo e in un punto determinato dell’universo, degli animali intelligenti hanno inventato la conoscenza. La parola che utilizza, “invenzione” –il termine tedesco è *Erfindung*– ritorna spesso nei suoi testi e sempre con un senso e un intento polemicici. Quando parla di invenzione, Nietzsche ha sempre in mente una parola che si oppone a

⁴⁵ F. Nietzsche, *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, trad. it. *Verità e menzogna in senso extramurale*, in *Opere di F. Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1973, vol. III, tomo 2; per una lettura critica su questo testo, che ne fornisce un’interpretazione diversa e opposta rispetto a quella di Foucault, cfr. C. Ginzburg, *Rapporti di forza: storia, retorica, prova*, Feltrinelli, Milano 2000

⁴⁶ F. Nietzsche, *Verità e menzogna in senso extramurale*, cit. pag. 361

⁴⁷ *Ibid.*, pag. 361

⁴⁸ *Ibid.*, pag. 362

⁴⁹ M. Foucault, *La verità e le forme giuridiche*, cit.

“invenzione”, la parola “origine”. Quando egli dice “invenzione” è per non dire “origine”: quando dice *Erfindung* è per non dire *Ursprung*⁵⁰.

Che cos'è dunque l'invenzione, e in che senso si contrappone all'origine?

Nietzsche opera qui, secondo Foucault, una vera e propria rottura con la tradizione filosofica precedente, ispirata largamente a Kant e al kantismo: secondo questa tradizione, la conoscenza avrebbe un'affinità originaria con le cose da conoscere (nella terminologia del filosofo di Königsberg, “le condizioni dell'esperienza e dell'oggetto dell'esperienza sono identiche”⁵¹); la conoscenza si produrrebbe grazie all'affinità, alla somiglianza o al legame originario tra l'esperienza e l'oggetto. Le forme logiche, le leggi scientifiche, le classificazioni e le tassonomie attraverso cui organizziamo il nostro sapere corrisponderebbero dunque all'“ordine del mondo”, alla sua logica e alla sua struttura: ne sarebbero il rispecchiamento e la fotografia fedele.

Secondo Foucault, Nietzsche capovolge questa immagine del sapere: per il pensatore tedesco, «il mondo non cerca assolutamente di imitare l'uomo, ignora ogni legge. [...] La conoscenza deve lottare contro un mondo senza ordine, senza articolazione, senza forma, senza bellezza, senza saggezza, senza armonia, senza legge. E' a esso che la conoscenza si rapporta. Non c'è niente nella conoscenza che la abiliti, per un diritto qualsiasi, a conoscere questo mondo»⁵². La conoscenza umana, insomma, «non ha relazioni di affinità con il mondo da conoscere»⁵³.

Il sapere non nasce allora quando l'intelletto *si adegua* alle cose: paradossalmente, esso è per Nietzsche «un modo non di avvicinarsi all'oggetto, di identificarsi con

⁵⁰ *Ibid.*, pag. 88

⁵¹ *Ibid.*, pag. 90

⁵² *Ibid.*, pagg. 90-91

⁵³ *Ibid.*, pag. 90

esso, bensì di mantenere l'oggetto a distanza, di differenziarsene o di porsi in rottura con esso»⁵⁴. Tra la conoscenza e le cose può esservi solo «una relazione di violenza, di dominazione, di potere e di forza, di violazione. *La conoscenza può essere solo una violazione delle cose da conoscere e non una percezione, un riconoscimento, una identificazione di o con esse*»⁵⁵.

E' in questo senso che Foucault, sulla scorta di Nietzsche, parla di conoscenza come *invenzione*: le categorie e gli strumenti logici con i quali conosciamo il mondo non sono un adeguamento all'oggetto, ma una costruzione arbitraria, frutto di una *violazione*, di un *dominio* e di una *manipolazione* delle cose da conoscere.

Così come, nell'*Ordine del Discorso*, il discorso era il risultato di un *uso arbitrario* della parola e il “vero” un effetto della *violazione* del linguaggio, del suo utilizzo strumentale nei conflitti tra i parlanti, qui la conoscenza e il sapere sono invenzione, dominio, imposizione di una forma ad un mondo originariamente caotico e senza legge.

8. *Invenzione e soggettività*

Le teorie del discorso e della conoscenza fin qui esposte potrebbero lasciar pensare, per così dire, ad un'immagine ipertrofica della soggettività umana: un *Soggetto*, sia esso trascendentale o storico-sociale, manipolerebbe il linguaggio, ne costruirebbe le forme e le procedure, e sarebbe in grado persino di *fabbricare* la verità e il referente esterno del discorso. La conoscenza, prodotto dell'istinto

⁵⁴ *Ibid.*, pag. 93

⁵⁵ *Ibid.*, pag. 91. Il corsivo è nostro

umano, potrebbe in questo senso essere concepita come una *proiezione dell'attività del soggetto sulla natura, una estensione del suo dominio sulle cose*.

Non è tuttavia questa la concezione propria del pensatore francese: la teoria polemica del linguaggio e della verità si accompagna anzi ad una critica serrata dell'idea di soggetto. E' necessario ripercorrere brevemente tale critica per chiarire i contorni della filosofia foucaultiana, quale si viene evolvendo nella prima metà degli anni '70.

Abbiamo già avuto modo di vedere come la verità sia per Foucault una costruzione sociale: essa è però il prodotto non dell'attività di un soggetto umano unitario, nè di una forma trascendentale che si dispieghi nella società e nella storia, ma dei *giochi polemici* che coinvolgono attori sociali e individui concreti nello spazio del discorso. Proprio il concetto di *gioco*, a cui presto Foucault sostituirà quelli di conflitto e di guerra, è al centro di alcuni studi sul rapporto tra conoscenza e istinti, dai quali emerge una critica alla nozione filosofica di soggettività: faremo riferimento qui in particolare al *Résumé* del corso tenuto al Collège de France nell'anno accademico 1970-71⁵⁶, e al testo del 1973 già citato⁵⁷.

Nel *Résumé*, Foucault contrappone due immagini filosofiche della conoscenza, elaborate rispettivamente da Aristotele e da Nietzsche. Esse costituiscono “due forme estreme ed opposte”⁵⁸, rappresentative di altrettanti modelli di spiegazione dell'umana *volontà di sapere*.

⁵⁶ M. Foucault, *Résumé des cours*, BFS, Pisa 1994. Il volume, ripubblicato recentemente per i tipi di Feltrinelli, riproduce i riassunti dei corsi tenuti al Collège de France, redatti personalmente da Foucault. Il corso citato qui è il primo, “La volontà di sapere (1970-71)”, pagg. 13-18

⁵⁷ M. Foucault, *La verità e le forme giuridiche*, cit.

⁵⁸ M. Foucault, *Résumé des cours*, cit., pag. 15

Il modello aristotelico⁵⁹ postula un legame tra la sensazione, fonte di conoscenza immediata, e il piacere: esiste in questo senso una «proporzione diretta tra l'intensità del piacere e la quantità di conoscenza liberata dalla sensazione»⁶⁰. La conoscenza produce piacere e, inversamente, questo è misura del grado di conoscenza ottenuto: tra i due termini sussiste una relazione stretta⁶¹. Il sapere è in questo modo *inscritto nella natura umana*, nel suo impulso più naturale e originario (il piacere, appunto), di cui è derivazione diretta e necessaria.

Nel testo del 1973, un'analoga concezione della conoscenza viene rintracciata nella tradizione filosofica post-cartesiana: qui, il legame tra il sapere e il desiderio (termine che prende il posto della nozione aristotelica di piacere) è costitutivo dell'unità del soggetto umano⁶². Inversamente, è la soggettività che, attraverso il desiderio di conoscere inscritto nella sua essenza, consente l'accesso alla verità.

⁵⁹ La concezione aristotelica della "volontà di sapere" è analizzata nel corso a partire dalla *Metafisica*, dall'*Ethica Nicomachea* e dal *De anima*: cfr. *Ibid*, pag. 15

⁶⁰ *Ibid*, pag. 15

⁶¹ «La percezione visiva, come sensazione a distanza di oggetti molteplici, dati simultaneamente e che non sono in rapporto immediato con l'utilità del corpo, manifesta nella soddisfazione che essa implica il legame tra conoscenza, piacere e verità. Questo stesso rapporto si ritrova trasposto all'altro estremo nella felicità della contemplazione teorica. Il desiderio di sapere che le prime righe della *Metafisica* pongono al tempo stesso come universale e come naturale, si fonda su questa appartenenza prima che già manifesta la sensazione. Ed è esso che assicura il passaggio continuo da questo tipo di conoscenza a quello, terminale, che si formula nella filosofia. Il desiderio di conoscere suppone e traspone, in Aristotele, il rapporto preliminare della conoscenza, della verità e del piacere» (*Ibid*, pag. 16)

⁶² Nella tradizione post-cartesiana l'unità del soggetto «era garantita dalla continuità che va dal desiderio al conoscere, dall'istinto al sapere, dal corpo alla verità. Tutto questo garantiva l'esistenza del soggetto» (M. Foucault, *La verità e le forme giuridiche*, cit. pag. 92)

Diverso e opposto è invece il modello proposto da Nietzsche: «la conoscenza», spiega Foucault, «è una *invenzione* dietro la quale c'è tutt'altro: *un gioco di istinti, di impulsi, di desideri, di paure, di volontà di appropriazione*»⁶³. Qui, l'uso del termine “gioco” non sembra casuale: è difficile non vedervi un nesso con quei “giochi polemici” di cui abbiamo parlato poco sopra. Il “gioco” degli istinti, la loro interazione, produttiva di conoscenza e di sapere, ha infatti un carattere polemico e conflittuale: «E' sulla scena in cui [gli istinti] si battono che la conoscenza viene a prodursi. La conoscenza si produce non come effetto della loro armonia, del loro fortunato equilibrio, ma del loro odio, del loro compromesso incerto e provvisorio, di un patto fragile che sono sempre pronti a tradire»⁶⁴.

Per Nietzsche, dunque, la conoscenza è il frutto di un'interazione conflittuale tra istinti diversi. Non si dà, in questo modello filosofico, una soggettività umana unitaria in grado di accedere al sapere, o di costruirlo, per il tramite del desiderio: il soggetto non esiste come tale, è scisso in una pluralità di istinti in lotta tra loro. La conoscenza non può allora derivare in modo necessario dalla natura umana: è al contrario un artificio, un'*invenzione*, frutto della lotta e del gioco tra gli impulsi. In questo senso, afferma Foucault, «la conoscenza non è istintiva, è controistintiva; allo stesso modo, non è naturale, è contronaturale»⁶⁵.

«La conoscenza», conclude l'autore, «è stata dunque inventata. Dire che è stata inventata, è dire che non ha origine. E' dire più precisamente, per paradossale che sia, che la conoscenza non è assolutamente inscritta nella natura umana. La conoscenza non costituisce affatto il più antico istinto dell'uomo o, inversamente, non c'è nel comportamento umano, negli appetiti umani, nell'istinto umano

⁶³ M. Foucault, *Résumé des cours*, cit., pag. 16

⁶⁴ *Ibid.*, pag. 16

⁶⁵ M. Foucault, *La verità e le forme giuridiche*, cit., pag. 90

qualcosa che somigli a un germe della conoscenza. In effetti, dice Nietzsche, la conoscenza ha un rapporto con gli istinti, ma non può essere presente in essi e neppure essere un istinto tra gli altri. La conoscenza è semplicemente il risultato del gioco, dello scontro e della congiunzione, della lotta e del compromesso tra gli istinti. E' perché gli istinti si incontrano, si scontrano, e giungono infine, al termine delle loro battaglie, a un compromesso, che qualcosa si produce. Questo qualcosa è la conoscenza»⁶⁶.

Se la verità è *l'effetto* dei giochi polemici tra i parlanti nel discorso, la conoscenza è *effetto* dei conflitti tra gli istinti: essa «è come un lampo, come una luce che si diffonde, ma è prodotta da meccanismi o realtà che sono di natura differente [...]; essa è anche, come dice Nietzsche, “una scintilla tra due spade”, fatta di materiale diverso dal ferro»⁶⁷.

La conoscenza è allora prodotto di un'*Erfindung* in due sensi: essa non ha origine dalle cose, dal referente del discorso; e non ha origine dal soggetto umano, dai suoi desideri e dai suoi impulsi. Per comprendere la conoscenza non se ne deve cercare l'origine (*Ursprung*), il luogo, cioè, dove essa prende forma per derivazione naturale e necessaria da una soggettività o da una realtà esterna: occorre invece prenderne in esame l'artificio, la casualità, l'invenzione (*Erfindung*).

Dovremo soffermarci meglio, nel prossimo capitolo, sulla distinzione tra *Ursprung* e *Erfindung*.

⁶⁶ *Ibid.*, pag. 90

⁶⁷ *Ibid.*, pag. 90

Capitolo II- Dai giochi polemici ai rapporti di forza

1. Il concetto filosofico di “origine”

Ci siamo soffermati, nel capitolo precedente, sulla distinzione tra “Ursprung” e “Erfindung”: sulla tesi, cioè, in base alla quale la verità e la conoscenza non avrebbero un’“origine”, perché sarebbero invenzioni, costruzioni, artifici sociali.

Dobbiamo ora approfondire, seguendo il testo foucaultiano, il senso della distinzione e della contrapposizione tra “origine” ed “invenzione”. Tale contrapposizione, infatti, non è immediatamente evidente: dire che la verità e la conoscenza sono costruzioni potrebbe in fin dei conti significare che esse hanno *origine* dal gioco delle interazioni sociali. La tesi di Nietzsche è tuttavia assunta da Foucault nella sua radicalità, come una critica alla nozione filosofica di *Ursprung*. Il pensatore francese sostiene cioè che *la verità e il sapere, proprio in quanto costruzioni sociali, non hanno origine*. Pensarli come *effetti*, come prodotti di una *Erfindung*, significa mettere radicalmente in questione lo stesso concetto di “origine”, così come è stato pensato nella tradizione filosofica. Dobbiamo, in questo capitolo, approfondire il senso di questa tesi.

La nozione di *Ursprung* è oggetto di un saggio, scritto nel 1971⁶⁸, sull'interpretazione del pensiero nietzschiano.

Secondo Foucault, Nietzsche rifiuta il concetto di “origine” perché esso non denota, nella tradizione metafisica, soltanto il cominciamento temporale dei fenomeni, o lo spazio della loro prima apparizione: attraverso l'origine la filosofia «si sforza di raccogliere l'essenza esatta della cosa, la sua possibilità più pura, la sua identità accuratamente ripiegata su se stessa, la sua forma immobile ed anteriore a tutto ciò che è esterno, accidentale e successivo»⁶⁹. Affermare che qualcosa è “originario”, nella tradizione filosofica, significa cioè dire che è essenziale, pertinente all'identità più vera e profonda. Così, in Schopenhauer, l'“origine della religione” veniva rintracciata in “un sentimento metafisico dell'al di là”⁷⁰: sentimento che non costituiva soltanto la *causa* della religione, il motivo del suo apparire nella storia umana, ma ne definiva l'essenza più vera e segreta.

In particolare, secondo Nietzsche, la nozione di *Ursprung* raccoglie almeno tre significati propriamente filosofici.

Da una parte, nella tradizione metafisica essa designa l'identità di un fenomeno o di un concetto, sottratta alle variazioni accidentali e casuali: così, cercare l'origine «è cominciare a togliere tutte le maschere, per svelare infine un'identità originaria»⁷¹.

⁶⁸ M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in AA.VV., *Hommage à Jean Hyppolite*, Parigi 1971, trad. it. *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in M. Foucault, *Microfisica del Potere. Interventi politici*, Einaudi, Torino 1977

⁶⁹ *Ibid.*, pag. 31

⁷⁰ *Ibid.*, pag. 30

⁷¹ *Ibid.*, pag. 32

In secondo luogo, essa designa il luogo della perfezione: «l'origine è sempre prima della caduta, prima del corpo, del mondo e del tempo; è dal lato degli dei, e a raccontarla si canta sempre una teogonia»⁷².

Infine, *Ursprung* è il luogo della verità: è “originario” ciò che è autentico, essenziale, profondo e dunque vero.

Secondo Foucault, Nietzsche rovescia questa immagine della *Ursprung*, e si incarica di criticare punto per punto le costruzioni filosofiche del concetto di origine.

2. Il luogo dell'origine: tra conflitto e caso

Il ragionamento sull'origine ripercorre, da un altro punto di vista, quello che abbiamo già seguito nel capitolo precedente. Le verità che apprendiamo attraverso il linguaggio non sono “in sé”: non esistono, cioè, se non come costruzioni sociali, frutto delle interazioni polemiche tra i parlanti.

Questa tesi viene ora, come abbiamo visto, assunta in tutta la sua radicalità.

Se le “cose” che conosciamo non sono *in sé*, esse non hanno un'essenza, un'identità già data a priori, prima del nostro rapporto con esse. D'altra parte, il conflitto tra i parlanti è una lotta il cui esito è casuale, provvisorio, aperto a rovesciamenti e trasformazioni. I ruoli sociali, posta in gioco del conflitto, vengono continuamente ridefiniti dagli attori nei giochi che li coinvolgono: i significati che si producono in questi giochi sono dunque storicamente determinati e soggetti a mutamento.

⁷² idem

Dunque, al fondo delle cose non si trova l'”origine”, intesa come identità immobile: si trova, piuttosto, un conflitto, una tensione, un gioco polemico; si trovano, anche, significati provvisori, aperti a continue ridefinizioni e trasformazioni.

3. Al di là dell'origine: *Entstehung*

E' in questo senso che Nietzsche rifiuta il concetto di *Ursprung*, e vi sostituisce le categorie interpretative proprie della genealogia: *Herkunft*, provenienza; *Erbschaft*, eredità; *Entstehung*, emergenza. Di questi tre termini prenderemo per ora in esame l'ultimo, che ci sembra particolarmente interessante per la connessione che offre con quanto abbiamo detto nel capitolo precedente.

Entstehung designa dunque l'emergenza: le cose non hanno “origine” in senso filosofico, ma *emergono* in un punto singolare del tempo e dello spazio. Cosa significa, nella terminologia nietzschiana, “emergere”?

L'emergenza è anzitutto “un luogo di scontro”⁷³: un “gioco polemico”, uno stato di tensione, una lotta. “Emergenza” è il teatro di un conflitto: «pure bisogna guardarsi dall'immaginarlo come un campo chiuso, dove si svolgerebbe una lotta, un piano dove gli avversari sarebbero uguali; è piuttosto [...] un “nonluogo”, una pura distanza, il fatto che gli avversari non appartengono ad uno stesso spazio»⁷⁴. In questo luogo contraddittorio, in questa distanza conflittuale, si produce dunque la differenza tra forze vincenti e forze sconfitte, tra dominatori e dominati:

⁷³ *Ibid.*, pag. 39

⁷⁴ *Ibid.*, pag. 39

differenza che «si fissa in un rituale; impone delle obbligazioni e dei diritti; costituisce delle procedure accurate»⁷⁵. Le procedure di controllo e di delimitazione del discorso, che abbiamo analizzato nel capitolo precedente, ne sono un esempio: esse impongono al discorso una forma, ma sono a loro volta il risultato di uno scontro, di un gioco polemico tra gli attori. Il rituale, in questo senso, si incarica di fissare e definire l'esito della lotta, di rendere stabile il rapporto tra vincitori e vinti.

In questo contesto, cercare l'"origine" (intesa nel senso di *Entstehung*) non significa pervenire all'essenza, ma rintracciare il luogo singolare, storicamente determinato, in cui *forze vincenti* in un conflitto *emergono* per la prima volta. L'emergenza è dunque l'origine depurata dei suoi significati e sottintesi metafisici: è il momento della nascita, "il principio e la legge singolare di un'apparizione"⁷⁶, l'«entrata in scena delle forze [...], la loro irruzione, il balzo col quale dalle quinte salgono sul teatro»⁷⁷.

Non è difficile riconoscere in queste definizioni ciò che abbiamo già visto nel capitolo precedente: la centralità dei conflitti e dei giochi polemici tra gli attori, e l'idea di verità come prodotto di tali giochi. Vi sono però, in questo testo, alcune rilevanti novità su cui è opportuno soffermarci.

⁷⁵ *Ibid.*, pag. 40

⁷⁶ *Ibid.*, pag. 37

⁷⁷ *Ibid.*, pag. 39

4. Dai giochi polemici ai rapporti di forza

Nell'*Ordine del Discorso*, il conflitto è pensato essenzialmente come gioco tra i parlanti: gli attori sembrano dunque essere individui singoli, che nello spazio del discorso costruiscono, attraverso le loro interazioni conflittuali, verità, significati e forme di conoscenza.

L'individuo, a sua volta, sembra pensato come *soggetto parlante*: dotato di un'identità, definita nello spazio del discorso, esso *costruisce il conflitto*, di cui è protagonista. Esso, però, proprio in quanto individuo, sembra in una certa misura preesistere ai "giochi" in cui è coinvolto.

Nel testo del 1973, la teoria polemica del linguaggio si accompagna ad una critica dell'idea di soggetto: esso non esiste come tale, è a sua volta il prodotto dell'interazione conflittuale tra gli istinti. Dunque l'individuo, che era apparso in primo luogo come *attore* di una lotta, diventa a sua volta il *prodotto*, l'effetto di conflitti.

Questo spostamento di significato pone all'interprete una domanda: chi sono gli attori del conflitto? Esistono "unità elementari" del gioco polemico, ovvero *attori* che non siano a loro volta *prodotti* di una lotta?

Nel definire l'emergenza Foucault parla di "forze": lo scontro è concepito come conflitto di forze, e l'*Entstehung* è l'entrata in scena di queste ultime, la loro apparizione singolare. Dobbiamo soffermarci ora su questo concetto, per chiarire meglio la nozione foucaultiana di conflitto.

L'idea di *forza* è al centro della rilettura di Nietzsche operata da Deleuze⁷⁸, ed è introdotta come radicale discontinuità con il pensiero dialettico e metafisico

⁷⁸ Faremo qui riferimento al testo del 1962: G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Parigi 1962, trad. it. *Nietzsche e la Filosofia*, Feltrinelli, Milano 1992. Citeremo d'ora in avanti l'edizione italiana

classico: laddove quest'ultimo, secondo Deleuze, poneva a proprio fondamento verità metastoriche e concetti come quelli di senso o di essere, il genealogista vede una realtà in perpetuo divenire, in movimento, di cui non è possibile dare definizioni ultime al di fuori del tempo e della storia.

In Deleuze il ragionamento si spinge in direzione di una vera e propria antimetafisica: ciò che è dato è una realtà pluralistica, non definibile una volta per tutte, sempre in divenire. I suoi elementi costitutivi sono i *corpi*: che non sono “quantità di realtà”⁷⁹, né regioni ontologiche, ma rapporti tra *forze*. Queste ultime, d'altra parte, non sono unità elementari del reale, ma si definiscono in modo relazionale: ciascuna forza, cioè, si definisce non in sé, ma per la tensione che esercita su altre forze, per la gerarchia che istituisce nel proprio ambito di azione, per la potenza e l'energia che sprigiona. La forza non è quindi una “cosa” o un “soggetto” cui può accadere di essere coinvolto in una lotta: essa è il confliggere stesso, è energia che può essere definita soltanto nello scontro con altra energia.

Le forze, quindi, non sono “sostanze”, ma relazioni, tensioni, quantità non di essere ma di divenire. «Affinchè si costituisca un corpo -chimico, biologico, sociale, politico- è sufficiente che due forze qualsiasi, diverse l'una dall'altra, entrino in rapporto tra loro. Un corpo è perciò sempre frutto del caso [...]. Ma *se il caso, in quanto rapporto tra forza e forza, è anche assenza della forza*, non ha senso chiedersi come nasca un corpo vivente: esso è tale in quanto prodotto arbitrario delle forze che lo compongono»⁸⁰.

⁷⁹ cfr. G. Deleuze, cit. pag. 69: «Che cos'è il corpo? Sarebbe inadeguato definirlo come campo di forze, luogo che una molteplicità di forze si contendono per trarne alimento, giacché un luogo, un campo di forze non esistono di per sé; non c'è quantità di realtà, ma ogni realtà è già quantità di forze in un rapporto di tensione le une con le altre»

⁸⁰ idem. Il corsivo è nostro

Al cuore del reale non c'è dunque "qualcosa": vi sono relazioni, c'è divenire, pluralità, movimento, caso. E il movimento è dato da forze non definibili di per sé, ma nella loro tensione e nel loro rapporto con altre forze. La domanda "che cosa sono le forze?" è dunque fuori posto in questo contesto: la filosofia infatti non si pone la questione del "che cosa", ma del "chi", del "come"⁸¹. Non è la definizione a preoccupare il filosofo, perché "definibile è solo ciò che non ha storia"⁸².

⁸¹« "Che cosa è...?" è la formula con la quale la metafisica pone il problema dell'essenza. Tale formula, forse per abitudine, ci sembra ovvia e scontata; ma in realtà ne siamo debitori a Socrate e Platone. Dobbiamo quindi risalire a Platone per vedere in che misura la domanda "che cos'è..." presupponga un particolare modo di pensare. Platone chiede che cosa è il bello, che cosa è il giusto ecc. avendo cura di evitare ogni altra forma di interrogazione. Egli mette Socrate a confronto con vari interlocutori -giovinetti, vecchi testardi, famosi sofisti- i quali sembrano tutti accomunati dal fatto che rispondono alla domanda facendo riferimento a ciò che è giusto, ciò che è bello: una fanciulla, una cavalla, una pentola... E' il trionfo di Socrate: non si risponde alla domanda 'cos'è il bello?' indicando ciò che è bello. Da qui la distinzione, cara a Platone, tra cose che sono belle accidentalmente e secondo il divenire e che possono servire solo da esempio, e il Bello che è tale per necessità, il bello secondo l'essere e per essenza [...]. E' tuttavia il caso di chiedersi se il trionfo di Socrate sia davvero meritato [...]. E' certo sciocco citare ciò che è bello quando vien chiesto che cosa è il bello; non è altrettanto certo però che la domanda "che cosa è il bello...?" lo sia di meno, nè che essa sia legittima e ben posta [...]. Talvolta nei dialoghi spunta un raggio di luce, peraltro ben presto smorzato, che ci rivela per un attimo quale fosse l'idea dei sofisti. [...] Il sofista Ippia non era un fanciullo che si limitava a rispondere "chi" quando gli veniva chiesto "che cosa?"; semplicemente egli pensava che la domanda 'chi' fosse la migliore, la più adatta a determinare l'essenza, in quanto non faceva riferimento, come invece credeva Socrate, a degli esempi frammentari, bensì alla continuità degli oggetti considerati nel loro divenire» (G. Deleuze, cit. pag. 104)

⁸²F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral-Eine Streitschrift*, trad. it. *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 1984, pag.69

Le riflessioni deleuziane, e la rilettura di Nietzsche, non possono non avere influenzato il pensiero di Foucault⁸³. La nozione di “forza” sembra insomma fortemente influenzata dall’autore della *Logica del senso*.

