

Intervento su Foucault di Massimo Mezzananza:

Sovranità, biopotere e tecnologie del sé. Foucault e il corpo politico.

Rispetto alla tematica della biopolitica, che è una categoria importante dell'attuale riflessione filosofico-politica, la svolta si ha con Michel Foucault (1926-1984). Si sono avuti sviluppi successivi con – tra gli altri – Gilles Deleuze, Roberto Esposito, Giorgio Agamben, Peter Sloterdijk. Di categorie biopolitiche si avvalgono anche Michael Hardt e Antonio Negri, che in *Impero* (Rizzoli 2002) individuano nella “produzione biopolitica” un tratto caratteristico del nuovo ordine mondiale della globalizzazione. Nel contesto attuale diventa inoltre importante la riflessione sulle trasformazioni dell'umano rese possibili dalle biotecnologie e sulle manipolazioni genetiche, aspetti, questi, che non si potevano ancora trovare nell'orizzonte foucaultiano (per una caratterizzazione delle linee fondamentali della riflessione sulla biopolitica vedi il volume di Laura Bazzicalupo, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, Carocci 2010). Foucault parla della biopolitica nel quadro della riflessione sul potere, che è per lui un tema centrale e dominante. L'analisi del biopotere lo porta a mettere in discussione le teorie tradizionali della sovranità che hanno in Hobbes uno dei momenti fondamentali e fondanti, e che – schematizzando – potrebbero essere definite per il loro carattere contrattualistico e giuridico. F. ha messo in discussione questo modello giuridico-contrattualistico di potere in quanto a suo avviso esso non permette di comprendere le caratteristiche che il potere assume nell'età moderna e contemporanea. Secondo Foucault queste due modalità, questi due modelli di potere, sovranità e biopotere, sono nel loro esercizio e nella loro giustificazione radicalmente opposti. Per il biopotere sono fondamentali le tecnologie del sé, che rappresentano una delle forme in cui si è estrinsecato e si estrinseca il biopotere, ma sono al tempo stesso una modalità dei processi di costituzione della soggettività, ovvero sono per un verso forme di assoggettamento (per Foucault la costituzione del soggetto implica sempre un momento di assoggettamento), ma per un altro (e questo è un tema che emerge soprattutto nell'ultimo F.) sono anche potenziali forme di liberazione, modalità di costruzione di una nuova soggettività per così dire “desoggettivata” o “disassoggettata”, ovvero non assoggettata e non assoggettante. Le tecniche o tecnologie del sé si ritrovano in quelle forme di “cura di sé” (descritte da Foucault nel secondo e terzo volume della *Storia della sessualità*, dedicati rispettivamente ai temi dell’“uso dei piaceri” e della “cura di sé”, e nei corsi tenuti nel 1981-82 al Collège de France sull’*Ermeneutica del soggetto*), forme di etica di sé in base alle quali il soggetto può costituirsi anche andando al di là dei rapporti di potere. Ma veniamo al nostro tema: Foucault e il corpo politico. È noto che per Foucault il tema del corpo è fondamentale. Comincerei con una citazione da un'intervista a Foucault intitolata *Potere-corpo*. L'intervista, tradotta in italiano in *Microfisica del potere* (Einaudi 1977) è del 1975, lo stesso anno in cui esce *Sorvegliare e punire*, seguito nel '76 da *La volontà di sapere*, primo volume della *Storia della sessualità*: Questa intervista si colloca dunque in un periodo-chiave della riflessione di Foucault sul corpo. La citazione si riferisce al tema del “corpo della repubblica”. Si tratta di stabilire se la repubblica abbia un corpo, come lo aveva la monarchia (vedi la ricostruzione fatta da E. Kantorowicz in *I due corpi del re*, Einaudi 1989). Afferma Foucault: “Non c'è un corpo della Repubblica. Al contrario, è il corpo della società che diventa, nel corso del XIX secolo, il nuovo principio. È questo corpo che bisognerà proteggere, in modo quasi medico: invece dei riti attraverso i quali si restaurava l'integrità del corpo del monarca, si applicheranno ormai delle ricette, delle terapie quali l'eliminazione dei malati, il controllo dei contagiosi, l'esclusione dei delinquenti. L'eliminazione attraverso il supplizio è così sostituita da metodi di asepsia: la criminologia, l'eugenismo, l'esclusione dei ‘degenerati’”. Qui F. descrive un mutamento nella struttura del potere, nell'incidenza del potere sul corpo, mutamento che ha luogo tra '700 e '800, periodo fondamentale per l'affermarsi di quella che, semplificando, potremmo chiamare la razionalità moderna e, in particolare, con la rivoluzione francese, della razionalità politica moderna. Questo periodo è al centro di molte analisi di F., da quelle di *Le*

