



Università degli Studi di Ferrara

**DOTTORATO DI RICERCA IN
MODELLI, LINGUAGGI E TRADIZIONI
NELLA CULTURA OCCIDENTALE**

COORDINATORE PROF. PAOLO FABBRI

**BIOPOLITICA E LIBERTÀ
IN MICHEL FOUCAULT**

DOTTORANDO
DOTT. FILIPPO DOMENICALI

TUTORE
PROF. MARCO BERTOZZI

XX° CICLO

ANNI 2006 - 2008

INDICE

ABBREVIAZIONI	5
INTRODUZIONE	7
CAPITOLO I. L'ONTOLOGIA DELL'ATTUALITÀ: UN'ONTOLOGIA BIOPOLITICA	15
I.1 Una filosofia critica	15
I.2 L'ontologia storica di noi stessi	22
I.3 Biopolitica e attualità	29
CAPITOLO II. LA SOVRANITÀ COME SISTEMA DI PENSIERO	35
2.1 L'analitica del potere	35
2.2 Il concetto di "dispositivo"	39
2.3 La critica del discorso filosofico-giuridico	42
2.4 Critica della libertà formale	46
2.5 Un potere repressivo?	49
2.6 L'anti-umanismo	53
2.7 Un'autocritica	56
CAPITOLO III. LA POLITICA DELLA VITA	59
3.1 Che cos'è il biopotere?	59
3.2 Il potere disciplinare	64
3.3 I dispositivi di sicurezza	72
3.4 La medicalizzazione della società	80
CAPITOLO IV. PENSARE UNA BIOPOLITICA AFFERMATIVA	91
4.1 Biopolitica affermativa	91
4.2 Il vitalismo di Bichat	98
4.3 Filosofia biologica	108
4.4 Individualità biologica	119
4.5 Norma di vita: Canguilhem	129
4.6 Tecnica e vita	135

CAPITOLO V. BIOPOLITICA, GOVERNAMENTALITÀ, LIBERTÀ	145
5.1 Il potere come “guerra”	145
5.2 Il potere come “governo”	159
5.3 Neoliberalismo e biopolitica	167
5.4 Genealogia del governo: il potere pastorale	179
CAPITOLO VI. TECNICA DI VITA E PRATICHE DI LIBERTÀ	187
6.1 Continuità governamentalità/cura di sé	187
6.2 Perché i Greci: la questione del soggetto	192
6.3 Askēsis	196
6.4 Enkrateia	199
6.5 Una prospettiva tecnica	202
6.6 Technē tou bíou	208
6.7 La vera vita	213
6.8 Attualità e libertà	221
CONCLUSIONI	225
BIBLIOGRAFIA	229

ABBREVIAZIONI

Per le opere di Michel Foucault citate più di frequente utilizzeremo le seguenti sigle, alle quali segue il numero di pagina della prima edizione francese. Le traduzioni, quando non diversamente indicato, sono da considerarsi nostre.

DE – *Dits et écrits*, 2 voll., Paris, Gallimard, 2001.

DS – *“Il faut défendre la société”*. *Cours au Collège de France*. 1975-1976, Paris, Gallimard-Seuil, 1997.

GSA – *Le gouvernement de soi et des autres*. *Cours au Collège de France*. 1982-1983, Paris, Gallimard-Seuil, 2008.

HS – *L’herméneutique du sujet*. *Cours au Collège de France*. 1981-1982, Paris, Gallimard-Seuil, 2001.

IMEC – Institut Mémoires de l’Édition Contemporaine, sede del Centre Michel Foucault. Questa sigla designa i documenti inediti consultati; ad essa segue una lettera (C = cassetta; D = dattiloscritto) ed un numero di inventario, lo stesso con cui tali documenti sono classificati presso la Biblioteca dell’IMEC. Questo materiale è protetto dal diritto d’autore detenuto dagli eredi di Michel Foucault. Per questo motivo non ci è consentito riportarne in maniera letterale il contenuto.

NB – *Naissance de la biopolitique*. *Cours au Collège de France*. 1978-1979, Paris, Gallimard-Seuil, 2004.

NC – *Naissance de la clinique*. *Une archéologie du regard médical*, Paris, P.U.F., 1963.

SP – *Surveiller et punir*. *Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

SS – *Le souci de soi*. *Histoire de la sexualité*. III, Paris, Gallimard, 1984

STP – *Sécurité, territoire, population*. *Cours au Collège de France*. 1977-1978, Paris, Gallimard-Seuil, 2004.

UP – *L’usage des plaisirs*. *Histoire de la sexualité*. II, Paris, Gallimard, 1984.

VS – *La volonté de savoir*. *Histoire de la sexualité*. I, Paris, Gallimard, 1976.

INTRODUZIONE

Il problema teorico che fa da guida a questo lavoro è quello della libertà. Nelle pagine che seguono cercheremo di mettere in luce come sia possibile rinvenire in Michel Foucault, durante tutto l'arco della sua riflessione, una problematizzazione costante rivolta ai modi e alle possibilità di una pratica di libertà all'altezza del presente. Non si tratterà, però, di una ricostruzione storico-filosofica, o filologica, del suo pensiero, quanto piuttosto di seguire un percorso accidentato nel quale riteniamo sia possibile leggere, in filigrana, una tensione libertaria che ne attraversa interamente la riflessione. Il nostro intende essere un lavoro teoretico. Ci proponiamo infatti di indagare le forme specifiche assunte dalla libertà nel corso di quella straordinaria avventura filosofica che è stata la problematizzazione foucaultiana del presente. Problematizzare la libertà non significa considerarla come un oggetto filosofico presupposto e autosufficiente; si tratta piuttosto di interrogarsi, passo dopo passo, sulle condizioni di possibilità e sui limiti che circoscrivono forme di libertà concrete. Secondo Foucault, la libertà non è un universale a cui l'uomo che vuole essere libero non debba che aderire. Egli parla, al contrario, di *pratiche di libertà* disperse e mutevoli, immanenti al campo in cui si esercitano e caratterizzate da una storicità estrema. Egli non ci offre soluzioni universali, alla portata di tutti, quanto piuttosto degli *exempla*, dei modelli di libertà in atto. L'analisi storica vuole dimostrare che, nel passato, di fronte a strategie di potere e a giochi di verità ben definiti, è stato possibile essere liberi in certe forme, che sarebbe anacronistico voler ripetere oggi, ma che conservano lo statuto di risposte date ad un problema presente proprio perché sono il risultato di una problematizzazione ben precisa¹, unica e irripetibile. Foucault non muove alla ricerca di una "idea" di libertà, ma di un'esperienza e di una *pratica* di libertà così come esse si danno nella storia, nella dimensione contingente dell'evento. Non si tratterà perciò di rilevare, in modo esclusivo, una libertà politica - sebbene ogni libertà abbia *anche* una valenza politica, nella misura in cui si scontra con i limiti del proprio sistema di riferimento -, ma una *libertà-evento*.

Riteniamo, inoltre, che la questione della libertà debba essere posta all'interno di coordinate teoriche ben precise, costituite dall'attuale "crisi" delle categorie del pensiero politico moderno. Infatti, nel momento in cui la teoria della sovranità ha manifestato le sue insufficienze (in quanto

¹ Questo ci sembra essere il significato essenziale degli importanti volumi della *Histoire de la sexualité* (II e III) in cui Foucault esamina le pratiche di soggettivazione, e che costituiranno l'oggetto del nostro capitolo finale.

non sembra più in grado di rendere conto dei fatti storici che caratterizzano il tempo presente), diviene urgente e necessario rifiutare il modello di libertà ad essa collegato. Foucault fa parte di quel ristretto numero di pensatori che hanno colto precocemente la crisi delle forme politiche classiche. Egli è un pensatore che ha preso atto, più di altri, dell'esaurimento delle categorie politiche moderne e della fine della teoria della sovranità. A lui ci rivolgiamo per individuare un differente concetto di libertà, all'altezza del tempo presente. Il concetto di "pratiche" di libertà offerto da Foucault ci sembra fondamentale per il pensiero della libertà in quanto essa viene intesa, finalmente, come prassi. Una parte della riflessione filosofica contemporanea, alla quale la riflessione di Foucault su questo tema sembra essere particolarmente vicina, ha decretato l'impossibilità del pensiero della libertà, affermando che la libertà non è un oggetto teorico per il pensiero, non è cioè rappresentabile. Alla domanda: "che cos'è la libertà?" non è possibile rispondere in modo univoco, in quanto qualsiasi definizione venga data corre continuamente il rischio di ipostatizzare e di reificare ciò che invece vorrebbe suscitare e proteggere. Della libertà non è possibile parlare. Esiste una "afasia" che circonda la questione della libertà, un "paradosso" della libertà: nel momento in cui si cerca di rappresentarla, essa sfugge a ogni concettualizzazione. Non può in alcun modo essere presupposta senza che venga meno. Da ciò occorre concludere che la libertà non è un oggetto della conoscenza, in quanto non appartiene al dominio della teoria. La libertà è sempre una pratica.

Veniamo ora al titolo che abbiamo scelto per questo lavoro: *biopolitica e libertà*. Il termine biopolitica, oggi al centro di interessi teorici molteplici - e in molti casi divergenti -, rappresenta a nostro parere il fuoco prospettico dal quale osservare l'intera traiettoria del pensiero di Foucault. "Biopolitica" è un termine che negli ultimi anni ha subito un'inflazione considerevole, e, come ha notato recentemente anche M. Cammelli, questo tema «si presenta oggi così ricco di sfaccettature da rendere difficile l'individuazione di un terreno problematico condiviso»². Si tratta di una categoria filosofica centrale nella riflessione di Michel Foucault, che emerge nel corso delle fondamentali analisi sulle relazioni di potere compiute alla metà degli anni Settanta, per poi sparire rapidamente, ma continuando ad essere presupposta e a operare in sordina come nucleo problematico anche negli studi che affrontano territori solo apparentemente lontani dalla riflessione politica. Il termine biopolitica, a fronte dell'esiguo numero di occorrenze, va quindi pensato come sfondo problematico e problematizzante dell'intera opera del nostro autore. Esso descrive il paradigma di potere in atto all'interno delle società occidentali avanzate, il quadro categoriale vigente ai nostri giorni; rappresenta perciò la nostra più stretta attualità nella sua differenza essenziale rispetto al passato. Ed è proprio all'interno di questo mutato quadro teorico che deve

² M. Cammelli, *Biopolitica ed epistemologia*, in *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione* (a cura di A. Amendola - L. Bazzicalupo - F. Chicchi - A. Tucci), Macerata, Quodlibet, 2008, p. 251.

essere riproposta una domanda fondamentale del pensiero politico moderno, che necessita però di chiarimenti e di nuove definizioni: *come è possibile esercitare la libertà nel tempo della biopolitica?* Ha ancora un senso parlare di libertà quando il potere diventa biopotere (letteralmente “potere sulla vita”), impadronendosi delle attitudini, delle capacità e degli affetti, perfino dei pensieri più intimi e privati degli individui? Quando cioè le stesse categorie di pubblico e privato perdono ogni ragion d’essere perché il biopotere produce, come afferma Foucault, il soggetto stesso? È questo l’interrogativo che fa da guida al presente lavoro, interrogativo al quale tenteremo di rispondere attraverso un’analisi dell’intera opera, edita e non.

Gilles Deleuze ha descritto l’itinerario di pensiero compiuto da Foucault come un percorso accidentato, segnato da *impasses*: «dopo *La volonté de savoir*, - sostiene Deleuze - ha attraversato una crisi totale, politica, di vita, di pensiero. Come in tutti i grandi pensatori, il suo pensiero ha sempre proceduto per crisi e scosse quasi fossero la condizione della creazione, della sua coerenza estrema... La logica di un pensiero sta nell’insieme delle crisi che attraversa»³. Lo stesso Foucault, negli ultimi scritti, ha più volte messo in evidenza il concetto di “problematizzazione”: pensare significa costruire una soluzione ad un problema attuale⁴. In questo senso, l’andamento problematizzante della riflessione foucaultiana è testimoniato a tutti i livelli della sua produzione (volumi, corsi, interviste, scritti minori...), e costituisce, per così dire, il contraccolpo di una personalità indubbiamente inquieta e tormentata. Egli apre un cantiere, studia un territorio, ne fa la cartografia, ma si trova sempre di fronte a dei vicoli ciechi, ad una «incapacità di varcare la linea»⁵ che agisce come elemento di blocco, che il pensiero si impegna a superare. Da questo punto di vista, diventa possibile fare la storia della riflessione di Foucault soltanto se si considerano queste *impasses* nelle quali ricade ciclicamente il suo pensiero.

Da un punto di vista metodologico, intendiamo in questa sede distaccarci dall’abitudine assunta da molti interpreti, in sede storico-filosofica, di suddividere l’opera di Foucault in successive fasi, o periodi, separati l’uno dall’altro. Vorremmo temperare ogni schematismo al fine di valutare l’itinerario di pensiero del filosofo francese sulla base del suo stesso movimento, seguendo la traccia delle problematizzazioni, e delle *impasses*, con cui esso si è inevitabilmente scontrato. Questa avvertenza permetterà infine di rappresentare l’insieme della riflessione di Foucault come una linea mobile, sottoposta a continue derivazioni. D’altronde, egli stesso non ha mai condiviso né autorizzato alcuna periodizzazione all’interno della sua ricerca. La sua riflessione

³ G. Deleuze, *Fendere le cose, fendere le parole*, in Id. *Pourparler*, Macerata, Quodlibet, 2000, pp. 113-114.

⁴ Su questo concetto cfr. M. Foucault, *Polémique, politique et problématisations*: «il pensiero è la libertà... è una risposta originale o specifica, spesso multiforme, talvolta persino contraddittoria nei suoi differenti aspetti» (DE, II, p. 1416).

⁵ «riecoci, sempre con la stessa incapacità di oltrepassare la linea, di passare dall’altra parte, di ascoltare e far comprendere il linguaggio che viene da altrove o dal basso; sempre la stessa scelta, dalla parte del potere, di quello che esso dice o fa dire» (M. Foucault, *La vie des hommes infâmes*, DE, II, p. 241).

si è svolta seguendo un filo unitario, caratterizzato – come afferma ripetutamente – dallo studio dei rapporti tra il soggetto e la verità⁶.

Tenendo fermo il fatto che l'opera di Foucault non debba essere suddivisa in fasi, possiamo certamente affermare che questo continuo lavoro di ridefinizione, teorica e metodologica, ha subito un'accelerazione a partire dal 1978, durante lo svolgimento delle lezioni del corrispondente corso al Collège de France⁷. Ci troviamo infatti di fronte, a partire da questa data, all'approfondimento di una direzione di ricerca che si trova soltanto abbozzata negli scritti precedenti. Si tratta dell'asse costituito dalla soggettività, ed in particolare dall'analisi dei processi di soggettivazione. Se, fino al 1978, Foucault aveva insistito soprattutto sul rapporto potere-sapere, considerandolo vincolante, come un sistema teorico-pratico di fronte a cui l'individuo aveva poche - o nessuna -, possibilità di sottrarsi, a partire dal corso *Securité, territoire, population* egli comincia a considerare nuove possibilità di resistenza, che individua nelle forme dell'ascesi e nella autoproduzione della soggettività. A partire da questo momento, egli è costretto a modificare l'impostazione delle sue analisi precedenti, offrendo al lettore una diversa comprensione del funzionamento del potere. Dal potere-guerra, così come era stato studiato nelle ricerche contenute in *Surveiller et punir, La volonté de savoir*, e nel corso "*Il faut défendre la société*", egli scivola, senza troppo clamore, verso la definizione di un potere-governo (*Securité, territoire, population, Naissance de la biopolitique*)⁸. In base quindi alle affermazioni dello stesso Foucault è possibile individuare un assestamento nella sua prospettiva di ricerca, che non sembra corrispondere ad una semplicistica suddivisione in fasi, ma segue una diversa linea problematizzante. Questa ridefinizione assume, per la nostra ricerca, un significato essenziale.