5. Una filosofia antimetafisica

Nel testo del 1971, dunque, l’idea di conflitto subisce una significativa trasformazione rispetto all’immagine che poteva trarne il lettore dell’*Ordine del Discorso*. Nella lezione inaugurale al Collège de France, il conflitto nasceva all’interno della teoria del linguaggio: nello spazio del discorso si costituivano i giochi polemici tra i parlanti. Nel saggio che abbiamo preso in esame in questo

⁸³ A sostegno di questa ipotesi si può far riferimento al fatto che la lettura deleuziana trovò un sostegno significativo proprio in Foucault (cfr. la celebre comunicazione al convegno di Rouyamount del 1964, *Nietzsche, Freud, Marx*, tr. it in “Aut Aut” n. 262-263/1994, in cui la lettura e l’interpretazione di Nietzsche non si discosta in modo sostanziale da quella di Deleuze). I legami tra i due pensatori andrebbero analizzati e studiati a fondo, ben oltre i pochi accenni che possiamo fare in questa sede. Alcuni commentatori e biografi (cfr. D. Eribon, *Michel Foucault*, Flammarion, Parigi 1989, ed. it. Leonardo, Milano 1989, pagg. 306-307) hanno messo in luce alcune rilevanti differenze, che sfociarono anche, alla fine degli anni ‘70, in contrasti espliciti e pubblici. Non vi è dubbio però che il lavoro di Deleuze abbia fortemente influenzato e ispirato il pensiero foucaultiano, e non è difficile credere che alcune tematiche decisive del nostro pensatore siano tratte direttamente o indirettamente dall’amico. Foucault stesso, in un colloquio con Deleuze pubblicato nella *Microfisica del potere*, riconoscerà il debito intellettuale contratto nei confronti dell’amico, nonché l’importanza del testo su Nietzsche per la sua formazione filosofica: «Se la lettura dei suoi libri (da *Nietzsche* fino all’*Antidipo*) è stata per me così essenziale, è perché mi sembrano andare molto avanti nel porre questo problema: sotto questo vecchio tema del senso, del significato, significante ecc., finalmente la questione del potere, dell’ineguaglianza dei poteri, delle loro lotte» (M. Foucault, *Microfisica del Potere. Interventi politici*, Einaudi, Torino pag. 115)

capitolo, invece, l'idea di conflitto diventa l'asse portante di una radicale filosofia antimetafisica.

“Conflitto” non è più sinonimo di *gioco polemico tra individui parlanti*: esso è ora rapporto tra *forze*. A loro volta, queste non sono “soggetti”: non hanno, cioè, un'autonoma consistenza ontologica. Ciò che è dato come realtà “originaria” è dunque soltanto il conflitto: i suoi stessi attori non esistono prima di esso, ma solo al suo interno; soltanto nello spazio della loro interazione essi assumono una fisionomia e un'identità.

Al cuore del reale non c'è dunque l'essere ma il divenire; non l'unità, ma la pluralità; non l'essenza immobile e senza tempo, ma il gioco della trasformazione e della precarietà; non soggetti definibili a priori, ma identità individuali e collettive in continuo movimento. Attraverso il concetto di “forza”, Foucault delinea l'immagine di un mondo in perpetuo divenire, aperto alla trasformazione e alla storicità.

6. La nozione di forza tra filosofia della storia e cosmologia

Introducendo la nozione nietzschiana di “forza” –mediata, come abbiamo visto, dall'interpretazione di Deleuze- Foucault lascia aperto un problema, relativo all'ambito di applicazione di questo concetto.

Secondo M. Montinari⁸⁴, esso è fortemente legato, in Nietzsche, alla nozione di “volontà di potenza”, filosofema che impegna il pensatore tedesco negli ultimi anni della propria vita: il nesso tra i due concetti è del resto ben presente anche

⁸⁴ M. Montinari, *Che cosa ha detto Nietzsche*, nuova ed. Adelphi, Milano 1999

nell'interpretazione deleuziana⁸⁵. La “forza”, dunque, non è nient'altro che *volontà di potenza*. Il mondo è «un'immensità di forza, senza principio, senza fine, una grandezza fissa, ferrea di forza»; è un «giuoco di forze e di onde energetiche, uno e molto allo stesso tempo, che, mentre si accumula da un lato, dall'altro diminuisce, un mare di forze in se stesse tempestose e fluttuanti, in eterna trasformazione, in eterno ricorso, con anni immani di ritorno, con flusso e riflusso delle sue forme»; «questo mondo è la volontà di potenza, e niente oltre a ciò»⁸⁶.

In Nietzsche i concetti di “forza” e di “volontà di potenza” sembrano dunque coprire un'estensione molto ampia. Essi, cioè, costituiscono per l'ultimo Nietzsche una vera e propria ipotesi *cosmologica*: il mondo come tale è volontà di potenza; essa designa la vita⁸⁷, ma anche il mondo inorganico⁸⁸, l'universo dell'esistente in tutte le sue manifestazioni ed espressioni.

⁸⁵ Secondo la lettura di Deleuze, la volontà di potenza è interna alla forza, senza esserne un predicato: volontà di potenza è, in questo senso, il principio della differenza energetica tra le forze, che definisce la loro qualità (cfr. G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., pag. 78)

⁸⁶ F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, n. 38, 1885, citato in M. Montinari, *Che cosa ha detto Nietzsche*, cit., pagg. 139-140. Per una panoramica sui concetti di *forza* e *volontà di potenza* in Nietzsche cfr. anche G. Campioni, *Scienza e Filosofia della Forza*, in *Sulla Strada di Nietzsche*, ETS, Pisa 1992, pagg. 163-201; M. Ferraris, *Storia della Volontà di Potenza*, in F. Nietzsche, *La Volontà di Potenza. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Forster Nietzsche*, nuova edizione italiana a cura di M. Ferraris, e P. Kobau, Bompiani, Milano 1994, pagg. 563-688; Vattimo, G., *I significati della volontà di potenza*, in *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano 1994, pagg. 349-375

⁸⁷ cfr. M. Montinari, cit., pag. 134: «La volontà di potenza, o volontà di dominio, o volontà di possesso, è la vita stessa; dovunque è vita è anche volontà di potenza»

⁸⁸ *Ibid.*, pag. 136: «In un taccuino adoperato tra l'aprile e il giugno 1885, Nietzsche avanza a un certo punto l'ipotesi che sia la volontà di potenza a governare anche il mondo inorganico, o –per meglio dire- che non esista un mondo inorganico retto dalle leggi della meccanica, perché tali leggi, che

Foucault sembra però utilizzare questi concetti in senso meno estensivo. Al pensatore francese non interessa infatti formulare ipotesi cosmologiche globali o totalizzanti. La teoria della forza, in Foucault, è anzitutto una teoria della conoscenza: il sapere, il vero e il falso sono costruzioni sociali. Esse non hanno fondamento ontologico, perché sono artifici, prodotti, strumenti dell'interazione umana. Chi produce queste costruzioni sociali? Non l'uomo, inteso come soggetto identico a se stesso nel corso della storia: come abbiamo visto, il soggetto è esso stesso storicamente determinato. Non la Storia, intesa come continuità progressiva: essa non è infatti un corso unitario di eventi dotati di un senso ma, come vedremo tra poco, è il proliferare casuale di conflitti, di lotte, di "emergenze". Non l'individuo, che è il prodotto dei conflitti tra gli istinti, e nemmeno la Società, che non è un corpo unico ma un insieme di lotte e scontri localizzati e puntuali.

Qui trova posto la teoria nietzschiana e deleuziana della forza. Le verità e le conoscenze sono prodotti sociali, intesi però come risultati del conflitto tra *forze*. Queste sono, dunque, per Foucault, anzitutto *realtà sociali*. La loro identità è mobile e transitoria, si definisce nello spazio del loro conflitto e non prima di esso. "Forza" è dunque una *realtà umana*, individuale o collettiva, in continua trasformazione ed evoluzione: la sua identità, storicamente determinata, è costitutivamente provvisoria, mobile, aperta, suscettibile di cambiamenti nel corso dei conflitti in cui è coinvolta.

La nozione di forza, dunque, introduce in modo radicale la dimensione della casualità, della precarietà e della storicità delle identità sociali. Essa non costituisce, come in Nietzsche e in Deleuze, una ipotesi cosmologica complessiva,

possono facilitare la descrizione in superficie del mondo esterno, non riescono ad eliminare "l'azione a distanza", che pure è il fatto fondamentale»

ma una nuova immagine degli attori storici, sociali ed individuali. Il suo terreno privilegiato sembra essere dunque, in Foucault, quello di una nuova *teoria della storia*.

7. Una teoria della storia

La storia è dunque intesa come un insieme di conflitti: le identità sociali che vi si formano sono aperte alla trasformazione e al cambiamento. I fenomeni storici debbono essere osservati a partire dagli stati di tensione, dalle guerre, dalle lotte; e dalla costituzione, dentro i conflitti, di soggetti sociali la cui identità è provvisoria e aperta alla trasformazione.

Questa visione, per così dire, scompone la storia: essa non è intesa come un processo unitario che disvela e manifesta un senso profondo, un significato, una continuità progressiva, o regressiva, comunque istitutrice di valori. La storia non è una “cosa” o una “sostanza”: essa coincide con le variazioni casuali dei rapporti di forza, con il gioco mobile dei conflitti che la attraversano, con la precarietà degli attori sociali che emergono dal suo corso.

Ancora una volta, questo modello del conflitto si oppone alla visione fondata sulla *Ursprung*. Le tradizionali filosofie della storia cercano infatti ciò che di “originario”, essenziale e non accidentale emerge dal corso degli eventi umani: ciò che appare cioè ad uno sguardo, per così dire, dall’alto, che osservi la storia nel suo svolgersi complessivo ed unitario⁸⁹. Questo sguardo dall’alto vorrebbe restituire alla storia quella verità metastorica che le sarebbe propria e che essa stessa manifesterebbe.

⁸⁹Sulla metafora dell’alto e del basso cfr. M. Foucault, *Microfisica del Potere*, cit., pagg. 44-45

Ma, appunto, non si danno verità metastoriche, perché ogni “verità” è il prodotto dei conflitti ed è provvisoria e storicamente determinata. La storia è guerra incessante e senza fine, concatenarsi casuale e senza senso⁹⁰ di eventi bellicosi: sconfitte, vittorie, disfatte, compromessi, tattiche, strategie.

Quel che la “storia degli storici” vede come “il senso” è quindi solo il prodotto, casuale e comunque provvisorio, dell’emergere, dentro i mille scontri e conflitti, di forze vincenti, di strategie d’insieme che disegnano un quadro unitario. Questo quadro unitario deve essere però visto, nell’ottica genealogica, nella sua aleatorietà, provvisorietà: nel suo nascere da mille conflitti, dalle guerre incessanti che si muovono alla sua base e che ne rendono “friabili i suoli”⁹¹.

8. *Origine e rapporti di forza*

In questo quadro possono essere lette le altre due categorie che Foucault sostituisce alla nozione metafisica di *Ursprung*.

⁹⁰ cfr. *Intervista a Michel Foucault, Microfisica del Potere*, cit., pag. 9: «La storia non ha “senso”; il che non vuol dire che sia assurda, o incoerente. Essa è al contrario intellegibile, e deve poter essere analizzata sin nel più piccolo dettaglio: ma secondo l’intellegibilità delle lotte, delle strategie e delle tattiche»

⁹¹cfr. M. Foucault, *Il faut défendre la société*, Hautes Etudes Seuil-Gallimard, Parigi 1997, prima edizione italiana *Difendere la società. Dalla guerra delle razze al razzismo di Stato*, a cura di M. Bertani, G. Burlet, A. Fontana, V. Marchetti, Ponte alle Grazie, Firenze 1990. La traduzione è stata poi rivista e ripubblicata in edizione Feltrinelli (M. Foucault, *Bisogna difendere la società*”, a cura di M. Bertani e A. Fontana, Feltrinelli, Milano 1998), alla quale faremo riferimento per tutte le citazioni. L’espressione citata si trova a pag. 15

Anzitutto la categoria di *Herkunft*: “la stirpe, la provenienza”⁹². Il genealogista rintraccia l’origine di un fenomeno storico attraverso la sua appartenenza originaria a un gruppo: tuttavia, tale appartenenza si mostra sempre plurale, instabile. Foucault cita in proposito un brano tratto da *Al di là del bene e del male*⁹³ in cui si parla dell’origine del popolo tedesco: «come popolo risultante dalla più straordinaria mescolanza e da un coacervo di razze, perfino, forse, con una predominanza dell’elemento preariano, come “popolo di mezzo” sotto ogni aspetto, i Tedeschi sono più inafferrabili, più vasti, più contraddittori, più sconosciuti, più incalcolabili, più sorprendenti, perfino più terribili [...] –essi sfuggono alla definizione-»⁹⁴. La provenienza, dunque, «permette [...] di ritrovare sotto l’aspetto unico di un carattere o di un concetto la proliferazione degli avvenimenti attraverso i quali [...] si sono formati»⁹⁵. Rintracciare la provenienza di un fenomeno significa coglierne la precarietà, l’accidentalità, la pluralità; significa risalire alla casualità degli eventi che l’hanno prodotto; significa, infine, «scoprire che alla radice di ciò che conosciamo e di quel che siamo non c’è la verità e l’essere, ma l’esteriorità dell’accidente»⁹⁶. Nell’origine intesa come provenienza, argomenta Foucault, si troverebbe dunque non l’essenza profonda, ma il disparato, il differenziarsi delle identità, la perdita del “senso” unitario, l’incessante lavoro delle guerre e dei conflitti che rendono sempre provvisori gli esiti finali⁹⁷.

⁹² M. Foucault, *Microfisica del Potere*, cit. pag. 34

⁹³ F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Bose*, trad. it. *Al di là del bene e del male*, a cura di G. Colli e M. Montanari, Adelphi, Milano 1977, aforisma 244, pagg. 155-158, citato in M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, cit., pag. 35

⁹⁴ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., pagg. 155-156

⁹⁵ M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, cit., pag. 35

⁹⁶ idem

⁹⁷ cfr. *Ibid.*, pagg. 34-35

Quindi, la *Erbschaft* (eredità): un fenomeno è sempre erede di qualcosa. Ma questa eredità non è il frutto compatto di una storia unitaria: è un insieme di storie diverse, di conflitti, di avvenimenti casuali, di rotture e di discontinuità storiche. L'eredità «non è un'acquisizione, un avere che si accumula e si solidifica; piuttosto, un insieme di faglie, di crepe, di strati eterogenei che la rendono instabile e, dall'interno o dal di sotto, minacciano il fragile erede»⁹⁸. La ricerca dell'eredità «mostra l'eterogeneità di quel che si immaginava conforme a se stesso»⁹⁹.

«La ricerca della provenienza», dunque, «non fonda, al contrario: inquieta quel che si percepiva immobile, frammenta quel che si pensava unito; mostra l'eterogeneità di quel che si immaginava conforme a se stesso»¹⁰⁰.

⁹⁸ *Ibid.*, pag. 36

⁹⁹ *Ibid.*, pag. 36

¹⁰⁰ *Ibid.*, pag. 38

Capitolo III- Il paradigma della guerra

1. Dal rapporto di forze alla guerra

L'idea di conflitto è emersa in primo luogo all'interno di una teoria del linguaggio e del discorso; successivamente, ne abbiamo analizzato il nesso con una filosofia antimetafisica fondata sul concetto di forza; infine, essa è apparsa come categoria costitutiva di una peculiare teoria della storia. Prenderemo ora in esame le lezioni al Collège de France per l'anno accademico 1975-76¹⁰¹, nelle quali Foucault si sofferma a lungo sui concetti di forza, conflitto, potere, e che ci sembrano perciò particolarmente esplicative al riguardo. Il ragionamento si sposta stavolta in direzione di una vera e propria *teoria della società*. E' in questo testo che troviamo la nuova definizione del conflitto come *guerra*.

Cosa significa questo concetto, nel contesto della riflessione aperta da Foucault?

La "guerra" è lo stato di tensione permanente nel quale sono immersi i rapporti sociali. Questi appaiono come relazioni conflittuali, come forme polemiche, giochi di interazione bellicosi.

¹⁰¹ M. Foucault, *Il faut défendre la société*, Hautes Etudes Seuil-Gallimard, Parigi 1997, trad. it. "Bisogna difendere la società", Feltrinelli, Milano 1998

Ma perché definire “guerra” il gioco sociale dei rapporti di forza? «Mi si dirà», spiega Foucault, «che non si può, di primo acchito, confondere rapporti di forza e relazione di guerra. E’ vero. Ma io assumerò questo dato solo come un caso estremo, *nella misura in cui la guerra può essere considerata come il punto di massima tensione, ovvero come manifestazione dei rapporti di forza allo stato puro*»¹⁰². La guerra diventa dunque un principio metodologico di analisi della società: quest’ultima viene interpretata ora, in modo radicale, come campo di forze, come luogo di espressione di conflitti, lotte, scontri.

Questo approccio rappresenta, da una parte, una prosecuzione e una radicalizzazione della “filosofia delle forze” che abbiamo cercato di delineare nel capitolo precedente; dall’altra parte, esso introduce delle novità significative, nella misura in cui sposta il terreno di indagine in direzione di una vera e propria teoria sociale. Dobbiamo dunque, in questo capitolo, prendere in esame le conseguenze di questo approccio, facendo emergere tre importanti caratteristiche del nuovo concetto di “guerra”.

La *prima* è che la guerra è la forma che assumono tutti i rapporti sociali: essi appaiono come fenomeni in perpetua tensione, e non come “fatti sociali” definiti una volta per tutte. La guerra è insomma la precarietà e la provvisorietà costitutiva delle relazioni umane.

La *seconda* caratteristica della guerra è che essa è una *trama* di rapporti tra forze. La società, cioè, non è un corpo unico, ma un insieme variegato di battaglie, di scontri localizzati e singolari, di lotte tra soggetti di natura e scala diversa. I rapporti sociali sono un arcipelago di conflitti e non danno luogo ad un organismo unitario.

¹⁰² *Ibid.*, pag. 46

La *terza* caratteristica è che la guerra implica la disuguaglianza e la disparità come elementi costitutivi delle relazioni umane. “Guerra” è un insieme di vittorie, sconfitte, disfate, capitolazioni. La società è attraversata da asimmetrie, da fenomeni di dominazione e di potere, da rapporti di forza diseguali.

2. La prima caratteristica della guerra: il rovesciamento dell’*aforisma di Clausewitz*

In primo luogo, dunque, la realtà sociale appare come un *corpo in perpetua tensione*. Essa, per Foucault, non è un insieme ordinato e istituzionale di relazioni. Ciò che appare come “ordine” –lo Stato, le istituzioni, le regole, i rituali condivisi ecc.- è infatti il prodotto provvisorio e instabile di conflitti, lotte e stati di tensione. «Dietro l’ordine calmo delle subordinazioni, dietro lo Stato, dietro gli apparati dello stato, dietro le leggi, non è forse possibile avvertire e riscoprire una sorta di guerra primitiva e permanente?»¹⁰³.

Foucault radicalizza il punto di vista del conflitto rovesciando il noto aforisma di Clausewitz: *la politica è ora la guerra continuata con altri mezzi*¹⁰⁴. «Se è vero che il potere politico arresta la guerra, fa regnare o tenta di far regnare una pace nella società civile, non è affatto per sospendere gli effetti della guerra o per neutralizzare lo squilibrio che si è manifestato nella battaglia finale della guerra. Il

¹⁰³ idem

¹⁰⁴ cfr. *Ibid.*, pag. 22. Il rovesciamento dell’affermazione di Clausewitz è citato anche nell’intervista che apre la *Microfisica* (cfr. M. Foucault, *Microfisica del Potere*, cit., pag. 17). Per una discussione critica sul tema, rimandiamo a R. Bodei, *Politica e potere in Foucault*, in N. Bobbio, L. Ceppa, G.E. Rusconi, S. Scamozzi, R. Bodei, S. Veca, *Ricerche politiche. Saggi su Kelsen, Horkheimer, Habermas, Luhmann, Foucault, Rawls*, a cura di M. Bovero, Il Saggiatore, Milano 1982, pagg. 109-128

potere politico, in questa ipotesi, ha infatti il ruolo di reinscrivere perpetuamente, attraverso una specie di guerra silenziosa, il rapporto di forze nelle istituzioni, nelle disuguaglianze economiche, nel linguaggio, fin nei corpi degli uni e degli altri. [...] Definire la politica come guerra continuata con altri mezzi significa che la politica è la sanzione e il mantenimento del disequilibrio delle forze manifestatosi nella guerra»¹⁰⁵.

L'ordine della politica è dunque immerso nel conflitto, non ne rappresenta una sospensione ma una peculiare modalità di esercizio: «il capovolgimento della frase di Clausewitz vuol dire anche che, all'interno della “pace civile” ovvero in un sistema politico, le lotte politiche, gli scontri a proposito del potere, col potere, per il potere, le modificazioni dei rapporti di forza (con i relativi consolidamenti, rovesciamenti ecc.), non dovrebbero essere interpretati che come la prosecuzione della guerra. Andrebbero cioè decifrati come episodi, frammentazioni, spostamenti della guerra stessa. E in questo modo – quand'anche si scrivesse la storia della pace e delle sue istituzioni- non si scriverebbe mai nient'altro che la storia della guerra»¹⁰⁶.

Il corpo sociale è dunque un tessuto di guerre, scontri, lotte: ciò che costituisce la trama permanente della storia è «un intreccio di casi, di passioni e di corpi»¹⁰⁷. «Ed è solamente al di sopra di questa trama di corpi, di casi e di passioni, al di sopra di questa massa, di questo groviglio, di questo brulichio oscuro e talvolta sanguinoso, che si costituirà qualcosa di fragile e di superficiale, una razionalità progressiva: quella dei calcoli, delle strategie, delle astuzie; delle procedure tecniche per conservare la vittoria, per far tacere –almeno in apparenza- la guerra,

¹⁰⁵ *Ibid.*, pag. 23

¹⁰⁶ *idem*

¹⁰⁷ *Ibid.*, pag. 52

per serbare o rovesciare i rapporti di forza. Si tratta dunque di una razionalità che mano a mano che si sale e che essa si sviluppa, diviene in fondo sempre più astratta, sempre più legata alla fragilità e all'illusione»¹⁰⁸. La politica, i rituali, le forme attraverso cui sembra istituzionalizzarsi l'ordine sociale sono dunque costitutivamente fragili, precari, provvisori.

3. La seconda caratteristica della guerra: l'immagine della società arcipelago

La seconda conseguenza del “modello della guerra” è che esso frammenta e scompone i fenomeni sociali: ne fa emergere non solo il carattere bellicoso, ma la natura plurale e molteplice. La società, cioè, sembra essere più un arcipelago di conflitti¹⁰⁹ che un organismo ordinato e solidale. Le sue unità non sono infatti, come abbiamo visto, “cose” date a priori, ma *rapporti tra forze*, e dunque stati singolari di tensione, conflitti molecolari in perpetua evoluzione e in continuo mutamento: in questo quadro, non esiste “la” società, se non come sommatoria di lotte e di scontri. La conseguenza è in definitiva la costruzione di un'*immagine pluralistica del corpo sociale*.

Tale immagine si contrappone anzitutto alle teorie sociologiche centrate su visioni sistematiche e sui concetti di ordine, coesione, solidarietà. Nella *Microfisica del potere*, i bersagli espliciti del pensatore francese sembrano essere in particolare

¹⁰⁸ *Ibid.*, pagg. 52-53

¹⁰⁹ La metafora dell'“arcipelago” è esplicitamente citata da Foucault in una conferenza del 1976 pubblicata nel 1981: M. Foucault, *As Malhas do poder*, in “Barbarie”, n.4/1981, trad. it. *Le maglie del potere*, in *Archivio Foucault*, Feltrinelli, Milano 1998, vol. III, pagg. 158-159

lo strutturalismo e la semiotica¹¹⁰, ma non è difficile torcere queste argomentazioni contro tutte le teorie sociologiche fondate sul modello della solidarietà¹¹¹. La società non è una unità strutturata, nè un'apriori, nè una totalità dotata di ordine: ciò che è dato sono singoli conflitti in continuo movimento, i cui attori (che, come abbiamo visto, sono qualificati come "forze") nascono e si definiscono all'interno degli scontri; il quadro complessivo, la "società" nel suo insieme, può essere spiegato non in sè, ma a partire dalle singole guerre, dalle tensioni che si agitano in punti localizzati e singolari del corpo sociale.

Il modello della guerra sembra però contrapporsi anche a teorie fortemente orientate alla tematizzazione del conflitto sociale, ma che vedono quest'ultimo come contraddizione interna ad un organismo unitario: si tratta in particolare della dialettica e del marxismo.

La dialettica pensa il conflitto come *contraddizione*: questa è, sul piano trascendentale che è proprio della filosofia hegeliana, nient'altro che il movimento logico di una realtà pensata come totalità. Ma, come abbiamo visto, proprio la nozione di totalità (totalità sociale, o strutturale, o dialettica) non è in grado, per Foucault, di rendere conto dell'intellegibilità della guerra: «di questa intellegibilità, la dialettica è un modo di schivarne il carattere violento, sanguinoso, mortale,

¹¹⁰Foucault si sofferma in particolare sul proprio «rifiuto delle analisi che si riferiscono al campo simbolico o al dominio delle strutture significanti, ed il ricorso ad analisi che si farebbero in termini di genealogia, di rapporti di forza, di sviluppi strategici, di tattiche. Io credo che ciò cui bisogna riferirsi non è il grande modello della lingua e dei segni, ma quello della guerra e della battaglia. La storicità che ci trascina e ci determina è bellicosa, non è dell'ordine del linguaggio. La relazione di potere, non la relazione di senso» (M. Foucault, *Microfisica del Potere*, cit. p.8)

¹¹¹ E' l'operazione compiuta, per esempio, da Alessandro Dal Lago, cfr. in particolare A. Dal Lago, *La produzione della devianza*, nuova ed. Ombre Corte, Verona 2000

ripiegandola sullo scheletro hegeliano»¹¹². Articolando il conflitto all'interno di un quadro trascendentale, la dialettica finisce, per così dire, per scarnificare il concetto di guerra, conferendo ad esso il carattere ordinato, progressivo e astratto di un puro movimento ideale¹¹³. «Se di primo acchito la dialettica può anche apparire come il discorso del movimento universale e storico della contraddizione e della guerra, credo tuttavia che in realtà esso non ne sia affatto la convalidazione filosofica. Mi sembra, al contrario, che essa abbia funzionato piuttosto come suo spostamento e ripresa all'interno della vecchia forma del discorso filosofico-giuridico. In fondo, la dialettica codifica la lotta, la guerra e gli scontri all'interno di una logica (o sedicente tale) della contraddizione; essa li ricomprende nel duplice processo di totalizzazione e di aggiornamento di una razionalità insieme finale e fondamentale, in ogni caso irreversibile. [...] La dialettica è la pacificazione, da parte dell'ordine filosofico e forse anche dell'ordine politico, del discorso amaro e partigiano della guerra fondamentale»¹¹⁴.

Anche il marxismo pensa il conflitto come contraddizione insita in uno specifico modo di produzione. E la guerra, nella tradizione marxista, è lotta tra classi sociali antagoniste, contraddizione interna ad una totalità sociale nel cui seno si costituiscono soggetti originariamente portatori di interessi contrapposti¹¹⁵. In quest'ottica, è il modo di produzione, inteso come principio

¹¹²M. Foucault, *Microfisica del Potere*, cit. p. 9

¹¹³ cfr. anche *Ibid.*, pag. 138: «Come sempre nei rapporti di potere ci si trova di fronte a fenomeni complessi che non obbediscono alla forma hegeliana della dialettica». Per un inquadramento generale della questione relativa al rapporto tra il pensiero genealogico di Foucault e le filosofie dialettiche, cfr. R. Bodei, *Politica e potere in Foucault*, cit., in particolare pagg. 113-116

¹¹⁴ M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., pagg. 55-56

¹¹⁵ Non c'è dubbio che Foucault sia, almeno in questo periodo, assai critico della tradizione marxista. In una intervista pubblicata nel 1977 su "Les révoltes logiques", n.4/1977, pp.89-97 (trad.it *Poteri e*

che totalizza la società, a produrre i soggetti dello scontro. Se dunque il conflitto è lo scontro tra classi prodotte dal loro posizionamento nella struttura della società, queste sono, per così dire, già date apriori dalla dialettica della totalità sociale. Foucault sembra pensare invece ad un modello diverso di conflitto: non articolazione dialettica di un tutto, ma “guerra” diffusa, pulviscolare e sempre in divenire. I soggetti si costituiscono come tali dentro i mille conflitti che agitano il corpo sociale, dentro “la guerra”, e sono suscettibili di continue ridefinizioni, spostamenti, ricollocazioni.