parole e le cose a quelle di *Nascita della clinica*. Alcune premesse dell'analisi foucaultiana della genesi delle categorie fondamentali della ragione moderna si trovano nella tesi complementare di Foucault, complementare rispetto alla tesi principale, dedicata alla *Storia della follia*. Come tesi complementare Foucault presentò una traduzione, corredata da una introduzione, della *Antropologia pragmatica* di Kant. Questo testo mostra tra l'altro l'importanza del pensiero di Kant per Foucault. Questo "sfondo kantiano" si ritrova in *Le parole e le cose* (1966), dove F. descrive le diverse forme di *episteme*, che con un termine di Bachelard si possono chiamare rotture epistemologiche e con un concetto di Kuhn i mutamenti di paradigma, che svolgono un ruolo importante non solo per il sapere, ma anche al livello delle relazioni sociali. Foucault parla a questo riguardo di un a priori storico (bisogna osservare che, in un altro contesto storico e teorico, la nozione della storicità dell'a priori si trova anche in Dilthey, che intendeva concretizzare le forme kantiane immettendo nell'a priori sia la dimensione della soggettività psicologica, sia la dimensione della storia, e in Simmel, che ugualmente parla della necessità di concretizzazione in senso storico e psicologico l'a priori di Kant). Su Kant, e sull'illuminismo, F. ritornerà con la conferenza *Illuminismo e critica*, del 1978 (ma il titolo francese suona: *Qu'est-ce que la critique?*) e con il saggio *Che cos'è l'illuminismo* del 1984, in un movimento di pensiero dal carattere complesso, che, più che per un'evoluzione lineare, si caratterizza per spostamenti e deviazioni, decentramenti e cambiamenti di prospettiva – lo stesso Foucault paragona le movenze del proprio pensiero agli spostamenti laterali del granchio. Dunque, primo momento di questo percorso: la *Storia della follia* (1961) dove si mettono in luce, attraverso un'analisi chiamata da F. "archeologica", i processi di costituzione della razionalità moderna, costituzione delle forme del Medesimo, che si basano su un momento di esclusione di ciò che è Altro e in particolare sull'esclusione e la segregazione dei cosiddetti folli. Secondo momento importante in cui il tema del corpo incomincia ad emergere in modo palese, anche se non ancora tematizzato in modo esplicito, è *Nascita della clinica* (1963), dove è descritta la genesi dello "sguardo medico". Lo sguardo medico è qualcosa che si costituisce storicamente e uno dei momenti di questa costituzione è l'*oggettivazione* del corpo del malato, per cui si passa da una medicina della nosografia, cioè da una classificazione delle malattie secondo tipologie astratte, a un rapporto con la malattia che passa necessariamente attraverso il corpo e cerca di decifrare i segni del corpo trasformandoli in un linguaggio. Quindi lo sguardo medico è la condizione di possibilità della nascita di una nuova spazialità, che è la spazialità della clinica, del contatto diretto con il corpo del malato, i cui segni diventano linguaggio, dando luogo a un'oggettivazione del corpo che sarà rapporto di potere e che si mostra nel modo più palese nella nascita di quelle che F. chiama le *discipline*. Il nesso fondamentale che emerge dalla *Nascita della clinica*, che era emerso nella *Storia della follia* e che riemergerà in *Sorvegliare e punire*, è quello di sapere/potere, per cui le forme di sapere costituiscono l'oggetto, un oggetto che prima non c'era, cosicché la malattia che si configura attraverso il sapere medico dell'800 non è la stessa dell'epoca precedente. E queste forme di sapere configurano delle relazioni di potere. Esiste infatti uno "statuto politico della scienza" e delle funzioni ideologiche da essa veicolate, e quindi risulta centrale quello che F. chiama il "regime di verità", la "politica" dell'enunciato scientifico. Questo problema viene esplicitato e articolato in modo più ampio in *Sorvegliare e punire* (1975), dove il corpo è ancor più centrale, come anche il nesso sapere/potere, e questo all'interno di una nuova visione del sapere. Afferma F.: "Io credo che ciò a cui bisogna riferirsi non è il grande modello della lingua e dei segni ma quello della guerra e della battaglia" (*Intervista a M. F.*, in *Microfisica del potere*, p. 8-9). Qui F. vuole mettere in discussione una concezione, che a suo avviso è dominante nel pensiero occidentale, una concezione che separa la verità dal potere, collocandola in uno spazio separato dalle relazioni di potere. In opposizione a questa visione "platonica", F. sostiene che "la verità non è al di fuori del potere, né senza potere (...). La verità è di questo mondo; essa vi è prodotta grazie a molteplici costruzioni. E vi detiene effetti obbligati di potere" (ivi, p. 25). In questo senso, in *Sorvegliare e punire*, F. cerca di mostrare come a certe forme di sapere corrispondano certi rapporti di potere. Per esempio, il