Infatti, finché Foucault utilizza il modello del potere-guerra (1971-'76) non vi è spazio per la libertà intesa come stile di vita, pratica razionale, maniera ponderata di condursi. Al potere-guerra non si oppone alcun elemento riflessivo, in quanto gli individui sono concepiti semplicemente come l'effetto di una "produzione" da parte del potere, al punto che la loro stessa soggettività viene assunta come il risultato di un'azione induttiva. La libertà, se ragioniamo seguendo questo primo schema analitico, si trova unicamente nell'elemento biologico: la vita (il corpo, la plebe) appare come l'unica figura "resistente" che è possibile reperire all'interno dei testi di Foucault. Ma, nel

⁶ Cfr. M. Foucault, *Le sujet et le pouvoir*, DE, II, pp. 1041-1061.

⁷ Il punto discriminante ci sembra sia costituito dalla lezione del 1 febbraio 1978, nella quale Foucault utilizza per la prima volta il modello della "governamentalità". Approfondiremo questo punto nel capitolo quinto.

⁸ Questa ri-sistematizzazione dei propri studi precedenti viene portata a termine, negli anni 1979-'84, con la collaborazione di due studiosi dell'Università di Berkeley (Hubert Dreyfus e Paul Rabinow – autori di una delle migliori monografie su Foucault). Di essa resta testimonianza nell'*Introduction* a *l'Usage des plaisirs*, nella quale Foucault ammette, a proposito dei problemi incontrati durante la stesura del II e III volume della *Histoire de la sexualité*, di avere operato una messa a punto del suo edificio teorico: «Rischiavo inoltre, al contrario, di perdere, nello sforzo di familiarizzazione con i testi antichi, il filo delle questioni che volevo porre; H. Dreyfus e P. Rabinow, a Berkeley, mi hanno permesso, con le loro riflessioni, le loro obiezioni, e grazie al loro estremo rigore, un lavoro di riformulazione teorica e metodologica» (UP, p. 14).

momento in cui egli modifica la propria comprensione del potere, riducendo la portata dell'analisi basata sul modello del potere-guerra, e inserendola all'interno della più ampia cornice costituita dall'analisi basata sul modello del potere-governo (1978-'84), potrà anche riscoprire e recuperare un posto per la "soggettivazione", intesa come un modo autonomo, consapevole e razionale, di praticare la libertà. Il potere-governo, o meglio, la "governamentalità", funziona infatti secondo un differente diagramma. Essa cerca, attraverso la messa in atto di strategie (dispositivi di sicurezza, controlli regolatori), di "condurre" la vita degli individui. La governamentalità non si esercita attraverso l'azione diretta, fisica, corporale, ma induce gli individui a seguire le sue regole, attraverso una modificazione del campo in cui essi agiscono. L'archetipo di questo potere-governo è individuato da Foucault nella modalità pastorale del potere. Questa scoperta darà il via ad una lunga digressione che lo porterà allo studio del periodo tardo antico e proto-cristiano. La cosiddetta "svolta" nella direzione della cura di sé è infatti comprensibile soltanto se si esaminano le secche entro cui si è arenata la genealogia del potere-sapere. L'ultima riflessione di Foucault si presenta come un tentativo di superamento e di possibile fuoriuscita dalle aporie di una teoria del potere⁹ che ha manifestato i suoi limiti. Le pratiche di libertà, oggetto del nostro studio, vengono definite soltanto a questo livello della riflessione di Foucault. Prima di allora, egli ci offre esclusivamente una libertà di tipo biologico, una libertà dell'individuo nella sua forma semplicemente somatica, organica, in quanto essere vivente: la libertà della vita.

La questione biopolitica è stata negli ultimi anni, soprattutto in Italia, oggetto di differenti linee interpretative, le più importanti delle quali sono quelle aperte da Giorgio Agamben (*Homo sacer*), Antonio Negri (*Impero*), e Roberto Esposito (*Bíos*). Pur interessanti, ci sembra che le prime due abbiano poca attinenza con la problematizzazione offerta da Foucault nell'ambito dei suoi scritti, in quanto si presentano come interpretazioni creative ed eccentriche – eccentriche perché contaminano il suo pensiero fino a farlo diventare altro da sé, il primo con il pensiero di Heidegger, il secondo con quello di Deleuze e di Marx. Per questo motivo ci confronteremo principalmente con la terza linea interpretativa, quella aperta da Esposito, che ha il merito di mettere in luce i vicoli ciechi, le *impasses* e i problemi irrisolti con i quali lo studioso che voglia ripercorrere oggi il pensiero politico di Foucault è inevitabilmente destinato a fare i conti. Egli ha inoltre il merito di aver posto in modo chiaro una questione fondamentale, che ha, se non rivoluzionato, quanto meno riorganizzato le attuali letture dell'opera del filosofo francese, individuando la linea di fuga attorno alla quale deve orientarsi ogni nuova interpretazione del suo pensiero. La domanda posta da Esposito è la seguente: è possibile pensare una *biopolitica affermativa*? Una biopolitica cioè conciliabile con la libertà e con la vita degli individui – nel senso pieno e positivo del termine –, che

⁹ Le critiche più significative sono venute da J. Habermas (cfr. Id. *Il discorso filosofico della modernità*, Roma-Bari, Laterza, 1987, pp. 270-296) il quale ha accusato Foucault di "presentismo", "relativismo" e "cripto-normativismo".

non si rovesci soltanto in una politica di morte, come sembrano suggerire un certo numero di affermazioni dello stesso Foucault? Secondo Esposito, Foucault oscilla tra «opposte interpretazioni della biopolitica – l’una radicalmente negativa e l’altra addirittura euforica... due opzioni ermeneutiche tra le quali Foucault non si risolse mai a compiere una scelta di fondo»¹⁰. Sarà questo l’interrogativo che terremo presente nel corso della nostra trattazione, e al quale cercheremo di dare una risposta facendo riferimento all’insieme degli scritti del filosofo francese. Possiamo per il momento affermare, in via preliminare e riservandoci di dimostrare attentamente quanto diciamo, qual è stata la convinzione di fondo che ha animato la nostra ricerca. Pensiamo infatti che Foucault – tra le righe, e in negativo – abbia sicuramente definito i termini per un possibile scioglimento del nodo biopolitico, ma che, a causa della morte improvvisa, (avvenuta, non dimentichiamolo, a soli cinquantasette anni), non abbia potuto condurre a termine la propria prospettiva di ricerca. Riteniamo infatti che la riflessione sull’etica portata avanti dall’ultimo Foucault non debba essere letta come un ritiro dalla questione biopolitica, ma come un tentativo di soluzione. Sarà allora per noi centrale l’analisi dell’espressione “pratiche di libertà”, termine che sorge e viene impiegato contestualmente alla ridefinizione dell’analitica del potere. Essa ci sembra l’espressione-chiave attorno a cui ruota l’intera riflessione dell’ultimo Foucault (1978-1984), il quale, nell’etica degli antichi, intravedeva una stilistica della libertà capace di aprire una nuova problematizzazione del presente.

Cercheremo ora, nelle pagine che seguono, di esaminare le differenti forme di libertà presenti nell’opera di Foucault. Si tratta, naturalmente, di un percorso possibile all’interno della sua opera. Alla base vi è una scelta dei materiali operata in funzione dei dati del problema. Foucault non è un autore sistematico. Egli concepiva le sue ricerche come delle piste, delle aperture di gioco, che dovevano poi completarsi con dei lavori a venire. Tenteremo qui di ricostruire alcune di queste piste, quelle che ci sembrano più valide per l’epoca attuale.

Nel primo capitolo cerchiamo di definire il concetto di “ontologia dell’attualità”. Si tratta di un’espressione che compare raramente negli scritti di Foucault, ma alla quale egli sembra assegnare un posto significativo, in quanto ne fa uso per indicare il senso e la finalità del suo personale modo di intendere la riflessione filosofica. L’ontologia dell’attualità non è infatti una ontologia di tipo tradizionale, ma un’ontologia *storica* e *critica* di noi stessi. Si tratta, pertanto, di analizzarne le categorie fondamentali (evento, genealogia, critica, attualità) in modo da introdurre alla lettura dei capitoli successivi.

¹⁰ R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi, 2004, p. XII.

A partire dal secondo capitolo, prendiamo in esame ciò che Foucault rifiuta della teoria politica tradizionale, e che gli consente, in negativo, di definire il campo teorico della biopolitica. *In primis*, dunque, si tratterà di criticare la concezione del potere di tipo giuridico-discorsivo. In queste pagine tenteremo di dimostrare come per Foucault, attraverso questa mossa, si tratti di staccarsi da una certa auto-referenzialità implicita nel pensiero politico moderno. I concetti tramandati dalla tradizione (potere-legge, potere-istituzione, potere-limite) impediscono di mettere a fuoco nella maniera corretta la problematica della libertà in quanto danno luogo ad una circolarità ermeneutica che è reale soltanto a livello dei discorsi, e che precede, per così dire, le pratiche effettive, inscrivendole in una dinamica di “repressione-liberazione” che funziona concretamente come un “sistema di pensiero”, catalizzando le energie (fisiche e immaginative) dei soggetti sempre più assoggettati, ed impedendo loro di avere accesso alla vera libertà.

Nel terzo capitolo definiamo il concetto di biopolitica. Data l’inflazione alla quale questo termine è stato sottoposto in anni recenti, si tratterà soprattutto di delimitarne la portata ermeneutica, riconducendola alle affermazioni sostenute dallo stesso Foucault all’interno dei suoi testi. Qui apparirà chiaro come al termine “biopolitica” corrisponda essenzialmente la dinamica della “medicalizzazione” della società, e la riflessione su di esso vada, conseguentemente, inscritta in una linea “bio-medica” che caratterizza in profondità la riflessione foucaultiana. La biopolitica viene pensata da Foucault in primo luogo come un potere-corpo: somato-potere. La medicalizzazione verrà qui descritta nel suo aspetto normalizzante, che permette l’oggettivazione e la reificazione dei soggetti. Queste affermazioni costituiscono una prima problematizzazione della biopolitica da parte di Foucault.

A questa dinamica, nel capitolo successivo, tenteremo di far corrispondere una riflessione che, fin dagli anni ’50 e ’60, ha caratterizzato la “filosofia biologica” francese. Se il biopotere e la biopolitica sono indirizzati al controllo dei processi del corpo (nella sua singolarità o come parte di una “popolazione”), la resistenza dev’essere individuata, sullo stesso piano di immanenza, nelle forze della vita. L’appello alla vita come forma egemone di contro-potere, che appare in una pagina centrale della *Volonté de savoir*, può essere contestualizzato e chiarificato mediante l’apporto di altri autori (Canguilhem, Ruyer, Simondon) con i quali Foucault implicitamente sembra dialogare. Questo capitolo si presenta come un *excursus* storico in cui tentiamo di definire le coordinate per una (possibile ed auspicabile) risoluzione affermativa del nodo biopolitico.

Nel quinto capitolo metteremo in evidenza la discontinuità che attraversa la problematizzazione di questo stesso campo. Negli scritti successivi alla *Volonté de savoir* Foucault infatti sembra manifestare una certa insoddisfazione nei confronti della soluzione da lui stesso elaborata. L’appello al vitalismo che, pur con le dovute cautele, sembra essere sotteso alla sua

posizione del 1976 non gli appare infatti sostenibile, in quanto in esso non trovano posto né la riflessività, né la razionalità di un soggetto che “pratici” consapevolmente la propria libertà. Per questi ed altri motivi Foucault è indotto a modificare le proprie categorie analitiche, spostando la sua attenzione da una concettualità del potere inteso come rapporto di forze alla dinamica del “governo” e della “governamentalità”.

Questa seconda problematizzazione del campo biopolitico costituisce una linea di continuità che ci porta a considerare gli ultimi scritti pubblicati da Foucault, dedicati all’etica degli antichi (Greci e Romani). In essa Foucault intravede quegli elementi stilistici, etici e critici in grado di definire la vera pratica di libertà. Al paradigma del governo, secondo la definizione datane dallo stesso Foucault, corrisponde necessariamente un soggetto libero, in grado di governare se stesso. Nell’ultimo capitolo cercheremo quindi di dimostrare che le forme della cura di sé (*epimeleia heautou*), intesa come gestione responsabile della propria salute e del proprio corpo attraverso una tecnica di vita (*technē tou biou*) indirizzata alla produzione della soggettività (etopoiesi), corrispondono o possono corrispondere ad una possibile via di fuga *contro e al di là* della oggettivazione praticata dai biopoteri, costituendo, ancora in maniera allusiva ma non priva di riferimenti concreti, il campo in cui far emergere la vera libertà.

Desidero ringraziare i professori Marco Bertozzi e Leonardo Daddabbo per la pazienza, la cortesia, il supporto e la disponibilità con la quale hanno seguito la nascita e lo sviluppo del presente lavoro. Un ringraziamento va anche al personale della biblioteca “Amleto Bassi” della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Ferrara per la solerzia e la professionalità dimostrata nei confronti delle numerose richieste da me avanzate nel corso degli otto anni trascorsi presso questa Università. Infine, un ringraziamento speciale va alla mia famiglia, alla quale questo lavoro è dedicato.

CAPITOLO PRIMO

L'ONTOLOGIA DELL'ATTUALITÀ: UN'ONTOLOGIA BIOPOLITICA

1.1. Una filosofia critica

1. In questo capitolo ci proponiamo di analizzare il concetto di *ontologia dell'attualità*. Questa espressione, che entra nella problematizzazione di Foucault relativamente tardi, nell'ambito di una serie di scritti che hanno come questione di fondo il problema storico e filosofico dell'Illuminismo, ci sembra avere una speciale rilevanza, in quanto riassume, a posteriori, il significato della sua personale interpretazione della ricerca filosofica, nel suo senso e nella sua finalità.

Il riferimento all'ontologia dell'attualità appare durante la prima lezione del corso tenuto al Collège de France nel 1983 (*Le gouvernement de soi et des autres*) nella quale Foucault definisce la prospettiva generale del corso e ne indica gli obiettivi. L'esordio fu dedicato all'analisi dello scritto di Kant su *Che cos'è l'illuminismo?*¹¹. Foucault intende mettere in evidenza, fin da subito, una particolare relazione sussistente tra la riflessione filosofica e il momento presente, a partire da cui il filosofo compie l'analisi. In questo movimento, Foucault trova l'occasione di collocare se stesso, mediante un giudizio retrospettivo sulla propria impresa filosofica. Egli afferma:

Mi sembra che Kant abbia fondato le due grandi tradizioni critiche in cui si è divisa la filosofia moderna. Nella sua grande opera critica Kant ha fondato quella tradizione della filosofia che pone il problema delle condizioni in cui è possibile una conoscenza vera e, a partire da ciò, un intero indirizzo della filosofia moderna si è presentato e si è sviluppato, sin dal secolo XIX, come analitica della verità.