Non stupisce, in quest’ottica, che Foucault non dia una definizione normativa dei soggetti della guerra: che, insomma, non risponda mai alla domanda “guerra di chi contro chi?”¹¹⁶. Il pensatore francese ricorre ad esemplificazioni puramente

strategie in “Aut Aut” 164/1978), il pensatore francese ne parla chiaramente e diffusamente: «Come è successo che dal XIX secolo si è così costantemente teso a dissolvere i problemi specifici della lotta e della sua strategia nella logica povera della contraddizione?[...] Bisogna cercare di pensare la lotta, le sue forme, i suoi obiettivi, i suoi mezzi, i suoi processi secondo una logica che sia liberata una volta per tutte dalle sterili pastoie della dialettica. Per pensare il legame sociale il pensiero politico “borghese” del XVIII secolo si è dato la forma giuridica del contratto. Per pensare la lotta il pensiero rivoluzionario del XIX secolo si è dato la forma logica della contraddizione: questa non funziona meglio di quella» (cit. pag. 29).

E’ interessante notare però come, nei testi raccolti in *Microfisica del Potere*, la critica al marxismo sia più sfumata, almeno su questa questione specifica. In alcuni passi (per es. pag. 134) Foucault insiste nel distinguere la tradizione marxista (la “comunistologia”) dal pensiero di Marx, e dichiara di ispirarsi a quest’ultimo.

¹¹⁶ Foucault pone apertamente questa domanda, in modo assai problematico, in *Microfisica del Potere*, cit., pag. 17: «Qui sorgono tutta una serie di problemi: la guerra di chi contro chi? Lotta di due o più classi? Lotta di tutti contro tutti? Ruolo dell’esercito e delle istituzioni militari in questa società civile in cui si conduce una guerra permanente; valore delle nozioni di tattica e di strategia per analizzare le strutture ed il processo politico; natura e trasformazione dei rapporti di forza. Tutto questo dovrebbe essere studiato»

indicative e provvisorie: il conflitto che oppone gli studenti e gli insegnanti nelle scuole e nelle Università¹¹⁷, il conflitto tra la criminalità e il potere di normalizzazione¹¹⁸, quello che oppone i detenuti ai carcerieri¹¹⁹, gli scontri all'interno delle istituzioni psichiatriche¹²⁰ e così via. Si tratta di “guerre” locali, puntuali, all'interno delle quali i soggetti si costituiscono e si ridefiniscono continuamente.

4. Contro il modello hobbesiano

Il modello foucaultiano della guerra si contrappone anche alla teoria hobbesiana del “bellum omnium contra omnes”, con la quale pure presenta importanti analogie: «a prima vista», precisa Foucault, «Hobbes appare come colui che ha posto il rapporto di guerra come fondamento e principio delle relazioni di potere. Per Hobbes infatti, al fondo dell'ordine, al di là della pace, al di sotto della legge, alle origini del grande automa costituito dallo stato, dal sovrano, dal Leviatano, c'è non solo la guerra, ma la guerra più generale di tutte, la guerra che si dispiega in ogni istante e in tutte le dimensioni; la guerra di tutti contro tutti»¹²¹.

Il confronto col modello hobbesiano, che occupa l'intera quinta lezione del corso, offre chiarimenti essenziali per capire la nozione di guerra, e ci introduce alla *terza conseguenza* dell'introduzione di questo concetto.

¹¹⁷ cfr. *Microfisica del Potere*, cit., pag. 60

¹¹⁸ cfr. *Ibid.*, pag. 63

¹¹⁹ cfr. *Ibid.*, pag. 64

¹²⁰ cfr. *Ibid.*, pag. 65

¹²¹ M. Foucault, “*Bisogna difendere la società*”, cit., pag. 80

In cosa consiste la guerra, dunque, per l'autore del *Leviatano*? «Consiste nel fatto che anche il debole sa –o in ogni caso crede- d'essere abbastanza forte, se non altrettanto forte del suo vicino. Pertanto, non rinuncerà alla guerra. A sua volta, il più forte [...] sa di poter essere, nonostante tutto, più debole dell'altro, soprattutto se questi ricorre all'astuzia, alla sorpresa, alle alleanze. Pertanto, l'uno non rinuncerà mai alla guerra, mentre l'altro –il più forte- cercherà, malgrado tutto, di evitarla. Chi vuole evitare la guerra vi riuscirà tuttavia solo a una condizione: di mostrare d'esser pronto a fare la guerra e di non essere disposto a rinunciare alla guerra. Ma come riuscirà a mostrarlo? Ebbene, agendo in modo tale che l'altro, che si appresta a fare la guerra, venga colto dal dubbio intorno alla propria forza e –sapendo che il primo non è disposto a rinunciare alla guerra- di conseguenza rinunci semplicemente all'azione»¹²². La guerra non è quindi, per Hobbes, un vero e proprio scontro, ma un gioco di rappresentazioni calcolate, di manifestazioni enfatiche, di tattiche di intimidazione: «ci troviamo nel teatro delle rappresentazioni scambiate, all'interno di un *rapporto di paura*»¹²³. La paura e il timore prendono il posto della guerra vera e propria.

Fin qui, la teoria di Hobbes non sembrerebbe però lontana dalla concezione foucaultiana. La guerra, in fin dei conti, è per il pensatore francese uno stato di tensione, un insieme di rapporti di forza in cui entrano in gioco elementi non direttamente legati alla fisicità o alla brutalità: come abbiamo visto nei capitoli precedenti, Foucault parla di rappresentazioni collettive, modelli cognitivi e forme di verità, saperi, rituali condivisi, pratiche discorsive ecc. La “paura” non potrebbe essere allora uno di questi elementi? Non potrebbe cioè costituire un istinto, una

¹²² *Ibid.*, pag. 81-82

¹²³ *Ibid.*, pag. 82

proprietà psicologica giocata all'interno dei rapporti tesi tra forza e forza, uno strumento e al contempo una posta in gioco del conflitto?

Non così tuttavia, a parere di Foucault, la intende Hobbes: come vedremo tra poco, è proprio la paura a costituire la cifra della differenza tra il “modello della guerra” fin qui delineato e il paradigma hobbesiano del *bellum omnium contra omnes*.

Hobbes, a partire dallo “stato di guerra” fin qui definito, disegna il percorso di costituzione del potere politico. Foucault ne segue l'evoluzione argomentativa, soffermandosi in particolare sulla distinzione ormai classica tra “sovranità di istituzione” e “sovranità di acquisizione”¹²⁴.

Nel primo caso, lo stato bellicoso originario viene fatto cessare, come noto, grazie ad un patto: gli individui delegano volontariamente ad un Sovrano il compito di rappresentarli, ponendo così fine alla guerra che li divide. «Come dice Hobbes, la sovranità in tal modo costituita assume la personalità di tutti»¹²⁵. Lo Stato istituisce la pace rappresentando la totalità del corpo sociale. *Questo meccanismo di “rappresentanza” è reso possibile proprio dalla paura, dal timore della guerra che spinge gli uomini a farla cessare attraverso un patto sociale tra di loro.*

Nel caso della sovranità di acquisizione, si ha invece la conquista violenta del potere, e l'imposizione di un dominio come effetto dell'esito vittorioso nella

¹²⁴ La distinzione tra le due forme di sovranità costituisce uno degli elementi decisivi della teoria politica hobbesiana, così come questa viene esposta nel *Leviatano*, e si trova nella *Seconda Parte* del celebre testo. Cfr. in particolare T. Hobbes, *Leviatano*, trad. it. di Gianni Micheli, La Nuova Italia, Firenze 1993, Parte Seconda, *Dello Stato*, cap. XVII, «Delle cause, della generazione e della definizione di uno Stato», pagg. 163-168 (a pagina 168 viene posta per la prima volta la distinzione tra sovranità di acquisizione e sovranità di istituzione); cap. XVIII, «Dei diritti dei sovrani per istituzione», pagg. 169-180; cap. XIX, «Dei diversi generi di Stato per istituzione e della successione al potere sovrano», pagg. 181-193; cap. XX, «Del dominio paterno e dispotico», pagg. 194-204 (dove viene trattata in modo specifico la “sovranità di acquisizione”)

¹²⁵ *Ibid.*, pag. 84

guerra. Lo Stato si costituisce apparentemente non per delega, ma per opera della violenza dei dominatori: chi ha vinto l'ultima battaglia si proclama sovrano e fonda la dimensione della statualità.

In realtà, la natura della “sovranià di acquisizione” non è in Hobbes diversa da quella di istituzione. Anche in questo caso, infatti, «a partire dal momento in cui i vinti hanno scelto la vita e l'obbedienza, hanno proprio per questo ricostituito una sovranità, *hanno trasformato i vincitori nei propri rappresentanti*»¹²⁶. Nell'alternativa tra morire per mano del vincitore e ubbidire, gli sconfitti hanno scelto la seconda strada, e hanno per questa via delegato la propria sovranità. *Ciò che li ha spinti a questa scelta è la paura, quello stesso sentimento che avevamo trovato alla base della sovranità di istituzione.* «Non è dunque la disfatta [...] a fondare una società di dominazione, di schiavitù, di servitù, ma ciò che è accaduto nella disfatta, ciò che si produce dopo la battaglia, dopo la disfatta e in un certo modo indipendentemente da essa. *A far entrare nell'ordine della sovranità e nel regime giuridico del potere assoluto è proprio qualcosa come la paura, la rinuncia alla paura, la rinuncia ai rischi della vita*»¹²⁷.

In Hobbes, in altre parole, ciò che presiede alla costituzione dell'ordine dello Stato e della politica non è affatto il gioco delle disfatte e delle vittorie: che vi sia o non vi sia la guerra, che si dia o non si dia uno scontro, una vittoria ed una sconfitta, la sovranità si costituisce comunque. Gli individui hanno paura della guerra e per scongiurarla si sottomettono ad un'autorità politica. La sovranità di acquisizione è in questo senso assolutamente equivalente a quella di istituzione, mentre il paradigma hobbesiano è teso a scongiurare complessivamente il tema della guerra, della conquista, del conflitto dalla teoria giuridica e politica.

¹²⁶ *Ibid.*, pag. 85. Il corsivo è nostro

¹²⁷ *idem*

Da questo ragionamento emerge dunque la terza conseguenza del “modello della guerra”: l'essenza del conflitto, per Foucault, sta nel gioco delle vittorie e delle sconfitte. Non si dà conflitto se vi è solo paura reciproca, timore, rappresentazione, calcolo. Certo, nella guerra e nel conflitto sociale entrano in gioco elementi psicologici, discorsivi, relazionali, comunque non direttamente connessi alla brutalità della battaglia fisica: in questo senso, anche la paura può costituire uno strumento del conflitto. Tuttavia, perché vi sia “guerra” è necessario, anche e forse soprattutto, un effettivo rapporto di forza, nel quale alcune forze vincono, altre perdono, alcune dominano e altre si sottomettono. La paura, in questo caso, può diventare un elemento della lotta tra le forze, ma non può in alcun modo sospendere la guerra.

5. Il “sapere storico della guerra”

Secondo Foucault, il ragionamento hobbesiano sulla paura costituisce insomma, al di là delle apparenze, una strategia argomentativa tesa a scongiurare, esorcizzare, cancellare la guerra dal processo di costituzione della statualità. Questa interpretazione lascia però aperto un problema, che il pensatore francese pone al termine del percorso di lettura fin qui delineato: “Dato che nelle teorie giuridiche del potere formulate prima di lui la guerra non aveva mai svolto la funzione che Hobbes le rifiuta ostinatamente, contro chi o contro cosa allora si rivolge questa eliminazione della guerra? [...] Contro quale avversario si scaglia Hobbes?”¹²⁸.

¹²⁸ *Ibid.*, pag. 70

Come vedremo tra poco, la risposta a questa domanda ci porterà alla questione, centrale in Foucault, del potere e del dominio nelle società umane: «Ebbene, io credo che il discorso di Hobbes non si rivolga contro una teoria precisa e determinata, che non ci sia un avversario determinato o un interlocutore polemico preciso, e credo che non si rivolga neppure a qualcosa che sarebbe come il non-detto, l'impensato del discorso di Hobbes e che egli, malgrado tutto, cercherebbe di aggirare. In realtà, all'epoca in cui Hobbes scriveva, vi era qualcosa che si potrebbe chiamare non tanto il suo avversario polemico, quanto il suo vis-a-vis strategico. Vale a dire: più che un contenuto determinato del discorso che occorreva confutare vi era un certo gioco discorsivo, una certa strategia teorica e politica che Hobbes voleva per l'appunto eliminare e rendere impossibile. E ciò che Hobbes voleva dunque non tanto confutare quanto eliminare e rendere impossibile, era un certo modo di far funzionare il sapere storico all'interno della lotta politica. Più precisamente, il vis-a-vis strategico del *Leviatano* credo fosse l'utilizzazione politica, nelle lotte dell'epoca, di un determinato *sapere storico* relativo alle guerre, alle invasioni, ai saccheggi, agli spossessamenti, alle confische, alle rapine, alle estorsioni. Insomma: un sapere storico relativo agli effetti dei comportamenti di guerra, delle azioni militari e delle lotte reali nelle leggi e nelle istituzioni che apparentemente regolano il potere. In sintesi, ciò che Hobbes vuole eliminare è la conquista o meglio l'utilizzazione del problema della conquista all'interno del discorso storico e nella pratica politica. L'invisibile avversario del *Leviatano* è la conquista»¹²⁹.

¹²⁹ *Ibid.*, pag.87

Il “discorso storico”, cui si oppone Hobbes, non è dunque una teoria filosofica, ma un sapere diffuso, si direbbe un “senso comune”¹³⁰, presente nella società inglese dell’epoca.

In particolare, la coscienza collettiva contemporanea ad Hobbes percepisce il sovrano non come proprio legittimo rappresentante, ma come un potere imposto al corpo sociale: come un effetto di lunga durata della conquista normanna di Guglielmo, ad Hastings nel 1066¹³¹. In questo modo, come vedremo tra poco, il “senso comune” inglese tematizza il nesso tra politica e guerra, ed introduce in forma mitologica la questione della politica come prosecuzione della guerra.

Questa percezione del sovrano come *conquistatore* si manifesta, secondo Foucault, in quattro modi.

E’ anzitutto la stessa casa regnante inglese a presentarsi ai sudditi come entità straniera conquistatrice: «Fino ad Enrico VII, vale a dire fino agli inizi del XVI secolo, gli atti reali precisavano che il re d’Inghilterra fondava la sua successione in base al diritto di conquista dei Normanni e esercitava la sua sovranità in virtù del diritto di conquista»¹³².

In secondo luogo, l’immagine della conquista «si manifestava nella pratica del diritto, i cui atti e le cui procedure si svolgevano in lingua francese [...]. Formulato dall’alto, e in una lingua straniera, il diritto era in Inghilterra una stimate della presenza straniera, era il marchio di un’altra nazione»¹³³.

In terzo luogo, la coscienza collettiva inglese di quest’epoca percepisce il corpo sociale attraverso la mitologia della differenza tra le razze: differenza non

¹³⁰ Per Foucault, la coscienza della conquista e della guerra era «viva da secoli persino negli strati popolari più ampi» (*Ibid.*, pag. 88)

¹³¹ cfr. *Ibid.*, pag. 88

¹³² *Ibid.*, pagg. 88-89

¹³³ *Ibid.*, pag. 89

articolata nei termini del razzismo novecentesco, basato su distinzioni biologiche o genetiche, ma vissuta nel senso di diversità di popoli, di lingue, di culture. Vi sarebbero, secondo questo sapere popolare, due “razze”: quella sassone e quella normanna¹³⁴.

In quarto luogo, infine, la differenza e la distinzione tra le due razze si manifesterebbe in termini di guerra, di scontro, di rivalità. Il sovrano sarebbe allora il conquistatore, il vincitore, colui che ha imposto il proprio dominio e la propria forza sulle popolazioni autoctone di stirpe sassone¹³⁵.

Dunque, secondo questo “sapere storico”, fatto proprio da movimenti popolari come quello dei “diggers”, ciò che costituisce il corpo sociale, e che consente l’affermarsi della dimensione della statualità, è la guerra, il conflitto, la lotta tra le razze: è la conquista, la vittoria, l’affermarsi di una razza sull’altra a costituire il potere politico. Questo non istituisce dunque la pace, non mette d’accordo i contendenti, ma prolunga la guerra trasformandola e istituzionalizzandola in un dominio durevole del vittorioso sullo sconfitto.

6. La terza caratteristica della guerra: la conquista

Già nell’epoca della pubblicazione del *Leviatano* si trovano dunque a scontrarsi e a confrontarsi due paradigmi alternativi di interpretazione della storia e della

¹³⁴ idem

¹³⁵ idem

società. Da una parte, il *modello del contratto*, in base al quale la convivenza e l'ordine politico si costituiscono a seguito di un patto, dettato dalla paura, che consente di porre fine alla guerra. Dall'altra parte, il *modello della guerra*, per il quale non c'è che conflitto: l'ordine politico e sociale è prodotto di una conquista e dunque prolungamento, esito, effetto della guerra.

Questi due modelli costituiscono altrettante modalità, alternative tra loro, di interpretazione dei fenomeni dello Stato e del potere.

Nel paradigma hobbesiano del contratto, il potere è identificato con la *sovranità*. Il "potere" è la sovranità politica esercitata dal re o dallo Stato, delegati a questo compito da un patto tra gli individui. Il "patto sociale" sospende la guerra, e il sovrano rappresenta tutti. Questo modello porta con sé almeno due conseguenze.

La *prima* è che il potere così inteso sarebbe una "cosa" -o, anche, una merce¹³⁶- che si può possedere, acquisire, cedere, scambiare; esso è oggetto di un contratto, e dunque viene scambiato, è qualcosa che qualcuno ha e di cui qualcuno è privo.

La *seconda* conseguenza è che il potere si identifica con la legge, con la regola: esso nasce da un contratto, e si manifesta attraverso l'imposizione di norme. Il modello hobbesiano è dunque un modello giuridico.

Il "modello della guerra", invece, interpreta il potere politico come uno strumento di lotta: l'ordine sociale e politico, lo Stato, il sovrano non sono istituzioni neutrali, ma modalità di espressione della guerra. Sono i vincitori ad imporre l'ordine e le regole agli sconfitti. Le due conseguenze del "modello del contratto", analizzate poco prima, vengono rovesciate.

In primo luogo, infatti, il potere non è una "cosa", non è oggetto di un contratto, non si scambia né si acquista: esso è l'operatore materiale dei fenomeni di dominazione. «Se il potere in se stesso è la messa in atto e il dispiegamento di

¹³⁶cfr. *Ibid.*, pag. 21

un rapporto di forze, non dovrebbe forse essere analizzato anzitutto in termini di lotta, di scontri e di guerra, invece che in termini di cessione, contratto, alienazione?»¹³⁷. In quest’ottica, «la base del potere sarebbe lo scontro bellicoso delle forze»¹³⁸. In altre parole, il potere non è un diritto che si possa cedere e acquistare, ma è la guerra stessa, lo scontro di forze, ed è dato dal reticolo dei mille conflitti diffusi nel corpo sociale. Su questo avremo modo di tornare tra poco.

In secondo luogo, il potere non si manifesta nel diritto, nell’imposizione di norme, ma nelle vittorie e nelle sconfitte: non si dà potere come sovranità, ma come dominazione. Le domande da porre per comprenderne la natura non sono dunque “chi è legittimato a possedere il potere?”, “chi e perché può imporre norme?”, “le norme stabilite dal Sovrano sono giuste o ingiuste?”; ma, al contrario, “chi domina?”, “quale forza si è imposta al corpo sociale?”, “attraverso quali meccanismi concreti si manifesta il potere?”

7. L’evoluzione storica del “modello della guerra e della conquista”

Le lezioni al Collège de France che abbiamo esaminato sono interamente dedicate ad una trattazione storica del “modello della guerra”. L’interpretazione della società, della storia e della politica fondata sull’idea di conquista piuttosto

¹³⁷ *Ibid.*, pag. 22.

¹³⁸ *Ibid.*, pag. 23

che su quella hobbesiana del contratto e della paura, non è infatti appannaggio della sola Inghilterra moderna.

Il filo conduttore della guerra in generale, e della “guerra delle razze” in particolare, è al contrario rintracciabile in molte teorie che lungo il corso dell’età moderna si contrappongono ai grandi sistemi della filosofia politica¹³⁹: se questi

¹³⁹ Nel corso di un seminario tenutosi a Fontenay-aux-Roses il 14 Dicembre 1996, Daniel Defert ha sostenuto che, con questa ricostruzione delle teorie relative alla “guerra delle razze”, il pensatore francese non intende affatto far proprio il *modello della guerra*, ma più semplicemente descrivere l’emergere di un punto di vista e di una formazione discorsiva lungo l’età moderna. Il corso del 1975-76, argomenta infatti Defert, «non è consacrato all’analisi del potere, né all’analisi della guerra, né al razzismo [...]», ma è consacrato all’apparizione di *questa forma di analisi*, condotta in termini di guerra e di razza. Non è affatto la stessa cosa» (D. Defert, *Le “dispositif de guerre” comme analyseur des rapports de pouvoir*, in M. Bertani, D. Defert, A. Fontana, T.C. Holt, *Lectures de Michel Foucault. A propos de « Il Faut défendre la société »*, a cura di J.C. Zancarini, ENS Editions, Parigi 2000, pag. 59. La traduzione è nostra). Foucault, prosegue ancora Defert, «mette alla prova questo dispositivo, ma *non lo propone come modello*: ne analizza piuttosto le condizioni di apparizione» (*Ibid.*, pag. 64). L’opinione di Defert, compagno e convivente di Foucault, merita ovviamente una particolare considerazione. Ci sembra, nondimeno, che a questa lettura del testo possano essere legittimamente opposte due obiezioni di merito.

In primo luogo, come abbiamo mostrato all’inizio del capitolo, il pensatore francese sembra far proprio fin dalle prime lezioni il concetto di “guerra”, assumendolo come principio di analisi delle relazioni sociali: non ci pare che il testo dia luogo, in questo senso, a fraintendimenti o ambiguità possibili.

In secondo luogo, ci sembra importante ricordare come il punto di vista di Foucault sia sempre, per così dire, situato storicamente: le analisi del pensatore francese, infatti, non intendono stabilire verità universali e atemporali, ma sono sempre collocate in un contesto storico definito e definibile. E’ quanto, anzi, dovrebbe prescrivere lo stesso “modello della guerra”: in base ad esso, la conoscenza è sempre “di parte”, vive e si sviluppa *dentro un conflitto*, e i nostri stessi atti cognitivi debbono essere collocati nel gioco dei rapporti di forza piuttosto che in un “punto di vista” conoscitivamente neutrale. In questo senso, il procedimento argomentativo di Foucault non si limita a stabilire “verità” logicamente cogenti, ma indaga le condizioni storico-genealogiche che hanno reso storicamente plausibili quelle verità. Una ricostruzione dell’emergere, in età moderna, del “modello della guerra”

ultimi erano volti a costruire una legittimazione etica, storica e persino metafisica del potere sovrano, sarebbe esistito, lungo tutta l'età moderna, un vero e proprio "discorso altro". Esso farebbe leva, secondo il pensatore francese, non sui grandi concetti fondativi della filosofia morale e del diritto ma su categorie operative di tipo storiografico: non, dunque, legittimità¹⁴⁰, unità del potere¹⁴¹, legge¹⁴², ma guerra, conquista, dominazione. Foucault passa in rassegna teorie molto diverse tra loro: i diggers¹⁴³, Hotman¹⁴⁴, Boulainvilliers¹⁴⁵, Thierry, Guizot¹⁴⁶.

Questo modello interpretativo culmina in Nietzsche¹⁴⁷ nel quale, come abbiamo visto, Foucault rintraccia una vera e propria *filosofia antimetafisica della forza, della differenza, del conflitto*. E' con il pensatore tedesco che il paradigma della guerra diventa un vero e proprio strumento di lettura della società e dei fenomeni di potere. La "guerra" si identifica qui, come abbiamo visto nel capitolo precedente, con la *molteplicità dei conflitti tra forze*.

non è quindi in contraddizione con l'assunzione di quello stesso modello come principio di analisi della società.

¹⁴⁰M. Foucault, "Bisogna difendere la società", cit., pagg. 43-44

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 43

¹⁴² *idem*

¹⁴³ *Ibid.*, pagg. 90 e ss.

¹⁴⁴ *Ibid.*, pagg. 105 e ss.

¹⁴⁵ *Ibid.*, pagg. 112 e ss.

¹⁴⁶ *Ibid.*, pagg. 195 e ss.

¹⁴⁷ *Ibid.*, pag. 23: «Come si vede, a partire dal momento in cui si cerca di liberarsi dagli schemi economicisti per analizzare il potere, ci si trova immediatamente di fronte a due ipotesi forti: da una parte, il meccanismo del potere sarebbe la repressione (ipotesi che chiamerei, per comodità, ipotesi di Reich); dall'altra, la base del rapporto di potere sarebbe lo scontro bellicoso delle forze (ipotesi che chiamerei, sempre per ragioni di comodità, ipotesi di Nietzsche)»

La critica all'idea contrattualistica di sovranità si arricchisce dunque di un elemento decisivo: l'immagine pluralistica del conflitto, la precarietà costitutiva dei rapporti tra forze, l'idea della società come arcipelago di scontri e di lotte localizzate e singolari.

Seguendo questo modello, la teoria del potere non può non sganciarsi dai concetti tradizionali di tutte le filosofie politiche: essa non è teoria dello Stato o della sovranità, né analisi del modo di produzione, né interpretazione discendente del potere dai luoghi centrali a quelli periferici in cui si innerva; essa è, al contrario, studio della *guerra* intesa come reticolo di conflitti locali, puntuali, che avvengono nei luoghi microfisici del corpo sociale¹⁴⁸.

¹⁴⁸ Foucault fornisce due esempi interessanti di come si possa analizzare il potere in termini ascendenti piuttosto che discendenti. Gli esempi riguardano il tema della follia e quello della sessualità: «L'analisi discendente, di cui credo che si debba diffidare, potrebbe dire che la borghesia è diventata, a partire dalla fine del XVI-XVII secolo, la classe dominante; posto questo, come dedurre l'internamento dei pazzi? La deduzione la si può sempre fare, è sempre facile, ed è proprio questo che le rimprovererei; è infatti facile mostrare come, essendo per l'appunto il pazzo colui che è inutile nella produzione industriale, si è obbligati a sbarazzarsene. Si potrebbe fare la stessa cosa a proposito della sessualità infantile [...]: essendo il corpo umano diventato essenzialmente forza produttiva a partire dal secolo XVII-XVIII, tutte le forme di dispendio che erano irriducibili alla costituzione delle forme produttive, manifestatesi dunque nella loro inutilità, sono state bandite, escluse, represses. Queste deduzioni sono sempre possibili, sono contemporaneamente vere e false, soprattutto sono troppo facili, perché si potrà fare esattamente il contrario e mostrare come, proprio a partire dal principio che la borghesia è diventata una classe dominante, i controlli della sessualità infantile non sarebbero stati affatto auspicabili. Al contrario, ci sarebbe stato bisogno di un addestramento sessuale, di una precocità sessuale, nella misura in cui si trattava in fondo di ricostituire una forza lavoro [...] Mi sembra che quel che va fatto è l'inverso, cioè vedere come storicamente, partendo dal basso, i meccanismi di controllo hanno potuto funzionare; quanto all'esclusione della follia, per esempio, o alla repressione e l'interdizione della sessualità, vedere come al livello effettivo della famiglia, dell'entourage immediato, delle cellule o dei livelli più bassi della società, questi fenomeni di

In questo quadro, Foucault fornisce almeno due definizioni del potere.