sapere/potere potrà realizzarsi nella punizione, nel carcere, in quelle forme di detenzione che si realizzano tra Settecento e Ottocento e che vengono teorizzate da Bentham nel modello del *Panopticon*. In *Sorvegliare e punire* si passa dunque da una impostazione archeologica (quella della *Storia della follia*, della *Nascita della clinica* e di *Le parole e le cose*) a una prospettiva *genealogica*, una genealogia dei rapporti di sapere e potere, il che rinvia ad un autore fondamentale per F., cioè Nietzsche. Per F. l'archeologia si basa sull'analisi dei discorsi, che sono composti da enunciati, forme discorsive minime, che in quanto tali non vengono definite positivamente, ma solo in negativo (l'enunciato non è la parola, non è il discorso), mentre la genealogia (si veda il saggio *Nietzsche, la genealogia, la storia*, contenuto in *Microfisica del potere*) si pone come l'analisi della *provenienza* (di una parola, un concetto, un'esperienza). Là dove la metafisica mira a cogliere l'essenza, lo Ursprung, l'origine, dunque delle essenze atemporali, la genealogia si pone il compito, più modesto, più limitato ma più critico, di analizzare la provenienza, la Herkunft, cioè da dove arriva qualcosa. Scrive F.: "La genealogia, come analisi della provenienza, è dunque all'articolazione del corpo e della storia: deve mostrare il corpo tutto impresso di storia, e la storia che devasta il corpo" (*Microfisica del potere*, p. 37). Questa impostazione è alla base di *Sorvegliare e punire*. Naturalmente archeologia e genealogia non possono essere totalmente separate: la prima sembra connettersi allo strutturalismo e presupporre un'autonomia della dimensione del significante, del linguaggio, del simbolico, mentre la genealogia tende a collocare il linguaggio, il simbolico, il discorso all'interno della situazione storica in cui essi vengono ad avere degli effetti di potere.

Veniamo ora all'analisi di questo passaggio chiave tra il XVIII e l'inizio del XIX secolo, in cui si sviluppa una serie di saperi che F. chiama le discipline – le scienze umane – che fanno dell'essere umano un oggetto per poterlo meglio controllare. Uno dei primi momenti di quest'analisi è *Sorvegliare e punire*, dove F. considera una serie di modalità dell'oggettivazione del corpo nelle quali il corpo umano è sottoposto a un potere, di modo che il corpo dell'individuo risulta essere direttamente immerso in un campo politico: "i rapporti di potere – scrive F. – operano su di lui una presa immediata, l'investono, lo marchiano, lo addestrano, lo suppliziano, lo costringono a certi lavori, lo obbligano a delle cerimonie, esigono da lui dei segni" (*Sorvegliare e punire*, p. 29). Questa impostazione nell'analisi del potere viene caratterizzata da F. come una microfisica del potere, in cui quest'ultimo non è inteso come sovranità nel senso della tradizione contrattualistica, ma come una rete di relazioni – rapporti di forza, rapporti di dominio – in cui l'individuo è inserito, quindi rapporti di assoggettamento. E tutto questo sulla base dell'implicazione reciproca tra sapere e potere. Implicito in questa impostazione è che il potere produce effetti. La critica del potere che ne risulta non intende il potere in senso totalmente negativo in quanto vede che esso produce contrasti di forze, effetti di resistenza e di contropotere, saperi alternativi, che lo costringono a riorganizzarsi, a trasformarsi. Insomma: un gioco di forze nietzscheano. Un concetto importante è quello di disciplina, che si riferisce alle scienze umane, ma anche agli effetti di potere che esse producono e a cui servono: il disciplinamento. Scrive Foucault in *Sorvegliare e punire*: "La 'disciplina' non può identificarsi né con un'istituzione, né con un apparato; essa è un tipo di potere, una modalità per esercitarlo, comportante tutta una serie di strumenti, di tecniche, di procedimenti, di livelli di applicazione, di bersagli; essa è una 'fisica' o una 'anatomia' del potere, una tecnologia" (p. 235). Emerge qui un concetto che successivamente diventerà il concetto delle "tecnologie del sé", secondo cui il potere è legato a delle tecnologie, a delle tecniche. Il libro di F. parla della prigione nell'ultimo capitolo, ma prima si riferisce a una serie di istituzioni: l'esercito (che per F. ha una grande importanza in quanto "modello" del potere disciplinare), l'ospedale, la scuola, l'organizzazione della vita nei conventi, la fabbrica, dove il corpo è inserito in una rete di relazioni di potere che lo plasmano, lo modificano, lo rendono utile e produttivo in quanto sottoposto a "dressage", esercizio, allenamento. Da qui prende forma "una politica di coercizioni che sono un lavoro sul corpo, una manipolazione calcolata dei suoi elementi, dei suoi gesti, dei suoi comportamenti. Il corpo umano entra in