Ma, nella filosofia moderna e contemporanea, esiste un altro tipo di problema, un altro modo dell'interrogazione critica: quello che vediamo nascere proprio con la questione della *Aufklärung* e nel testo sulla rivoluzione; quest'altra analisi critica si domanda: "Che cos'è la nostra attualità? Qual è il campo attuale delle esperienze possibili?" Non si tratta di

¹¹ I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è illuminismo?* in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 45-52.

un'analitica della verità, ma di quella che potrebbe essere definita un'ontologia del presente, un'ontologia di noi stessi, e mi sembra che la scelta filosofica con cui, oggi, dobbiamo confrontarci sia la seguente: optare per una filosofia critica che si presenterà come una filosofia analitica della verità in generale, oppure optare per un pensiero critico che avrà la forma di un'ontologia di noi stessi, di *un'ontologia dell'attualità*: è questa forma di filosofia che, da Hegel alla Scuola di Francoforte, passando per Nietzsche e Max Weber, ha fondato una forma di riflessione all'interno della quale ho cercato di lavorare.¹²

Foucault include esplicitamente la propria ricerca in quella linea filosofica che va “da Hegel alla Scuola di Francoforte”¹³: l'ontologia dell'attualità è una “ontologia critica di noi stessi”¹⁴, dirà in un testo successivo. Il progetto dell'ontologia dell'attuale fa così parte, a pieno titolo, della grande tradizione critica del pensiero occidentale¹⁵. Si tratta un'eredità che Foucault assume consapevolmente, indicando gli obiettivi verso cui muovere e fabbricando categorie filosofiche all'altezza del tempo presente.

Ma in che senso la filosofia, intesa come discorso di verità, viene qui definita una critica? In una lezione successiva Foucault chiarisce il senso dell'ontologia dell'attualità come “storia delle ontologie di veridizione”:

È una questione del modo di essere del discorso che pretende di dire la verità, e questa questione del modo di essere del discorso che pretende di dire il vero... se mi ci soffermo, è, voi lo sapete bene, è la questione in fondo che non ho mai smesso di voler porre. Ciò che merita, mi sembra, un'analisi, e un'analisi non soltanto formale ma storica... è il problema di ciò che si potrebbe chiamare l'ontologia o le ontologie del discorso di verità... Io credo che una storia delle ontologie del discorso vero o del discorso di verità, una storia delle ontologie della veridizione sarebbe una storia nella quale si porrebbero almeno tre questioni. In primo luogo: qual è il modo di essere proprio a tale o tal altro discorso, tra tutti gli altri, dato che introduce nel reale un certo gioco determinato di verità? Seconda questione: qual è il modo di essere che questo discorso di veridizione conferisce al reale di cui parla, attraverso il gioco di verità che esercita? Terza questione: qual è il modo di essere che questo discorso di veridizione impone al soggetto che lo tiene, in modo che questo soggetto possa giocare come si deve questo gioco determinato della verità?¹⁶

¹² GSA, pp. 21-22.

¹³ Altrove Foucault include in questa linea teorica anche la filosofia di Heidegger (M. Foucault, *La technologie politique des individus*, DE, II, p. 1633).

¹⁴ M. Foucault, *What is Enlightenment?* pubblicato originariamente in *The Foucault Reader* (a cura di P. Rabinow), London, Penguin Books, 1984; ora in DE, II, p. 1396.

¹⁵ Si veda la notizia redatta dallo stesso Foucault nei primi anni '80 per il *Dictionnaire des philosophes* firmata con lo pseudonimo di Maurice Florence, in cui si afferma che «Se Foucault si iscrive nella tradizione filosofica, è nella tradizione critica che è quella di Kant che si potrebbe denominare la sua impresa *Storia critica del pensiero*» (M. Foucault, *Foucault*, DE, II, p. 1450).

¹⁶ GSA, p. 284.

Vediamo quindi delinearci, attraverso questi due brevi passaggi, quelli che sono gli obiettivi dell'ontologia dell'attualità e il significato autentico della riflessione filosofica secondo Foucault. La filosofia infatti, e di qui la sua differenza rispetto alla scienza, da una parte, e rispetto alla politica e all'etica dall'altra, è quel sapere che mette in questione le condizioni a cui è possibile pronunciare un discorso che abbia la pretesa di dire la verità. Foucault qui utilizza il termine "veridizione"; si tratta di un termine costruito a partire da un vocabolo utilizzato da Nietzsche, "*Wahr-sagen*"¹⁷, e che Foucault utilizza per indicare l'atto, la pratica del dire la verità e gli effetti di ritorno che questo dir-vero ha sul soggetto che lo compie. Ma non si tratta soltanto, come specifica Foucault, di individuarne le condizioni formali; si tratta di determinare le condizioni *storiche* di una veridizione. Bisogna infatti presupporre che il discorso di verità non eserciti i suoi effetti soltanto nel campo del sapere. Foucault aggiunge che esso conferisce al reale un certo "modo di essere", in quanto produce un certo ordine delle cose che avrà un valore coercitivo, a livello di costrizione e di potere: la verità obbliga. Infine, il discorso di verità ha degli effetti di ritorno su colui che lo tiene, sul soggetto stesso che se ne fa il portatore, in quanto induce delle modificazioni nel suo modo di essere. Dunque: modo di essere del discorso vero, modo di essere del reale, modo di essere del soggetto.

L'ontologia dell'attualità come ontologia della veridizione concerne l'analisi storica delle condizioni di possibilità del discorso vero in tre domini differenti: il dominio della verità, quello del potere, quello della soggettività. Queste tre dimensioni rappresentano i tre poli, o i tre assi, attorno ai quali si sviluppa la riflessione filosofica intesa come studio delle condizioni di possibilità e delle relazioni che intercorrono reciprocamente tra questi poli, che si richiamano continuamente gli uni con gli altri. Nella seconda lezione del corso del 1984¹⁸, Foucault afferma che si tratta di tre poli irriducibili ed irriducibilmente legati gli uni agli altri. Affermando la loro irriducibilità essenziale e la loro relazione mutua e necessaria egli vuole affermare che vi è una struttura di richiamo reciproco che ha sostenuto l'esistenza stessa di tutti i discorsi che si definiscono "filosofici" dalla Grecia antica ai giorni nostri. Secondo Foucault, ciò che fa sì che il discorso filosofico non sia semplicemente un discorso scientifico (che definisce esclusivamente le condizioni del dir-vero), ciò che fa sì che il discorso filosofico non sia nemmeno semplicemente un discorso politico o istituzionale (che si limita a definire il migliore sistema di istituzioni possibile), e ciò che fa sì, infine, che il discorso filosofico non sia semplicemente un puro discorso morale (che prescrive dei principi e delle norme di condotta), è il fatto che a proposito di ciascuna di queste tre questioni esso pone contemporaneamente le altre due.

¹⁷ Cfr. M. Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonctions de l'aveu* (Louvain, mai 1981) IMEC-D201.

¹⁸ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Cours au Collège de France. 1983-1984*, IMEC-C69, lezione dell'8 febbraio 1984.

Il discorso scientifico infatti è un discorso che mira a definire le proprie regole e i propri obiettivi in funzione della questione del dir-vero, di quali ne debbano essere le forme o le regole, le condizioni o le strutture. ciò che caratterizza invece un discorso politico è che esso si limita a porre la questione del governo, delle forme e delle strutture migliori o più efficienti per l'esercizio del potere. Ciò rende tale un discorso morale è infine che esso mira a prescrivere dei principi o delle norme di condotta. Ma ciò che costituisce la specificità di un discorso autenticamente filosofico, sostiene Foucault, è proprio che esso è altra cosa rispetto a ciascuno di questi tre assi di indagine presi nella loro singolarità. Il discorso filosofico non si pone mai la questione della verità, comune anche alla scienza, senza interrogare contemporaneamente le *condizioni* del suo dir-vero, la *differenziazione etica* che l'accesso a questa verità apre all'individuo, e le *strutture politiche* all'interno delle quali questo dir-vero avrà il diritto o la libertà di pronunciarsi. Ciò che fa sì che il discorso filosofico non sia semplicemente un discorso politico è il fatto che quando pone la questione del potere, della ripartizione o dell'organizzazione delle relazioni di potere, pone allo stesso tempo la questione della verità e del discorso vero a partire dal quale potranno essere definite queste relazioni di potere e la loro organizzazione; ma esso pone anche la questione dell'*ēthos*, e cioè della differenziazione etica che queste strutture di potere possono e devono rendere possibile. Infine, il discorso filosofico non è un discorso morale perché non si limita semplicemente a voler formare un *ēthos*, ad essere la pedagogia di una morale o il veicolo di un codice. Esso non pone mai la questione dell'*ēthos* senza interrogare nello stesso tempo la verità e la forma di accesso alla verità che potrà formare questo *ēthos* e le strutture politiche all'interno delle quali questo *ēthos* potrà affermare la sua singolarità. Dunque: strutture della verità, strutture del potere, strutture della soggettivazione. Il discorso autenticamente filosofico si riconosce dal fatto che ogni volta che pone una di queste questioni, ogni volta che interroga uno di questi poli, esso mette in questione immediatamente anche gli altri due.

Concentriamoci per un momento sul polo del "potere". La lezione del 1983 non è la sola che Foucault ha dedicato alla questione della *Aufklärung*. Cinque anni prima, davanti al pubblico della *Société française de philosophie*, egli aveva tenuto un intervento intitolato *Qu'est-ce que la critique?* in cui affermava che quella tradizione critica inaugurata da Kant alla fine del XVIII secolo, si è rapidamente affrancata dalla problematica legata ai confini del corretto ragionare, ed i suoi successori - da Weber alla Scuola di Francoforte - hanno messo in luce un altro aspetto, inizialmente meno evidente, riguardante i rapporti tra razionalizzazione e abusi del potere politico. Si tratta di quello che egli definisce come il compito "negativo" della critica: oltre a dire quali sono i limiti del corretto uso della ragione, la critica, a partire dalla fine del XIX secolo, si è assunta l'impegno di definire i limiti del corretto esercizio del potere politico. Autori come Weber, Lucács,

Horkheimer e Adorno hanno infatti messo in guardia contro il dominio della razionalità assoluta. La ragione divenuta maggiorenne, in cui ancora Kant vedeva la realizzazione dell'essenza dell'uomo, ha mostrato il suo lato oscuro: l'uso della ragione svincolato dall'etica produce dominio (per i francofortesi: *Herrschaft*), e i totalitarismi del XX secolo ne sono la prova evidente. All'origine dell'atteggiamento critico, così come è stato concepito dai grandi filosofi della modernità, vi è dunque l'urgenza di porre un limite alla ragione, intesa questa volta come forma di potere. Da un punto di vista storico, l'emergere di questo secondo obiettivo della critica è stata la risposta ad un processo di razionalizzazione crescente e ininterrotto al quale sono state sottoposte le società occidentali avanzate a partire dal XVIII secolo, che non ha soltanto condotto alla liberazione delle facoltà migliori dell'uomo e allo stato di benessere, ma ha dato luogo, in alcuni casi, anche alla perversione di esse, intesa come abuso di potere e dominio dell'uomo sull'uomo. La critica si è posta così un altro obiettivo: limitare l'eccesso di potere, sorvegliare la razionalità e denunciarne gli abusi¹⁹.

2. Il concetto di ontologia dell'attualità, così come viene presentato durante la prima lezione del corso del 1983, ci sembra però che sia caratterizzato da una certa ambiguità di statuto²⁰, legata all'uso che Foucault fa del termine "ontologia", apparentemente estraneo rispetto al suo modo di intendere la riflessione filosofica. Ci sembra a prima vista singolare questa tarda rivalutazione dell'ontologia da parte di Foucault, un filosofo che ha sempre cercato di pensare al di fuori delle categorie filosofiche classiche ed in modo "non-cartesiano". Si pone quindi, come è stato notato, «il problema della validità teorica di una tale "ontologia del presente"» in quanto «Tradizionalmente, l'ontologia è un campo di analisi delimitato dalle strutture metafisiche dell'essente. Fare l'ontologia del presente vuol dire congiungere due domini – la storia e la metafisica – che sembrano incompatibili»²¹. Di quale ontologia si tratta? E soprattutto, quale metodologia essa utilizza? Ci troviamo di fronte ad una serie di interrogativi che rendono inizialmente problematico e di difficile attuazione il nostro tentativo di chiarimento. Il primo problema che ci poniamo è quello dell'uso, da parte di Foucault, del termine "ontologia", che ricorre più volte nei testi appartenenti all'ultima fase

¹⁹ Nel saggio sull'illuminismo del 1984 Foucault afferma che «la posta in gioco è: come disconnettere la crescita delle capacità e l'intensificarsi delle relazioni di potere?» (M. Foucault, *What is Enlightenment?*, DE, II, p. 1395). Foucault, a differenza degli esponenti della Scuola di Francoforte, non ritiene che il potere sia da identificare con il male assoluto. Egli non sovrappone alla sua analisi del potere le categorie morali di Horkheimer e Adorno. Per lui una società priva di relazioni di potere rimane una bella utopia. Il potere per Foucault è necessario. Nella sua critica egli elabora il concetto di dominio e, al fine di evitare qualsiasi fraintendimento, lo distingue rigorosamente dalle relazioni di potere. La critica del potere è quindi, più esattamente, una critica degli stati di dominio. Rimandiamo al capitolo V per una più esaustiva caratterizzazione dei due concetti.

²⁰ Così G. Marramao, il quale ha affermato che «l'espressione "ontologia del presente", adoperata da Foucault come sinonimo di "ontologia dell'attualità", tradisce una persistente ambiguità di statuto» (Id., *La passione del presente*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, p. 9).

²¹ F. P. Adorno, *La tâche de l'intellectuel: le modèle socratique*, in *Foucault. Le courage de la vérité* (a cura di F. Gros), Paris, P.U.F., 2002, p. 46.

del suo pensiero. Poiché l'uso di questo termine non viene mai definito in modo diretto, cercheremo di renderne conto utilizzando le altre formulazioni presenti nel testo, chiarendolo così per via indiretta.