Nella *prima*, è “potere” ogni disequilibrio che si stabilisca tra forze in conflitto. In tutte le guerre che attraversano il corpo sociale, le forze in campo non sono uguali: alcune vincono, altre perdono; alcune sono forti ed aggressive ed altre deboli e passive; alcune si impongono e signoreggiano sulle altre. Il conflitto produce sempre una disparità, una disegualianza, che Deleuze aveva definito come “gerarchia”¹⁴⁹: in Foucault, essa è definita come *conquista*, o anche come “relazione di potere”¹⁵⁰, “disequilibrio delle forze”¹⁵¹, “assoggettamento”, “rapporto di dominazione”¹⁵².

repressione o di esclusione hanno avuto i loro strumenti, la loro logica, hanno risposto a un certo numero di bisogni; mostrare quali ne sono stati gli agenti, e non cercarli nella borghesia in generale, ma in agenti reali (quali hanno potuto essere l'entourage immediato, la famiglia, i genitori, i medici ecc.), e come questi meccanismi di potere, in un dato momento, in una congiuntura precisa e per mezzo di un certo numero di trasformazioni, hanno cominciato a divenire economicamente vantaggiosi e politicamente utili» (*Microfisica del Potere*, cit., pag. 187)

¹⁴⁹ cfr. G. Deleuze, cit., pagg. 88-90

¹⁵⁰ M. Foucault “*Bisogna difendere la società*”, cit., pag. 29: «In una società come la nostra -ma in fondo in qualsiasi società- molteplici *relazioni di potere* attraversano, caratterizzano, costituiscono il corpo sociale» (corsivo nostro)

¹⁵¹ *Ibid.*, pag. 23: «La politica è la sanzione e il mantenimento del *disequilibrio delle forze* manifestatosi nella guerra» (corsivo nostro)

¹⁵² *Ibid.*, pag. 31: «Quando parlo di dominazione non intendo tanto il fatto massivo di “una” dominazione globale dell'uno sugli altri o di un gruppo su un altro, ma le molteplici forme di dominazione che possono esercitarsi all'interno della società. Non prendo in considerazione dunque il re nella sua posizione centrale, ma i soggetti nelle loro relazioni reciproche: non intendo la sovranità nella sua costruzione unica, ma gli *assoggettamenti* molteplici che hanno luogo e funzionano all'interno del corpo sociale. Il sistema del diritto e il campo giudiziario sono i tramiti permanenti di *rapporti di dominazione*» (corsivi nostri)

Ciascuno di questi disequilibri è frutto di peculiari *tecniche* di lotta, di *dispositivi* che consentono la vittoria o la superiorità di una forza sull'altra. E, dal canto loro, queste tecniche, una volta rivelatesi vincenti in uno scontro, possono circolare nel corpo sociale, trovare il loro utilizzo in altre forme di conflitto e in altre guerre. Questo ci porta alla *seconda* definizione del potere: dalla nozione di guerra Foucault trae la metafora della *strategia*, intesa come circolazione di tecniche di assoggettamento nel corpo sociale. Nella *Microfisica del Potere* si parla anche di "economia del potere"¹⁵³ o di "reti di potere"¹⁵⁴. Si tratta, in altre parole, di forme complessive di dominazione che hanno origine nei mille conflitti e disequilibri che muovono il corpo sociale.

Dovremo ora, nel prossimo capitolo, analizzare nel dettaglio la nozione foucaultiana di "potere", tenendo ben presente il filo conduttore della guerra e della conquista fin qui delineato.

¹⁵³ *Intervista a Michel Foucault*, in *Microfisica del Potere*, cit., pag. 13: «Si è visto in quest'epoca [l'epoca dello Stato moderno ndr] instaurarsi quel che si potrebbe chiamare una nuova "economia del potere", cioè dei procedimenti che permettono di far circolare gli effetti di potere in modo a un tempo continuo, ininterrotto, adattato, individualizzato nel corpo sociale tutto intero»

¹⁵⁴ *Ibid.* pag. 16: «Lo Stato è sovrastrutturale rispetto a tutta una serie di *reti di potere* che passano attraverso i corpi, la sessualità, la famiglia, gli atteggiamenti, i saperi, le tecniche ecc.»

Capitolo IV- Potere, rapporti di forza, libertà

Nel corso al Collège de France del 1976, Foucault sembra delineare dunque un concetto di potere fondato sul modello della *conquista*. Sottratto all'ambito delle tradizionali filosofie politiche, che lo leggevano in termini di *statualità* e di *legittimità*, il potere viene così interpretato a partire dai concetti di guerra, conflitto, strategia. Negli anni immediatamente successivi, Foucault lavorerà ancora a precisare e a definire il “modello della guerra”, fornendo indicazioni preziose –e come vedremo largamente frantese- sul nesso tra potere, conflitto e libertà.

Nel 1976 esce anche *La volontà di sapere*, primo volume di una serie di studi sulla sessualità: qui, la nozione di “potere” è oggetto di una trattazione specifica, che riprende e sintetizza alcuni dei temi che abbiamo ripercorso nei capitoli precedenti. Le proposizioni sul potere contenute in quest'opera sono ormai notissime anche al di fuori del pubblico specialistico¹⁵⁵: se le riprendiamo qui

¹⁵⁵ La *Volontà di Sapere* ha avuto uno straordinario successo editoriale: secondo Didier Eribon (Eribon, D., *Michel Foucault*, Flammarion, Paris 1989, trad. it Leonardo, Milano 1989, pag. 326), alla data del Giugno 1989 aveva venduto circa 100.000 copie. Poco dopo l'uscita del libro, il 17 Dicembre 1976, Foucault viene invitato a presentarne le tesi nella popolarissima trasmissione televisiva “Apostrophe”, seguita ogni Venerdì da circa tre milioni di francesi (cfr. Miller, J., *The passion of Michel Foucault*, 1983, trad. it *La passione di Michel Foucault*, Longanesi, Milano 1994, pag. 335). Non si contano, inoltre, le moltissime recensioni ed articoli dedicati al testo foucaultiano. Il riferimento

brevemente, non è dunque per fornirne l'ennesima sintesi, ma per sottolineare alcuni elementi costitutivi del nesso tra la nozione generale di "potere" e quelle, emerse fin qui, di "rapporti di forze" e di "guerra".

1. Potere e rapporti di forza

Nella *Volontà di Sapere*, l'interpretazione dei fenomeni sociali come relazioni polemiche e bellicose è al centro di alcune considerazioni sul *metodo* della ricerca storica. Le brevi e densissime pagine nelle quali l'autore si sofferma sul concetto di potere contengono alcune considerazioni *negative* –che cosa *non* è il potere, come *non* deve essere analizzato- e alcune proposte *in positivo* –cosa si deve cercare nelle relazioni di dominio-.

Sono fin troppo note le prime: Foucault polemizza con la concezione "giuridico-discorsiva", che rintraccia il luogo d'origine dei fenomeni di potere in un *centro unico di sovranità*. A questo modello, tuttavia, il pensatore francese non contrappone soltanto un'immagine, per così dire, "microfisica" del dominio, per la quale esisterebbero "poteri" locali e diffusi nel corpo sociale¹⁵⁶. Non è solo la

polemico esplicito a Reich e quello, implicito, a Marcuse, autori popolarissimi nella nuova sinistra europea, attireranno l'attenzione dei lettori, rendendo la *Volontà di Sapere* in generale, e le tesi sul potere in particolare, assai conosciute ben al di là dei confini del pubblico accademico

¹⁵⁶ Giacomo Marramao ha recentemente osservato come la contrapposizione tra *potere centralizzato* e *potere diffuso* costituisca un vero e proprio *luogo comune* dell'interpretazione del testo, ma sia assai poco produttiva sul piano ermeneutico: «Qui non vorrei spendere più che un cenno sul *topos* della "perdita del centro" e del "potere diffuso", a cui mette capo in Foucault la critica al concetto torreggiante di sovranità, e che –Foucault incolpevole- si è tradotto negli ultimi anni, soprattutto in Italia, in uno stridio abbastanza monotono che si alimenta del banalissimo luogo comune dei poteri decentrati: un

localizzazione del potere –in luoghi periferici piuttosto che in una sovranità centrale- a differenziare il “potere” foucaultiano dalle concezioni tradizionali. Ciò che sembra costituire la cifra delle analisi contenute ne *La Volontà di Sapere* è il modo di intendere *l'esercizio* stesso del potere: questo appare non come una forma unilaterale di *dominio* di un gruppo su un altro, ma come un *rapporto tra forze*. E' dunque la *guerra*, nel senso in cui è stata fin qui definita, a costituire il principio di intelligibilità del potere.

«Con il termine potere», argomenta Foucault, «mi sembra che si debba intendere innanzitutto la *molteplicità dei rapporti di forza immanenti al campo in cui si esercitano e costitutivi della loro organizzazione*»¹⁵⁷. Il “potere”, dunque, non è altro che la semplice *compresenza*, in un ambito sociale definito, di relazioni polemiche e bellicose.

D'altra parte, “potere” sembra essere anche la *connessione*, il *legame* che si istituisce tra queste stesse relazioni: esso è infatti quell'insieme di «*appoggi* che [...] i rapporti di forza trovano gli uni negli altri, in modo da formare una catena o un sistema, o al contrario, le differenze, le contraddizioni che li isolano gli uni dagli altri; le *strategie* infine in cui realizzano i loro effetti, ed il cui disegno generale o la cui cristallizzazione istituzionale prendono corpo negli apparati statali, nella formulazione della legge, nelle egemonie sociali»¹⁵⁸.

Se, dunque, ogni rapporto di forza produce una disuguaglianza, una disparità, una *gerarchia*, il *potere* sembra costituire il reticolo dei singoli, diseguali e gerarchici rapporti sociali: «Il potere», conclude Foucault, «non è che *l'effetto d'insieme* che si

luogo comune logoro non perché sia semplicemente errato o affetto da anodina genericità, ma perché funge da crocevia fin troppo praticato in cui sono venute ormai confondendosi traiettorie tra loro spesso incommensurabili» (G. Marramao, *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, pag. 312)

¹⁵⁷ M. Foucault, *La Volontà di Sapere*, pag. 82

¹⁵⁸ idem

delinea a partire da queste mobilità, la concatenazione che si appoggia su ciascuna di esse e cerca a sua volta di fissarle»¹⁵⁹.

2. *“Il faut sans doute être nominalistes”*

Nella *Volontà di Sapere*, il potere non sembra d'altra parte avere un'autonoma consistenza ontologica: non è, cioè, «un'istituzione, non è una struttura, non è una certa potenza di cui alcuni sarebbero dotati»¹⁶⁰. Non si tratta di una sostanza ma di un *nome* (“il nome che si dà a una situazione strategica complessa in una società data”¹⁶¹). Foucault rifiuta insomma di identificare il potere come un'essenza o un “qualcosa”: esso è la “base mobile dei rapporti di forza”, un tessuto di relazioni in perpetuo movimento.

Se Foucault non attribuisce al potere lo spessore ontologico di una sostanza, sembra però conferirgli alcuni attributi assai “forti”, almeno sul piano degli effetti sociali: produrre sapere, “fabbricare” soggettività e identità (individuali e collettive), e persino costruire le *verità* socialmente condivise. L'apparente contraddittorietà di questa duplice caratterizzazione del potere (semplice *nome senza sostanza* da una parte, *produttore* di effetti sociali “forti” dall'altra) è in realtà spiegabile alla luce di quel che abbiamo fin qui definito “modello della guerra”: un modello che unisce ad una radicale *filosofia antimetafisica* (fondata sul concetto pluralistico di “forza”) un altrettanto radicale *costruttivismo* (basti pensare alla categoria nietzschiana di *Erfindung*, alla concezione della *verità* come *effetto* di

¹⁵⁹ *Ibid.*, pagg. 82-83

¹⁶⁰ *Idem*

¹⁶¹ *Idem*

rapporti di forza e di giochi polemici tra i parlanti). In questo quadro teorico, un'entità puramente differenziale e relazionale, dai contorni mobili, non definibile una volta per tutte, può plausibilmente apparire produttrice di "verità", di "soggetti", di "saperi": a patto, naturalmente, di intendere anche questi "effetti" – le verità, i soggetti, i saperi- come configurazioni mobili e transitorie, definibili soltanto all'interno del tempo e della storia. Abbiamo visto, del resto, come gran parte del lavoro di Foucault negli anni '70 consista nel concepire le verità, i saperi condivisi, le identità individuali e collettive come *costruzioni storiche e sociali*, piuttosto che come *essenze* dotate di un'autonoma consistenza ontologica.

L'autore francese precisa, in un articolo uscito due anni dopo la pubblicazione della *Volontà di Sapere*¹⁶², di non aver voluto costruire un'*ontologia del potere*: di non avere, in altre parole, rintracciato il funzionamento delle relazioni di dominio a partire dalla definizione astratta e astorica di "potere". «Se avessi voluto fare, come dicono, un'ontologia del potere con la P maiuscola, avrei cercato di fare la genesi di queste grandi istituzioni di potere, avrei posto l'analisi esclusivamente sul piano dell'istituzione e della legge, e del rapporto di forza, regolamentato o meno, con cui si sarebbe esercitata la violenza contro la follia o contro i pazzi»¹⁶³.

Al contrario, per Foucault il "potere" non assume i contorni di un'entità astorica, ma appare come il prodotto dei concreti rapporti di forza: «bisogna ricollocare le relazioni di potere all'interno delle lotte, e non supporre che ci sia da una parte il potere e dall'altra quello su cui esso si eserciterebbe, e che la lotta si svolga tra il potere e il non-potere. Invece di quest'opposizione ontologica tra potere e resistenza, direi che *il potere non è nient'altro che una certa modificazione, una forma di volta in volta diversa di una serie di scontri che costituiscono il corpo sociale, scontri di*

¹⁶² M. Foucault, *Precisazioni sul potere. Risposta ad alcuni critici*, in «Aut Aut», n. 167-168/1978

¹⁶³ *Ibid.*, pag. 5

tipo economico, politico ecc. Il potere è dunque come la stratificazione, l'istituzionalizzazione, la definizione di tattiche, di strumenti e di armi che servono in tutti questi scontri. E' questo che può essere considerato in un dato momento come un certo rapporto di potere, un certo esercizio del potere»¹⁶⁴. Quest'ultimo non è allora nient'altro che «la fotografia istantanea di lotte molteplici e in continua trasformazione».

3. La "filosofia analitica della politica"

Se, dunque, il potere non è una sostanza, una struttura o un'essenza, ma la configurazione mutevole dei molteplici *rapporti di forza* che attraversano il corpo sociale, e che si modificano incessantemente, lo studio dei fenomeni di dominio deve abbandonare le pretese sistematiche, per rivolgersi all'*analisi concreta* dei dispositivi di potere, situandoli storicamente.

«Mi direte che è un compito assai modesto, empirico e limitato», spiega Foucault nel corso di una conferenza tenuta a Tokyo nell'Aprile del 1978, «ma abbiamo a disposizione un modello di questo tipo, un modo simile di usare la filosofia, proprio vicino a noi, nella filosofia analitica degli angloamericani. La filosofia analitica anglosassone non si propone di riflettere sull'essere del linguaggio o sulle strutture profonde della lingua; riflette sull'uso quotidiano della lingua nei diversi tipi di discorso. Per la filosofia analitica anglosassone si tratta di fare un'analisi critica del pensiero in base al modo in cui vengono dette le cose. Mi sembra che, allo stesso modo, *potremmo immaginare una filosofia che abbia il compito di analizzare quotidianamente i rapporti di potere, una filosofia che cerchi di dimostrare in che cosa consistano i rapporti di potere, le forme che assumono, le loro scommesse e i loro obiettivi [...]. Si potrebbe*

¹⁶⁴ *Ibid.*, pag. 9

immaginare, anzi, si dovrebbe immaginare qualcosa di simile ad una filosofia analitico-politica»¹⁶⁵.

Come abbiamo visto nei capitoli precedenti, Foucault aveva già fatto riferimento alle filosofie analitiche, in particolare per quel concetto di *gioco* che era emerso negli studi angloamericani sul linguaggio. Il “gioco” era allora, per Foucault, un *rituale di interazione simbolica* nel quale gli attori (individui o soggetti sociali) agivano per definire dei ruoli, per conservarli o rovesciarli. Negli scritti di fine anni '70 Foucault sembra riprendere questo concetto, modificandone però parzialmente il significato: è ora il “potere”, spogliato delle caratteristiche di una *sostanza* o di una *struttura*, ad essere definito come “gioco”.

4. Un potere “al di là del bene e del male”

Per Foucault, la principale novità emersa negli studi angloamericani sulla comunicazione umana risiede nel programmatico rifiuto di fornire definizioni e giudizi generali circa la natura del linguaggio: «Bisognerebbe ricordarsi che la filosofia analitica [...] *diffida profondamente delle definizioni integralmente positive o negative del linguaggio* che troviamo in Humboldt o in Bergson: per Humboldt, il linguaggio era il creatore di ogni possibile rapporto tra l'uomo e il mondo [...]; mentre la svalutazione bergsoniana ripete continuamente che il linguaggio è impotente, irrigidito, morto [...]. *Invece di dare simili definizioni positive o negative, la filosofia*

¹⁶⁵ M. Foucault, *Gendai no Kenryoku wo tu*, in “Ashai Jaanaru”, 2 Giugno 1978, ora in *Dits et Ecrits*, Gallimard, Parigi 1994, vol. III, testo n. 232, trad. it *La filosofia analitica della politica*, in *Archivio Foucault*, cit., vol. III, pag. 104

anglosassone tenta di dire che il linguaggio non inganna mai, né rivela nulla. Il linguaggio va giocato. Deriva da qui l'importanza della nozione di gioco»¹⁶⁶.

Il “gioco” è qui, dunque, anzitutto un principio di scomposizione dei fenomeni linguistici: questi non appaiono cioè come prodotti di un'unica entità fondamentale –il linguaggio-, della quale si possano fornire definizioni o giudizi generali, ma come una pluralità irrelata di forme di interazione comunicativa, di “giochi” appunto. Ciascuno di questi ultimi appare d'altra parte come una realtà in perpetua trasformazione: “giocare” significa dunque impadronirsi dei rituali comunicativi, piegandoli a proprio vantaggio e contribuendo così alla loro modificazione.

L'analisi dei fenomeni di dominio deve procedere, per Foucault, nella medesima direzione: non esiste dunque “il” potere come entità unica, ma una molteplicità di *giochi di potere*, di rapporti di forza in perpetua trasformazione. «Si potrebbe dire», spiega il pensatore francese, «che, per analizzarle o per criticarle, non bisogna gravare le relazioni di potere di definizioni peggiorative o elogiative integrali, assolute, unilaterali [...]. *Anche le relazioni di potere vanno giocate; sono giochi di potere, da studiare in termini di tattica e di strategia, di regola e di caso, di posta in gioco e di obiettivi*»¹⁶⁷.

Se, insomma, il potere nasce dalla guerra, e se quest'ultima non è altro che il *gioco* delle relazioni umane, i fenomeni di dominio e di assoggettamento devono essere pensati come la trama stessa della convivenza umana: non è possibile, cioè, *sottrarsi al potere*, perché si è, per così dire, *già da sempre* immersi nel tessuto dei rapporti di forza che costituiscono il corpo sociale. «E' vero», spiega Foucault in

¹⁶⁶ *Ibid.*, pag. 104

¹⁶⁷ *Ibid.*, pagg. 104-105

un'intervista rilasciata nel 1977¹⁶⁸, «mi sembra che il potere sia sempre “già dato”; che non sia mai “fuori”, che non ci siano dei “margin” per coloro che rompono il passo [...] Il potere è coestensivo ai rapporti sociali; non ci sono, nelle maglie delle sue reti, zone di libertà elementari»¹⁶⁹.

Il compito di una “filosofia analitico-politica”, in questo quadro, non è quello di *giudicare il potere in termini di bene o di male*: esso è qualcosa che esiste, e che non può non esistere¹⁷⁰. E' necessario invece descriverne i meccanismi singolari di funzionamento: «Non si tratta di domandarsi se il potere sia buono o cattivo, legittimo o illegittimo (tutte questioni attinenti al diritto e alla morale). Si tratta, invece, di tentare di alleggerire la questione del potere da tutte le zavorre morali e giuridiche da cui è stata finora gravata e di porre una questione ingenua, raramente formulata, anche se alcuni l'hanno sollevata da tempo: in che cosa consistono, in fondo, i rapporti di potere?»¹⁷¹

¹⁶⁸ in “Les Révoltes Logiques”, n. 4, 1977, pagg. 89-97, trad. it. M. Foucault, *Poteri e Strategie*, in «Aut Aut», n. 164/1978

¹⁶⁹ *Ibid.*, pag. 28

¹⁷⁰ Iacono ha recentemente osservato, facendo riferimento in particolare agli scritti più tardi del pensatore francese, che «secondo Foucault non possono esistere società senza relazioni di potere» (A.M. Iacono, *Autonomia, potere, minorità. Del sospetto, della paura, della meraviglia, del guardare con altri occhi*, Feltrinelli, Milano 2000, pag. 34).

¹⁷¹ M. Foucault, *La filosofia analitica della politica*, cit., pag. 103

5. Il potere come condizione della libertà

Immanente al campo dei rapporti di forza, il potere sembra d'altra parte condividere con questi lo statuto di fenomeno costitutivamente provvisorio e instabile. Esso si esercita infatti “*nel gioco di relazioni diseguali e mobili*”¹⁷². La precarietà, e, con essa, la reversibilità¹⁷³ sembrano essere elementi caratteristici di ogni relazione di potere: in questo senso, ogni fenomeno di dominio e di assoggettamento è sempre suscettibile di rovesciamenti e trasformazioni.

«Il fatto che non esista un “fuori dal potere”», precisa l'autore, «non vuol dire che si sia intrappolati dappertutto. Io suggerirei piuttosto [...] che non ci sono relazioni di potere senza resistenze; che queste sono tanto più reali ed efficaci quando si formano proprio là dove si esercitano le relazioni di potere; la resistenza al potere non deve venire da fuori per essere reale, ma non è neppure già intrappolata per il fatto di accompagnare il potere. Esiste quanto più è là dov'è il potere»¹⁷⁴

Ben lungi dall'essere l'antitesi della libertà umana, il potere ne diventa così la stessa condizione di esistenza: proprio le caratteristiche appena indicate, infatti, lo

¹⁷² *Ibid.*, pag. 83

¹⁷³ In un'intervista rilasciata nell'Ottobre 1977 allo studioso giapponese S. Hasumi (M. Foucault, *Kenryoku to chi*, in *Dits et Ecrits*, cit., vol. III, n. 216, pagg. 399-414, tr.it. *Potere e Sapere*, in M. Foucault, *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a cura di M. Bertani, Einaudi, Torino 2001, pagg. 193-211), l'autore francese puntualizza l'importanza della reversibilità nelle relazioni di potere: «Bisogna anche dire, infine, che non si possono concepire le relazioni di potere come se si trattasse di una sorta di dominio brutale che assume la forma del “fai questo altrimenti ti uccido!”. Queste, per il potere, sono solo situazioni estreme. Di fatto, le relazioni di potere consistono in rapporti di forza, in affrontamenti, e sono pertanto sempre reversibili. Non esistono rapporti di potere che risultino del tutto trionfanti, senza residui, e il cui dominio sia pertanto insormontabile» (pag. 202, il corsivo è nostro)

¹⁷⁴ M. Foucault, *Poteri e strategie*, cit., pag. 28

rendono uno spazio di possibilità sempre aperte. La libertà consiste allora, per Foucault, nell'*esercizio del conflitto*: nella possibilità, immanente ai rapporti di forza, di *giocare* il potere, di modificarne l'esercizio o di invertirne le gerarchie.

La libertà così intesa, d'altra parte, non si configura come una proprietà universale del "soggetto" umano, né come un astratto "fuori" del potere. Essa è storicamente situata e mutevole: così come non si tratta di costruire una *teoria generale (politica) del dominio*, ma un'*analitica concreta, storico-genealogica*, dei rapporti di forza e delle relazioni gerarchiche, analogamente la libertà e il suo significato vanno studiati nel contesto dei mutamenti e delle trasformazioni dei *giochi di potere*.

Il nuovo progetto di un'*analitica del potere* aprirà così la strada, come vedremo nel prossimo capitolo, ad un'interrogazione sul concetto moderno di *libertà*.

6. Dal "Potere" alle "relazioni di potere"

Dopo la pubblicazione della *Volontà di Sapere*, il pensatore francese sembra abbandonare la stessa nozione di *potere*, che aveva suscitato non pochi fraintendimenti tra i commentatori¹⁷⁵: *il potere come tale*, sostiene Foucault in uno scritto del 1982, *non esiste*¹⁷⁶.

¹⁷⁵ Curiosamente, infatti, nonostante le numerose ed esplicite precisazioni dell'autore, la nozione di potere finisce per essere interpretata come una vera e propria *struttura di dominio* onnipresente, pervasiva e intrascendibile. Le affermazioni del filosofo francese, relative alla *produttività del potere*, alla sua *disseminazione* nel corpo sociale, alla sua capacità di *costruire* saperi e verità condivise, vengono isolate dal loro contesto, e lette come una forma estrema di ipostatizzazione del dominio: questo appare ora come una vera e propria "gabbia d'acciaio", a cui non è possibile sottrarsi, in grado di sottomettere alla propria logica di riproduzione le stesse *resistenze* che si oppongono al suo esercizio. Nonostante le indicazioni dell'autore, in altre parole, la nozione di potere viene radicalmente

ontologizzata. In questa direzione interpretativa si muovono in particolare alcuni critici italiani di orientamento marxista, che accusano il pensatore francese, tra l'altro, di aver costruito un'immagine *funzionalistica* del potere. Cfr, per es.: M. Della Valle Simoni, *La prigione infinita di Michel Foucault*, in "Critica Marxista", n. 3/1978; V. Cotesta, *Michel Foucault: dall'archeologia del sapere alla genealogia del potere*, in "La questione criminale", n. 2-3/1976; M. Sbriccoli, *La storia, il diritto, la prigione. Appunti per una discussione sull'opera di Michel Foucault*, in "La questione criminale", n. 3/1977; G. Zaccaria, *Potere e società disciplinare. A proposito di Sorvegliare e punire*, in "La questione criminale", n.1/1978; M. Cacciari, *Razionalità e irrazionalità nella critica del politico in Deleuze e Foucault*, in "Aut Aut", n. 161/1977; M. Cacciari, *Critica della 'autonomia' e problema del politico*, in AAVV, *Crisi del sapere e nuova razionalità*, De Donato, Bari 1978. Foucault risponderà a queste critiche in un articolo pubblicato da "Aut Aut" (M. Foucault, *Precisazioni sul potere. Risposta ad alcuni critici*, in "Aut Aut", n. 167-168/1978). L'intero dibattito verrà poi, tra l'altro, divulgato e volgarizzato dal rotocalco "L'Espresso" (cfr. *Polemiche furiose: Foucault e i comunisti italiani*, redazionale, in "L'Espresso" n. 46, 19 Novembre 1978). Da più parti si è fatto notare come questi fraintendimenti del concetto di "potere" non siano, per così dire, "innocenti", ma nascano da letture orientate prevalentemente da interessi politici. Recentemente, per esempio, Alessandro Pandolfi ha osservato come gli argomenti proposti da molti commentatori italiani alla fine degli anni '70 «si inscrivono in una congiuntura politica che, specialmente in Italia, ha dettato le condizioni per la lettura di Foucault sotto il segno dell'irrazionalismo. L'immagine di Foucault nichilista e anarchico faceva infatti parte di un'opposizione nei confronti di comportamenti politici che mettevano radicalmente in questione le organizzazioni e le strategie della sinistra istituzionale. Emarginando Foucault nel ghetto dell'irrazionalismo, si intendeva attaccare gruppi ed esperienze che, spesso anticipando le analisi del pensatore francese, si opponevano alla molteplicità dei focolai di potere, contrastavano i dispositivi di assoggettamento dell'identità, contestavano le forme di produzione della verità e rifiutavano la mediazione politica» (A. Pandolfi, *Foucault pensatore politico postmoderno*, in *Tre studi su Foucault*, Terzo Millennio, Napoli 2000, pag. 133). Un'analoga considerazione viene proposta, in termini addirittura sarcastici, da Mauro Bertani: «Assai più loquace ed insistente il discorso di coloro che andavano scoprendo, agli inizi degli anni settanta, le vertigini, ma pure le delizie, del "politico" e della sua autonomia. I più benevoli tra loro si limiteranno a lamentare l'assenza, in Foucault, di una vera e propria "fisica" del potere, ovvero l'assenza di un'analisi dei luoghi e delle forme della "decisione" [...]. Ma i veri "critici" denunceranno nel "dispositivo" foucaultiano una radicale mistificazione a proposito della natura del potere [...] Foucault, in breve, veniva sbrigativamente assimilato a Deleuze e Guattari (ma al gruppo era stato

L'analisi si sposta ora in direzione di una genealogia delle *singole* forme di dominio emerse nell'età moderna. Agli studi sulle *tecnologie disciplinari*, su cui l'autore aveva concentrato la propria attenzione negli scritti della prima metà del decennio, si aggiungono quelli relativi ad altre forme di coercizione, che caratterizzano le società moderne e che vengono incorporate, suscitate o provocate dal processo di formazione degli Stati nazionali: il controllo delle popolazioni, il potere medico-politico, il sorgere della nozione di *polizia*, le forme di potere che si incaricano di prendere cura dei singoli individui. Le società

iscritto d'ufficio anche Lacan), e tutti venivano intesi come rappresentanti di una misteriosa metafisica negativa [...], cantori di un'alterità radicale, persino produttori di un nuovo mito: il mito dell'alterità contro l'ordine della ragione dominante. E tutti erano diventati obiettivi polemici poiché arruolati tra i teorici dell'antagonismo sociale e delle sue forme politiche organizzate» (M. Bertani, *Postfazione* a M. Foucault, *Il discorso, la storia, la verità*, Einaudi, Torino 2001, pagg. 352-353). Il carattere strumentale delle critiche mosse a Foucault è stato del resto già sottolineato da alcuni di coloro che sono intervenuti direttamente nel dibattito di fine anni '70. Così, per esempio, si è espresso Pier Aldo Rovatti, nel numero monografico di «Aut Aut» dedicato all'«irrazionalismo» del 1977: «Inutili i giri larghi quando la realtà stringe i nodi: *irrazionalismo* è oggi categoria usata politicamente, di cui vale l'efficacia e non il contenuto culturale» (P.A. Rovatti, *La razionalità del valore d'uso*, in «Aut Aut», n. 161/1977, pag. 3)

¹⁷⁶ «Se [...] accordo una certa posizione privilegiata alla questione del 'come' [del potere], non è perché io voglia eliminare la questione del 'cosa' e del 'perché'. Piuttosto desidero porre tali questioni in modo differente; meglio ancora, *voglio sapere se sia legittimo immaginare un potere che unisca in se stesso un cosa, un come e un perché*. Per dirla chiaramente, ritengo che avviare l'analisi con un 'come' significa suggerire che *il potere, come tale, non esiste*. [...] si dovrebbe sospettare che ci si lasci sfuggire una configurazione estremamente complessa di diverse realtà, quando si segna il passo davanti alla duplice domanda: che cos'è il potere? da dove proviene il potere? La semplice domanda: che cosa avviene?, sebbene piatta ed empirica, una volta che sia stata esaminata attentamente, mostra di *non avere il compito di far passare surrettiziamente una metafisica o una ontologia del potere*, ma di consentire piuttosto una interrogazione critica sulle tematiche del potere» (M. Foucault, *The subject and power*, in *Dits et Ecrits*, cit., vol. IV, trad. it. in H.L. Dreyfus e P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, Ponte alle Grazie Firenze 1989, pag. 245)

moderne appaiono così, nell'analisi foucaultiana, caratterizzate da un vero e proprio *reticolo* di dispositivi e tecnologie di dominio: la loro diversità e molteplicità spinge l'autore ad abbandonare la nozione generale di *potere*, in favore di una pluralità di concetti operativi di tipo storiografico. Dobbiamo ora prendere in esame brevemente tali concetti.