un ingranaggio di potere che lo fruga, lo disarticola e lo ricompone. Una ‘anatomia politica’, che è anche una ‘meccanica del potere’ va nascendo” (p. 150). Tra le varie tecniche c’è quella che F. chiama *quadrillage*, la quadrettatura, consistente nel fatto che lo spazio viene suddiviso in diverse parti all’interno delle quali a ogni individuo viene assegnato un posto preciso. Si tratta dello spazio che F. chiama disciplinare, che è scomposto, analizzato e frammentato per far sì che gli individui rimangano isolati, non formino gruppi, assembramenti. Allora qui emerge che le discipline hanno una funzione *individualizzante*, e questo risulta evidente anche in un’altro aspetto delle discipline, che F. chiama la *sanzione normalizzatrice*. Qui troviamo un concetto centrale, che è quello della norma come costitutivo delle discipline. È proprio nello sviluppo di questo potere della norma, che per F. si aggiunge ai poteri della legge, della parola, del testo e della tradizione, che si mostra il carattere al tempo stesso omogeneizzante e individualizzante del potere disciplinare. Da ciò deriva quella “dialettica”, o se vogliamo quella ambiguità cui accennavo all’inizio, relativamente al concetto di individualizzazione e di soggettivazione. Le discipline hanno una funzione individualizzante, ma al tempo stesso questa funzione individualizzante serve ad assoggettare. Questo arriva a toccare la questione dei diritti umani: F. vuole mostrare che la nascita del soggetto moderno, del soggetto dei diritti umani, implica anche un assoggettamento, per cui la costituzione dell’individualità non è solo un processo di emancipazione, ma ha anche un lato d’ombra, oscuro. Tutto questo si mostra secondo F. nella tecnica dell’esame, della scritturazione, della fissazione dei risultati sulla carta. Nella società disciplinare, che si forma tra Settecento e Ottocento, l’individualizzazione è discendente: più il potere è anonimo e diffuso, legato a questi meccanismi di assoggettamento, più aumenta l’individualizzazione di coloro che ne sono investiti. Ciò è l’esatto contrario di quello che avveniva nelle società tradizionali, si pensi alla società feudale o a quella dell’età dell’assolutismo, dove l’individualizzazione è massima al vertice della piramide e la “scritturazione” è concentrata esclusivamente sulla figura del re, su chi occupa posizioni di potere – con gli storici che narrano le vicende della loro vita –, mentre nelle discipline la scritturazione va a toccare gli individui. Tutto questo emerge, o meglio: si concretizza ulteriormente, nel modello del *Panopticon*, in cui, ancora una volta (come nella formazione dello sguardo medico), risultano centrali, per la costituzione del potere, la visibilità e lo spazio: la strutturazione dello spazio, la collocazione degli individui in un determinato posto diventano elementi di controllo. Si tratta dunque di un potere in cui lo spazio è totalmente visibile e controllato (una situazione che anticipa forme di sorveglianza e di controllo della società di oggi, come per es. la presenza di telecamere nelle strade e nei luoghi pubblici, la tracciabilità dei bancomat, dei telefoni cellulari, delle e-mail). Essenziale a questo nuovo potere è il fatto di esercitarsi sui corpi degli individui, di passare attraverso un controllo di questi corpi. Vediamo un passaggio di *Sorvegliare e punire* che confronta il modello del *Panopticon* con quello definito dalla presenza del corpo del re, che secondo F. è il modello che si trova alla base della visione contrattualistica: “Il corpo del re, con la sua presenza materiale e mitica, con la forza che egli stesso dispiega o che trasmette ad alcuni, è all’estremo opposto di questa nuova fisica del potere, definita dal panoptismo; il campo di quest’ultimo è tutta quella regione che sta in basso, quella dei corpi irregolari, coi loro dettagli, i loro movimenti multipli, le loro forze eterogenee, le loro relazioni spaziali (...): fisica di un potere relazionale e multiplo, che trova la sua intensità massima, non nella persona del re, ma nei corpi che proprio queste relazioni permettono di individualizzare. (...) Il panoptismo è il principio generale di una nuova ‘anatomia politica’ di cui l’oggetto e il fine non sono il rapporto di sovranità, ma le relazioni di disciplina” (p. 227). Qui F. allude alle analisi di Ernst Kantorowicz nello studio su *I due corpi del re*, e attraverso questa allusione vuole distinguere due tipi di potere: quello della sovranità e quello delle discipline. Nei confronti di queste forme del potere e della sorveglianza F. ha un atteggiamento critico ma non moralistico. Egli pensa che il potere abbia una funzione costitutiva, che costituisca gli individui e si costituisca in una rete di relazioni e che non si possa non starci dentro. Al limite questo potere determina una serie di effetti di resistenza. Ecco allora che, alla fine del capitolo sul buon addestramento, il dressage, scrive: “Bisogna smettere di descrivere sempre gli effetti del

potere in termini negativi: 'esclude', 'reprime', 'respinge', 'astrae', 'maschera', 'nasconde', 'censura'. In effetti il potere produce; produce il reale; produce campi di oggetti e rituali di verità. L'individuo e la conoscenza che possiamo assumerne derivano da questa produzione." (p. 2 12). Da qui la centralità del rapporto tra scienze umane e potere.