Nell'*incipit* della stessa lezione al Collège de France, Foucault afferma che la “storia del pensiero” alla quale egli fa riferimento come modo peculiare di condurre la ricerca filosofica, cioè come ontologia delle veridizioni, ha come proprio oggetto la descrizione di “esperienze” storicamente singolari. Ma è chiaro fin da subito che non si tratta di descrivere, positivisticamente, queste esperienze in se stesse, quanto invece, partendo dalla loro singolarità, di illuminare il campo di eventi che le ha rese possibili. In questo senso, la storia del pensiero si rivolge alle *condizioni di possibilità* che permettono l'accadere di un'esperienza, che, in Foucault, assume di volta in volta i tratti della follia (*Histoire de la folie*), della malattia e della morte (*Naissance de la clinique*), del crimine (*Surveiller et punir*) o della sessualità (*Histoire de la sexualité*)²². Oggetto della storia del pensiero sono – dice Foucault - i “focolai di esperienza”, ovvero le coordinate per ogni esperienza concreta che si effettua in un determinato intervallo di tempo:

un'analisi di ciò che si potrebbe chiamare dei focolai d'esperienza, in cui si articolano le une sulle altre... le forme di un sapere possibile, matrici normative di comportamento... modi d'esistenza virtuali per dei soggetti possibili... l'articolazione di queste tre cose si può chiamare, io credo, focolaio di esperienza²³

Le forme di un sapere possibile (sapere), le matrici normative di comportamento (potere) e i modi di esistenza virtuali per dei soggetti possibili (posizioni di soggettività) costituiscono quindi, come abbiamo visto, i “tre assi” portanti della riflessione di Foucault. I primi due rappresentano le condizioni di possibilità di un'esperienza singolare, di soggettivazione, situata in un determinato momento storico. Ciò significa che l'ontologia dell'attualità si configura, in primo luogo, come *storia delle condizioni di possibilità della nostra esperienza attuale*.

Foucault tiene inoltre a specificare che sapere, potere ed etica (o forme della soggettivazione) non sono tre territori affrontati successivamente e in modo, per così dire, astratto da ogni rapporto, ma sono dimensioni necessariamente complementari della stessa analisi. Un'esperienza, dice Foucault, si attua sempre in rapporto questi tre ambiti, che non devono assolutamente essere pensati come separati, ma, al contrario, risultano collegati da una fitta rete di relazioni. La soggettività si costituisce e si trasforma nel rapporto ad una formazione di sapere e nei

²² Si tratta in tutti i casi di analizzare quelle che M. Blanchot ha definito le “esperienze-limite” (cfr. Id., *L'infinito intrattenimento. Scritti sull'insensato gioco di scrivere*, Torino, Einaudi, 1981) nelle quali il soggetto sembra debordare dai limiti di se stesso per incontrare il “fuori”, l'alterità radicale.

²³ GSA, pp. 4-5.

modi di assoggettamento del potere. Questo significa che il soggetto non è un dato trans-storico, ma si trova sempre situato all'interno di una fitta trama di rapporti potere-sapere, ovvero all'interno di un campo delimitato dalle forme di veridizione possibile e dalle pratiche di governo in atto. L'esperienza individuale, nella sua singolarità storica, si definisce in base a schemi pratici e concettuali che sono sempre già-dati e le preesistono, così come le preesistono le prese e gli incasellamenti del potere. Solo studiando questi tre "assi" nel loro rapporto, cioè nella configurazione specifica che assumono in un determinato momento storico, sarà possibile rendere conto dell'esperienza singolare come di una variazione sulla gamma limitata dei possibili. Non vi è nemmeno simmetria, né isomorfismo tra questi differenti assi dell'esperienza. L'importanza relativa di ciascuno non è equivalente a quella degli altri due. Foucault intende mantenere l'oggetto d'indagine nella sua specificità evitando, per quanto possibile, di ridurlo allo schematismo delle sue stesse categorie: «l'importanza relativa di questi tre assi non è sempre la stessa in tutte le forme di esperienza»²⁴ – egli dice. Questo perché nell'esperienza del folle, o in quella del criminale, l'importanza dell'asse costituito dal potere è indubbiamente preponderante rispetto a quella etica, che risulta invece maggioritaria se si analizza il campo della sessualità, in cui hanno la priorità gli schemi di soggettivazione generalmente accettati e il rapporto con se stessi.

3. Le posizioni che abbiamo analizzato caratterizzano soprattutto l'ultima riflessione di Foucault. Se si analizzano infatti i primi scritti del nostro autore ci si trova davanti ad una discontinuità di primaria importanza. In opere come *Histoire de la folie*, *Naissance de la clinique*, ma anche *Surveiller et punir*, ci troviamo di fronte a studi di carattere essenzialmente storico-erudito, che hanno come obiettivo l'analisi di trasformazioni molto circoscritte, sia dal punto di vista cronologico che da un punto di vista spaziale; si tratta di storie di eventi singolari, presi nella loro discontinuità. A partire dalla *Histoire de la sexualité* ci troviamo invece di fronte ad un notevole ampliamento di orizzonte, in quanto Foucault afferma esplicitamente di inscrivere la propria ricerca nella "storia dell'uomo di desiderio", che è principalmente una storia della soggettività. Abbiamo, a partire da questo momento, uno spostamento fondamentale che segna il passaggio dall'ambito di ristretti studi storici ad un interesse *tout court* filosofico, caratterizzato dalla problematica del soggetto e dalla messa in questione della forma assunta dalla soggettività occidentale. È proprio in seguito a questo ampliamento di orizzonte che Foucault sente il bisogno di confrontarsi con i risultati teorici dei grandi esponenti della filosofia moderna e contemporanea. Questo passaggio è stato raramente messo in evidenza dagli interpreti del suo pensiero, ma ci sembra di un'importanza essenziale. Foucault stesso, durante un'intervista del 1984, sembra confermare questa lettura,

²⁴ M. Foucault, *Préface à l'Histoire de la sexualité*, DE, II, p.1400.

quando afferma che, all'interno del proprio stile filosofico «la rottura non si è realizzata progressivamente. Mi sono allontanato da quello stile [lo stile di *Les mots et les choses*, *Histoire de la folie*, Raymond Rousset] molto bruscamente, a partire dal 1975-'76, dal momento in cui ho cominciato a pensare di fare una storia del soggetto»²⁵. E sarà proprio la storia delle relazioni tra soggettività e verità a caratterizzare interamente l'ultimo momento della produzione di Foucault, che ci sembra sia quello più propriamente filosofico.

Date queste condizioni, nel corso di questo lavoro ci chiederemo come sia possibile quel tipo particolare di esperienza che è l'*esperienza della libertà*? Se ammettiamo, con Foucault, che i tre assi del sapere, del potere, dell'etica, sono costitutivi e fondativi di ogni esperienza possibile, allora *la pratica di libertà deve essere definita come un atteggiamento specifico, unico e irripetibile, che il soggetto assume rispetto ad essi; La pratica di libertà va dunque intesa come evento contemporaneamente del potere, del sapere e della soggettività*, in quanto essa non è pensabile al di fuori della dimensione potere/sapere, ma si costituisce proprio attraverso una determinata articolazione del movimento di soggettivazione rispetto a queste due coordinate.

1.2. L'ontologia storica di noi stessi

1. Foucault, come abbiamo visto, definisce con l'espressione "ontologia dell'attualità" l'autentica finalità della riflessione filosofica. Questa speciale forma di analisi - speciale perché non è né un'ontologia fondamentale né un banale richiamo all'immediatezza -, necessita di essere correlata da studi storici capaci di giustificarne le affermazioni, studi che non utilizzeranno le metodologie tradizionali, in quanto Foucault intende costruire da sé i propri strumenti. Egli percorre dunque un campo, la storia del pensiero, che attraverserà con analisi basate su di un metodo archeologico e genealogico ad un tempo. L'ontologia dell'attualità è quindi prima di tutto un'*ontologia storica*.

Ripercorriamo ora brevemente alcune posizioni di Foucault, utili a chiarire il progetto d'insieme. La definizione di ontologia dell'attualità si trova infatti preannunciata già a partire da alcune posizioni risalenti agli anni '60. Nel 1970 Foucault viene chiamato al Collège de France per ricoprire la cattedra di "Storia dei sistemi di pensiero", appositamente istituita per lui. Vi rimarrà fino al 1984, l'anno della morte, tenendo regolarmente i suoi corsi (eccetto per l'anno 1977), corsi che vennero registrati da alcuni suoi uditori e che sono in via di pubblicazione presso la casa editrice Gallimard²⁶. L'espressione "sistemi di pensiero", scelta da Foucault per il suo

²⁵ M. Foucault, *Le retour de la morale*, DE, II, p. 1516.

²⁶ Nonostante l'utilizzo di questi materiali suscitò diversi problemi, il più importante dei quali è il divieto espresso per volontà testamentaria dallo stesso Foucault riguardante una loro possibile pubblicazione, essi costituiscono una fonte importantissima per gli studiosi del suo pensiero. Grazie ad essi è possibile comprendere pienamente la fecondità e le

insegnamento, è indicativa. Il pensiero si trova infatti organizzato in differenti sistemi, razionalità plurali, ciascuna operante secondo regole proprie. Obiettivo della storia dei sistemi di pensiero è la decostruzione del “sapere”, per identificare, all’interno di questo campo, i diversi insiemi che lo costituiscono. Già da questa definizione è possibile individuare l’abbandono di ogni pretesa ontologica correlata al concetto di ragione. Non esiste una “ragione” singolare, esistono soltanto “forme di razionalità” contingenti e determinate. Foucault precisa che

Come si può osservare, non si tratta assolutamente di determinare *il* sistema di pensiero di un’epoca ben definita, ma neppure qualcosa che potrebbe essere intesa come la sua “visione del mondo”. Si tratta, al contrario, di identificare i differenti insiemi, ciascuno dei quali reca un tipo di sapere tutto particolare; ciascuno dei quali correla dei comportamenti, delle regole di condotta, delle leggi, delle abitudini o delle prescrizioni; ciascuno dei quali forma così delle configurazioni al contempo stabili e suscettibili di trasformazione... I sistemi di pensiero risultano così essere le forme all’interno delle quali, in un’epoca determinata, i saperi acquistano la loro singolarità, acquisiscono un loro equilibrio ed entrano infine in comunicazione gli uni con gli altri²⁷

Egli oppone la storia del pensiero alla più generica “storia delle idee”, ma anche alla “storia delle mentalità” o alla “storia delle rappresentazioni”. Niente di tutto questo. La storia del pensiero si pone il compito di indagare le condizioni storiche di possibilità del pensiero inteso come attività.

2. Come abbiamo visto, il percorso di ricerca intrapreso da Foucault può essere riassunto, retrospettivamente, come lo studio delle diverse dimensioni costitutive dell’esperienza (il sapere, il potere, il sé) dapprima analizzate singolarmente, e successivamente nella loro interazione reciproca. Fin dagli anni ’60, in testi come *Les mots et les choses* e *L’archéologie du savoir*, la ricerca delle condizioni di accesso a un *a-priori* storico appare come la cifra caratteristica dell’intera riflessione del filosofo francese²⁸, il problema capace di dirigere le tappe e le *impasses* del suo itinerario

molteplici direzioni di ricerca che sono soltanto indicate negli scritti pubblicati in modo ufficiale. Per questo motivo ne faremo comunque uso, subordinandoli sempre però alle dichiarazioni e alle formulazioni che Foucault aveva autorizzato di persona. Non è stato ancora diffuso un calendario completo delle prossime pubblicazioni. Per il momento disponiamo dei corsi 1973-’74 (*Le pouvoir psychiatrique*), 1974-’75 (*Les anormaux*), 1975-’76 (“*Il faut défendre la société*”), 1977-’78 (*Sécurité, territoire, population*), 1978-’79 (*Naissance de la biopolitique*), 1981-’82 (*L’herméneutique du sujet*) e 1982-’83 (*Le gouvernement de soi et des autres*). I *résumé*, cioè i resoconti riassuntivi compilati da Foucault al termine di ogni annata, sono invece registrati sull’*Annuaire du Collège de France* e si trovano in DE. Rimangono tutt’ora inediti il corso 1970-’71 (*La volonté de savoir*), 1972-’73 (*Théories et institutions pénales*), 1979-’80 (*Le gouvernement des vivants*), 1980-’81 (*Subjectivité et vérité*) e l’ultimo corso tenuto da Foucault, quello del 1983-’84 (*Le courage de la vérité*). Presso la biblioteca dell’IMEC, dove ha sede il Centre Michel Foucault (Abbaye d’Ardenne, Saint-Germain-La-Blanche-Herbe), sono depositate le registrazioni soltanto degli ultimi tre corsi indicati (1979-’80, 1980-’81, 1983-’84).

²⁷ M. Foucault, *Titres et travaux*, DE, I, p. 874.

²⁸ Cfr. B. Han, *L’ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l’historique et le transcendantal*, Grenoble, Jérôme Millon, 1998. Anche Giorgio Agamben ha recentemente affermato, basando la sua tesi su un confronto con i “paradigmi” di Kuhn, che la filosofia di Foucault è una «ontologia paradigmatica», in quanto «il paradigma definisce...

filosofico. Foucault stesso era consapevole dell'aspetto un po' ambiguo di questo termine, egli afferma infatti che «Giustapposte, queste due parole producono un effetto un po' stridente; con esse intendo designare un a priori che sia non condizione di validità per dei giudizi, ma condizione di realtà per degli enunciati... si tratta di... evidenziare le condizioni di emergenza degli enunciati, la legge della loro coesistenza... i principi in base ai quali sussistono, si trasformano e scompaiono»²⁹. Con un a priori così inteso siamo però ancora nell'ambito del discorso, che è, cronologicamente, la prima delle direttrici esaminate da Foucault. Il concetto di ontologia dell'attualità è invece molto più ricco, ed appare soltanto alla fine: l'ontologia dell'attualità è lo studio delle condizioni storiche di possibilità non soltanto dei discorsi, ma anche dei poteri e dei modelli di comportamento dei quali una determinata epoca è in possesso. Essa ha in comune con il concetto di *a priori storico* il fatto di essere un'analisi del *trascendentale storico*, ossia di quella "base mobile" a partire dalla quale diviene possibile ogni esperienza storica determinata. L'ontologia dell'attualità non è sintomo perciò di nessun ritorno della metafisica, essa, come l'*a priori storico*, dev'essere intesa come «la figura puramente empirica» che descrive la costituzione materiale dell'attualità³⁰. L'ontologia del

il metodo foucaultiano nel suo gesto più caratteristico» (Id., *Signatura rerum. Sul metodo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, pp. 19 e 34). Occorre notare che Foucault ha esplicitamente rifiutato l'accostamento della sua riflessione a quella di Kuhn. Durante una discussione tenutasi a Stanford l'11 ottobre 1979 egli afferma che il paradigma di Kuhn è un modello teoretico per tutte le posizioni teoriche che funziona come una matrice per tutti i modelli teorici di un periodo della scienza. Il mio problema – continua Foucault – non è di sapere perché i paradigmi cambiano, ma perché ogni scienza utilizzi un certo paradigma, ovvero come un oggetto renda possibile la formazione di un sapere scientifico (M. Foucault, *Discussion at Stanford*, IMEC-C9).

²⁹ M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 167.