7. *La medicina come forma di controllo sociale: nosopolitica e medicalizzazione indefinita*

In alcuni scritti della fine degli anni '70¹⁷⁷, Foucault analizza il crescente ruolo assunto dalla medicina nella codificazione di alcune importanti relazioni di potere in età moderna. Se, nel medioevo e in età classica, il farsi carico collettivo della malattia e della salute avveniva attraverso l'assistenza ai poveri da parte delle fondazioni caritatevoli, a partire dal XVIII secolo la medicina comincia ad occuparsi dei fenomeni della salute, delle epidemie, del benessere fisico di tutta la popolazione¹⁷⁸. Si tratta di una assunzione di responsabilità fatta propria non tanto e non solo dalle istituzioni centrali dello Stato, quanto da varie istanze del corpo sociale: gruppi religiosi, associazioni di soccorso e di beneficenza, accademie di studio e società di statistica¹⁷⁹ si impegnano in una rinnovata sorveglianza medica sulla popolazione. Nasce qui una particolare attenzione allo

¹⁷⁷ M. Foucault, *La politique de la santé au XVIII siècle*, in *Dits et Ecrits*, cit., vol. III, trad. it. *La politica della salute nel XVIII secolo*, in *Archivio Foucault II*, pagg. 187-201; M. Foucault, *Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine?*, in *Dits et Ecrits*, cit., vol. III, trad. it. *Crisi della medicina o dell'antimedicina?*, in *Archivio Foucault II*, pagg. 202-219; M. Foucault, *La naissance de la médecine sociale*, in *Dits et Ecrits*, cit., vol. III, trad. it. *La nascita della medicina sociale*, in *Archivio Foucault II*, pagg. 220-240

¹⁷⁸ M. Foucault, *La politica della salute nel XVIII secolo*, cit. pag. 189

¹⁷⁹ *Ibid.*, pag. 188

sviluppo del bambino, alla famiglia e ai problemi relativi all'igiene diffusa. La medicina, in questo modo, diventa una istanza di sorveglianza e di igienizzazione di tutto il corpo sociale, favorendone il controllo permanente, l'osservazione continuata e l'inquadramento (*quadrillage*).

In questo modo la medicina diventa a tutti gli effetti un potere di natura politica: essa infatti controlla il corpo sociale, lo organizza, ne prescrive i comportamenti. Non risponde più alle sole richieste del malato, ma interviene come una vera e propria autorità sul corpo sociale: essa è dunque una forma di “medicalizzazione indefinita”¹⁸⁰, che codifica il suo potere in termini di *nosopolitica*¹⁸¹.

8. La polizia

Le riflessioni sul ruolo della medicina come forma di potere conducono Foucault ad una nuova concettualizzazione del *potere di polizia*. Il concetto di polizia è come noto ben più ampio, in età moderna, di quello contemporaneo, legato esclusivamente ai compiti di un corpo separato di Pubblica Sicurezza. In età moderna questo concetto rimanda ad alcune funzioni assunte dallo Stato: Foucault ne aveva già parlato in alcune pagine di *Sorvegliare e punire*¹⁸², facendo coincidere pressochè integralmente la polizia con la “disciplina sociale”, cioè con l'applicazione delle procedure e delle tecniche disciplinari a tutto il corpo sociale. Nei testi di fine anni '70 il concetto di “polizia” assume contorni più ampi. In molti testi del XVII e XVIII secolo, infatti, l'autore scopre un uso assai esteso di

¹⁸⁰ M. Foucault, *Crisi della medicina o dell'antimedicina*, cit. pag. 210

¹⁸¹ M. Foucault, *La politica della salute nel XVIII secolo*, cit. pag. 188

¹⁸² M. Foucault, *Sorvegliare e punire-nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976, pagg. 232-235

questa nozione: che raggruppa, in modo spesso generico, le funzioni del mantenimento dell'ordine, dell'organizzazione dell'arricchimento, del mantenimento del benessere fisico e della salute di tutti i cittadini. “Quel che si chiamerà fino alla fine dell'Ancien Regime la *police* non è, o non è soltanto, l'istituzione poliziesca; è l'insieme dei meccanismi mediante i quali sono assicurati l'ordine, la crescita canalizzata delle ricchezze e le condizioni di mantenimento della salute in generale”¹⁸³.

Il potere medico e *nosopolitico* contribuisce in modo decisivo alla costituzione di un nuovo potere statale di polizia. In Germania, in particolare, viene a formarsi nel XVIII e nel XIX secolo una vera e propria *medicina di Stato*: l'amministrazione organizza infatti un sistema estremamente raffinato di osservazione delle morbosità, strumenti per controllare l'attività dei medici e uniformarla a criteri comuni, una rete di funzionari medici nominati dal Governo e incaricati di sorvegliare distretti e zone¹⁸⁴. In Francia, si assiste nello stesso periodo al sorgere di una *medicina urbana*, incaricata di sorvegliare le città e i quartieri, controllare la circolazione, organizzare lo spazio urbano in funzione dell'igiene e della cura della salute. Il modello è quello della sorveglianza generalizzata prevista in caso di quarantena: quel che fino al Medioevo era stato un dispositivo eccezionale di controllo degli spazi cittadini in funzione della lotta alla peste e alle grandi epidemie, diventa ora strumento normale di amministrazione¹⁸⁵.

Il *potere nosopolitico* si trasforma quindi in *potere di polizia* quando, da attività privata promossa da fondazioni e istituti di beneficenza, la medicina viene trasformata in

¹⁸³ M. Foucault, *La politica della salute nel XVIII secolo*, cit. pag. 190

¹⁸⁴ M. Foucault, *La nascita della medicina sociale*, cit. pag. 223-227

¹⁸⁵ *Ibid.*, pagg. 227-235. Sul sistema della quarantena Foucault si era già dilungato in *Sorvegliare e Punire*, cit., 213-218

funzione del potere statale. E il potere di polizia è più esteso della semplice nosopolitica, perché organizza la sorveglianza del corpo sociale non solo a scopi di prevenzione della salute e di mantenimento dell'igiene, ma anche in una funzione più generale di ordine, sicurezza pubblica, gestione delle attività produttive¹⁸⁶.

9. Biopolitica e governo dei viventi

L'intreccio tra nosopolitica e potere di polizia conduce Foucault alla elaborazione di un nuovo concetto, corrispondente a sua volta ad una nuova e diversa modalità di esercizio del potere: si tratta della nozione di *biopolitica*, intesa come *governo della popolazione*¹⁸⁷.

¹⁸⁶ Per una ricostruzione del concetto foucaultiano di "polizia" cfr. in particolare A. Fontana, *Dall'oggetto "polizia" al piano di guerra*, in «Aut Aut», n. 167-168/1978, pagg. 31-45. Per un inquadramento della posizione del pensatore francese, in rapporto al dibattito sociologico sul ruolo, la storia e le funzioni della polizia, cfr. S. Palidda, *Teoria e storia della polizia*, in *Polizia postmoderna*, Feltrinelli, Milano 2000, pagg. 15-53

¹⁸⁷ Il tema della *biopolitica* ha suscitato molto interesse, soprattutto negli ultimi anni.

Giorgio Agamben ha proposto di legare questo concetto a quello benjaminiano di *nuda vita*, dal quale Hannah Arendt ha tratto alcune importanti riflessioni relative all'"astratta nudità dell'esser-uomo" (cfr. G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995; per il concetto di *nuda vita* cfr. W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1995, pagg. 5-30; per la nozione arendtiana di "astratta nudità dell'esser-uomo" cfr. H. Arendt, *Il tramonto dello Stato Nazionale e la fine dei diritti umani*, in *Le origini del totalitarismo*, trad. it. di A. Guadagnin, ed. Comunità, Torino 1999, pagg.372-419, in particolare pag. 415; per un inquadramento generale del problema nell'ambito del pensiero di Hannah Arendt, cfr. anche il recentissimo volume di Ilaria Possenti, *L'apolide e il paria. Lo straniero nella filosofia di Hannah Arendt*, Carocci, Roma 2002, in particolare il cap.

La crescita del potere medico, e il sistema organizzato e capillare di sorveglianza di tutto il corpo sociale che ne deriva, la statalizzazione di queste funzioni di

III). Attraverso questa operazione concettuale, di straordinario interesse ai fini di un ripensamento dell'agire politico nella nostra epoca, la nozione di *biopotere* si allontana però in modo considerevole dal concetto a suo tempo delineato da Foucault: essa designa ora un insieme di dispositivi, tipici dell'età contemporanea e in particolare dei sistemi totalitari, volti a spogliare una parte del corpo sociale (minoranze etnico-religiose in primo luogo) di ogni statuto politico, e dei connessi diritti di cittadinanza. I numerosi *campi* –di sterminio, di concentramento, di raccolta, nonché quelli concepiti in epoca più recente per i migranti e i rifugiati- rappresentano da questo punto di vista un elemento paradigmatico delle nuove forme di dominio politico: gli internati, spogliati di tutti i loro diritti civili, sono ridotti a pura esistenza biologica, a *nuda vita* appunto. Lo Stato potrà così esercitare, su questi segmenti di popolazione letteralmente privi di ogni difesa, un potere assoluto e incondizionato.

Una diversa interpretazione della biopolitica, esplicitamente polemica nei confronti di Agamben, è stata proposta da Antonio Negri: «Il potere», osserva lo studioso, «è da sempre potere sulla vita, biopotere. Nella tradizione del comando e nel pensiero occidentale, lo è a tal punto che ogni definizione del potere *tout court* è eugenetica, vuole incidere sulla vita e far la vita. La concezione eugenetica del potere crea la vita e, soprattutto, crea chi comanda sulla vita. Chi invece non deve comandare, è messo fuori, è *mostro*» (A. Negri, *Il mostro politico. Nuda vita e potenza*, in AAVV., *Desiderio del mostro. Dal circo al laboratorio alla politica*, Manifestolibri, Roma 2001, pag. 192). Il biopotere, dunque, inteso come *potere sulla vita biologica e politica delle popolazioni*, non produce per Negri una *nuda vita* inerme di fronte al dominio, ma un *mostro*, un'entità estranea e minacciosa, dotata di potenza e di capacità di conflitto.

Nel suo recente lavoro sulla globalizzazione, scritto assieme a Michael Hardt, proprio Negri ha fatto della *biopolitica* così intesa il nuovo paradigma della sovranità nell'epoca contemporanea, definita “imperiale” per distinguerla da quella *imperialistica* dei primi decenni del Novecento (cfr. A. Negri e M. Hardt, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2001).

Queste proposte, indubbiamente stimolanti dal punto di vista dell'analisi delle nuove forme di potere globale, hanno però contribuito molto poco a chiarire i contorni dello specifico concetto foucaultiano di biopolitica: esse non si basano, infatti, sull'analisi dei testi del pensatore francese, ma su un utilizzo, per così dire, *evocativo* del termine “biopotere”, tale per cui quest'ultimo finisce per assumere i più svariati significati (talvolta molto lontani da quelli originari).

controllo sociale, l'emergere di una nuova forma di potere centrata sulla polizia, disegnano un quadro unitario riassumibile nella nozione generale di biopolitica. Essa si intreccia col tema assai noto della "Ragion di Stato". Quest'ultima, per Foucault, non è «l'imperativo in nome del quale si possono o si devono scompigliare tutte le altre regole»¹⁸⁸, secondo la definizione polemica diffusa nel senso comune della filosofia politica: è, al contrario, l'insieme dei saperi positivi necessari a far funzionare al meglio la nuova macchina statale, la «nuova matrice di razionalità secondo la quale il Principe deve esercitare la sua sovranità governando gli uomini»¹⁸⁹. Si tratta di una tecnologia volta a «razionalizzare i problemi posti alla pratica di governo dai fenomeni propri di un insieme di viventi costituiti in popolazione: salute, igiene, natalità, longevità, razze»¹⁹⁰.

Oggetto della biopolitica è allora il fenomeno della popolazione: non più l'immagine arcaica dei sudditi, ma quella moderna di un corpo di viventi con le proprie dinamiche demografiche, i connessi fenomeni di natalità, di mortalità e di morbosità, la distribuzione delle risorse e delle ricchezze, e le politiche necessarie per governare l'insieme di questi fenomeni.

10. Potere disciplinare e potere pastorale

Se, dunque, Foucault lavora, intorno alla fine degli anni '70, alla definizione e allo studio di queste nuove tecnologie di potere (nosopolitica, medicalizzazione

¹⁸⁸ M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, in *Dits et Ecrits*, cit., vol. III, trad. it. *Sicurezza, territorio e popolazione* in M. Foucault, *Résumé des cours*, BFS, Pisa 1994 pag. 66

¹⁸⁹ *Ibid.*, pagg. 66-67

¹⁹⁰ M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, in *Dits et Ecrits*, cit., vol. III, trad. it. *Nascita della biopolitica*, in M. Foucault, *Résumé des cours*, cit. pag. 71

indefinita, polizia, biopolitica, Ragion di Stato), non rinuncia tuttavia alle sue più classiche indagini sul tema del potere disciplinare.

Per tutti gli anni '70, il pensatore francese aveva studiato le istituzioni disciplinari: carceri, manicomi, caserme, ospedali ecc. Alla fine del decennio, le sue attenzioni si volgono alle origini di queste forme di potere, nel tentativo di capire la genealogia del carattere *individualizzante* dei dispositivi moderni di dominio.

In una conferenza del 1981¹⁹¹, Foucault si sofferma sull'importanza di tale carattere: «Tutti sanno che nelle società europee il potere politico si è evoluto verso forme più centralizzate. [...] In queste due conferenze vorrei suggerire la possibilità di analizzare un'altra specie di trasformazione riguardo a queste relazioni di potere. Questa trasformazione forse è meno nota. Ma credo che essa non sia priva di importanza, soprattutto per le società moderne. Apparentemente, questa evoluzione è opposta rispetto all'evoluzione verso uno stato centralizzato. Ciò a cui mi riferisco, in realtà, è lo sviluppo delle tecniche di potere orientate verso gli individui e destinate a guidarli in modo continuo e permanente. Se lo stato è la forma politica di un potere centralizzato e centralizzatore, possiamo definire *pastorato* il potere individualizzante»¹⁹².

Nella stessa conferenza, Foucault delinea una storia del potere pastorale: di origine ebraica (la metafora del re come pastore di un gregge è infatti sostanzialmente assente nel mondo greco e romano antico), esso viene poi diffuso

¹⁹¹ M. Foucault, *Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique*, in *Dits et Ecrits*, cit., vol. IV, pagg. 134-161. Una traduzione italiana parziale di questo testo, a cura di Maria Turchetto, è stata pubblicata in italiano nel 1995 (*Omnes et singulatim: per una critica della ragione politica*, in *Alternative*, n. 2, ed. Synergon Bologna, 1995). La traduzione integrale è poi uscita in M. Foucault, *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica 1975-1984*, a cura di O. Marzocco, Medusa, Milano 2001, pagg. 107-147. Le citazioni sono tratte da quest'ultima edizione

¹⁹² M. Foucault, *Omnes et singulatim*, cit. pag. 111

in Occidente dal cristianesimo. Il “pastore” ebraico possiede alcune caratteristiche peculiari, che lo differenziano dal “capo” o dal “re” intesi in senso generico: esercita il potere su un “gregge” piuttosto che su una terra; raduna, guida e conduce gli individui a lui sottoposti; ne assicura la salute; sorveglia costantemente tutto il suo gregge, curando in modo particolare ciascun membro (è in questo senso che esso agisce *singulatim*, cioè in modo individualizzante); l’esercizio del suo potere è considerato un preciso imperativo morale.

In ambito cristiano, il modello pastorale subisce alcune importanti modificazioni.

Anzitutto, la cura del pastore sul suo gregge è più capillare e individualizzata di quella prevista nel mondo ebraico: «nella concezione cristiana, il pastore deve render conto non soltanto di ciascuna delle pecore, ma di tutte le loro azioni, di tutto il bene o il male che sono capaci di fare»¹⁹³.

In secondo luogo, il cristianesimo tematizza in modo particolare il tema dell’obbedienza, elaborandola in una forma peculiare: mentre l’uomo greco si sottomette ad un capo perché questa è la volontà della città, oppure perché tale obbedienza è frutto di convinzione razionale, per un cristiano essa è di per sé una virtù, perché conduce alla salvezza¹⁹⁴. Inversamente, solo attraverso l’obbedienza ad un pastore il cristiano può salvarsi.

Inoltre, il pastorato cristiano produce una peculiare “forma di conoscenza”. Il pastore deve infatti sapere costantemente «ciò che accade, ciò che fa ciascuno di loro [...]. Infine, deve sapere che cosa accade nell’anima di ciascuno di loro, cioè i suoi peccati più segreti, i suoi progressi sulla via della santità»¹⁹⁵. Per questo, in

¹⁹³M. Foucault, *Omnès et singulatim*, cit. pag. 122

¹⁹⁴ cfr. *Ibid.*, pag. 123

¹⁹⁵ *Ibid.*, pag. 124

ambito cristiano si sviluppano le tecniche dell'esame di coscienza (ereditate dal mondo tardo antico pagano) e della direzione spirituale.

Questo modello di dominio uscirà dall'ambito strettamente cristiano, subirà un importante processo di laicizzazione e finirà per diventare un elemento costitutivo delle pratiche disciplinari.

11. Forme di potere e società liberali

Le ricerche storiche di Foucault conducono dunque, alla fine degli anni '70, alla definizione di una molteplicità di dispositivi, tecnologie di potere, forme di coercizione e di dominio che caratterizzano le società moderne: queste ultime risultano così attraversate, come abbiamo accennato poco sopra, da un *reticolo* di poteri, che strutturano, governano, amministrano e costringono il corpo sociale.

Ciascuna di queste forme di potere, a sua volta, non si impone come un dominio unilaterale di un soggetto "forte" su dei sudditi, o su una plebe intesa come "fondo costante della storia"¹⁹⁶: al contrario, ogni forma di dominio incontra resistenze, rifiuti, tentativi di contrasto o di elusione. E il mondo moderno, nel quale si sono imposte numerose forme di coercizione e di controllo, ha al contempo elaborato l'ideale della libertà e della società liberale. Saranno queste tematiche, e l'intreccio moderno tra potere e libertà, ad occupare il pensatore francese negli anni successivi.

¹⁹⁶ cfr. M. Foucault, *Poteri e strategie*, in « Aut Aut », n. 164/1978, pag. 25

Capitolo V- Le società liberali moderne tra libertà e sicurezza

Abbiamo accennato, nel capitolo precedente, al nesso tra il concetto di *potere* e quello di *libertà* –intesa, quest’ultima, come possibilità di *giocare le relazioni di dominio*, modificandole e invertendone le gerarchie-.

In effetti, l’interrogazione circa la precarietà e provvisorietà delle forme moderne di coercizione, e circa la possibilità –per gruppi e categorie sociali- di sottrarsene, percorre tutti i testi e le ricerche del pensatore francese. Gli studi sui dispositivi di potere, sull’emergere delle discipline in età moderna, sulle *tecnologie politiche del corpo*¹⁹⁷ messe in opera dalle istituzioni correzionali (carcere, manicomio ecc.), si sono sempre accompagnate, nelle opere foucaultiane, alla descrizione dei numerosi *conflitti* che hanno caratterizzato –e spesso impedito o ostacolato- il funzionamento concreto dei poteri.

D’altra parte, in sede più strettamente teorica, Foucault ha sempre sostenuto –lo abbiamo ampiamente visto nei capitoli precedenti- che non c’è forma di dominio che non si accompagni ad una *resistenza*. Resta aperto, nel quadro così delineato, il problema, se e come queste *resistenze*, questi *conflitti*, possano dar luogo a forme stabili di *liberazione* ed *emancipazione*.

¹⁹⁷ Cfr. M. Foucault, *Sorvegliare e Punire*, Einaudi, Torino 1995, pag. 29

Alfonso M. Iacono ha recentemente segnalato l'importanza della riflessione sul concetto di *libertà* negli ultimi scritti del pensatore francese¹⁹⁸. Tale riflessione viene condotta, come abbiamo accennato nel capitolo precedente, a partire da uno studio delle *concrete* forme di dominio emerse lungo l'età moderna: «Non bisogna credere», osserva infatti Foucault, «che la libertà sia un universale che subirebbe, attraverso il tempo, una progressiva realizzazione o delle variazioni quantitative o delle amputazioni più o meno gravi, delle occultazioni più o meno rilevanti. *Essa non è un universale che si specificherebbe nel tempo storico e nello spazio geografico*»¹⁹⁹. «Essere liberi» non ha insomma, secondo il pensatore francese, il medesimo significato in tutte le epoche: le singole società, i gruppi sociali, le stesse *forze* coinvolte nei conflitti, elaborano propri ideali di libertà, che rimangono perciò mutevoli e storicamente determinati.

Il filosofo intreccia dunque, negli ultimi anni della propria vita, la riflessione sui temi della *libertà* e delle forme possibili di *liberazione*, a quella sui *giochi di potere* che caratterizzano in modo specifico le società moderne. Dobbiamo dunque analizzare, in questo capitolo, il nesso tra questi concetti, così come esso emerge, secondo Foucault, nel lungo processo di formazione degli Stati nazionali.

Gran parte della riflessione condotta dal pensatore francese è affidata ai corsi tenuti al Collège de France a cavallo tra la fine degli anni '70 e l'inizio degli anni

¹⁹⁸ A.M. Iacono, *Autonomia, potere, minorità. Del sospetto, della paura, della meraviglia, del guardare con altri occhi*, Feltrinelli, Milano 2000, cap. IV, «Relazioni di potere e relazioni di dominio», pagg. 29-41

¹⁹⁹ *Michel Foucault et la question du libéralisme*, lezione del 24 Gennaio 1979 del corso inedito «Naissance de la biopolitique» (Collège de France, 1978-79), testo stabilito da M. Senellart, trad. it. *La questione del liberalismo*, in M. Foucault, *Biopolitica e liberalismo*, a cura di O. Marzocca, Medusa, Milano 2001, pag. 159

‘80²⁰⁰: si tratta, purtroppo, di lezioni ancora in corso di pubblicazione, di cui possediamo attualmente pochissimi estratti²⁰¹, oltre ai *Résumé* disponibili già da alcuni anni²⁰². Le note che seguono debbono perciò considerarsi, dato il carattere frammentario dei testi consultati, poco più di un’ipotesi di lavoro per ricerche successive.

1. Il governo

Le ricerche sulla natura e le forme dei poteri moderni, avviate dal pensatore francese a partire dalla metà degli anni ’70, sembrano trovare un punto di coagulo nel tema generale del *governo*.

Foucault rintraccia infatti, nella vastissima letteratura sul *governo degli uomini e delle cose* che emerge nei secoli centrali dell’età moderna, il punto di congiunzione tra le forme di dominio accentrate sulle istituzioni statali e quelle, individualizzate e “microfisiche”, caratteristiche dei poteri disciplinari e pastorali.

«Credo che in modo generale il problema del governo esploda nel XVI secolo in modo simultaneo a proposito di questioni molto diverse e sotto molteplici aspetti. Problema, ad esempio, del governo di se stessi, ed è qui che abbiamo il ritorno

²⁰⁰ In particolare *Sicurezza, territorio e popolazione* (1977-78); *Nascita della biopolitica* (1978-79); *Sul governo dei viventi* (1979-80)

²⁰¹ In particolare, M. Foucault, *La questione del liberalismo*, cit., M. Foucault, *La governamentalità*, lezione tenuta al Collège de France nel Febbraio 1978, in *Dits et Ecrits*, Gallimard, Parigi 1994, vol. III, trad. it *La governamentalità*, a cura di P. Pasquino, in «Aut Aut», n. 167-168/1978

²⁰² M. Foucault, *Résumé des cours*, traduzione e cura del Centro Sociale Occupato Autogestito «Godzilla», BFS, Pisa 1994

allo stoicismo che proprio nel XVI secolo ruota intorno alla riattualizzazione del problema di come governare se stessi. Problema anche del governo delle anime e delle vite, che è tutto il tema della pastorale cattolica e protestante. Governo dei bambini, e siamo alla grande problematica della pedagogia, così come appare e si sviluppa nel XVI secolo; ed infine, soltanto infine forse, il governo degli Stati da parte del Principe [...]. Mi sembra che tutti questi problemi siano, nella loro intensità e anche nella loro molteplicità, caratteristici del XVI secolo»²⁰³.

E' in questa direzione che Foucault rintraccia un'intera letteratura, successiva al *Principe* di Machiavelli, sull'arte di governare: arte che non è solo politica, e non riguarda la sola gestione dello Stato o di un regno, ma, come abbiamo appena visto, concerne la presa in carico di una casa, dei bambini, di una provincia, di un convento, di una famiglia ecc.