Dopo *Sorvegliare e punire*, nella riflessione di F. emerge un altro concetto, quello del biopotere, della biopolitica. Questa emergenza non è improvvisa, ma in qualche modo già prefigurata nelle analisi di *Sorvegliare e punire*: se il potere è strettamente legato al sapere, la produzione di oggetti e di saperi che ha luogo nelle discipline mette capo a un potere che si esercita essenzialmente sulla vita. In questa situazione il potere non ha più a che fare con soggetti di diritto, ma con esseri viventi, perché la biopolitica si propone di gestire direttamente la vita, di "fare entrare la vita nel campo dei calcoli espliciti, e fa del potere-sapere un agente di trasformazione della vita umana" (*La volontà di sapere*, Feltrinelli 1978, p. 126). È celebre l'affermazione di Foucault secondo cui, nel campo della teoria politica, bisogna "tagliare la testa al re", cioè si deve superare la visione del potere basata sulla figura del re, sul modello del Leviatano. Bisogna vedere naturalmente se questa analisi delle teorie politiche moderne e del potere politico nella modernità sia completamente corretta; ma certamente essa coglie delle forme nuove del potere, nelle quali le discipline che vanno ad incidere sul corpo dell'individuo si associano appunto a questo potere biopolitico che secondo F. si basa su tecniche di sicurezza che vanno ad incidere non più sul corpo degli individui ma sul corpo della popolazione. Il concetto di popolazione è essenziale per definire il biopotere: nel corso dell'Ottocento le questioni delle condizioni igieniche, della salute, del benessere della popolazione diventano via via più centrali e il potere ha sempre più di mira questi aspetti. F. dice che le tecnologie biopolitiche sono tecnologie assicuratrici o regolatrici che ricollocano i corpi individuali nei processi biologici di insieme. Nel caso delle tecnologie disciplinari, dice F., abbiamo la serie "corpo/organismo/disciplina/istituzioni", in quello delle tecnologie biopolitiche, la serie "popolazione/processi biologici/meccanismi regolatori/Stato" (cf. il corso "*Bisogna difendere la società*", Feltrinelli 1998, p. 215-216). Ecco allora che nel contesto di questo biopotere, di queste tecnologie biopolitiche, il modello fondamentale di sapere diventa quello della biologia, perché il potere tende a incidere non sul singolo individuo ma sulla specie e diventa importante il concetto di adattamento della specie all'ambiente: l'essere umano viene considerato nella sua dimensione puramente biologica. Riallacciandosi criticamente a F., Giorgio Agamben ha parlato a questo proposito del potere che si esercita sulla "nuda vita", dal concetto di Benjamin (vedi il saggio *Per la critica della violenza*, tr. it. in *Angelus novus*) della "mera vita", *blosses Leben*". In ogni caso, al di là delle differenze, quello che F. e Agamben hanno in comune è l'idea che questo potere si eserciti direttamente sulla vita. Insomma, l'obiettivo di questo potere è di incrementare la vita (non si tratta solo di fenomeni "negativi": si pensi per es. alle vaccinazioni di massa), un potere che tende a diventare una sorta di potere immunitario (bacilli, virus che vanno isolati) e la vita va immunizzata secondo il concetto di immunità di Roberto Esposito. La biologia diventa importante e ritaglia un modello di potere che non è più quello della sovranità, che si esercita su un territorio. Il sovrano per Hobbes è letteralmente quella *persona* – pensiamo al "grande uomo" del frontespizio del *Leviatano* – che garantisce la sicurezza sul territorio, in una sorta di coincidenza tra popolazione e territorio. Nel biopotere l'elemento del territorio passa in secondo piano e diventa invece importante quello della popolazione, la cui sicurezza e omeostasi va garantita in relazione ai pericoli interni. In questo senso questo modello di potere può essere adatto a comprendere una situazione come per molti aspetti è la situazione attuale, con una politica che non è più la politica statale, una politica centrata sullo Stato inteso in senso territoriale (vedi la globalizzazione, entità sovranazionali, crisi economiche, flussi finanziari: pensiamo all'attuale crisi economica, in cui gli Stati nazionali non sembrano più avere la capacità, che aveva lo Stato hobbesiano, di difendere la vita dei cittadini, che è esposta all'influsso di una serie di fattori che vanno ben al di là dei confini degli Stati