³⁰ Ivi, p. 168. Alcuni commentatori, sulla scorta di due interviste rilasciate da Foucault negli anni immediatamente precedenti la sua morte, hanno intravisto nella scelta, problematica, del termine "ontologia" un tributo finale alla riflessione di Heidegger, autore con il quale egli sembra intrattenere una specie di silenzioso dialogo a distanza, ma che, come è stato correttamente messo in evidenza, non va al di là di una semplice assonanza di tematiche, senza mai tradursi in un confronto serrato. Già Hubert Dreyfus, nel suo intervento al Convegno Internazionale *Michel Foucault Philosophe* aveva messo in luce un'affinità tematica tra Foucault e il "secondo" Heidegger, soprattutto a proposito del concetto di *Lichtung*, tanto da affermare che quest'ultima verrebbe rielaborata dal filosofo francese nella direzione di una *Lichtung sociale* (H. Dreyfus, *De la mise en ordre des choses. L'Être et le Pouvoir chez Heidegger et Foucault*, in *Michel Foucault Philosophe. Rencontre Internationale, Paris, 9, 10, 11 Janvier 1988*, Paris, Éditions du Seuil, 1989, pp. 102-103). Beatrice Han ha in seguito ripreso la questione aperta da Dreyfus sostenendo che «l'ontologia heideggeriana si può leggere come l'impensato dell'opera di Foucault» (B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, cit., p. 27), soprattutto per quanto riguarda la problematizzazione della coppia concettuale ontico/ontologico. Ma si tratta, ancora una volta, di una semplice assonanza tematica, in quanto un'analisi approfondita dei testi conduce alla conclusione che si tratta soltanto di un "omaggio" (Ivi, p. 307) reso da Foucault ad Heidegger. L'ontologia dell'attualità intrattiene dunque rapporti solamente esterni rispetto alla "ontologia fondamentale", in quanto Foucault è autore rigorosamente pluralista. L'ontologia dell'attualità, nonostante la difficoltà dell'espressione, non è una ontologia al singolare, ma, a ben vedere, si tratta di "ontologie". Essa infatti si compone, come abbiamo visto, di almeno tre ontologie differenti, e per di più storiche, che, come ha notato Barbara Cassin, sarebbero «sequenze impensabili in termini heideggeriani, poiché in Heidegger il sapere, il potere e il sé dipendono rigorosamente da un'ontologia singolare che varia non con la storia, ma istorialmente» (B. Cassin, *Foucault, Heidegger e l'antichità*, in *Umano, post-umano. Potere, sapere, etica nell'età globale* - a cura di M. Fimiani, V. G. Kurotschka, E. Pulcini -, Roma, Editori Riuniti, 2004, p. 256). In favore dell'ipotesi dell'omaggio ad Heidegger va l'intervista, a sfondo biografico, intitolata *Le retour de la morale*, che è anche l'ultima rilasciata dal filosofo francese, nella quale egli affermava: «Heidegger è sempre stato per me il filosofo essenziale. Ho cominciato col leggere Hegel, poi Marx, e mi sono messo a leggere Heidegger nel 1951 o 1952; e nel 1953 o 1952, non mi ricordo più, ho letto Nietzsche. Ho ancora qui le note che avevo preso su Heidegger nel momento in cui lo leggevo – ne ho dei quintali! -, ed esse sono molto più importanti di quelle che avevo preso su Hegel o su Marx. Tutto il mio divenire filosofico è stato determinato dalla mia lettura di Heidegger. Ma riconosco che l'ha spuntata Nietzsche. Non conosco a sufficienza Heidegger, praticamente non conosco né *Essere e*

presente, in quanto ontologia storica, dev'essere compresa come analisi delle fratture, dei punti di fragilità, dei movimenti impercettibili che caratterizzano i piccoli spostamenti della base storico-trascendentale che rende possibile la nostra esperienza attuale. Essa si configura, per noi, come l'analisi capace di dire le *condizioni di possibilità* della pratica di libertà.

Tornando al corso del 1983, in una lezione successiva, Foucault chiarisce che l'ontologia dell'attualità non è una ontologia singolare, in quanto «la storia del pensiero... dev'essere concepita come una storia delle *ontologie*³¹» (plurali). Qui con il termine ontologia si intende “modo di essere” storico dei dispositivi di potere, dei discorsi veri e dei modi di soggettivazione. L'ontologia non è quindi una categoria trascendentale, ma storicamente determinata, della quale cioè si può ricostruire la genesi materiale. Se la storia del pensiero, correttamente intesa, si fa attraverso la genealogia, allora – dice Foucault – «Sono possibili tre campi di genealogia. In primo luogo, una ontologia storica di noi stessi nei nostri rapporti con la verità, attraverso la quale costituiamo noi stessi come soggetti di conoscenza; in secondo luogo, una ontologia storica di noi stessi, nei nostri rapporti con un campo di potere attraverso il quale ci costituiamo come soggetti che agiscono su altri; in terzo luogo una ontologia storica dei nostri rapporti con l'etica attraverso la quale ci costituiamo come agenti morali»³². In questo senso, trattare di una storia delle “esperienze” equivale a determinare l'essere – oggetto dell'ontologia – nella sua costituzione storica e singolare³³, riaffermando la sua radicale immanenza.

3. Nel testo di Kant commentato da Foucault il presente appare come un “evento filosofico” che bisogna comprendere nella sua dimensione storica, vi è la necessità della «determinazione di un certo elemento del presente che bisogna riconoscere, distinguere, decifrare tra tutti gli altri»³⁴. Kant cerca qualcosa all'interno del momento presente che sia indice di una frattura, di un movimento, di

tempo, né le cose pubblicate recentemente. La mia conoscenza di Nietzsche è sicuramente migliore di quella che ho di Heidegger; nondimeno, sono le due esperienze più fondamentali che ho fatto. Probabilmente, se non avessi letto Heidegger, non avrei letto Nietzsche. Avevo provato a leggere Nietzsche negli anni cinquanta, ma Nietzsche da solo non mi diceva nulla, mentre Nietzsche e Heidegger insieme sono stati uno shock filosofico! Ma non ho mai scritto nulla su Heidegger e su Nietzsche ho scritto solo un breve articolo; tuttavia, sono i due autori che ho letto di più. Credo che sia importante avere alcuni autori con cui si pensa, con cui si lavora, ma su cui non si scrive. Forse un giorno scriverò su di loro, ma, a quel punto, per me non saranno più degli strumenti di pensiero. In sostanza, esistono, per me, tre categorie di filosofi: i filosofi che non conosco, i filosofi che conosco e di cui ho parlato e i filosofi che conosco e di cui non parlo» (DE, II, p. 1522). L'incontro con Heidegger risale certamente agli anni in cui Foucault si occupava di Ludwig Binswanger, figura di primissimo piano di quell'indirizzo psicologico esistenziale che si richiama direttamente alla *Daseinsanalyse* di Heidegger e alla fenomenologia di Husserl (cfr. *Introduction* a L. Binswanger, *Le rêve et l'existence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1954, ora anche in DE, I, pp. 93-147). Ci troviamo infine d'accordo con quanto ha sostenuto Deleuze, il quale è del parere che, nonostante le apparenti affinità, i due «percorrono sentieri completamente diversi» (G. Deleuze, *Un ritratto di Foucault*, in Id., *Pourparler. 1972-1990*, cit., p. 151).

³¹ GSA, p. 285, corsivo nostro.

³² M. Foucault, *À propos de la généalogie de l'éthique. Un aperçu du travail en cours*, DE, II, p. 1212.

³³ B. Cassin ha affermato che l'esperienza, in Foucault, equivale alla «costituzione “storica” dell'essere» (Id., *Foucault, Heidegger e l'antichità*, cit., p. 244).

³⁴ M. Foucault, *What is Enlightenment?*, DE, II, p. 1383.

una dinamica, ed è proprio quel qualcosa che Foucault definisce la “pura attualità”³⁵: «Egli non cerca di comprendere il presente a partire da una totalità o da un compimento futuro. Cerca una differenza: qual è la differenza che l’oggi introduce rispetto al ieri?». Per Foucault la pura attualità designa il compito autentico della filosofia. La riflessione filosofica ha senso, oggi, soltanto se è in grado di farsi ontologia storica ed operare una distinzione tra ciò che vi è di fisso, statico, immobile, e ciò che vi è di dinamico ed in divenire all’interno del momento presente. Essa

non consiste nel caratterizzare semplicemente quello che siamo, ma, seguendo le linee di fragilità di oggi, giungere a cogliere fino a dove arriva l’esistente e come esso non potrebbe più essere quello che è... frattura virtuale, che apre uno spazio di libertà, inteso come spazio di libertà concreta, cioè di trasformazione possibile.³⁶

Vediamo dunque che l’analisi storica è subordinata ad un compito pratico, che non è altro che l’esercizio della libertà. L’analisi deve fungere da supporto permanente ad una pratica di libertà intesa come superamento dei propri limiti storici. L’ontologia dell’attualità si pone un compito che è duplice: fare la diagnosi del presente serve ad individuare i punti deboli, i punti di trasformazione possibile, spazi di libertà che devono essere immediatamente controllati e vissuti attraverso la pratica, intesa in questo senso come il tentativo e la sperimentazione di una libertà possibile. La filosofia del presente è strumento della pratica di libertà.

Date queste premesse, la storia rivendicata da Foucault assume consapevolmente il proprio carattere di finzione: «ciò implica – egli dice – che ogni ontologia... sia analizzata come una finzione (*fiction*)»³⁷ In più occasioni Foucault si è divertito a stupire i suoi ascoltatori ammettendo candidamente di avere, in un certo senso, “mentito” nei suoi libri, ricostruendo le vicende di volta in volta tematizzate in maniera parziale. Ma diceva questo proprio perché era consapevole che una grossa parte del suo lavoro era stata spesa nella rivendicazione degli effetti politici della verità, cioè di una relazione necessaria tra sapere e potere. La verità non ha alcuna essenza atemporale, essa si produce nella storia, e ogni epoca storica dispone di una propria “economia politica” della verità che rende possibili alcuni discorsi, squalificandone altri. Per lo storico, si tratta di collocarsi al livello dei giochi di verità, e quindi di schierarsi. Foucault afferma: «io pratico una sorta di finzione storica, so bene che quello che dico non è vero... io cerco di provocare un’interferenza... che produrrà degli effetti reali»³⁸. La storia come finzione sa di non poter essere neutrale, e, nietzscheanamente, Foucault pone la questione della volontà di sapere che anima lo storico. La

³⁵ Ibidem.

³⁶ M. Foucault, *Structuralisme et poststructuralisme*, DE, II, pp. 1267-1268.

³⁷ GSA, p. 285.

³⁸ M. Foucault, *Foucault étudie la raison d’État*, DE, II, p. 805.

storia critica si basa sul criterio non dell'oggettività, irraggiungibile, quanto dell'efficacia. Se questo tipo di storia raggiunge il suo obiettivo diventa una storia effettiva, cioè, alla lettera, "produttrice di effetti".

4. Foucault definisce questo tipo di storia, in omaggio a Nietzsche, *Wirkliche Historie*, "storia effettiva". Nel saggio su *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* egli individua importanti indicazioni metodologiche, che assume in blocco. In primo luogo la storia effettiva – dice Foucault – «non si fonda su nessuna costante»³⁹. Questo perché non ha come punto di riferimento la figura del soggetto trascendentale, ma si presenta, al contrario, come un tentativo di de-soggettivare l'analisi, rendendo conto piuttosto delle strutture anonime e impersonali che caratterizzano gli avvenimenti storici e la costituzione dei soggetti stessi. La storia effettiva «fa risorgere l'evento»⁴⁰, e quindi «introdurrà il discontinuo nel nostro essere»⁴¹. Questo perché l'oggetto specifico della storia effettiva non sono le ricostruzioni sovrastoriche fatte a partire da un punto di vista continuista, quanto piuttosto ciò che effettivamente viene detto e ciò che effettivamente è stato praticato. Si tratta di una modalità di scrittura della storia che vuole tener conto soltanto di ciò che vi è di positivo in un'epoca storica, per lasciarlo nella dispersione che gli è propria. Essa «porta il suo sguardo su ciò che è più vicino»⁴², sovvertendo l'analisi di tipo tradizionale. Sottraendosi alla tirannia delle continuità, dello sguardo dall'alto dello storico di professione, la storia effettiva inverte il punto di partenza, concentrandosi sulla realtà più quotidiana: è un'analisi fatta a partire dal basso, dai fatti locali, irriducibile ad ogni tentativo di totalizzazione. Una simile storia, infine, è cosciente di non poter pretendere all'oggettività dell'ideale scientifico, sa di essere prospettica. Ma questo, invece di renderla problematica, la rende più sicura dei suoi mezzi e più modesta nelle sue pretese.

Ma come viene definito, in concreto, il metodo della storia effettiva? Foucault insiste sulla complementarità, una specie di *double bind*, di archeologia e genealogia:

tale critica... è genealogica nella sua finalità e archeologica nel suo metodo. Archeologica – e non trascendentale – nel senso che non cercherà di cogliere le strutture universali di ogni conoscenza o di ogni azione morale possibile; ma cercherà di trattare i discorsi che articolano ciò che noi pensiamo, diciamo e facciamo come altrettanti eventi storici. E tale critica sarà genealogica nel senso che non dedurrà quello che ci è impossibile fare o conoscere dalla forma di ciò che noi siamo; ma coglierà, nella contingenza

³⁹ M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, DE, I, p. 1015.

⁴⁰ Ivi, p. 1016.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Ivi, p. 1017. Questo metodo storico non è alieno da un certo "storicismo", apertamente rivendicato dal filosofo francese contro ogni tipo di idealizzazione o di dialettizzazione della storia.

che ci ha fatto essere quello che siamo, la possibilità di non essere più, di non fare o di non pensare più quello che siamo, facciamo o pensiamo⁴³

Sarebbe quindi un errore credere che la genealogia sostituisca l'archeologia, come se la prima non fosse altro che un tentativo del quale si è constatato il fallimento. In realtà, e Foucault ritorna in più occasioni su questo punto, archeologia⁴⁴ e genealogia⁴⁵ sono metodi che non si danno nemmeno oggetti diversi, ma stabiliscono tra loro una compresenza, una simultaneità, sono dimensioni complementari e necessarie che si presentano insieme all'interno di una stessa analisi. Se differenza vi è tra le due metodologie, essa risiede nel punto d'attacco, nella prospettiva dalla quale osservano

⁴³ M. Foucault, *What is Enlightenment?*, DE, II, p. 1393.

⁴⁴ Nel corso degli anni '60, come abbiamo accennato in precedenza, Foucault si è occupato principalmente della dimensione del discorso, cercando di costruire una metodologia che potesse indagarne lo sviluppo suddividendolo in insiemi anonimi ed impersonali. Con *Les mots et les choses*, e soprattutto nella *Archéologie du savoir*, giunge a definizione il metodo archeologico. L'archeologia è definita come un tentativo di studiare il discorso nella sua positività. Questo tentativo si conclude però con una *impasse*, in quanto Foucault si rende conto che il campo del sapere non è autosussistente, ma intrattiene relazioni complesse con quello del potere. Per questo motivo l'archeologia necessita di essere integrata, ad un altro livello, con un'analisi differente. È a questo punto, a partire cioè dagli scritti successivi alla *Archéologie du savoir*, che egli comincia a definire i caratteri specifici della genealogia. Foucault definisce la propria archeologia come il metodo che consente di indagare i discorsi come altrettanti *eventi* storici.