“Governare” significa, qui, non tanto “amministrare un territorio”, quanto “governare delle cose”²⁰⁴. Foucault si sofferma in modo particolare su questo aspetto, che emerge soprattutto dai testi di La Perrière: le “cose” di cui deve occuparsi il governo sono, secondo questa definizione, le ricchezze, le risorse economiche, i mezzi di sussistenza; ma anche il territorio, il suo clima, la sua siccità, la sua fertilità; e, ancora, gli usi, le abitudini, i modi di fare o di pensare, e i grandi eventi collettivi come le carestie o le epidemie²⁰⁵.

“Governare le cose” significa, d'altra parte, “disporle in modo retto”: significa, cioè, *prendersi cura di esse*, indirizzarle, trasformarle, seguirle ed orientarle nelle loro modificazioni, intensificare o scoraggiare processi sociali conferendo ad essi una direzione precisa. “Disporre le cose” implica così l'utilizzo di numerose e

²⁰³ M. Foucault, *La governamentalità*, cit, pagg. 12-13

²⁰⁴ *Ibid.*, pag. 18

²⁰⁵ cfr. *Ibid.*, pag. 18

variegata *tecnologie di potere e di controllo*: si cercherà cioè di *disporre* della vita di ogni singolo individuo, ricorrendo alle tecnologie disciplinari e alle modalità *pastorali* di educazione o di correzione; si *disporrà* della popolazione, controllando e governando i connessi fenomeni di immigrazione, mortalità, natalità, morbosità (secondo la modalità di governo che Foucault ha definito *biopolitica*); si *disporrà*, infine della salute collettiva, organizzando campagne per il controllo delle nascite o costruendo forme capillari di vigilanza e assistenza medica. Attraverso l'idea del "governo", i nascenti Stati nazionali predisporranno metodologie via via più raffinate e diversificate di controllo sociale delle proprie popolazioni.

2. Dallo "stato territoriale" allo "stato governamentale"

Il tema del governo si presenta però, in un primo momento, come diverso e parzialmente alternativo a quello della "Ragion di Stato".

Gran parte delle teorie politiche moderne, infatti, pensano lo Stato come una semplice *forma di sovranità esercitata su un territorio*. In questo quadro, il sovrano è considerato esterno ed estraneo al corpo sociale che è chiamato a dirigere: «Il Principe», spiega Foucault, riassumendo il senso di questa concezione, «sarebbe in un rapporto di singolarità e di exteriorità, di trascendenza rispetto al suo principato. Egli riceve il suo principato, per eredità o per acquisizione o per conquista, in ogni caso *non ne fa parte, è esterno rispetto ad esso*. Il legame che lo lega al suo principato è o di violenza, o di tradizione, oppure stabilito da trattati, con la complicità o l'alleanza di altri Principi, poco importa; è comunque un legame

puramente sintetico, non c'è appartenenza fondamentale, essenziale, naturale e giuridica tra il Principe e il suo principato»²⁰⁶. Il sovrano è dunque «unico nel suo principato»²⁰⁷, e le leggi che farà rispettare saranno leggi peculiari e specifiche, espressioni di una razionalità unica nel suo genere.

La vastissima letteratura sull'arte del governo propone invece un'immagine diversa del sovrano. “Governare” significa infatti, come abbiamo visto, dirigere un apparato statale, ma anche condurre una famiglia, un convento, un gruppo di discepoli e così via: «ci sono pertanto molti governi rispetto ai quali quello del Principe nei confronti del suo Stato *non è che una delle modalità*»²⁰⁸. «Questo vuol dire», conclude Foucault, «che, mentre la dottrina del Principe [...] cerca senza tregua di marcare bene la discontinuità tra il potere del Principe ed ogni altra forma di potere, dal momento che si tratta di spiegare o fondare questa discontinuità, *nelle Arti del governo invece si tenterà di individuare la continuità*»²⁰⁹.

Il sovrano dovrà essere allora, in questo quadro, anzitutto un buon *padre di famiglia*: dovrà cioè prendersi cura di ogni singolo suddito, con l'amore, la pazienza e l'autorevolezza di un padre: «L'arte di governare come appare in tutta questa letteratura deve rispondere essenzialmente alla domanda: [...] *come introdurre [...] questa attenzione meticolosa, questo tipo di rapporto del padre con la sua famiglia, all'interno della gestione dello Stato*»²¹⁰.

Questa immagine del sovrano risulterà tuttavia troppo limitata per dar vita ad una vera e propria *teoria politica* capace di sostenere il confronto con il modello alternativo e opposto, rappresentato dalla *Ragion di Stato*: «per tutto il secolo

²⁰⁶ *Ibid.*, pag. 15

²⁰⁷ *Ibid.*, pag. 16

²⁰⁸ *idem*

²⁰⁹ *idem*

²¹⁰ *Ibid.*, pag. 17

XVII», argomenta infatti Foucault, «[...] l'arte del governo è rimasta immobilizzata, presa tra due poli. [...] Da un lato un quadro troppo largo, astratto, rigido della sovranità, e d'altra parte un modello troppo stretto, troppo debole, troppo inconsistente che era quello della famiglia»²¹¹.

A dare nuova credibilità alla tematica del *governo delle cose e degli uomini* sarà invece l'emergere del tema della *popolazione* e della *biopolitica*: allorché il sovrano dovrà governare non un insieme di sudditi, ma un corpo vivente, una *popolazione* con le sue dinamiche specifiche di natalità, mortalità, morbosità, il suo operato non potrà più essere considerato analogo a quello di un padre di famiglia: «quest'ultima passa in secondo piano [...], appare come elemento interno alla popolazione, non è più dunque un modello, ma un segmento, segmento privilegiato perché quando si vorrà ottenere qualcosa dalla popolazione, quanto ai comportamenti sessuali, quanto alla demografia, quanto al consumo ecc., è attraverso la famiglia che bisognerà passare; *ma la famiglia, da modello, diventerà strumento* [...]. *Quel che permette dunque alla popolazione di sbloccare l'arte del governo è il fatto che elimina il modello della famiglia*»²¹².

La nascita della biopolitica consente allora alle *arti di governo* di divenire la nuova *matrice di razionalità* del nascente apparato statale. L'attività di quest'ultimo non si definirà più come semplice *sovranità su un territorio* (secondo i dettami delle filosofie ispirate alla "Ragion di Stato"), né come generico *governo delle cose e degli uomini*, ma come *governo di una popolazione vivente e in movimento*. Acquisiranno dunque particolare valore, in questo ideale di amministrazione della cosa pubblica, le nuove tecnologie *nosopolitiche* di controllo dei fenomeni epidemici e delle mortalità, le pratiche *disciplinari* di correzione degli individui devianti, l'attenzione meticolosa

²¹¹ *Ibid.*, pag. 24

²¹² *Ibid.*, pag. 25

e individualizzante (*pastorale*) rivolta a ciascun membro della popolazione. Lo Stato finirà dunque per incorporare quella *molteplicità* di pratiche di potere, di dominio e di controllo, che abbiamo sommariamente analizzato nel capitolo precedente.

3. Il Governo e la Critica

L'emergere del governo come modalità plurale e articolata di dominio, e la diffusione di forme *pastorali* e *biopolitiche* di potere, non è però un processo storicamente indolore e pacifico. Intellettuali, filosofi e saggisti in età moderna si interrogheranno a lungo sulle nuove forme di coercizione imposte al corpo sociale, sulla loro legittimità e sui loro limiti. Accanto al tema generale del governo, si sviluppa così quel che Foucault definisce *l'atteggiamento critico*, che avrà in Kant e nei filosofi illuministi del XVIII secolo le sue punte più rappresentative ed emblematiche.

Il pensatore francese si sofferma sul concetto di critica in una conferenza tenuta nel Maggio 1978, pubblicata in Italia a cura di Paolo Napoli²¹³. Come vedremo tra poco, la nozione foucaultiana di *critica* ci condurrà alla riflessione, intrapresa dal filosofo francese negli ultimi anni della propria vita, sul tema della libertà umana.

Foucault definisce *l'atteggiamento critico* come la contropartita della governamentalizzazione: se, in età moderna, le teorie politiche si interrogano su come intensificare i processi di direzione e di amministrazione del corpo sociale, su “come governare”, *l'atteggiamento critico* pone la questione inversa del “come

²¹³ M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique? (Critique et Aufklärung)*, in «Bulletin de la Société Française de Philosophie», Aprile-Giugno 1990, n. 2, pagg. 35-63, trad. it. M. Foucault, *Illuminismo e critica*, a cura di Paolo Napoli, Donzelli ed., Roma 1997

non essere governati?”. «Non intendo sostenere», argomenta il filosofo francese, «che alla governamentalizzazione si sarebbe opposta l’affermazione contraria “non vogliamo essere governati *in alcun modo*”. Piuttosto mi pare che nel grande fermento sviluppatosi attorno al problema della maniera di governare e alla ricerca delle maniere di governare emerga una questione costante: “come non essere governati *in questo modo*, in nome di questi principi, in vista di tali obiettivi”; e se riconosciamo a questo movimento della governamentalizzazione, della società e degli individui, la collocazione storica e l’ampiezza che mi sembra meriti, allora incontriamo ciò che definirei l’atteggiamento critico. Come contropartita, o piuttosto come avversario delle arti di governo, diciamo come modo per sospettarne, per rifiutarle o limitarle, per individuare una giusta misura e trasformarle, insomma come modo per sfuggire a queste arti di governo, per allentarne comunque la presa, sia sotto forma di rifiuto ma anche come linea di un differente sviluppo, si sarebbe affermata in Europa una specie di forma culturale generale, un atteggiamento morale e politico, una maniera di pensare ecc. che definirei semplicemente l’arte di non essere governati o, se si preferisce, l’arte di non essere governati in questo modo e a questo prezzo. Pertanto proporrei una prima definizione generale della critica: *l’arte di non essere eccessivamente governati*»²¹⁴.

4. Critica e Aufklärung: la razionalità come posta in gioco

L’“atteggiamento critico” non è circoscritto alla sola sfera politica, ma diventa un vero e proprio *stile cognitivo*, una nuova *forma di razionalità*.

²¹⁴ *Ibid.*, pagg. 37-38

Come abbiamo già avuto modo di sottolineare, per il pensatore francese ogni *gioco di potere* produce una specifica *politica della verità*: è *vero*, in questo senso, non ciò che è ontologicamente tale, ma ciò che viene prodotto socialmente come evidenza. Le molteplici forme di potere che si affermano in età moderna producono in effetti, secondo il pensatore francese, le loro *verità*: le pratiche pastorali e disciplinari, l'istituto della confessione e la *scientia sexualis* -che Foucault descrive nella *Volontà di Sapere*- costituiranno gli strumenti per la costruzione del concetto moderno di individuo; l'internamento dei folli istituirà la partizione tra normalità e patologia; le istituzioni carcerarie svilupperanno un'immagine del *crimine*, che si diffonderà poi nelle aule di tribunale e nell'opinione pubblica. Ciascuna di queste *costruzioni sociali* si presenterà con l'evidenza e la chiarezza della *verità*.

In questo quadro, l'"atteggiamento critico" si incarica, per la prima volta in età moderna, di interrogare questi fenomeni sociali, normalmente assunti come ovvi e non problematici, *in quanto* effetti di potere, in quanto risultati della razionalità del governo politico, e non nel loro essere "in sé".

«Se la governamentalizzazione», precisa l'autore, «designa il movimento attraverso il quale si trattava, nella stessa realtà di una pratica sociale, di assoggettare gli individui *mediante meccanismi di potere che si appellano ad una verità*, allora direi che *la critica designa il movimento attraverso il quale il soggetto si riconosce il diritto di interrogare la verità nei suoi effetti di potere e il potere nei suoi discorsi di verità*; la critica sarà pertanto l'arte della disobbedienza volontaria, dell'indocilità ragionata. *Funzione fondamentale della critica sarebbe perciò il disassoggettamento nel gioco di quel che si potrebbe chiamare la politica della verità*»²¹⁵.

²¹⁵ *Ibid.*, pag. 40. I corsivi sono nostri

Il *sospetto* intorno a ciò che normalmente si assume come vero e come falso, la rottura delle evidenze condivise, l'invito a *servirsi del proprio intelletto* senza la direzione di altri, o senza il condizionamento operato dai poteri, sono per Foucault gli elementi decisivi di almeno una parte del progetto illuministico. L'”atteggiamento critico” si identifica infatti con quel che Kant, nel celebre testo del 1784²¹⁶, ha chiamato *Aufklärung*: «Kant lo ha caratterizzato», precisa Foucault, «in rapporto ad uno stato di minorità nel quale sarebbe tenuta, in maniera autoritaria, l'umanità. [...] Egli ha definito questa minorità come un'incapacità dell'umanità di servirsi del proprio intelletto senza la direzione di un altro [...] Quel che Kant descriveva come *Aufklärung* è esattamente ciò che intendevo descrivere come critica»²¹⁷.

5. Il “progetto critico” e l'idea moderna di libertà

Se volessimo rintracciare, nelle ricerche dell'ultimo Foucault, una riflessione sui temi della *libertà*, della *liberazione* e dell'*emancipazione umana*, così come questi si sono posti in età moderna –nell'epoca della formazione degli Stati nazionali–, potremmo dunque formulare una prima ipotesi: la *critica*, intesa come progetto di *sottrazione* alla presa del “governo delle cose e degli uomini”, e di *sospetto* sulle verità che esso costruisce ed impone, potrebbe essere definita come la forma moderna di *liberazione*.

²¹⁶ I. Kant, *Gesammelte Schriften*, a cura dell'Accademia delle Scienze di Berlino, Bd. VIII, Berlino-Lipsia 1928, trad. it. a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, UTET, Torino 1953

²¹⁷ M. Foucault, *Illuminismo e critica*, cit., pagg. 40-41

In effetti, il progetto critico non sarà soltanto l'ideale regolativo di alcune filosofie di matrice illuministica: esso diventerà anche, in età contemporanea, un vero e proprio *modello di società*, a cui si ispireranno movimenti politici e sociali. A partire dal XIX secolo verrà definendosi infatti, nella cultura politica europea, l'ideale della società *liberale*: di una società, cioè, che lavora attivamente per *controllare* l'azione dei poteri costituiti, per limitarne l'esercizio, per sottrarre individui e soggetti sociali alla loro presa. L'immagine della *società liberale* costituirà, per così dire, il punto di saldatura tra la diffusione delle pratiche di governo e quell'atteggiamento critico che si incarica di contestarle e problematizzarle.

4. La "cultura del pericolo": il liberalismo tra diritti civili e strategie di sicurezza

Il *liberalismo*, e i movimenti politici che vi si ispirano, sono oggetto di un intero corso, tenuto al Collège de France nell'anno accademico 1978-79: i testi delle relative lezioni sono ancora in corso di pubblicazione, ma il *Résumé* già disponibile da alcuni anni, e la recente uscita di un estratto finora inedito²¹⁸, ci consentono di ricostruire, almeno provvisoriamente, le principali linee di ricerca del pensatore francese su questi temi.

Come abbiamo visto, Foucault definisce *liberale* quella società che intreccia, nelle procedure di potere che la attraversano e la dominano, la *governamentalizzazione* e la *critica*²¹⁹. Il "governo", l'autorità dello Stato, le sue procedure di coercizione e di

²¹⁸ M. Foucault, *La questione del liberalismo*, cit.

²¹⁹ Nel *Résumé*, questa caratteristica della "società liberale" assume quasi la forma di una definizione stipulativa: dopo aver chiarito che «il liberalismo [...] va analizzato come principio e come metodo di razionalizzazione dell'esercizio del governo», Foucault sostiene che esso «è attraversato dal principio:

controllo del corpo sociale, le forme correzionali e rieducative rivolte all'individuo, dovranno così convivere con il mantenimento e l'estensione delle più ampie libertà civili e politiche.

Tuttavia, per uno strano paradosso, a tutelare le libertà individuali dovrà essere proprio quell'autorità statale, di cui si sospetta che *governi sempre troppo*: saranno dunque le diverse articolazioni dello Stato nazionale a dover garantire ad un tempo l'esercizio del proprio potere sovrano e la limitazione dei suoi effetti nel corpo sociale. Questa apparente contraddizione è alla radice di un nuovo, peculiare "rapporto tra governanti e governati"²²⁰, che emerge in particolare nel XIX secolo.

In quest'epoca, osserva Foucault, si diffonde, nella cultura europea, una sensibilità collettiva improntata alla *paura* e al *pericolo*: il pensatore francese osserva come le campagne contro le epidemie infondano una preoccupazione sempre più viva e sentita per le morbosità, per le condizioni igieniche e le loro possibili conseguenze; come la sessualità sia vissuta, sempre più spesso e sempre più diffusamente, a partire dal timore per la degenerazione dell'individuo, della famiglia, della razza; come si sviluppino l'interesse e la preoccupazione per il crimine, di cui il sorgere della letteratura poliziesca rappresenta uno dei sintomi

“si governa sempre troppo” –o, quantomeno, bisogna sempre sospettare che si governi troppo. *La pratica di governo [liberale] non deve esercitarsi senza una “critica”, assai più radicale di una prova di ottimizzazione. Essa non deve interrogarsi soltanto sui migliori mezzi per raggiungere i suoi effetti (o sui meno costosi), ma sulla possibilità e la legittimità stesse del suo progetto di raccogliere degli effetti»* (M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., pagg. 72-73). Perno di questa nuova concezione dello Stato è il concetto di *società civile*: esso «è ciò che permette di sviluppare una tecnologia di governo a partire dal principio che esso è già in se stesso “di troppo”, “in eccesso” –o quanto meno che esso viene ad aggiungersi come un supplemento al quale si può e si deve sempre domandare se è necessario e a che cosa è utile» (idem)

²²⁰ M. Foucault, *La questione del liberalismo*, cit, pag. 159

più evidenti²²¹. A queste preoccupazioni e paure, ricordati esplicitamente da Foucault, si potrebbero del resto aggiungere quelle relative all'instabilità sociale provocata dalle classi lavoratrici, dalle loro insubordinazioni, dai loro comportamenti criminali o insurrezionali: da quelle "classi pericolose", insomma, di cui ha parlato lo storico francese Louis Chevalier, nel suo lavoro ormai classico sulla Parigi industriale del primo '800²²².

La nuova "cultura del pericolo"²²³ è tutt'altro che estranea alla nascita delle politiche liberali: queste, secondo Foucault, si incaricano anzi di stimolare, suscitare, sollecitare le "grandi paure" del XIX secolo. In un contesto di *rischio generalizzato*, lo Stato può infatti intervenire predisponendo specifiche *strategie di sicurezza*: incrementando cioè la vigilanza poliziesca sul territorio, imprigionando gli individui "pericolosi", fronteggiando il crimine organizzato; o, ancora, tutelando la salute dei cittadini attraverso specifiche campagne di prevenzione; infine, orientando il gioco degli interessi individuali in modo che la loro interazione non provochi pericoli né per i singoli né per la collettività. Lo Stato

²²¹ *Ibid.*, pag. 162

²²² L. Chevalier, *Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris pendant la première moitié du XIX siècle*, Plon, Parigi 1958. trad. it. *Classi lavoratrici classi pericolose. Parigi nella rivoluzione industriale*, a cura di S.B. Cattarini, Laterza, Bari 1976. Il testo, un vero e proprio classico nella storiografia della rivoluzione industriale, era quasi sicuramente conosciuto anche da Foucault (si deve tener conto, tra l'altro, che Chevalier era collega del pensatore francese al Collège de France)

²²³ Così la definisce Foucault, nella lezione al Collège de France già ricordata (M. Foucault, *La questione del liberalismo*, cit., pag. 162: «Si può dire, in fondo, che il motto del liberalismo sia "vivere pericolosamente". Vale a dire che gli individui sono messi continuamente in stato di pericolo o, meglio, che sono posti nella condizione di esperire la loro situazione, la loro vita, il loro presente, il loro avvenire ecc., come fattori di pericolo. Ed è questa specie di stimolo del pericolo che sarà, secondo me, una delle maggiori implicazioni del liberalismo»). «Niente liberalismo», conclude quindi Foucault, «senza cultura del pericolo» (*Ibid.*, pag. 163)

insomma, interverrà per *governare la paura*, e le strategie di sicurezza e di disciplinamento sociale appariranno in questo quadro come forme attive di tutela delle *libertà* individuali.

Libertà e sicurezza appariranno dunque strettamente intrecciate: per questo, i regimi politici definiti come “liberali” conosceranno una «formidabile estensione delle procedure di controllo, di costrizione, di coercizione, che costituiranno una sorta di contropartita e di contrappeso della libertà [...]. Libertà economica, liberalismo nel senso che ho appena detto, e tecniche disciplinari sono strettamente connesse»²²⁴.

Ma come può accadere che un regime politico, ispirato ai principi della libertà, della democrazia e dei diritti civili, possa produrre i fenomeni opposti di coercizione, di dominio e di assoggettamento del corpo sociale? E un sistema di governo che utilizza, moltiplica e diffonde le pratiche disciplinari, l'internamento, il controllo di polizia, non è il contrario di uno Stato liberale o democratico? Non assomiglia piuttosto a ciò che è stato definito un *regime totalitario*?

5. Un “totalitarismo liberale”?

La questione circa la natura dei sistemi politici cosiddetti *totalitari* ha suscitato, come noto, un dibattito molto ampio, che ha coinvolto la filosofia politica, la storiografia contemporanea, la sociologia, le scienze del diritto e della giurisprudenza. Non possiamo qui soffermarci su tale dibattito²²⁵.

²²⁴ *Ibid.*, pag. 163

²²⁵ Per una sintesi dell'intero dibattito cfr. S. Forti, *Il totalitarismo*, Laterza, Bari 2001

Quel che interessa in questa sede è che Foucault ha più volte manifestato interesse per queste tematiche: pur non ricorrendo mai al termine *totalitarismo*, né all'aggettivo *totalitario*, per definire i regimi dittatoriali novecenteschi²²⁶, il pensatore francese ha più volte posto la questione dell'*eccesso di potere* che il XX secolo ha manifestato proprio in quei regimi. In particolare, in una conferenza tenuta nell'Aprile 1978, il filosofo si chiede se essi debbano essere considerati episodi eccezionali, congiunturali della storia contemporanea, o, al contrario, fenomeni strutturalmente connessi alle dinamiche dei sistemi politici occidentali: «Non possiamo non interrogarci e non domandarci: il fascismo e lo stalinismo non erano nient'altro (e non sono nient'altro, laddove sussistono) che la risposta a congiunture e situazioni particolari? Oppure dobbiamo pensare che nelle nostre società esistano delle virtualità permanenti, in qualche modo strutturali e intrinseche ai nostri sistemi, che possono svelarsi alla minima occasione, rendendo sempre possibili queste specie di grandi escrescenze del potere, di cui sono esempi estremi i sistemi mussoliniano, hitleriano, staliniano e quelli odierni del Cile e della Cambogia?»²²⁷. «Non si può negare», argomenta ancora il pensatore francese,

²²⁶ Nell'*Indice delle Nozioni*, accuratamente compilato dai curatori dei *Dits et Ecrits*, questi termini non sono mai menzionati. Cfr. *Index des notions*, in M. Foucault, *Dits et Ecrits*, Gallimard, Parigi 1994, vol. IV, pagg. 863-880

²²⁷ M. Foucault, *Gendai no Kenryoku wo tu*, conferenza tenuta il 27 Aprile 1978 all'Asai Kodo, centro di conferenze di Tokyo, in «Asahi Jaanaru», 2 Giugno 1978, pagg. 28-35, ora in *Dits et Ecrits*, Gallimard, Parigi 1994, vol. IV, trad. it. *La filosofia analitica della politica*, in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, vol. III, «Estetica dell'esistenza, etica, politica», a cura di A. Pandolfi, pag. 99. Cfr. anche, per il problema dell'"eccesso di potere" connesso ai fenomeni dello stalinismo e del fascismo: M. Foucault, *Poteri e Strategie*, in «Les revoltes logiques», n.4/1977, pagg. 89-97, trad. it. in «Aut Aut», n. 164/1978, pagg. 22-30; M. Foucault, *Kenryoku to chi*, intervista con S. Hasumi registrata a Parigi il 13 Ottobre 1977, in *Umi*, Dicembre 1977, pagg. 240-256, ora in *Dits et Ecrits*, cit., vol. III, pagg. 399-414,

rispondendo alla domanda da lui stesso posta, «che, su molti punti, il fascismo e lo stalinismo hanno solo protratto una serie di meccanismi che esistevano già nei sistemi sociali e politici dell'Occidente. Dopotutto, l'organizzazione dei grandi partiti, lo sviluppo degli apparati polizieschi, l'esistenza di tecniche repressive (come i campi di lavoro), rappresentano un'eredità già bell'e fatta delle società occidentali liberali»²²⁸.

Le società liberali dunque, così come vengono configurandosi già dall'inizio del secolo XIX, costruiscono forme di coercizione, di dominio, di disciplinamento sociale che prefigurano l'organizzazione politica dei grandi regimi totalitari novecenteschi (senza che si possa negare, naturalmente, la specificità di questi ultimi²²⁹).

trad. it. *Potere e sapere*, in M. Foucault, *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a cura di M. Bertani, Einaudi, Torino 2001, pagg. 193-211, in particolare pag. 195

²²⁸ M. Foucault, *La filosofia analitica della politica*, cit., pag. 99

²²⁹ Parlando specificamente del fenomeno dei gulag, Foucault precisa, in *Poteri e strategie*, come questi non possano essere analizzati a partire dalla generica realtà dell'"internamento": «[porre la questione del gulag] è rifiutare la totale dissoluzione nella "denuncia" di tutti gli internamenti possibili. *Il Gulag non è un problema da porre uniformemente a qualsiasi società*. Va posto in modo specifico ad ogni società socialista [...]. *Insomma, bisogna far valere, mi sembra, la specificità della questione del Gulag contro [...] ogni dissoluzione universalizzante nella forma generale dell'internamento*» (M. Foucault, *Poteri e strategie*, cit., pag. 24). Questo ragionamento potrebbe essere esteso, nella sua logica, alle altre forme di esercizio del potere totalitario: far emergere le linee di continuità tra le dittature novecentesche e le democrazie liberali non significa insomma postulare un'equazione, tanto generica quanto semplicistica, tra fenomeni così diversi. Eppure, proprio tale equazione è stata recentemente attribuita a Foucault da Simona Forti, nel suo per altri versi utilissimo excursus storico-critico sulla nozione di totalitarismo (S. Forti, cit.): secondo l'autrice, ciò che stupisce nel pensiero del filosofo francese è «una onnipresenza quasi ossessiva [sic] del fenomeno totalitario, come se tutte le analisi di Foucault convergessero in un'archeologia unitaria che si impegna a riportare alla luce le radici di Auschwitz [...]». Come se i testi

Nel sistema politico nazista, come noto, lo storico Ernst Fraenkel ha visto la compresenza di uno *stato di diritto* fondato sul rispetto delle libertà individuali, e di uno *stato discrezionale* che amministra il corpo sociale ricorrendo all'arbitrio e alla coercizione²³⁰: non è azzardato, nel quadro che abbiamo appena cercato di delineare, sostenere che questa caratteristica, rintracciata da Fraenkel nei soli stati totalitari, sia invece per Foucault tipica delle stesse società liberali contemporanee.

6. Libertà dei moderni e libertà dei contemporanei

La ricostruzione sin qui tentata, necessariamente breve e schematica dato il carattere frammentario dei testi ai quali si è fatto riferimento, potrebbe concludersi con l'immagine di una società liberale "traditrice" dei propri stessi presupposti fondativi. Nata dalle idee di libertà e di critica, essa produrrebbe cioè i loro esatti contrari: coercizione, eccesso di potere e persino nuove forme di totalitarismo.

La società liberale subirebbe dunque, seguendo questo ragionamento, una *dialettica* analoga a quella che Adorno e Horkheimer avevano attribuito all'Illuminismo: le speranze e gli ideali su cui si era edificata si sarebbero rovesciati, secondo un movimento storico dotato di una propria logica autonoma.