nazionali). Anche altri autori hanno descritto queste trasformazioni, per esempio, in una prospettiva non solo ideologicamente, ma anche metodologicamente diversa da quella di F., Carl Schmitt, che nella prefazione all'edizione del 1963 al suo scritto sul *Concetto di 'politico'* dice che l'epoca dello stato nazionale è arrivata alla fine e parla di una crisi dello *ius publicum europaeum*, cioè di uno spazio basato essenzialmente sull'elemento della terra, una crisi legata prima all'emergere della potenza inglese, basata sull'elemento del mare, e poi di quella statunitense, che porta alla nascita di un nuovo *nomos*, non più basato sulla separazione di terra e mare e che produce un allargamento di orizzonti rispetto agli Stati nazionali. Qual è il modello adatto per un esercizio del potere che non è più quello della sovranità ma è quello che F. chiama della "governamentalità", un potere che si prende cura dell'individuo? Il modello di questo potere alla fine F. lo rintraccia nella pastorale cristiana, il che può sembrare ardito, ma secondo lui è il modello di un potere che si prende cura dell'individuo, che serve l'individuo e, del resto, anche nell'ambito della economia si parla di servizi. Quindi governamentalità come forma di razionalizzazione della politica che si origina nella pastorale cristiana, ma poi si laicizza a partire dal Seicento, ha un momento importante nello sviluppo di quella che F. chiama la ragion di Stato in quanto razionalità specificamente moderna che mira a creare tecniche di governo e che è diversa sia dalla razionalità cristiana – pensiamo a Tommaso d'Aquino, secondo cui il politico deve mirare a un fine ultraterreno dell'uomo – sia da quella di Machiavelli, che ha di mira esclusivamente il rapporto tra il principe e i sudditi. Così F. sviluppa una fenomenologia delle forme di potere che vanno dallo Stato di giustizia del medioevo allo Stato amministrativo tra Quattro e Cinquecento e che portano infine al modello della governamentalità. Dice Foucault che da questo punto di vista "il potere non è tanto un affrontamento tra due avversari o l'obbligo di qualcuno nei confronti di qualcun altro, quanto una questione di governo (...). Governare (...) significa strutturare il campo di azione possibile degli altri. La relazione specifica del potere non dovrebbe dunque essere cercata dal lato della violenza o della lotta, né dal lato del legame volontario (...) ma piuttosto nell'area di quel singolare modo di azione né bellico né giuridico che è il governo" (M. Foucault, *Il soggetto e il potere*, in H.-L. Dreyfus-P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Ponte alle Grazie 1989, p. 249). F. analizza questo nuovo modello di potere in due corsi: uno del 1978-79 che è *Nascita della biopolitica*, l'altro è quello dell'anno precedente 1977-78, ed è intitolato *Sicurezza, territorio e popolazione*. F. considera i vari aspetti di questa governamentalità, che è un tipo di governo basato sulla efficienza, dove diventa rilevante non la legittimazione giuridica del potere ma la sua efficacia; un tipo di governo che si basa sul modello della economia politica, che tende, per quanto riguarda la gestione della vita, a quella che F. chiama la fitness dei cittadini, il benessere; un tipo di governo che richiede come sua condizione la libertà, il libero consenso, la libertà di movimento dei cittadini ed anche su questo versante troviamo questo gioco tra libertà ed assoggettamento al potere. In questo corso F. si propone di parlare della biopolitica, ma in realtà sviluppa un confronto assai serrato con quello che chiama il neoliberalismo, ed è evidente che il suo pensiero non converge con esso e mostra nella sua analisi molti lati che al liberalismo sfuggono; tuttavia, secondo F., proprio perché il biopotere è un potere che gestisce gli individui ma che per far questo ha bisogno della loro libertà, il liberalismo è la posizione adeguata a questa arte di governo. Allora, analizzando la nascita della biopolitica, F. si proponeva di dedicare una parte introduttiva di questo corso al neo-liberalismo, il cui elemento fondamentale è la limitazione del governo e quindi della governamentalità (e per questo Foucault sembra mostrare una sorta di simpatia nei suoi confronti), e a due correnti in particolare: l'ordoliberalismo tedesco, il liberalismo sociale dove lo Stato viene a temperare le disuguaglianze, e al tempo stesso garantisce il libero mercato e la libera iniziativa, come avviene per es. nel modello renano, si tratta della scuola di Friburgo, denominata "ordoliberalismo" dal titolo della rivista "Ordo", di cui uno dei più importanti esponenti fu Walter Eucken (figlio del filosofo Rudolf Eucken, allievo di Alfred Weber e influenzato dalla fenomenologia di Husserl); l'altra direzione è

l'anarcoliberalismo americano (la scuola di Chicago e l'American Enterprise Institute), legato alle posizioni di Friedrich von Hayek. Ma l'analisi di quest'ultima tendenza resta solo abbozzata.