⁴⁵ A partire dai primi anni '70 Foucault si dedica alla definizione del metodo genealogico, che gli serve per indagare la dimensione delle pratiche sociali esterne al discorso, ma che lo condizionano e lo fanno sorgere. Egli compie questa operazione di messa a punto metodologica soprattutto nello scritto che dedica a Nietzsche (*Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, di cui abbiamo già accennato), l'inventore del metodo genealogico in filosofia. Il punto di vista genealogico, non si occupa del discorso nella sua positività, quanto piuttosto della sua *genesi*, delle procedure che ne hanno condizionato la nascita. La genealogia – dice Foucault – così come la intende Nietzsche, «s'oppone alla ricerca dell'origine» (ivi, p. 1005). Leggendo attentamente i testi del filosofo tedesco (soprattutto quelli del periodo 1880-) Foucault individua tutto un sistema di opposizioni, che connota, in negativo, i compiti specifici della genealogia. Nietzsche rifiuta di ricondurre le sue analisi alla ricerca dell'origine intesa come *Ursprung*, un'origine solenne nella quale sarebbe contenuta in anticipo l'essenza esatta della cosa. Nietzsche oppone, in modo abbastanza costante, all'origine-*Ursprung* rivendicata dai filosofi, i termini *Entstehung* (emergenza), *Herkunft* (provenienza) ed *Erfindung* (invenzione): «fare la genealogia... sarà... attardarsi sulle meticolosità e sui casi degli inizi» (ivi, p. 1008). La prima opposizione riguarda quindi l'origine-emergenza contrapposta all'origine metafisica. Il secondo polo di opposizione che Foucault rileva nei testi di Nietzsche riguarda la contrapposizione tra origine-*Ursprung* e origine-provenienza. Attraverso questa seconda dicotomia egli mette in evidenza l'aspetto materiale della nascita. Egli afferma infatti che «il corpo... è il luogo della *Herkunft*», esso è «superficie di iscrizione degli avvenimenti» (ivi, p. 1011). Con queste affermazioni Foucault vuole marcare il rifiuto della genesi trascendente. Giungiamo così al terzo polo delle antitesi messe in campo da Foucault, quello dell'origine-invenzione. Questo aspetto non è presente nel testo su Nietzsche, ma è stato trattato durante una serie di conferenze tenute in Brasile nel 1974, intitolate *La vérité et les formes juridiques*. Qui Foucault afferma che: «L'invenzione, *Erfindung*, è da un lato per Nietzsche una rottura, dall'altro qualcosa che possiede un inizio piccolo, basso, meschino, inconfessabile... volgari sono quindi tutti questi inizi, se confrontati con la solennità dell'origine come è concepita dai filosofi... Alla solennità dell'origine bisogna opporre, secondo un buon metodo storico, la piccolezza meticolosa e inconfessabile di queste fabbricazioni, di queste invenzioni» (DE, I, p. 1412). Questa terza opposizione completa il nostro quadro. Foucault procede ad una vera e propria decostruzione dei postulati della filosofia della storia. Opponendo un'origine intesa come emergenza (*Entstehung*), provenienza (*Herkunft*) e invenzione (*Erfindung*) all'origine solenne (*Ursprung*) dei filosofi egli riconduce ogni realtà al solo piano della sua genesi materiale attuata nell'immanenza radicale assoluta. La genealogia sa che l'origine è soltanto *un* inizio. Ponendo la questione della volontà di verità, Nietzsche è passato dal piano dei fatti a quello delle interpretazioni. Tutte le volte che ci troviamo di fronte ad una verità presentata come assoluta dobbiamo chiederci: «chi interpreta?». Il genealogista è consapevole di collocarsi sopra un vero e proprio campo di battaglia. Egli scopre che anche i discorsi fanno la guerra, essendo una posta strategica in un campo di potere. Foucault sembra condividere il concetto nietzscheano di interpretazione quando afferma che «interpretare è impadronirsi, attraverso violenza o surrezione, di un sistema di regole che non ha un significato essenziale in sé, ed imporgli una direzione, piegarlo ad una volontà nuova...il divenire dell'umanità è una serie di interpretazioni. E la genealogia deve esserne la storia» (*Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in DE, I, p. 1014). Per un'analisi più dettagliata della genealogia foucaultiana ci permettiamo di rinviare al nostro *La traccia quasi cancellata. Il metodo genealogico in Foucault*, in «I castelli di Yale», n. 8, a. VIII, pp. 107-116.

il proprio oggetto. La storia effettiva utilizza quindi, allo stesso tempo, sia un metodo archeologico che un metodo genealogico, è una *archeo-genealogia*: «individuare le condizioni di accettabilità di un sistema e seguire le linee di rottura che caratterizzano il suo emergere: ecco due operazioni complementari»⁴⁶.

Alla continuità ricercata dal metodo storico tradizionale Foucault oppone la ricerca e la descrizione dell'evento. L'evento è l'oggetto privilegiato della storia discontinua, e il metodo per descriverlo viene definito con il termine *evenemenzializzazione* (*évènementialisation*). Nel corso di una tavola rotonda con alcuni storici tenutasi nel 1978 (a seguito dell'uscita di *Surveiller et punir* e delle aspre critiche rivolte al metodo storico messo in campo in quell'opera da parte degli storici di professione), Foucault precisa il significato del suo modo di procedere. L'evenemenzializzazione è un procedimento di analisi – dice Foucault – che mira alla rottura delle continuità: si tratta di «far sorgere una singolarità. Far vedere che non era poi così “necessario”»⁴⁷. Il procedimento storico messo in campo da Foucault vuol quindi dimostrare che è la continuità a dover essere spiegata, e lo può essere soltanto passando per l'avvenimento. L'evento singolare è il risultato di un certo rapporto di forze, che lo storico deve leggere e giustificare, al fine di far emergere lo spazio delle alternative possibili. L'evento è il centro dell'interesse dello storico. Quest'ultimo deve cercare, per quanto possibile, di aumentare la risoluzione del proprio sguardo rompendo le pretese continuità e mostrando che al di sotto dei processi storici si annida tutta una serie di eventi microscopici che li influenzano e, silenziosamente, li costituiscono. La continuità è un'invenzione degli storici.

1.3. Biopolitica e attualità

1. Ontologia significa quindi analisi delle condizioni storiche di possibilità dell'attualità. Di qui le domande che Foucault vede all'opera nel testo di Kant sull'Illuminismo: “Che cos'è la nostra attualità? Qual è il campo attuale delle esperienze possibili?”. L'ontologia dell'attualità è una interrogazione sul momento presente, serve ad indicare il suo senso e la sua direzione⁴⁸, non per contemplarlo, ma per spingerci all'azione.

Occorre stare ben attenti a non confondere il presente con l'attualità. Sebbene nel testo di Foucault le due espressioni “ontologia del presente” ed “ontologia dell'attualità” ricorrano come sinonimi, riteniamo di poter accettare, per maggiore chiarezza, la distinzione, introdotta da Gilles

⁴⁶ M. Foucault, *Illuminismo e critica*, Roma, Donzelli, 1997, p. 56.

⁴⁷ M. Foucault, *Table ronde du 20 mai 1978*, DE, II, p. 842.

⁴⁸ In un testo molto noto, Kant cerca nel presente un segno che sia *rememorativum*, *demonstrativum*, *prognostikon*, capace cioè di indicare la direzione del processo storico in corso (cfr. I. Kant, *Riproposizione della domanda: se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, in Id., *Scritti di Storia, politica e diritto*, cit., p. 228).

Deleuze, tra le due formule. Secondo Deleuze «per Foucault ciò che conta è la differenza tra il presente e l'attuale. Il nuovo, l'interessante è l'attuale. L'attuale non è ciò che noi siamo, ma piuttosto ciò che diveniamo, ciò che stiamo diventando, ossia l'Altro, il nostro divenir-altro. Il presente, al contrario, è ciò che siamo e, proprio per questo, ciò che già non siamo più. L'attuale è... l'adesso del nostro divenire»⁴⁹. Presente è dunque solamente un segmento del tempo compreso tra il passato e il futuro. È la continuità che ci lega alla nostra storia, nella quale l'istante si trova catturato. Attuale è invece, secondo Deleuze e Foucault, l'evento, ciò che scuote la teleologia, la pura discontinuità. L'ontologia dell'attualità pensa dunque il presente come evento da decifrare filosoficamente. Nel testo di Kant appare, secondo Foucault, «la questione del presente come evento filosofico al quale appartiene il filosofo che ne parla»⁵⁰, e questo presente coincide con la «questione della sua appartenenza... a un certo 'noi', a un 'noi' che si rapporta, secondo una estensione più o meno larga, ad un insieme culturale caratteristico della sua propria attualità. È questo 'noi' che deve diventare per il filosofo, o ciò che sta diventando per il filosofo, l'oggetto della sua propria riflessione»⁵¹. Se l'ontologia del presente pone la domanda «chi siamo noi oggi?», l'ontologia dell'attualità pone il problema di una relazione con il fuori, la messa a rischio della propria identità aperta al suo divenire-altro, e per questo necessita di una domanda diversa: «chi stiamo diventando?». L'attuale è la differenza che scava dentro il presente e lo espone all'Altro da sé, ed è la condizione di possibilità della trasformazione. Allora, sia il presente che l'attuale sono, in un certo senso, eventi, soltanto che uno lo è sotto il segno della Ripetizione (presente), mentre l'altro inaugura la Differenza (attuale). Come nota Judith Revel «Kant non dice presente, dice attualità... rompere con il presente (la permanenza dell'episteme nel tempo) e... inaugurare l'attualità. Vuol dire porsi il problema dell'azione»⁵². L'attualità è quindi, alla lettera «il tempo dell'atto»⁵³. Che senso avrebbe dire le condizioni dell'evento presente, diagnosticare l'attualità, se non per intervenire su di essa, mediante un atto di creazione, di sé e del mondo? Questo è possibile, sembra dire Foucault, soltanto nell'attualità, nell'evento che rompe il presente, sottraendolo ad ogni teleologia, e gli restituisce la libertà.

L'attualità è quindi un evento da decifrare filosoficamente. Ma che cosa intende Foucault quanto utilizza il termine «evento»? In un'intervista del 1978 egli si esprime in questi termini:

⁴⁹ G. Deleuze - F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, Torino, Einaudi, 1996, p. 106.

⁵⁰ GSA, p. 14.

⁵¹ Ibidem.

⁵² J. Revel, *Michel Foucault, un'ontologia dell'attualità*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003, p. 143. Kant dice *Jetzt* (adesso; ora); cfr. I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* In Id., *Kant's Werke*, 8, *Abhandlungen nach 1781*, Berlin, de Gruyter, p. 40.

⁵³ J. Revel, *Michel Foucault, un'ontologia dell'attualità*, cit., p. 144.

noi siamo attraversati da processi, dei movimenti, delle forze; questi processi e queste forze, noi non li conosciamo, e il ruolo del filosofo, è di essere senza dubbio il diagnostico di queste forze, di diagnosticare l'attualità

perché, continua Foucault

non c'è una sola storia, ve ne sono molte, molti tempi, molte durate, molte velocità, che si incontrano le une con le altre, si incrociano e formano precisamente gli eventi. *Un evento non è un segmento di tempo, è in fondo il punto di intersezione tra due durate, due velocità, due evoluzioni, due linee di storia*⁵⁴

È chiaro che Foucault non concepisce l'evento in termini temporali, ma spaziali. L'evento è lo spazio in cui si incrociano le forze, è il punto a partire dal quale nascono le forme che costituiscono il reale. È il punto di congiunzione del dentro con il fuori, una linea mobile, transitoria, che subito si cristallizza diventando storia. L'evento è, per definizione, il luogo della libertà. L'ontologia dell'attualità come evento si configura quindi come analisi topologica, spaziale, cartografica⁵⁵. Ma a quali forze si riferisce Foucault? Nell'evento, ha notato Bruno Moroncini, si affrontano almeno due diverse linee di forza «quella della matrice sapere/potere e quella dell'estetica dell'esistenza»⁵⁶. L'evento si produce nell'interazione tra un dispositivo di sapere/potere e un processo di soggettivazione. La velocità del potere si scontra con la velocità della linea del sé, la quale si attualizza individualizzandosi. L'ontologia dell'attualità è allora una «filosofia dell'evento»⁵⁷.

Ma l'evento non è solo il luogo della libertà, esso ne è anche il tempo. Nell'evento continuamente qualche cosa si crea, perché esso è uno spazio di produzione delle differenze. L'ontologia dell'attualità è «temporalità dell'inizio»⁵⁸, e, in quanto tale, è il tempo della libertà.

2. Ma che utilità può avere oggi, per noi, l'analisi compiuta da Foucault? È necessario infatti tentare di attualizzare ulteriormente la sua riflessione sull'attualità, chiedendosi: «A) Che cos'è attuale per Foucault? B) Ciò che costituisce l'attualità di Foucault... può essere anche la nostra attualità?»⁵⁹. Queste domande sono tanto più urgenti nel momento in cui ci troviamo di fronte ad un pensiero che mira a comprendere la struttura profonda del nostro presente, le possibilità di distaccarsi da esso, e

⁵⁴ M. Foucault, *La scène de la philosophie*, DE, II, p. 573 e 581, corsivo nostro.

⁵⁵ Philippe Artières afferma che «Foucault disegna progressivamente la carta della situazione, una carta topografica... la carta dell'attualità» (Id., *Dire l'Actualité. Le travail de diagnostic chez Michel Foucault*, in *Foucault. Le courage de la vérité*, cit., p. 27).

⁵⁶ B. Moroncini, *La scène du présent. Historicisme et Fin de l'histoire chez Michel Foucault*, in *Michel Foucault. Trajectoires au coeur du présent* (a cura di L. D'Alessandro - A. Marino), L'Harmattan Italia, 1998, p. 127.

⁵⁷ M. Foucault, *La scène de la philosophie*, DE, II, p. 573.

⁵⁸ L. Daddabbo, *Tempocorpo. Forme temporali in Michel Foucault*, Napoli, La città del sole, 1999, p. 248. Si veda anche, dello stesso autore, *Inizi: Foucault e Arendt*, Bari, B. A. Graphis, 2003.

⁵⁹ Così come si domanda correttamente Moroncini (cfr. Id., *La scène du présent*, cit., pp. 93-94).

che ha donato alla riflessione filosofica alcune categorie per una sua interpretazione. L'ontologia dell'attualità è per Foucault qualcosa di diverso da una semplice posizione teorica. Egli, nel testo su Kant, la caratterizza infatti come un *ethos*, un modo di vita, una scelta filosofica di fondo, in grado di influenzare e determinare la condotta. È uno sguardo sul mondo, e contemporaneamente una prospettiva di vita. Non bisogna dimenticare che nel prosieguo dello stesso corso del 1983 e in quello dell'anno successivo (*Le courage de la vérité*⁶⁰) viene posto il problema della "vita filosofica". Gli studi sul potere⁶¹, la grande questione affrontata durante i lavori degli anni '70, indicano che l'attualità per Foucault è caratterizzata dalla questione del *bios*. Il concetto di biopolitica che viene definendosi in quegli anni in opere come *La volonté de savoir* e nei corsi dello stesso periodo tenuti al Collège de France⁶², e la successiva problematizzazione di una tecnica di vita soggettivante messa a tema a partire dai primi anni '80⁶³, costituiscono infatti una risposta al nostro primo interrogativo (che cos'è attuale per Foucault?). Alla domanda sull'attualità del discorso di Foucault per il tempo presente, rispondono oggi l'interesse crescente e l'ampiezza del dibattito sulla biopolitica⁶⁴. Vorremmo qui sostenere che Foucault rappresenta ancora la nostra attualità, è un autore divenuto indispensabile, in un'epoca in cui sembrano esaurite le capacità ermeneutiche della filosofia politica moderna. La riflessione biopolitica si configura infatti come uno sguardo trasversale e sagittale nei confronti delle categorie politiche tradizionali, capace di mostrarne i limiti e le aporie. Al lessico della politica classica mancano infatti i concetti all'altezza del reale, in grado cioè di interpretarne il senso e la razionalità. La questione biopolitica è infatti impossibile da porre all'interno del vocabolario filosofico classico. Roberto Esposito sintetizza efficacemente in questi termini: «la biopolitica è contemporaneamente la 'situazione concreta' in cui da tempo ci muoviamo e l'orizzonte filosofico destinato a interpretarla... è un modo, o forse il modo, di fare filosofia oggi» questo perché è urgente «sbarazzarsi di tutte le griglie interpretative... per costruire un nuovo lessico... un nuovo spazio di interrogazione filosofica. A ciò alludeva Foucault quando parlava di 'ontologia dell'attualità'»⁶⁵.