Questa conclusione non è però coerente con quell'immagine *genealogica* del divenire storico, che abbiamo cercato di delineare nei capitoli precedenti: la storia, per Foucault, non segue un movimento logico, ma è il frutto dello scontro casuale

di Foucault non avessero altro obiettivo che portare la nostra attenzione sulle catastrofi della modernità»

²³⁰ cfr. E. Fraenkel, *Il doppio Stato. Contributo a una teoria della dittatura*, Einaudi, Torino 1983

delle forze che si affrontano sul teatro dei rapporti sociali. E' dunque assai improbabile che il pensatore francese abbia elaborato, negli ultimi anni della propria vita, una sorta di *dialettica del liberalismo*.

In effetti, nella lezione al Collège de France recentemente pubblicata, Foucault non parla affatto di “tradimento”, né di “dialettica”, né, infine, di “destino” del liberalismo. Quest’ultimo, secondo il filosofo, ha effettivamente *prodotto* nuove libertà civili e politiche: «libertà di mercato, libertà del venditore e del compratore, libero esercizio del diritto di proprietà, libertà di discussione, [...] libertà d’espressione»²³¹. Se, accanto ad esse, si è verificata una spettacolare diffusione delle tecniche disciplinari di controllo, ciò non ha comportato lo *svuotamento* o l’*annullamento* delle promesse che avevano accompagnato la nascita delle nuove tecnologie di governo. Al contrario, i dispositivi di *sicurezza* hanno effettivamente prodotto, preservato e ampliato i diritti civili e politici.

Questi ultimi, d’altra parte, non sono stati uno “schermo ideologico”, una “falsa coscienza”, necessaria a coprire nuove oppressioni e forme di sfruttamento; né si può dire, in generale, che l’età moderna abbia prodotto *false libertà*, o *libertà parziali* (per esempio secondo l’immagine, diffusa nella cultura marxista, per cui le *libertà formali* garantite dai regimi democratico-borghesi sarebbero inefficaci senza la tutela di quelle *sostanziali*). Foucault ha come noto sempre rifiutato la nozione di *ideologia*, a suo avviso completamente inefficace come strumento di comprensione dei fenomeni culturali.

Secondo le indicazioni metodologiche esplicitate dal pensatore francese, bisogna piuttosto seguire il filo conduttore della *natura storicamente determinata* delle nozioni di emancipazione e di liberazione: ciò che l’età moderna, e i sistemi politici che l’hanno attraversata, hanno prodotto è dunque un’*immagine*, una *pratica*, una *forma*

²³¹ M. Foucault, *La questione del liberalismo*, cit., pag. 159

specifica di *libertà*. Né vera né falsa, né autentica né “ideologica”, essa è semplicemente *una delle possibili* forme di libertà e di liberazione.

Il problema che Foucault sembra porre non è dunque quello relativo alla “promessa incompiuta” dei sistemi politici ispirati al liberalismo: si tratta piuttosto di vedere se, nel corso dell’età contemporanea, siano emerse altre nozioni, altre immagini, altre forme di libertà.

Capitolo VI-Esperienze e “pratiche di libertà”

Dobbiamo ora compiere un piccolo passo indietro, e tornare per un momento al corso, tenuto da Foucault al Collège de France nell'anno accademico 1975-76, che è già stato oggetto di analisi dettagliata nel terzo capitolo.

Nelle prime lezioni, il pensatore francese si interroga sul senso e sui possibili sbocchi delle ricerche da lui intraprese negli anni immediatamente precedenti: si tratta di quegli studi sulle istituzioni penitenziarie, sul funzionamento degli apparati disciplinari, sui sistemi giuridici e penali, che hanno trovato una prima sistematizzazione d'insieme in *Sorvegliare e Punire*.

Il lavoro svolto in queste ricerche, osserva Foucault, «è stato adeguato a un determinato periodo, assai limitato, appena trascorso: gli ultimi dieci, quindici, al massimo vent'anni»²³². Dobbiamo brevemente soffermarci su questa esplicita storicizzazione (e relativizzazione) che il pensatore francese propone per *situare* il proprio stesso lavoro.

²³² M. Foucault, «*Il faut défendre la société*», Seuil-Gallimard, Parigi 1977, trad. it *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano 1998, pag. 14

1. Esperienze genealogiche

In che senso, dunque, Foucault afferma che il proprio lavoro di ricerca è «adeguato» al periodo storico in cui ha prodotto i suoi risultati?

Le ricerche storico-genealogiche del pensatore francese si intrecciano, nel corso della prima metà degli anni '70, ad esperienze pratiche di denuncia delle condizioni di vita nei penitenziari francesi: assieme allo studioso specialista della Grecia classica Pierre Vidal-Naquet, e all'editore della rivista cattolica *Esprit*, Jean-Marie Domenach, Foucault fonda nel 1971 il GIP (*Groupe d'information sur les prisons*), che nel giro di un anno pubblica numerose denunce e testimonianze sulle condizioni di vita dei detenuti²³³. L'attività del GIP avrà grande risonanza

²³³ La fondazione del GIP viene annunciata pubblicamente in una conferenza stampa tenuta l'8 Febbraio 1971. Da quel momento, il gruppo promuove numerose inchieste sulla realtà delle prigioni, sulle condizioni di vita dei detenuti, sui maltrattamenti e sulle violenze perpetrate negli istituti penitenziari. Lo scopo di tali inchieste viene precisato nella prima pubblicazione del gruppo, uscita per i tipi delle edizioni Champ libre: «Il GIP non si propone di parlare a nome dei detenuti nelle diverse carceri. Si propone invece di dar loro la possibilità di parlare, di sé e di quel che accade nelle prigioni [...] Vogliamo dare, nel modo più rapido ed ampio possibile, diffusione alle rivelazioni fatte dai detenuti, unico mezzo per unificare in una stessa lotta l'interno e l'esterno del carcere, la lotta politica e la lotta giudiziaria» (citato in D. Eribon, *Michel Foucault*, Flammarion, Parigi 1989, trad. it. di A. Buzzi, Leonardo, Milano 1989, pagg. 268). Nel corso della propria attività, il gruppo pubblica quattro opuscoli: il primo presenta i risultati di un'inchiesta condotta su venti istituti penitenziari; il secondo riguarda invece il carcere di Fleury-Mérogis, considerato un modello ideale di rieducazione dei detenuti; il terzo, pubblicato da Gallimard, parla dell'"assassinio di George Jackson", avvenuto il 21 Agosto 1971 negli Stati Uniti; il quarto, uscito ancora per Gallimard, è dedicato infine ai numerosi casi di suicidio nei penitenziari francesi (per queste informazioni cfr. *Ibid.*, pag. 270)

pubblica, giocando un ruolo di rilievo nell'inchiesta sulla situazione del carcere di Toul²³⁴, e nelle numerose rivolte carcerarie dei primi anni '70.

L'esperienza del GIP si inserisce d'altra parte in un clima più generale di critica degli apparati penali o rieducativi, dei manicomi, delle strutture di internamento: di quell'insieme di realtà che verranno definite comunemente, sulla scorta degli studi del sociologo statunitense Ervin Goffman, *istituzioni totali*.

Foucault si sofferma dunque, nella prima lezione del corso, su queste nuove sensibilità, assai diffuse nell'Europa dei primi anni '70, e ne fornisce un'interpretazione che ci riporta al "paradigma della guerra" e al metodo storico-genealogico.

«Quello che abbiamo vissuto», spiega, «è stato un periodo caratterizzato da quella che si potrebbe chiamare l'efficacia delle offensive disperse e discontinue. Ho in mente molte cose. Penso, per esempio, alla strana efficacia, quando si è trattato di ostacolare il funzionamento dell'istituzione psichiatrica, del discorso, dei discorsi localizzati dell'antipsichiatria; discorsi che, com'è noto, non erano e non sono ancora sostenuti da nessuna sistematizzazione d'insieme, quali che abbiano potuto essere o possano essere i loro riferimenti. Penso al riferimento originario all'analisi esistenziale o ai riferimenti che attualmente vengono fatti,

²³⁴ Nel Dicembre 1971, il medico psichiatra del penitenziario di Toul, dottoressa Edith Rose, scrive al Ministro di Giustizia e al Presidente della Repubblica per denunciare i maltrattamenti, le percosse e le violazioni dei diritti umani perpetrati nell'istituto. Le dichiarazioni di Edith Rose si inseriscono all'interno di una dura vertenza promossa dagli stessi detenuti, che sfocia in vere e proprie rivolte. Il GIP sostiene pubblicamente la denuncia della dottoressa Rose, e spinge il Ministero della Giustizia a costituire una commissione di inchiesta per esaminare i fatti ed individuare i responsabili. L'intera vicenda avrà grande risalto nella stampa quotidiana, e provocherà numerose rivolte negli istituti penitenziari francese, a Lille, Nimes, Fleury-Mérogis, a Nancy. Cfr. D. Eribon, *Michel Foucault*, cit., pagg. 271-274; J. Miller, *The passion of Michel Foucault*, 1993, trad. it. di E. Campominosi, *La passione di Michel Foucault*, Longanesi, Milano 1994, pagg. 217 e ss.

approssimativamente, al marxismo o alla teoria di Reich. Penso anche alla strana efficacia degli attacchi che sono stati rivolti contro quella che potremmo chiamare la morale e la gerarchia sessuale tradizionale, attacchi che non si riferivano se non vagamente e alla lontana, in ogni caso in modo molto incerto, a Reich e a Marcuse. Penso ancora all'efficacia degli attacchi contro l'apparato giudiziario e penale, alcuni dei quali si connettevano molto da lontano alla nozione generale (e d'altronde assai dubbia) di giustizia di classe e altri si ricollegavano in modo più preciso, in fondo, ad una tematica anarchica»²³⁵.

Ma perché il carattere *localizzato* e *microfisico* di queste esperienze, l'opacità e l'ambiguità che esse manifestano quando si tratta di formulare progetti complessivi di riforma sociale, il loro rifiuto di proporre analisi generali e sistematiche sulla società e sul potere, costituirebbero altrettanti “punti di forza”, e sarebbero motivo di una “strana efficacia”? Non dovrebbe trattarsi piuttosto di una debolezza progettuale, di un'intrinseca incapacità di questi movimenti di proporre nuovi modelli di società? Per rispondere a questa domanda, dobbiamo tornare alla riflessione foucaultiana sulla natura *storicamente determinata* delle evidenze socialmente condivise.

Le cosiddette “istituzioni totali” –termine assai diffuso nei dibattiti politici dell'epoca, ma mai utilizzato dal pensatore francese- hanno sempre costruito legittimazione e consenso attraverso rappresentazioni collettive che Foucault definisce “coerenze funzionali” o “sistematizzazioni formali”²³⁶. La prigione e le istituzioni penali appaiono cioè come necessaria risposta ai fenomeni della delinquenza, della devianza e della criminalità, mentre manicomi e strutture psichiatriche vengono descritti come strumenti indispensabili per affrontare i

²³⁵ M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., pagg. 14-15

²³⁶ cfr. *Ibid.*, pag. 16

problemi della follia e delle psicosi. Ciascuna di queste istituzioni, ciascuna di queste forme di potere appare, in altre parole, *coerente e funzionale* al mantenimento dell'ordine, del benessere, della vita civile.

Le numerose esperienze critiche a cui il filosofo si riferisce fanno emergere invece la *storicità* delle istituzioni disciplinari: il loro nascere cioè, come abbiamo visto nei precedenti capitoli, da conflitti sociali, da “guerre”, da strategie di dominio ostacolate volta per volta da tentativi di resistenza. «Solo i contenuti storici», argomenta Foucault, «consentono di ritrovare la rottura degli scontri e delle lotte che *gli arrangiamenti funzionali o le organizzazioni sistematiche hanno appunto per scopo di mascherare*»²³⁷.

In questo quadro, dunque, le istituzioni disciplinari non debbono più essere pensate come la risposta “ovvia” e “naturale” a problemi sociali precostituiti, ma come *dispositivi storicamente determinati di potere e di coercizione*: ciò che deve essere preso in considerazione è dunque la loro *storia*, la loro “emergenza” singolare nel tempo e nello spazio, piuttosto che la loro *funzionalità* al mantenimento dell'ordine sociale, o la loro *necessità e inevitabilità* –in definitiva, la loro “verità” -.

La *storia* che viene così riscoperta è dunque *genealogica*, è una “memoria brutta degli scontri”²³⁸ che hanno accompagnato la nascita e lo sviluppo delle istituzioni disciplinari.

E' in questo senso che le ricerche intraprese da Foucault nei primi anni '70 sono e vogliono essere “storicamente determinate”: esse sono parte di un lavoro sociale più ampio, di una nuova sensibilità diffusa su scala nazionale ed europea.

²³⁷ *Ibid.*, pag. 16

²³⁸ *Ibid.*, pag. 17: «Si è venuta così delineando quella che si potrebbe chiamare una genealogia, o piuttosto delle ricerche genealogiche molteplici: riscoperta meticolosa delle lotte e insieme memoria brutta degli scontri»

2. La friabilità generale dei suoli

Nel definire questi orientamenti collettivi, Foucault sembra tuttavia far riferimento non tanto e non solo a movimenti di lotta, mobilitazioni politiche e d'opinione o a conflitti sociali, quanto a veri e propri *atteggiamenti cognitivi*: in effetti, la riscoperta della genealogia delle istituzioni disciplinari risponde all'esigenza, che potremmo definire epistemologica, di guardare in modo nuovo al campo del reale, *storicizzando e relativizzando* verità socialmente condivise ed evidenti. Problematizzare ciò che appare "naturale" e "sempre esistito", non dare nulla per scontato, demistificare la trasparenza e la funzionalità che attribuiamo normalmente ad alcuni fenomeni sociali, «aiutare a far sì che si incrinino certe "ovvietà" o "luoghi comuni" a proposito della follia, della normalità, della delinquenza e della punizione»²³⁹: si tratta insomma, sintetizza il filosofo, di una «immensa e proliferante criticabilità delle cose, delle istituzioni, delle pratiche, dei discorsi; *una specie di friabilità generale dei suoli, anche e forse soprattutto di quelli più familiari, più solidi e più vicini a noi, al nostro corpo, ai nostri gesti quotidiani*»²⁴⁰.

Il modo in cui Foucault riassume i nuovi orientamenti culturali emersi negli anni '70 ci riporta allora a quella nozione di *critica* –o di *atteggiamento critico*– che appena due anni più tardi lo stesso pensatore francese rintraccerà nell'Aufklärung e nelle filosofie dei Lumi.

²³⁹ cfr. M. Foucault, *Table ronde 20 Mai 1978*, in *L'impossibile prison*, ed. du Seuil, Parigi 1980, trad. it. *L'impossibile prigione*, Rizzoli, Milano 1981, pagg. 43-44

²⁴⁰ M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., pag. 15

Nel XVIII e XIX secolo, come abbiamo visto nel precedente capitolo, i nuovi stili di pensiero condurranno alla definizione dell'ideale di una "società liberale", e dunque, direttamente o indirettamente, all'edificazione di veri e propri sistemi politici fondati su promesse di libertà e di liberazione. L'atteggiamento critico di origine settecentesca si salderà dunque, nei secoli successivi, con progetti di riforma sociale, ideali rivoluzionari e repubblicani, programmi di trasformazione radicale dell'esistente.

Quel che accade oggi, a due secoli di distanza, sembra essere per Foucault esattamente l'opposto. Il nuovo "atteggiamento critico" non sembra far corpo con progetti di riforma della società, né con modelli di analisi complessiva delle relazioni di potere: al contrario, ogni "teoria generale" sembra essere percepita come rottura del carattere locale, parziale e "microfisico" del conflitto, e dunque come suo "effetto inibitore". «Insieme a questa friabilità e a questa stupefacente efficacia delle critiche discontinue, particolari e locali», spiega Foucault, «si scopre anche, in realtà, qualcosa che forse non era previsto all'inizio e che si potrebbe chiamare *l'effetto inibitore proprio delle teorie totalitarie, e in ogni caso delle teorie avvolgenti e globali*. Non che queste teorie non abbiano fornito, e non forniscano tuttora, in modo costante, degli strumenti utilizzabili localmente: il marxismo e la psicoanalisi stanno là a provarlo. Ma credo che esse non abbiano fornito questi strumenti utilizzabili localmente se non a condizione, appunto, che l'unità teorica del discorso fosse come sospesa, o comunque ritagliata, fatta a pezzi, rovesciata, spostata, messa in caricatura, derisa, teatralizzata. *In ogni caso, ogni ripresa negli stessi termini della totalità ha avuto un carattere frenante*»²⁴¹.

²⁴¹ *Ibid.*, pag. 15

3. La sacralizzazione della libertà

Se, dunque, i progetti complessivi di riforma sociale sembrano costituire un *effetto inibitore*, quali forme possono trovare le nuove esperienze critiche per consolidarsi, o per dar vita ad effettive forme di emancipazione? Si può parlare, più in generale, della “libertà” e della “liberazione” come obiettivi non solo possibili, ma addirittura auspicabili? Non si tratta, piuttosto, di nozioni eccessivamente vaghe e generiche, da storicizzare, specificare e relativizzare, piuttosto che da riproporre come bandiere di nuovi movimenti sociali e politici? Foucault non tornerà più su questi argomenti, se non in interviste e scritti fortemente segnati dalla polemica immediata: è perciò assai difficile ricostruire in modo coerente il pensiero del filosofo su questi temi. Possiamo però provare a tessere il filo di un ragionamento, facendo leva su alcune nozioni che hanno orientato il pensiero di Foucault lungo tutti gli anni '70.

Ci siamo già soffermati sulla natura *storica*, e perciò sempre mutevole e in divenire, delle nozioni di libertà, di liberazione e di emancipazione. Questi concetti hanno assunto, nelle diverse epoche e nei diversi contesti sociali, i significati più vari e contraddittori; sono stati cioè *interpretati* in modo via via differente. Tale constatazione, così evidente da apparire banale, è del resto inscritta in quella concezione *genealogica* del linguaggio, che Foucault è venuto maturando a partire dall'*Ordine del Discorso*. Secondo questa concezione, i significati che gli uomini attribuiscono alle parole, agli ideali, ai valori o ai concetti non sono dati *già da sempre*: non denotano cioè realtà immobili, che il linguaggio dovrebbe semplicemente identificare, nominare e descrivere. Il significato, come la verità, è *prodotto* dal gioco dei conflitti sociali: ogni *forza* cerca di impadronirsi delle parole, dando loro nuovi significati e imponendo nuovi usi.

Anche la nozione di *libertà* è stata oggetto, nel corso della storia, di una vera e propria *guerra*, in cui forze diverse si sono battute per imporle significati nuovi, parziali, partigiani, tendenziosi. Abbiamo visto, come esito finale di questo conflitto, la nascita delle “società liberali”, che incorporano nelle loro forme di potere quell'*atteggiamento critico* che si era incaricato di contestare la stessa legittimità di un *governo*.

Un ulteriore effetto di tali regimi politici sembra peraltro essere la *sacralizzazione* dello stesso concetto di libertà: nata per designare la critica, il conflitto contro le pratiche di governo e di coercizione, l'indipendenza dei soggetti sociali dal potere costituito, essa sembra ora rappresentare addirittura i significati opposti. «Dopo che le rivoluzioni si sono compiute e le lotte di liberazione sono terminate con una vittoria, dopo che un'azione liberatrice ha raggiunto lo scopo», osserva Iacono, commentando uno scritto pubblicato da Foucault poco prima della morte, «non soltanto il problema del dominio e di chi lo esercita si presenta di nuovo, ma vi si aggiunge qualcosa di nuovo: l'autorevole legittimazione di uno stato che porta con sé anche il dominio della parola “libertà”, ormai segnata dal processo rivoluzionario o liberatorio e resa *sacra*. Criticare il riprodursi di uno stato di dominio entro un contesto dove la libertà è stata resa sacra da un processo rivoluzionario o liberatorio, diventa allora assai difficile, se non impossibile. Si è spossati anche del nome e della parola»²⁴²

²⁴² A.M. Iacono, *Autonomia, potere, minorità. Del sospetto, della paura, della meraviglia, del guardare con altri occhi*, Feltrinelli, Milano 2000, pagg. 30-31

4. L'esperienza oltre l'utopia

Se, dunque, la stessa parola “libertà” ha subito simili trasformazioni, non sembra possibile far appello ai suoi significati “originari” per restituire forza e credibilità alle numerose *esperienze critiche* maturate alla fine del Novecento. Queste ultime non debbono allora essere pensate a partire dai *processi generali di liberazione sociale* cui potrebbero dar luogo: l'innovazione che esse introducono nell'immaginario politico e nelle pratiche collettive sembra invece risiedere proprio nella loro natura di *esperienze*.

In uno scritto del 1971²⁴³, Foucault propone un'importante distinzione tra queste ultime e le *utopie* novecentesche, che hanno riprodotto nel cuore del nostro secolo nuove forme di dominio e di coercizione²⁴⁴. Le prime debbono allora, probabilmente, liberarsi dalla gravosa responsabilità di prefigurare modelli alternativi di governo: «Si crede facilmente che chiedere a delle esperienze, a delle azioni, strategie, progetti di tener conto dell'”insieme della società” sia chiedere loro il minimo, il minimo richiesto per esistere. Io penso al contrario che sia chiedere loro il massimo; *che sia anzi chiedere loro una condizione impossibile: poiché l'insieme della società funziona precisamente in modo e perché essi non possano nè aver luogo, nè riuscire, nè perpetuarsi. L'insieme della società è ciò di cui non bisogna tener conto, se non*

²⁴³ M. Foucault, *Al di là del bene e del male*, in *Microfisica del Potere. Interventi politici*, Einaudi, Torino 1977, pagg.55-70

²⁴⁴ «Penso che immaginare un altro sistema, nello stato attuale delle cose, fa ancora parte del sistema. E' forse ciò che è successo nella storia dell'Unione Sovietica: le istituzioni apparentemente nuove sono state concepite nei fatti a partire da elementi presi in prestito dal sistema precedente. Ricostituzione di una Armata rossa ricalcata sul modello zarista, ritorno al realismo artistico, a una morale familiare tradizionale: l'Unione Sovietica è ricaduta nelle norme ispirate dalla società borghese del XIX secolo, forse più per utopismo che per preoccupazioni realistiche» (*Ibid.*, pag. 67)

come l'obiettivo da distruggere. In seguito, ebbene, bisogna sperare che non ci sarà più nulla che somigli all'insieme della società»²⁴⁵.

5. Il concetto di esperienza

Nel testo che abbiamo citato sopra, Foucault non si dilunga tuttavia sulla natura delle *esperienze*: si limita a fornirne un'esemplificazione. «La società futura», scrive «si comincia a delineare forse attraverso esperienze come la droga, il sesso, la vita comunitaria, un'altra coscienza, un altro tipo di individualità... Se il socialismo scientifico ha preso il via dalle utopie del XIX secolo, forse la socializzazione reale emergerà nel XX dalle esperienze»²⁴⁶.

Il pensatore francese torna però sull'argomento alcuni anni dopo, nella lunga intervista rilasciata a Duccio Trombadori nel 1978: qui, il concetto di esperienza viene brevemente delineato a partire da un confronto con l'analoga nozione elaborata nell'ambito della fenomenologia husserliana. Quest'ultima, spiega Foucault, «cerca di cogliere il significato dell'esperienza quotidiana per riaffermare il carattere fondatore del soggetto, dell'io, delle sue funzioni trascendentali»²⁴⁷. Diversa e opposta è invece la nozione che emerge negli scritti di Nietzsche, Blanchot e Bataille: qui, l'esperienza «ha piuttosto il compito di “strappare” il soggetto a se stesso, facendo in modo che non sia più tale, o che sia

²⁴⁵ M. Foucault, *Ibid.*, pag. 69

²⁴⁶ M. Foucault, *Ibid.*, pag. 68

²⁴⁷ D. Trombadori, *Colloqui con Foucault*, nuova ed. Castelvecchi, Roma 1999, pag. 34

completamente altro da sé, che giunga al suo annullamento, alla sua dissociazione»²⁴⁸.

Se dunque, così come vengono descritte nelle lezioni del 1975-76, le *esperienze* sembrano identificarsi con la rottura delle evidenze socialmente condivise, ora il discorso viene, per così dire, radicalizzato: a dover essere messe in discussione, relativizzate e trasformate sono le stesse *identità* individuali e collettive, le forme di soggettivazione, il modo di percepire la nostra esistenza. «I rapporti che dobbiamo avere con noi stessi», scrive Foucault quattro anni più tardi, nel 1982, «non sono rapporti di identità; devono essere, invece, rapporti di differenziazione, di creazione, di innovazione»²⁴⁹.

Il fine da perseguire sembra dunque non essere più quello della *liberazione*, intesa come instaurazione di sistemi politici “ideali” o di nuovi modelli di società: al contrario, sono proprio le “problematizzazioni” delle nostre “verità” (incluse quelle che riguardano noi stessi), la “friabilità generale dei suoli”, la trasformazione continua del nostro modo di vivere e di percepire il mondo che ci circonda, a costituire di per sé degli *obiettivi* auspicabili e raggiungibili. Del resto, questi nuovi modi di costruire l’esperienza umana saranno identificati da Foucault, in una delle ultime interviste rilasciate prima della morte, come vere e proprie “pratiche di libertà”²⁵⁰ (distinte dai *processi storici di liberazione*).

²⁴⁸ idem

²⁴⁹ M. Foucault, *Michel Foucault, an interview: Sex, Power and the Politics of Identity*, intervista di B. Callagher e A. Wilson, Toronto, Giugno 1982, in «The Advocate», n. 400, 7 Agosto 1984, pagg. 26-30, ora in *Dits et Ecrits*, vol. IV, trad. it. in *Archivio Foucault*, vol. III, «Estetica dell’esistenza, etica, politica», a cura di A. Pandolfi Feltrinelli, Milano 1998, pag. 299

²⁵⁰ M. Foucault, *L’éthique du souci de soi comme pratique de liberté*, in *Dits et Ecrits*, cit., vol. IV, trad. it. *L’etica della cura di sé come pratica di libertà*, in *Archivio Foucault*, cit. vol. III

Conclusioni

1. La guerra come paradigma

La nozione di *guerra* si è rivelata decisiva per comprendere l'itinerario di pensiero di Michel Foucault lungo il corso degli anni '70.

Essa compare per la prima volta in modo esplicito nelle lezioni tenute al College de France per l'anno accademico 1975-76, e si identifica, come abbiamo visto, con una modalità di lettura dei fenomeni sociali: questi appaiono ora non come prodotti di una *totalità* (strutturale o dialettica), ma come un insieme di conflitti, di scontri locali e "microfisici", stati di tensione, vittorie, sconfitte, disfatte, fragili compromessi tra le parti.

Se la ricerca si fosse fermata a questo punto, Foucault avrebbe potuto essere descritto semplicemente come un pensatore antifunzionalista, un erede *sui generis* della Scuola di Francoforte o delle teorie sociologiche centrate sul conflitto.

L'immagine della società veicolata dalla nozione di guerra si è rivelata invece, come abbiamo visto, ben più complessa e articolata.

Essa porta con sé, anzitutto, l'idea della *provisorietà, precarietà e storicità* degli attori sociali, delle identità collettive, degli assetti istituzionali: il corpo sociale appare, in quest'ottica, in continuo movimento; l'*ordine* che lo tiene insieme è costitutivamente instabile, e i rapporti di potere, le gerarchie, le forme di dominio che lo attraversano sono da considerarsi per definizione mobili e reversibili.

La nozione di *guerra* implica inoltre, come abbiamo ampiamente visto, una rivalutazione del *caso* come motore dei fenomeni sociali. L'interpretazione di questi ultimi deve dunque abbandonare l'idea di *necessità*: il corso degli eventi non è dotato di una propria logica, non segue i binari di una razionalità progressiva, ma appare come una proliferazione caotica di conflitti, di vittorie e di rovesciamenti.

2. *La guerra come possibile etica dell'esistenza*

L'itinerario che abbiamo provato a tracciare negli ultimi capitoli della tesi ci ha condotto a vedere nella guerra anche una nuova forma di *esperienza* possibile.