INIZIO DIBATTITO.

Armando De Vidovich: Partendo dalla duplice valenza del termine disciplina per F. (come scienza e come disciplinamento) pongo il problema dei parametri della medicina, in particolare della psicoanalisi: si tratta di intervenire sull'individuo che non è "a norma", nel primo caso nel corpo per cui si tende a riportarlo al corpo "perfetto", nel secondo caso si tratta di "normalizzare" la psiche. Ora per esempio, la nevrosi, che pure è una disfunzione del soggetto e tuttavia, pur con i suoi caratteri discorsivi, persecutori, allucinatori, funziona benissimo nella salvaguardia della sua soggettività. Ma cosa dice F. a proposito di ciò? Va bene sempre normalizzare?

Risposta di Massimo: Dal punto di vista epistemologico F. parla della psicoanalisi in *Le parole e le cose*. La peculiarità epistemologica della psicoanalisi è data dal suo riferirsi all'inconscio, e dunque dal suo porsi al di qua della rappresentazione. Nella *Storia della follia* F. attribuisce a Freud il merito di aver dato la parola alla follia, ma lo critica per aver fatto questo restando all'interno di una visione oggettivante del sapere, per avere cercato di rinchiudere la follia in un discorso. F. sottolinea dunque che la psicoanalisi si rivolge all'analisi del funzionamento normale e quindi, da questo punto di vista, la sua visione resta contrapposta all'impostazione psicoanalitica, almeno a quella freudiana. Forse F. è più vicino alla posizione di Lacan, di cui scrive (traduco dall'intervista pubblicata con il titolo *Lacan, le "libérateur" de la psychanalyse*, in M. Foucault, *Dits et écrits*, vol. IV, Gallimard 1994, p. 204-205): "Egli voleva sottrarre la psicoanalisi alla prossimità, che considerava pericolosa, alla medicina e alle istituzioni mediche. Cercava in essa non un processo di normalizzazione dei comportamenti, ma una teoria del soggetto. (...) Noi scoprivamo che si doveva cercare di liberare tutto ciò che si nasconde dietro l'impiego apparentemente semplice del pronome io. Il soggetto: una cosa complessa, fragile di cui è così difficile parlare, e senza la quale noi non possiamo parlare". (A questo punto Franco Sarcinelli legge brani dell'ultimo capitolo de *Le parole e le cose*, che è dedicato proprio alla psicoanalisi).

Domanda di Franco Sarcinelli: L'analisi di F. si dispone sulla cresta a strapiombo su due versanti: uno è la libertà del soggetto, l'altro è l'assoggettamento al potere. Come F. riesce a contemperare queste due polarità.

Risposta di Massimo: F. non ha l'idea di un soggetto completamente autonomo, il soggetto è già sempre costituito dal potere. Tuttavia, soprattutto nell'ultima fase, nella *Storia della sessualità* e anche nei due testi già citati su Kant e l'illuminismo egli sembra recuperare una dimensione di libertà del soggetto, che entro i vincoli dei rapporti di potere trova dei momenti di autonomia. A questo riguardo F., considerato da molti un relativista e un anti-illuminista, recupera il concetto di critica dell'illuminismo, riallacciandosi a Kant (al Kant del saggio *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*) e considera la critica come l'arte di non essere governati. Egli sviluppa qui l'idea di una costruzione del soggetto attraverso le tecnologie del sé, che non sono solo tecnologie di potere e di assoggettamento. Di queste tecnologie egli rintraccia le origini nella antica Grecia. Ora, F. non propone il ritorno alla Grecia al di là del Cristianesimo, ma individua in questa modalità del rapporto con il sé (da lui chiamata "cura di sé") la possibilità di una sua costruzione libera, che non sfugge ai rapporti di potere ma si determina entro di essi. L'altro aspetto è la norma, la legge, l'ordine. Ma il problema è se la norma sia riducibile alla normalizzazione e debba essere considerata tale. Si possono individuare due sensi del termine normalizzazione: 1) riguarda le discipline che impongono dall'alto un modello di comportamento (il militare che deve eseguire l'ordine, lo studente che deve stare attento in classe ecc.); 2) nel contesto delle politiche di governamentalità, la norma è immanente alla vita,

perché nasce dalla vita stessa (qui F. si ricollega a Canguilhem). Ora, per il fatto che ci sono delle norme che sono il risultato di normalizzazione, di assoggettamento, mi chiederei se ogni norma debba essere sospettata di questo, oppure se sia possibile una normatività che vada al di là della normalizzazione, per cui la questione è se l'istituzione è sempre normalizzazione, puro potere o può essere produttiva? Interessante al riguardo può essere la posizione di un'antropologia filosofica come quella di Gehlen che ha parlato della necessità della istituzione, del disciplinamento, che non è solo assoggettante in quanto l'uomo è essere squilibrato, mancante e pertanto ha bisogno delle istituzioni che sono una forma di libertà, conferiscono all'uomo un esonero, lo liberano dal peso di prendere in continuazione delle decisioni.