⁶⁰ Tutt'ora inedito. Ne sono discussi i contenuti in *Foucault. Le courage de la vérité*, cit.

⁶¹ Come ha notato Sandro Chignola, la domanda posta da Foucault sull'attualità deve essere tradotta nella seguente: «che cosa marca l'oggi? Come funzionano i dispositivi di potere che in esso agiscono?» al fine di «tracciare quindi i limiti del dispositivo di potere che ci ha fatto diventare ciò che siamo e che assegna precisi confini al nostro esercizio della libertà» (Id., *L'impossibile del sovrano. Governamentalità e liberalismo in Michel Foucault*, in *Governare la vita* - a cura di S. Chignola -, Verona, Ombre Corte, 2006, p. 46 e 41).

⁶² Ci riferiamo ai corsi "*Il faut défendre la société*", *Sécurité, territoire, population, Naissance de la biopolitique*.

⁶³ *Histoire de la sexualité II e III (L'usage des plaisirs e Le souci de soi)*, e i corsi *L'herméneutique du sujet*, e *Le gouvernement de soi et des autres*.

⁶⁴ La bibliografia sulla biopolitica è ormai vastissima. Imprescindibili sono le interpretazioni fornite da G. Agamben (*Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995), Antonio Negri (*Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano, Rizzoli, 2001.) e Roberto Esposito (*Bios. Biopolitica e filosofia*, cit.), autori che analizzano, da prospettive diverse, la potenza interpretativa del concetto foucaultiano.

⁶⁵ R. Esposito, *Storia dei concetti ed ontologia dell'attualità*, in "Filosofia politica", n. 1, aprile 2006, numero monografico dedicato al tema "Materiali per un lessico politico europeo: 'Biopolitica'" (con interventi di M. Cammelli, G. Rametta, L. Bazzicalupo, S. Forti e O. Guaraldo), p. 12.

L'ontologia dell'attualità, foucaultianamente intesa, è dunque *ontologia biopolitica*, indaga cioè le condizioni di un'esperienza del soggetto concreto in quanto essere vivente, determinato dal *bíos*⁶⁶. Essa coincide con la questione del *bíos*⁶⁷.

⁶⁶ A tutt'oggi, sono in circolazione differenti ontologie dell'attualità, che registrano la ricchezza, ma anche i limiti, dell'impresa foucaultiana, come dimostrano, per rimanere in ambito italiano, i tentativi compiuti da Gianni Vattimo e da Maurizio Ferraris. L'ontologia dell'attualità di Foucault è però differente: essa non è né fenomenologica (Vattimo) né un'ontologia della scrittura (Ferraris). Questi due autori giungono all'ontologia dell'attualità partendo da presupposti diversi e inconciliabili rispetto a quelli di Foucault, l'uno partendo dalla riflessione di Heidegger, l'altro da Derrida. Le loro prospettive di ricerca, pur interessanti, poco hanno a che fare con il progetto foucaultiano. Vattimo infatti, facendo riferimento soprattutto alla riflessione di Heidegger, concepisce il proprio progetto di un'ontologia dell'attualità come il modo di praticare la ricerca filosofica nell'epoca della fine della metafisica (G. Vattimo, *Ontologia dell'attualità*, in *Filosofia '87* - a cura di G. Vattimo -, Roma-Bari, Laterza, 1988, p. 201). Egli ne fornisce un concetto meno connotato filosoficamente, in quanto si tratta di pensare una "ontologia negativa" (ivi, p. 223) "non più metafisica" che conduca «all'oltrepasamento della filosofia nell'etica» (ibidem). L'elemento significativo è, secondo Vattimo, il linguaggio. In opere come *La società trasparente* (Milano, Garzanti, 1989), egli si propone quindi di indagare le implicazioni filosofiche delle odierne società della comunicazione. In questo senso, l'ontologia dell'attualità assume i caratteri di una "sociologia filosofica" (*La filosofia come ontologia dell'attualità. Intervista biografico-teorica*, in "Iride", a. XIX, n. 49, settembre-dicembre 2006, p. 495) di matrice ermeneutica. Ferraris invece, portando al limite le analisi di Vattimo, giunge ad elaborare una propria versione dell'ontologia dell'attualità. Egli parte infatti dal presupposto che il presente è caratterizzato dal fenomeno della globalizzazione, che è una vera e propria "esplosione della scrittura" (*Sans papier. Ontologia dell'attualità*, Roma, Castelvecchi, 2007, p. 117), in quanto dipende da essa e allo stesso tempo la intensifica e la espande come pratica sociale generalizzata. A partire da qui, Ferraris cerca di ricostruire una "ontologia degli oggetti sociali", quegli oggetti cioè che, a differenza degli oggetti fisici, esistono soltanto previo accordo dei partecipanti ad un determinato gioco linguistico, ma che, nondimeno, assumono una propria materialità molto concreta che influenza la vita quotidiana. Questa diagnosi dell'attualità è radicalmente opposta, e forse in polemica, con quella condotta da Foucault, e Ferraris ne è consapevole quando afferma che «non si capisce proprio perché la biopolitica sarebbe particolarmente importante adesso: anzi, sembrerebbe che oggi più che mai la vita sia tutta infiltrata di dati e di documenti, di iscrizioni, di incisioni, cioè sia più vestita che mai» (ivi, p. 56). Egli oppone alla "nuda vita" dei teorici della biopolitica una "vita vestita", intendendo con ciò il fatto che le attività sociali che hanno luogo all'interno delle società tecnicamente avanzate sarebbero impossibili senza le forme di registrazione e di documentalità che invece proteggono e custodiscono le semplici esistenze biologiche, trasformandole da vite comuni, vite senza qualità, in vite di soggetti concreti, vite determinate, con un nome e un cognome. Il limite della critica di Ferraris è legato al fatto che egli sembra ridurre la portata del dibattito sulla biopolitica alle sole tesi di Agamben (Foucault non ha mai utilizzato l'espressione "nuda vita"), neutralizzandone così le caratteristiche più feconde e rivoluzionarie, messe in luce dalle interpretazioni di Esposito e di Negri, per esempio. Non è questa la sede adatta per istituire un confronto tra le diverse posizioni oggi disponibili relative al tema di questo capitolo. Ci sembra però che il paradigma biopolitico tenga conto dell'aspetto del potere legato al linguaggio e diretto alla colonizzazione delle coscienze, ma lo integri all'interno di una prospettiva più ampia, che non fa dello spirito un elemento separato e indipendente dal corpo. Approfondiremo più avanti questo aspetto; basti per il momento constatare che il problema dell'ontologia dell'attualità sollevato da Foucault è declinabile in molti modi, tra loro anche opposti, a seconda degli elementi che si ritengono significativi per una diagnosi del presente. Che si sia a favore, o contro, il taglio specifico accordato da Foucault all'indagine sul presente (e cioè il paradigma biopolitico), non si può negare che essa ha influenzato e continua ad influenzare, oggi più che mai, la riflessione filosofica sul mondo in cui viviamo.

⁶⁷ A. Negri, sullo stesso tema – ma attraverso altre coordinate teoriche – ha definito l'attualità come «l'esperienza biopolitica della nostra esistenza presente» (A. Negri, *Fabbrica di porcellana. Per una nuova grammatica politica*, Milano, Feltrinelli, 2008, p. 155).

CAPITOLO SECONDO

LA SOVRANITÀ COME SISTEMA DI PENSIERO

2.1. L'analitica del potere

1. In questo capitolo intendiamo analizzare gli studi in cui Foucault si occupa direttamente del potere. Egli infatti ha dedicato allo studio delle relazioni di potere gran parte della sua ricerca, costruendo un'analitica del potere moderno, così come si esercita concretamente nelle nostre società. A partire da lavori che hanno come oggetto l'età classica (1550-1650) come *Histoire de la folie* e *Les mots et les choses*, Foucault si è gradualmente avvicinato al funzionamento del potere attuale. Già in *Surveiller et punir* l'analisi del potere disciplinare è basata sul periodo 1760-1840, e, attraverso i due corsi tenuti al Collège de France nel biennio 1978-'79 (*Securité, territoire, population* e *Naissance de la biopolitique*), egli giunge ben presto allo studio del potere così come si è esercitato nel corso del Novecento (l'analisi del neoliberalismo compiuta nel 1979 comprende gli anni dell'immediato dopoguerra fino al 1970). Cominciamo quindi la nostra analisi da una ricostruzione storico-filosofica della tematica biopolitica. Si tratterà, in primo luogo, di definire in che modo – attraverso quali studi, quali problemi - la questione biopolitica venga progressivamente assumendo un posto centrale all'interno delle ricerche foucaultiane delineando un quadro teorico unitario. La nostra ipotesi di partenza è che, nonostante l'assenza di opere esplicitamente dedicate, Foucault pone un problema teorico e pratico relativo alla libertà. La questione è ora analizzare come questo problema venga posto, in relazione a quali altri concetti e a quali problemi.

Dopo le considerazioni generali, riguardanti il metodo e le finalità della ricerca filosofica di Foucault (svolte nel primo capitolo), intendiamo adesso rendere conto del progetto d'insieme sviluppato dal nostro autore nelle ricerche compiute durante tutto il corso degli anni '70. Questa decade ci sembra infatti caratterizzata da una certa continuità. A partire dalla lezione di insediamento al Collège de France, tenuta il 2 dicembre del 1970 (*L'ordre du discours*⁶⁸), avviene

⁶⁸ M. Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971..

un *déplacement* di capitale importanza. Questo intervento si pone come un vero e proprio spartiacque. Se, durante tutto il corso degli anni '60, in opere come *Histoire de la folie*, *Les mots et les choses* e *L'archéologie du savoir* Foucault ha assunto come oggetto d'indagine la dimensione del "sapere", egli si trova, al termine di questo periodo, di fronte ad una *impasse*. Il livello degli avvenimenti discorsivi non può essere indagato come uno spazio autonomo autosussistente, esente da influenze esterne. Lo sguardo dell'archeologo, che pretende la neutralità e l'osservazione distaccata dei fatti discorsivi, non è più sufficiente. Foucault scopre che il discorso si trova sempre avviluppato in una serie di relazioni che non appartengono al suo stesso livello, ma sono relative all'ordine prescrittivo del "potere". La questione della volontà (messa a tema fin dal corso al Collège de France del 1971 – *La volonté de savoir*) sembra offrire la possibilità di assumere un nuovo piano prospettico, volto ad indagare la dimensione di queste relazioni. Qui Foucault afferma che le pratiche discorsive «sono caratterizzate dal taglio di un campo di oggetti, dalla definizione di una prospettiva legittima per il soggetto di conoscenza, dalla fissazione di norme per l'elaborazione dei concetti e delle teorie. Ciascuna di tali pratiche presuppone quindi un gioco di prescrizioni che reggono esclusioni e scelte... Questi principi di esclusione e di scelta... non rimandano a un soggetto di conoscenza... Essi designano piuttosto una volontà di sapere, anonima e polimorfa, suscettibile di trasformazioni regolari e presa in un gioco di dipendenza individuabile»⁶⁹. Si apre in questo modo davanti a Foucault un campo immenso. Nel momento in cui egli si appresta ad iniziare uno studio sulle relazioni di potere nelle società occidentali moderne, si rende immediatamente conto che gli strumenti concettuali messi a punto dalla tradizione filosofico-politica moderna necessitano di una radicale revisione. Il ripensamento delle categorie analitiche rivolte allo studio del potere lo occuperà infatti per tutto il decennio successivo. Possiamo quindi affermare che il potere è la grande questione che impegna Foucault per tutti gli anni '70, dal corso del 1971 fino a quello del 1979.

Durante questo arco di tempo egli non svolge un lavoro sistematico, ma mette alla prova diverse opzioni filosofiche, seguendo, per tentativi, differenti piste di indagine, al fine di individuare quella più idonea allo studio dei meccanismi di potere. Foucault immagina la sua opera, nella prefazione al primo volume della *Histoire de la sexualité*, come «un lavoro di lungo respiro, capace di correggersi man mano che si sviluppa, aperto alle reazioni che suscita, alle congiunture che gli toccherà d'incontrare, e forse ad ipotesi nuove... un lavoro disperso e mutevole»⁷⁰. In effetti, se si analizzano nel loro insieme gli scritti dedicati alla questione del potere, appare evidente che le correzioni e i ripensamenti non mancano. Il modello iniziale dell'analitica del potere viene costantemente corretto e integrato, a volte ripensato e abbandonato in alcune sue parti, dai risultati delle analisi storiche che nel frattempo egli sta conducendo durante i corsi al Collège de France. In

⁶⁹ M. Foucault, *La volonté de savoir*, DE, I, p. 1108.

⁷⁰ M. Foucault, *Prefazione all'edizione italiana*, in Id. *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli, 1977, p. 7.

questa sede intendiamo dunque discutere le nuove categorie analitiche approntate da Foucault, soprattutto attraverso una riflessione che tenga conto dei suddetti corsi (editi e inediti) pronunciati in questo intervallo di tempo, che ci permettono oggi una visione chiara del progetto d'insieme e dei suoi ripensamenti. Foucault infatti ha pubblicato soltanto due volumi (*Surveiller et punir* e *La volonté de savoir*) sulla questione delle relazioni di potere, a fronte di un lavoro più vasto e multiforme confluito in essi soltanto in parte, e svolto, con cadenza annuale, nelle lezioni al Collège de France.