Sono i numerosi conflitti attorno alle cosiddette “istituzioni totali”, le critiche agli apparati penali e rieducativi, le denunce sulle condizioni di vita dei detenuti, a fornire a Foucault lo spunto per una riflessione sulla nozione contemporanea di libertà. Nell'ultimo capitolo della tesi abbiamo cercato di delinearne i contorni: non più legata ad “utopie” riformatrici o rivoluzionarie, né a progetti di trasformazione complessiva della società, essa sembra identificarsi piuttosto con la “proliferante criticabilità delle cose, delle istituzioni, delle pratiche, dei discorsi”- in altre parole, con la guerra stessa, intesa come continua trasformazione delle identità, delle relazioni e dei modi di vivere-.

Da ipotesi semplicemente *descrittiva*, la guerra sembra diventare insomma, ad un tempo, un principio *prescrittivo*, e identificarsi con una nuova possibile *etica dell'esistenza*.

Il “paradigma della guerra” sembra realizzare in questo senso una vera e propria coincidenza tra *essere* e *dover essere*, tra *esistenza* e *significato*, tra *ideale* e *reale*. Il nostro

lavoro, dunque, si è chiuso con l'immagine di un *conflitto* che, proprio mentre rende precarie ed instabili tutte le relazioni sociali, costituisce l'occasione per nuove ed inedite *pratiche di libertà*.

3. *Un nuovo modo di osservare i fenomeni sociali*

Quel che ci è apparso rilevante, infine, è il valore *metodologico* più generale che questo concetto, considerato nell'accezione ampia fin qui schematicamente riassunta, può assumere. Ciò che esso consente di mettere a fuoco, infatti, è la *pluralità e la complessità* delle relazioni tra gli uomini, e la loro *irriducibilità* a leggi, norme o "logiche" che sarebbero loro immanenti. Ci sembra che proprio queste indicazioni metodologiche possano costituire altrettante basi per ricerche successive, relative sia al pensiero di Foucault, sia ai problemi e alle tematiche che esso consente di affrontare.

4. *La soggettività umana come teatro di conflitti*

Nell'ambito del pensiero e dell'opera del filosofo francese, il presente lavoro ha preso in considerazione un arco temporale abbastanza definito: dagli scritti in cui viene delineandosi il cosiddetto "metodo genealogico" (nei primissimi anni '70), fino al corso del 1978-79 sulla nascita della biopolitica²⁵¹.

²⁵¹ Com'è ovvio, questi riferimenti temporali hanno un valore indicativo: nel corso della ricerca, si sono citati scritti precedenti o successivi. Va da sé che ogni periodizzazione debba essere considerata nulla più di uno strumento flessibile di lavoro.

La scelta non è stata casuale. A partire dall'ultimo scorcio degli anni '70, infatti, Foucault sembra abbandonare le proprie analisi classiche sul potere e sui poteri, per aprire nuovi filoni di ricerca e di studio: la storia della sessualità, già avviata con *La Volontà di Sapere*, la costituzione dell'idea di soggetto nell'epoca tardo-antica, le culture e le pratiche del sè²⁵². Un'analisi approfondita di questi nuovi orientamenti di pensiero avrebbe meritato un lavoro specifico, una ricerca ulteriore, nonché un confronto accurato con le opere tardo-antiche prese in esame dal filosofo. Si è scelto perciò di limitare il nostro studio agli scritti degli anni '70, nei quali, come abbiamo visto, Foucault elabora la nozione di *guerra* come principio esplicativo dell'agire sociale.

Resta ancora aperta, in questo quadro, la domanda che aveva guidato le prime fasi del lavoro di tesi: che ne è della nozione di *potere* –e di quelle, ancor più decisive, di *guerra* e di *conflitto*- negli scritti tardi di Foucault?

Nel secondo capitolo abbiamo visto come la “filosofia delle forze” di derivazione nietzschiana, a cui il pensatore francese si è largamente ispirato per definire la propria nozione di guerra, comporti una peculiare concezione del *soggetto*.

La soggettività umana –il corpo, il desiderio, l'identità che ciascun individuo costruisce nella propria vita- non deve intendersi infatti come un'entità unitaria

²⁵² Una prima sistematizzazione di questi nuovi studi è stata offerta dalla pubblicazione del secondo e del terzo volume della *Storia della Sessualità*, avvenuta nel 1984 (l'anno della scomparsa del filosofo francese). Foucault, tuttavia, lavorava a queste tematiche già dai primissimi anni '80: ne sono testimonianza gli ultimi corsi tenuti al College de France (su *Soggettività e verità* nel 1980-81 e sull'*Ermeneutica del soggetto* nel 1981-82, cfr. M. Foucault, *Résumé des cours*, a cura del Centro Sociale Occupato Autogestito “Godzilla”, BFS, Pisa 1994, pagg. 85-104) e il seminario tenuto nel 1982 all'Università americana del Vermont (cfr. L.H. Martin, H. Gutman e P.H. Hutton, (a cura di), *Un seminario con Michel Foucault. Tecnologie del sé*, trad. it. di S. Marchignoli, Bollati Boringhieri, Torino 1992)

data una volta per tutte, ma come un processo, frutto di un conflitto tra *forze diverse*: essa è, insomma, costitutivamente plurale. La questione che poniamo ora, e che meriterebbe di essere verificata in uno studio successivo, è se e in quale misura quest'immagine pluralistica dell'individuo costituisca la base delle ricerche, condotte da Foucault negli ultimi anni della propria vita, sulla cura di sé e sulle forme storicamente determinate di costruzione della soggettività.

5. *Sicurezza, disciplina e società liberali*

Un ulteriore tema che avrebbe meritato un approfondimento specifico è quello dell'intreccio tra *libertà e disciplina*, tra *diritti civili* e *strategie di sicurezza* nelle moderne società liberali.

Come abbiamo visto, la riflessione condotta da Foucault su queste tematiche è consegnata ad opere e lezioni in gran parte inedite: molti problemi che abbiamo cercato di affrontare dovranno perciò essere riesaminati sulla base dei nuovi testi ancora in corso di pubblicazione.

Tuttavia, vale qui la pena ricordare come questa riflessione abbia acquisito, negli ultimi anni, una straordinaria attualità: in effetti, il tema della *sicurezza* sembra diventato, nelle società contemporanee, una vera e propria posta in gioco di strategie politiche nazionali e internazionali (le vicende immediatamente successive ai drammatici fatti dell'11 Settembre 2001 ne sono forse l'esempio più evidente). Proprio per questo, sono emersi recentemente numerosi studi, sociologici e politologici, che hanno cercato di definire il ruolo giocato dai mass

media, dagli attori politici e istituzionali, dal mondo intellettuale e scientifico nella costruzione dell'”emergenza sicurezza”²⁵³.

Non è ovviamente questa la sede per soffermarci su un dibattito così ampio e articolato. Quel che merita rilevare qui è l'importanza che potrebbe assumere la pubblicazione di nuovi scritti di Foucault in questo contesto: l'approccio genealogico proposto dal pensatore francese, lo spessore storico delle sue analisi, e il “paradigma della guerra” da lui elaborato, potrebbero costituire strumenti preziosi per affrontare anche queste problematiche.

La metodologia di lavoro di Foucault rappresenta infatti, anche e forse soprattutto, un invito a leggere i fenomeni storico-sociali a partire dalla loro complessità, dalla loro irriducibilità a schemi causali semplici. In questo quadro, la straordinaria attualità del binomio libertà/sicurezza dovrebbe essere letto, forse, non come effetto di politiche definite, per così dire, “dall'alto” ed imposte unidirezionalmente al corpo sociale, ma come frutto, anch'esse, di conflitti, di compromessi tra attori diversi, di fragili mediazioni tra strategie in concorrenza tra loro. La pubblicazione di nuovi testi di Foucault potrebbe contribuire a definire meglio quest'ipotesi, che qui abbiamo dovuto accennare in modo necessariamente schematico e provvisorio.

²⁵³ Tra quelli tradotti in lingua italiana, ricordiamo qui, a titolo puramente esemplificativo, l'importante lavoro di Lois Wacquant, *Parola d'ordine: tolleranza zero. La trasformazione dello stato penale nella società neoliberale*, Feltrinelli, Milano 2000, e la raccolta di saggi curati da Sandro Mezzadra e Agostino Petrillo, *I confini della globalizzazione. Lavoro, culture, cittadinanza*, Manifestolibri, Roma 2000.

Bibliografia

1. Opere di Foucault in edizione originale

- *Maladie mentale et personnalité*, PUF, Parigi 1954
- *Introduction à L. Binswanger, «Le Reve et l'existence»*, Desclée de Brouwer, Parigi 1954
- *Raison et deraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, Parigi 1961
- *Maladie mentale et psychologie*, PUF, Parigi 1962
- *Raymond Rousset*, Gallimard, Parigi 1963
- *Naissance de la clinique*, PUF, Parigi 1963
- *Les mots et les choses*, Gallimard, Parigi 1966
- *L'Archeologie du Savoir*, Gallimard, Parigi 1969
- *L'Ordre du discours*, Gallimard, Parigi 1971
- *Moi, Pierre Riviere, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère. Un cas de parricide au XIX siècle*, raccolta di documenti a cura di M. Foucault, Gallimard-Juilliard, Parigi 1973

- *Surveiller et Punir*, Gallimard, Parigi 1975
- *La Volonté de Savoir. Histoire de la sexualité I*, Gallimard, Parigi 1976
- *L'Usage des Plaisirs. Histoire de la sexualité II*, Gallimard, Parigi 1984
- *Le Souci de soi. Histoire de la sexualité III*, Gallimard, Parigi 1984
- *Discourse and Truth. The problematization of Parrhesia*, Northwestern University Press, Evanston 1985
- *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
- *Résumés des cours 1970-1982*, Juillard, Parigi 1989
- *Dits et Ecrits*, Gallimard, Parigi 1994 (4 voll.)
- *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1975-76*, Hautes Etudes, Gallimard, Parigi 1997 (prima edizione in italiano, *Difendere la società*, Ponte alle Grazie, Firenze 1990)
- *Les Anormaux. Cours au Collège de France, 1974-75*, a cura di V. Marchetti e A. Salomoni, Hautes Etudes, Seuil-Gallimard, Parigi 1999

2. *Opere di Foucault in traduzione italiana*

- *Teatrum philosophicum. Introduzione a «Differenza e Ripetizione»*, in G. Deleuze, *Differenza e Ripetizione*, trad. it. di G. Guglielmi, Il Mulino, Bologna 1971
- *L'Ordine del Discorso*, trad. it di A. Fontana, Einaudi, Torino 1977
- *Microfisica del Potere. Interventi politici*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino 1977
- *Raymond Rousset*, trad. it. di E. Brizio, Cappelli, Bologna 1978
- *Avete detto una sola verità: la bugia*, in «L'Espresso», n. 46, 19 Novembre 1978
- *Lettera di M. Foucault all'«Unità»*, in «L'Unità», 1 Dicembre 1978
- *Poteri e strategie*, in «Aut Aut», n.164/1978, pagg. 22-30
- *Precisazioni sul potere. Risposta ad alcuni critici*, in «Aut Aut», n.167-168/1978, pagg. 3-11
- *La "governamentalità"*, in «Aut Aut», n.167-168/1978, pagg. 12-29
- *La Polvere e la Nuvola*, in AA.VV. a cura di M. Perrot, *L'Impossibile Prigione*, Rizzoli, Milano 1981, pagg.25-33
- *Tavola Rotonda del 20 Maggio 1978*, in AA.VV. a cura di M. Perrot, *L'Impossibile Prigione*, Rizzoli, Milano 1981, pagg.34-47

- *Il problema del presente. Una lezione su "Che cos'è l'illuminismo" di Kant*, in «Aut Aut», n.205/1985, pagg. 11-19
- *Perché studiare il potere: la questione del soggetto*, in H. L. Dreyfus e P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, trad. it. di D. Benati, M. Bertani, I. Levrini, Ponte alle Grazie, Firenze 1989, pagg. 237-244
- *Come si esercita il potere?* in H. L. Dreyfus e P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, trad. it. di D. Benati, M. Bertani, I. Levrini, Ponte alle Grazie, Firenze 1989, pagg. 245-254
- *Sulla genealogia dell'etica: compendio di un work in progress*, in H. L. Dreyfus e P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, trad. it. di D. Benati, M. Bertani, I. Levrini, Ponte alle Grazie, Firenze 1989, pagg. 257-281
- *L'Analitica interpretativa dell'etica*, in H. L. Dreyfus e P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, trad. it. di D. Benati, M. Bertani, I. Levrini, Ponte alle Grazie, Firenze 1989, pagg. 282-294
- *Un seminario con Michel Foucault. Tecnologie del sé*, trad. it. di S. Marchignoli, Bollati Boringhieri, Torino 1992
- *Sorvegliare e Punire. Nascita della prigione*, trad. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1993
- *Introduzione a L. Binszanger, «sogno ed esistenza»*, a cura di L. Corradini, SE, Milano 1993
- *Malattia mentale e personalità*, in «Scibbolet. Rivista di Psicoanalisi», n. 1, 1994, pagg. 232-254

- *Résumé des cours 1970-1982*, a cura del Centro Sociale Occupato Autogestito « Godzilla », BFS, Pisa 1994
- *Poteri e strategie. L'assoggettamento dei corpi e l'elemento sfuggente*, a cura di P. Dalla Vigna, Mimesis, Milano 1994
- *Storia della Follia nell'età classica*, trad. it. a cura di F. Ferrucci, Rizzoli, Milano 1994
- *L'Archeologia del Sapere*, trad. it. di G. Bugliolo, Rizzoli, Milano 1994
- *Le Parole e le Cose*, trad. it. di E. Panaitescu, Rizzoli, Milano 1996
- *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. Vol. I: follia, scrittura, discorso*, a cura di J. Revel, Feltrinelli, Milano 1996
- *I rapporti di potere passano attraverso i corpi*, trad. it. di L. Feroldi, in «Millepiani», n.9, 1996
- *Discorso e verità nella Grecia antica*, a cura di A. Galeotti, Donzelli, Roma 1996
- *La Volontà di Sapere. Storia della sessualità I*, trad. it di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1997
- *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. Vol. II: poteri, saperi, strategie*, a cura di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1997
- *Illuminismo e critica*, traduzione e cura di P. Napoli, Donzelli, Roma 1997
- *Malattia mentale e psicologia*, trad. it. di F. Polidori, Cortina, Milano 1997
- *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. Vol. III: Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998

- *L'Uso dei Piaceri. Storia della sessualità II*, trad. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano 1998
- *“Bisogna difendere la società”*, a cura di M. Bertani e A. Fontana, Feltrinelli, Milano 1998
- *Taccuino Persiano*, a cura di R. Guolo e P. Panza, Guerini e Associati, Milano 1998
- *La Cura di Sé. Storia della sessualità III*, trad. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano 1999
- *Colloqui con Foucault. Pensieri, opere, omissioni dell'ultimo maitre-a-penser*, intervista realizzata da D. Trombadori, Castelvecchi, Roma 1999
- *Nascita della clinica*, trad. it di A. Fontana, Einaudi, Torino 1998
- *Io, Pierre Rivière, avendo sgozzato mia madre, mia sorella e mio fratello... Un caso di parricidio nel XIX secolo a cura di M. Foucault*, trad. it. di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino 2000
- *Gli Anormali. Corso al Collège de France 1974-75*, cura e traduzione di V. Marchetti e A. Salomoni, Feltrinelli, Milano 2000
- *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica*, introduzione, traduzione e cura di O. Marzocca, Medusa, Milano 2001
- *Il Discorso, la Storia, la Verità. Interventi 1969-1984*, a cura di M. Bertani, Einaudi, Torino 2001

3. *Monografie generali sulla vita e il pensiero di Foucault*

- Blanchot, M., *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Fata Morgana, Parigi 1986 ; trad. it. di V. Conti, *Michel Foucault come io l'immagino*, Costa e Nolan, Genova 1988
- Catucci, S., *Introduzione a Foucault*, Laterza, Bari 2000
- Deleuze, G., *Foucault*, Minuit, Parigi 1986 ; trad. it di P.A. Rovatti e F. Sossi, *Foucault*, Feltrinelli, Milano 1987
- Dreyfus, H.L, Rabinow, P., *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago 1983; trad. it di D. Benati, M. Bertani, I. Levrini, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989
- Eribon, D., *Michel Foucault*, Flammarion, Parigi 1989, trad. it. di A. Buzzi, *Michel Foucault*, Leonardo, Milano 1991
- Fink-Eitel H., *Michel Foucault zur Einführung*, Junius Verlag, Amburgo 1990, trad. it di B. Agnese, *Foucault*, Carocci, Roma 2002
- Merquior, .G., *Foucault*, Fontana, Londra 1985; trad. it di S. Maddaloni, *Foucault*, Laterza, Bari 1988
- Miller, J., *The passion of Michel Foucault*, trad. it. di E. Campominosi, *La passione di Michel Foucault*, Longanesi, Milano 1994

4. *Rassegne sulla ricezione del pensiero di Foucault*

- Bertani, M., *Promemoria*, postfazione a M. Foucault, *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, Einaudi, Torino 2001
- Greblo, E., *Dimenticare Foucault?*, in «Aut Aut», n. 242/1991
- Pandolfi, A., *Foucault pensatore politico postmoderno*, in *Tre studi su Foucault*, Terzo Millennio, Napoli 2000, pagg. 131-246

5. Testi sui concetti di “linguaggio” e di “verità”

- D'Agostini, F., *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, Raffaello Cortina ed., Milano 1997
- Detienne, M., *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Maspero, Parigi 1967, trad. it. di A. Fraschetti, *I maestri di verità nella grecia arcaica*, Mondadori, Milano 1992
- Nietzsche, F., *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, trad. It. “Verità e menzogna in senso extramorale”, in *Opere di F. Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montanari, Adelphi, Milano 1973, vol. III, tomo 2
- Revel, J., *Foucault, le parole e i poteri. Dalla trasgressione letteraria alla resistenza politica*, Manifestolibri, Roma 1996
- Veyne, P., *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Ed. Seuil, Parigi 1983, trad. it di C. Nasalli Rocca di Corneliano, *I greci hanno creduto nei loro miti?*, Il Mulino, Bologna 1984
- Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford 1953, trad. it. Di M. Trinchero, *Ricerche Filosofiche*, Einaudi, Torino 1995

6. *Studi sul concetto foucaultiano di potere*

- Baudrillard, J., *Dimenticare Foucault*, a cura di P. Bellasi, Cappelli, Bologna 1977
- Bodei, R., *Politica e potere in Foucault*, in AAVV. A cura di M. Bovero, *Ricerche Politiche. Saggi su Kelsen, Horkheimer, Habermas, Luhmann, Foucault, Rawls*, Il Saggiatore, Milano 1982
- Cacciari, M., *Critica della "autonomia" e problema del politico*, in AAVV, *Crisi del sapere e nuova razionalità*, De Donato, Bari 1978.
- Cacciari, M., *Razionalità e irrazionalità nella critica del politico in Deleuze e Foucault*, in «Aut Aut», n. 161/1977;
- Cotesta, V., *Michel Foucault: dall'archeologia del sapere alla genealogia del potere*, in «La questione criminale», n. 2-3/1976
- Della Valle Simoni, M. *La prigione infinita di Michel Foucault*, in «Critica Marxista», n. 3/1978
- Ewald, F., *Un pouvoir sans dehors*, in AAVV, *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris 9,10,11 Janvier 1988*, Seuil, Parigi 1989
- Habermas, J., *Le aporie di una teoria del potere*, in *Il discorso filosofico della modernità*, trad. it. di E. Agazzi, Laterza, Bari 1987, pagg. 270-296
- Krips, H., *Power and Resistance*, in «Philosophy and Social Criticism», n. 20/1990

- Iacono, A.M., *Autonomia, potere, minorità. Del sospetto, della paura, della meraviglia, del guardare con altri occhi*, Feltrinelli, Milano 2000
- Marramao, G., *Dopo il Leviatano. Individuo e Comunità*, Bollati Boringhieri, Torino 2000 (in particolare il cap. 8, «L'ossessione della sovranità: per una metacritica del concetto di potere in Michel Foucault», pagg. 321-329)
- Redazionale, *Polemiche furiose: Foucault e i comunisti italiani*, in «L'Espresso» n. 46, 19 Novembre 1978
- Rovatti, P.A., *La razionalità del valore d'uso*, in Aut Aut, n. 161/1977
- Sbriccoli, M., *La storia, il diritto, la prigione. Appunti per una discussione sull'opera di Michel Foucault*, in «La questione criminale», n. 3/1977
- Zaccaria, G., *Potere e società disciplinare. A proposito di Sorvegliare e punire*, in «La questione criminale», n.1/1978

7. *Sul metodo storico-genealogico di Foucault*

- Balibar, E., *Foucault et Marx. L'enjeu du nominalisme*, in AAVV, *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris 9,10,11 Janvier 1988*, Seuil, Parigi 1989
- Fassin, G., *Oblío e genealogia. Il nichilismo di Michel Foucault*, in «Aut Aut» n. 307-308/2002, pagg. 155-185
- Léonard, J., *Lo storico e il filosofo. A proposito di «Sorvegliare e Punire. Nascita della prigione»*, in AAVV a cura di M. Perrot, *L'impossibile prigione*, trad. it. di M.G.Meriggi, Rizzoli, Milano 1981, pagg. 9-24
- Natoli, S., *Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault*, Feltrinelli, Milano 1981
- Veyne, P., *Foucault e la storia*, in «Aut Aut» n.181/1981

8. *Su Nietzsche e la "filosofia delle forze"*

- Campioni, G., *Leggere Nietzsche. Alle origini dell'edizione critica Colli-Montinari*, ETS, Pisa 1992
- Campioni, G., *Scienza e Filosofia della Forza*, in *Sulla Strada di Nietzsche*, ETS, Pisa 1992
- Deleuze, G., *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Parigi 1962, tr. it. Feltrinelli, Milano 1992
- Deleuze, G., *Nietzsche*, PUF, Parigi 1965, trad. it. di F. Rella, *Nietzsche. Con antologia di testi*, SE, Milano 1997
- Ferraris, M., *Nietzsche e la filosofia del Novecento*, Bompiani, Milano 1989
- Ferraris, M., *Storia della Volontà di Potenza*, in Nietzsche, F., *La Volontà di Potenza. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Forster Nietzsche*, nuova edizione italiana a cura di M. Ferrarsi e P. Kobau, Bompiani, Milano 1994, pagg. 563-688
- Ginzburg, C., *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Feltrinelli, Milano 2000
- Montinari, M., *Che cosa ha detto Nietzsche*, nuova ed. a cura di G. Campioni, Adelphi, Milano 1999

- Nietzsche, F., *Jenseits von Gut und Bose*, trad. It. *Al di là del bene e del male*, a cura di G. Colli e M. Montanari, Adelphi, Milano 1977
- Nietzsche, F., *Unzeitgemasse Betrachtungen, Zweites Stuck: Von Nutzen und Nachteil der Historie fur das Leben*, trad. it. di S. Giametta, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano 1996
- Nietzsche, F., *Zur Genealogie der Moral-Eine Streitschrift*, trad. it. *Genealogia della Morale*, Adelphi, Milano 1984, p.69
- Vattimo, G., *Il Soggetto e la Maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano 1994

9. *Sul concetto di “guerra”, sulla teoria sociale in Foucault, sulle lezioni del 1975-76*

- Bertani, M.; Defert, D.; Fontana, A.; Holt, T.C.; *Lectures de Michel Foucault. A propos de « Il Faut Defendre la Société »*, vol. I, ENS, Parigi 2000
- Chevallier, J., *Le grandi opere del pensiero politico*, trad. it. a cura di D. Barbagli, Il Mulino, Bologna 1998
- Crespi, F.; Jedlowski, P.; Rauty, R., *Michel Foucault e la microfisica del potere*, in *La sociologia. Contesti storici e modelli culturali*, Laterza, Bari 2000, pagg. 336-340
- Dal Lago, A., *La produzione della devianza. Teoria sociale e meccanismi di controllo*, nuova ed. Ombre Corte, Verona 2000
- Hobbes, T., *Leviatano*, trad. it di G. Micheli, La Nuova Italia, Firenze 1993
- Turchetto, M., *La critica dell'economia politica di Foucault*, in «Alternative», n. 2/1995, pagg. 118-122
- Veyne, P., *E' possibile una morale per Foucault?*, in «Aut Aut» n.208/1985, pagg. 47-55 (trad. it. di A. Dal Lago)
- Wallace, R.A.; Wolf, A., *Michel Foucault (1926-1984)*, in *La teoria sociologica contemporanea*, trad. it. di D. Sandri e G. Dognini, Il Mulino, Bologna 1994, pagg. 353-355

10. *Sulle nozioni di biopolitica, polizia, pastorato, governamentalità*

- Agamben, G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995
- Arendt, H., *Il tramonto dello Stato Nazionale e la fine dei diritti umani*, in *Le origini del totalitarismo*, trad. it. di A. Guadagnin, ed. Comunità, Torino 1999, pagg. 372-419
- Benjamin, W. *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, traduzione e cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1995, pagg. 5-30
- Burchell, G; Gordon, C., Miller, P. (a cura di), *The Foucault Effect: Studies in Governamentalità*, University of Chicago Press, Chicago 1991
- Donnelly, M., *Des divers usages de la notion de biopouvoir*, in AAVV, *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris 9,10,11 Janvier 1988*, Seuil, Parigi 1989, pagg. 230-235
- Ewald, F., *Le bio-pouvoir*, in «Magazine littéraire», n. 218/1985, pagg. 42-43
- Fontana, A., *Dall'oggetto "polizia" al piano di guerra*, in «Aut Aut», n. 167-168/1978, pagg. 31-45
- Guareschi, M., *Biopolitica*, in AAVV a cura di A. Zanini e U. Ladini, *Lessico Postfordista. Dizionario delle idee della mutazione*, Feltrinelli, Milano 2001, pagg. 33-39
- Haraway, Donna J., *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 1995

- Hardt, M.; Negri, A., *La produzione biopolitica*, in *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002, pagg. 38-54
- Koivusalo, M., *Le antinomie del "displacement" biopolitico*, in «Aut Aut», n. 298/2000, pagg. 63-80
- Marchetti, V., *La naissance de la biopolitique*, in AAVV, *Au risque de Foucault*, Ed. Centre Pompidou, Parigi 1997, pagg. 239-247
- Marzocca, O., *Introduzione a M. Foucault, Biopolitica e liberalismo*, Medusa, Milano 2001, pagg. 5-35
- Negri, A., *Il mostro politico. Nuda vita e potenza*, in AAVV a cura di U. Ladini, A. Negri, C.T. Wolfe, *Desiderio del mostro. Dal circo al laboratorio alla politica*, Manifestolibri, Roma 2001
- Palidda, S., *Teoria e storia della polizia*, in *Polizia postmoderna. Etnografia del nuovo controllo sociale*, Feltrinelli, Milano 2000, pagg. 15-53
- Possenti, I., *Nuda vita?*, in *L'apolide e il paria. Lo straniero nella filosofia di Hannah Arendt*, Carocci, Roma 2002, pagg. 35-53
- Rose, N., *La politica della vita stessa*, in «Aut Aut», n. 298/2000, pagg. 35-61
- Virno, P., *Grammatica della moltitudine*, DeriveApprodi, Roma 2001

11. *Su società liberali, arte della critica, libertà, totalitarismo*

- Kant, I., *Gesammelte Schriften*, a cura dell'Accademia delle Scienze di Berlino, Bd. VIII, Berlino-Lipsia 1928, trad. it. di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, in *Scritti politici e di filosofia della storia*, UTET, Torino 1953
- Chevalier, L., *Introduzione generale a Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris pendant la première moitié du XIX siècle*, Plon, Parigi 1958, trad. it. *Classi lavoratrici classi pericolose*, a cura di S.B. Cattarini, Laterza, Bari 1976, pagg. 3-27
- Forti, S., *Il totalitarismo*, Laterza, Bari 2001
- Fraenkel, *Il doppio Stato. Contributo a una teoria della dittatura*, Einaudi, Torino 1983