Domanda di Emilio Renzi: Ho trovato in un libretto pubblicato l'anno scorso su Foucault con una introduzione di Stefano Rodotà (in più si trova facilmente su Youtube una conversazione di un'ora di Rodotà dal titolo "Rodotà racconta Foucault e le nuove forme del potere") che sostiene che l'assoggettamento non è soltanto e sempre regno del potere, ma negli ultimi decenni il rapporto si è rovesciato in qualcosa che si chiama diritto, contro le violazioni di rispetto della persona, cosa che è venuta fuori nel momento degli orrori del danno alla persona (la Shoah, l'amministrazione dei totalitarismi). Il processo di Norimberga si è avviato su due filoni: contro i gerarchi nazisti e contro i medici, protagonisti di un uso perverso del rapporto sapere/potere. Di qui la Dichiarazione dei diritti dell'uomo, l'articolo 3 della nostra Costituzione nella lunga marcia dei diritti che parte dall'Habeas corpus. C'è però una risposta o una dialettica o qualcosa verso cui Foucault spinge ma a cui non perviene, c'è la possibilità di definire il soggetto, la persona in termini di diritti inalienabili, per cui il diritto è norma, norma di difesa nella tradizione dall'Habeas corpus fino alla età moderna, che si caratterizza come manifestazione di affermazione e di fondamento con la Dichiarazione dei diritti dell'uomo. (Osserva Armando che il controcanto dell'assoggettamento è la condivisione e aggiunge Emilio che è il consenso non in quanto passivo, come nel caso del voto libero). Ma c'è in questa prospettiva un invitato di pietra ed è Sartre, che rispetto a Foucault analista del potere, si configura apologeta della libertà, non solo in filosofia ma anche nel romanzo, visto che a partire dal '45 pubblica la serie di tre volumi intitolati *Les chemins de la liberté* e non è un titolo casuale.

Risposta di Massimo: Sì, un rapporto tra Foucault e Sartre c'è, e chi lo ha studiato ha messo in luce anche elementi di contrasto tra i due pensatori, che riguardano per esempio le questioni dell'umanesimo e della dialettica. Foucault sembra mettere in discussione che esista un'autonomia della norma e del diritto, perché diritto e norme gli appaiono come il risultato di rapporti di potere. Però proprio da questo punto di vista possono essere significative le lezioni su *Nascita della biopolitica*. È un aspetto molto interessante questo del confronto di F. con il liberalismo perché mette in luce una direzione nella quale sarebbe potuto andare, anche se non emerge un F. propriamente liberale e su questo si sofferma Jean François Kervégan nel saggio *Aporie de la Microphysique. Questions sur la «gouvernementalité*, pubblicato nel volume a cura di Giuseppe Duso, *Crise de la démocratie et gouvernement de la vie*, Polimetrica Publisher, il quale sostiene che Foucault, scoprendo il liberalismo, arriva, anche se non esplicitamente, a individuare una concezione in cui il diritto è fondamentale, perché è vero che, come dice F., il liberalismo tende a ridurre la governamentalità, a limitare il potere dello Stato, sottolineando la singolarità, ma i liberali da Adam Smith in poi parlano della legge, un quadro entro cui si sviluppa la libera conflittualità, la concorrenza ed anzi Foucault nota una contraddizione nel liberalismo, che non trova la libertà già pronta e realizzata, ma deve produrla e organizzarla, e proprio perché la organizza potrebbe entrare in contrasto con la libertà degli individui che si propone di creare e di incrementare. Foucault dice che il motto del liberalismo è "vivere pericolosamente", ma nello stesso tempo e contraddittoriamente il liberalismo ha bisogno di sicurezza, ed in ciò si può trovare una dimensione di legalità e di diritto. Quindi Kervégan dice che Foucault attraverso i

liberali giunge a confrontarsi con autori che affermano quella dimensione del diritto che Foucault talora sembra voler escludere (buttando così il bambino insieme con l'acqua sporca!).

Franco Sarcinelli: Molte grazie Massimo per l'intervento e dato l'interesse delle questioni che hai sollevato ci si propone di ritornare su di esse in un incontro dopo l'estate in base alle tue disponibilità.