Per seguire correttamente lo sviluppo delle ricerche foucaultiane, è necessario scomporre l'analisi su diversi livelli. Nei suoi testi troviamo infatti prima di tutto un livello analitico (che egli definisce "analitica del potere" in opposizione ad ogni pretesa esclusivamente teorica), nel quale Foucault procede alla messa a punto delle categorie ermeneutiche in grado di rendere conto delle relazioni di potere. Queste categorie sono però subordinate e messe alla prova di un'analisi storica che intende rendere conto dello sviluppo diacronico e della diffusione delle differenti tecnologie di potere. Questo tipo d'indagine viene definita come una "storia delle tecnologie di potere". Foucault analizza infine il livello discorsivo, quella che potremmo chiamare la "coscienza di sé" del potere, indagando la formulazione programmatica delle diverse forme di governo degli uomini, in uno studio della "ragion politica", cercando di individuare la modalità specifica attraverso la quale, in diverse epoche storiche e a diverse latitudini geografiche, vengono razionalizzate, pensate e riflesse le relazioni di potere. Si tratta di individuare, in questo caso, come il potere programma se stesso e il suo funzionamento. Conseguentemente, ci troviamo di fronte ad un'analisi strutturata almeno su tre diversi livelli: quello analitico, quello storico, e quello archeologico-discorsivo. Per cogliere la dinamica interna del potere, Foucault non si accontenta più di un punto di vista esclusivo, ma cerca, attraverso una raffinata metodologia storica, di individuare quelle connessioni e quelle relazioni - rispetto al fatto globale costituito dal fenomeno massivo del "potere" - che ci permettono di individuarne immediatamente la specificità e l'importanza. Il potere infatti si esercita attraverso i "dispositivi", che sono connessioni di molteplicità concrete. Il dispositivo interseca ed articola più livelli, di qui la sua persistenza e la sua efficacia. Diversamente dall'analisi tradizionale, in cui viene studiato il "Potere" (trascendente), si tratta qui di analizzare dei dispositivi di sapere/potere, che si radicano in profondità nelle relazioni sociali e nei rapporti tra gli uomini. Comprendere il funzionamento dei moderni dispositivi di potere è la premessa necessaria per una corretta formulazione della questione della libertà.

Foucault utilizza nelle sue indagini un elaborato metodo decostruttivo, che passa innanzi tutto per la disarticolazione dei presupposti teorici della sovranità, intesa come il discorso dominante, la "grande narrazione", attraverso la quale il potere si è esercitato durante la sua storia

moderna. In Foucault la decostruzione delle categorie politiche moderne passa attraverso la storia. È proprio la genealogia, con il suo complicato metodo storico, che consente di rimettere in discussione la teoria del potere grazie ad una serie di puntuali ricerche. Quella che Foucault propone è una genealogia dei differenti dispositivi di potere disseminati nella società. La sua è una prospettiva sulla realtà sociale contemporanea destinata – attraverso una decifrazione della genesi dei concetti e delle tecniche – ad indebolire il discorso filosofico-politico, rimettendolo in questione. Non si tratta di trovare un facile accordo con i suoi presupposti, ma del rifiuto integrale della teoria. Il potere di cui ci parlano i teorici del contratto rappresenterebbe soltanto la contropartita di meccanismi di coercizione molto più profondi, situati strategicamente all'interno della società, e che danno vita ad un potere effettivo, fisico e corporale.

La genealogia del potere moderno è posta al servizio della decostruzione. Foucault afferma che

Il ricorso alla storia – uno dei più grandi eventi del pensiero filosofico francese per almeno vent'anni – è sensato sino al punto in cui la storia serve per mostrare in che modo ciò che è non è sempre stato così, vale a dire, che le cose che ci sembrano più evidenti sono sempre costituite nella confluenza di conflitti e di possibilità, nel corso di una storia precaria e fragile. Si può perfettamente mostrare la storia di una ragione che si percepisce nella propria necessità, o meglio, di differenti forme di razionalità che si offrono nella loro necessità; e si può tracciare la trama di contingenze dalle quali emergono. I che non vuol dire, però, che tali forme di razionalità siano irrazionali, significa che esse riposano su una base di storia e di pratica umana; e che finché le cose sono fatte, possono anche disfarsi, non appena si conosca il modo in cui siano state fatte.⁷¹

Appare dunque essenziale comprendere la “logica” del montaggio. Inteso in questo modo, il ricorso alla storia ha una funzione liberatrice, in quanto, attraverso di essa, è possibile rimettere in discussione i giochi del vero e del falso vigenti nel momento presente. Fare la genealogia del potere comporta in primo luogo una presa di distanza dal problema trattato. Essa ci consente di liberarci dell'aspetto solenne e metafisico che la questione comporta, mostrando che “non è sempre stato così” e che il potere, in fondo “non è mai così necessario” come sembrerebbe far credere. La solennità con cui si presenta potrebbe non essere altro che una strategia per farsi accettare più facilmente, addomesticando preventivamente ogni possibilità di rivolta. Scetticismo radicale, dunque.

Foucault parte dal presupposto che “il potere ama nascondersi”. Per localizzarlo e metterlo in luce è quindi necessario partire dai casi-limite, immaginando che proprio attraverso di essi il suo funzionamento risulti più evidente. Egli analizza inizialmente le situazioni estreme, nelle quali la

⁷¹ M. Foucault, *Structuralisme et poststructuralisme*, DE, II, p. 1268.

relazione di potere emerge con maggiore evidenza, permettendo di costituire un punto di confronto per l'analisi del potere disseminato in forme temperate all'interno dello spazio sociale. Per questo Foucault sceglie come primo oggetto di studio proprio la prigione. In *Surveiller et punir* egli analizza il "grado zero", per così dire, del potere, cioè il luogo in cui esso si manifesta in modo più concentrato, la sua forma pura, astratta da ogni ostacolo. Ciò non significa che tutto il potere presente nella società sia di tipo carcerario. L'analisi della forma-limite ha il vantaggio di evidenziare quelle pratiche carcerarie (e cioè sperimentate e messe a punto all'interno della prigione e delle altre istituzioni "totali") che invece sono presenti e funzionano all'interno della società senza suscitare alcuna reazione da parte degli individui che ne sono gli inconsapevoli oggetti. L'idea di una "società punitiva"⁷², cioè di una società interamente attraversata da tecniche di potere e forme di razionalità carcerarie, è quindi il punto di partenza privilegiato.

2.2. Il concetto di "dispositivo"

1. L'assunto teorico più originale messo alla prova in *Surveiller et punir* è sicuramente il concetto di dispositivo, l'idea cioè che il potere non abbia una natura trascendente, non sia una speciale emanazione proveniente da Dio o dalla persona del Re, ma sia riconducibile ad una serie di meccanismi molto concreti, a volte inconfessabili, coordinati tra loro. La prigione, così come viene immaginata dai suoi sostenitori alla fine del XVIII secolo, funziona come un dispositivo di potere esaustivo. Ma che cos'è un dispositivo? G. Deleuze lo definisce in questi termini: «È innanzi tutto un groviglio, un insieme multilineare. È composto da linee di diversa natura. E queste linee nel dispositivo non racchiudono o circondano dei sistemi di cui ciascuno sarebbe omogeneo per proprio conto, l'oggetto, il soggetto, il linguaggio, ma seguono delle direzioni, tracciano dei processi sempre in squilibrio, e talvolta si avvicinano, talvolta si allontanano le une dalle altre. Ogni linea è spezzata, sottoposta a *variazioni di direzione...*, sottoposta a *derivazioni*. Gli oggetti visibili, gli enunciati formulabili, le forze in esercizio, i soggetti in posizione sono come dei vettori e dei tensori. Così le tre grandi istanze che Foucault distinguerà successivamente, Sapere, Potere e Soggettività, non hanno affatto contorni definiti, ma sono catene di variabili che si svincolano le une dalle altre»⁷³ Possiamo definire dispositivo la correlazione che si istituisce tra una serie di punti di forza, situati a livello locale e interni al corpo sociale che si tratta di dirigere, collegati tra loro secondo una logica che è dell'ordine della strategia. In questo modo il potere viene ridotto, nominalisticamente, ad una serie di meccanismi molto concreti che ne permettono il funzionamento,

⁷² Cfr. M. Foucault, *La société punitive*, DE, I, pp. 1324-1338.

⁷³ G. Deleuze, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, in *Michel Foucault Philosophe*, cit., p. 185

e, invece di essere localizzato nelle istituzioni e negli apparati dello Stato, viene pensato come una grande strategia anonima, che non è nient'altro (ma anche niente di meno), della somma dei diversi punti di forza di cui è composto. I punti di forza che consentono al dispositivo di funzionare non seguono una logica "istituzionale", e il più delle volte si sottraggono all'approvazione democratica. Essi obbediscono soltanto al principio della strategia e al criterio dell'efficacia. Si tratta quindi di meccanismi locali che, connettendosi gli uni con gli altri, danno luogo ad un più grande dispositivo d'insieme. Possiamo quindi definire come "potere" quella relazione che si stabilisce di volta in volta attraverso i singoli punti. In *Surveiller et punir* Foucault utilizza anche i termini "apparato", "meccanismo", "sistema", per definire la figura di tecnologia politica rappresentata dal dispositivo. In realtà non esiste uno schema univoco per descriverlo, in quanto la sua forma concreta è variabile a seconda dei contesti ai quali si applica. Così, a proposito delle istituzioni disciplinari, Foucault afferma che «il potere disciplinare diviene un sistema "integrato", legato dall'interno all'economia ed ai fini del dispositivo in cui si esercita. Esso si organizza inoltre come potere multiplo, automatico ed anonimo; poiché, se è vero che la sorveglianza riposa su degli individui, il suo funzionamento è quello di una rete di relazioni dall'alto al basso, ma, anche, fino a un certo punto, dal basso all'alto e collateralmente. Questa rete fa "tenere" l'insieme e lo attraversa integralmente con effetti di potere che si appoggiano gli uni sugli altri: sorveglianti perpetuamente sorvegliati. Il potere... funziona come un meccanismo. E se è vero che la sua organizzazione piramidale gli assegna un "capo", è il meccanismo tutto intero a produrre "potere" e a distribuire gli individui in questo campo permanente e continuo»⁷⁴. Il potere è dunque un fascio di relazioni che si possono adattare ed applicare a realtà differenti. Ciò che conta, è che ad esso corrisponde un modello di funzionamento che è quello della rete: connessione di molteplicità eterogenee.

Con il termine "potere" Foucault designa dunque un insieme di relazioni che si appoggiano su di una realtà che non è costituita dagli individui intesi come "soggetti" o da elementi caratterizzati da un'unità stabile. Il potere è essenzialmente il risultato di una microfisica, verte cioè su singole parti del corpo, individuate strategicamente, e su singoli aspetti di tutto ciò che costituisce il reale e che permette di istituire una relazione con il corpo che si tratta di dirigere. Foucault specifica che «lo studio di questa microfisica suppone che il potere che vi si esercita non sia concepito come una proprietà, ma come una strategia, che i suoi effetti di dominazione non siano attribuiti ad una "appropriazione", ma a disposizioni, manovre, tattiche, tecniche, funzionamenti, che si decifri in esso piuttosto una rete di relazioni sempre tese, sempre in attività, che non un privilegio che si potrebbe detenere, *che gli si dia per modello la battaglia perpetua, piuttosto che il contratto* operante una cessione o la conquista che si impadronisce di un dominio.

⁷⁴ SP, p. 208.

Bisogna insomma ammettere che questo potere lo si eserciti piuttosto che non lo si possieda, che non sia “privilegio” acquisito o conservato dalla classe dominante, ma effetto d’insieme delle sue posizioni strategiche – effetto che manifesta e talvolta riflette la posizione di quelli che sono dominati»⁷⁵. Il “potere”, in sostanza, non è altro che la linea mobile e contingente che disegna la connessione locale e microfisica di una somma di punti di forza. Questi punti non sono dati una volta per tutte. Essi soggiacciono continuamente al rischio del proprio rovesciamento, così che l’effetto del potere non giunge mai ad una intensità stabile e pacificata. Al contrario, nella stessa pagina, Foucault afferma che questi innumerevoli punti di scontro non sono altro che «focolai di instabilità di cui ciascuno comporta rischi di conflitto, di lotte e di inversioni, almeno transitorie, dei rapporti di forza. Il rovesciamento di questi “micropoteri” non obbedisce dunque alla legge del tutto o niente, né è conseguito una volta per tutte da un nuovo controllo degli apparati o da un nuovo funzionamento o da una distruzione delle istituzioni; in cambio, nessuno dei suoi episodi localizzati può iscriversi nella storia, se non attraverso gli effetti che induce su tutta la rete in cui è preso»⁷⁶. Ciò significa che il potere è sempre soggetto alla ineffettualità, ai malfunzionamenti, alle crisi, e che è sufficiente che il rapporto di forza soggiacente ad uno qualsiasi dei nodi della rete che lo costituisce cessi di funzionare, perché tutto il sistema divenga impotente ed inefficace ai fini della dominazione. Occorre dunque rinunciare alla sacralità del potere, alla sua presunta essenza metafisica e trascendente, per impegnarsi nell’analisi delle sue condizioni effettive di funzionamento.

2. I rapporti di forza da cui è costituito il potere fanno presa direttamente sul corpo degli individui. In *Surveiller et punir* Foucault afferma infatti che «il corpo è direttamente immerso in un campo politico»⁷⁷ e che il potere deve essere analizzato come una «tecnologia politica del corpo»⁷⁸, e cioè come una serie di dispositivi che pongono il corpo umano come oggetto e come bersaglio. La “biopolitica” coincide con questo campo in cui si determina il rapporto di forze, la relazione bellicosa tra potere e corpo. Dire che il corpo è il bersaglio privilegiato del potere implica la rottura con una serie di posizioni caratteristiche del discorso filosofico-giuridico della modernità, prima fra tutte la concezione del potere inteso come “contratto sociale”, mediazione consensuale tra governanti e governati. Se, come sostiene Foucault nell’ultima pagina di *Surveiller et punir*, bisogna «discernere il rumore sordo e prolungato della battaglia» dietro lo svolgersi ordinato delle nostre vite quotidiane, ciò significa che la relazione bellicosa, a discapito dei diritti formali, non si trova mai del tutto scongiurata, nemmeno nelle società più ordinate e pacifiche. Dietro, o sotto, il silenzio

⁷⁵ SP, p. 35, corsivo nostro.

⁷⁶ SP, pp. 35-36.

⁷⁷ SP, p. 34.

⁷⁸ SP, p. 34.

della pace bisogna imparare a scorgere la guerra, una guerra magari “a bassa tensione”, ma che utilizza le stesse strategie e le stesse tattiche della guerra aperta. Questa battaglia ha luogo tra il potere e i corpi, senza alcun tipo di mediazione.

2.3. La critica del discorso filosofico-giuridico

1. La microfisica del potere messa in luce da Foucault è irriducibile alla concettualità del potere sovrano. Foucault ha colto precocemente la crisi delle categorie politiche moderne, e lo ha fatto compiendo una serrata analisi della sovranità e del suo funzionamento. In questo senso, è illuminante il quadro offerto da C. Galli, che legge la crisi delle categorie politiche moderne come il passaggio dalla “mediazione” razionale costituita dal diritto, all’*immediatezza* di un potere che si esercita direttamente sulla vita. Da un potere trascendente, si tratta di pensare adesso un potere immanente:

Il pensiero politico del Novecento... [è] stato esposto a tensioni tanto gravi che nessuno dei concetti e delle forme politiche della tradizione moderna ha resistito alle sfide del XX secolo.

Così, lo Stato ha conosciuto metamorfosi della sua giuridica compattezza e certezza che lo hanno portato a essere prima “liberale”, in seguito “totale”, e infine “sociale”, e oggi largamente “residuale” rispetto ai flussi di potere sociale e economico che ormai scavalcano e by-passano la dimensione di mediazione razionale e istituzionale che allo Stato pertiene, e si presentano anzi come immediatezza; la rappresentanza del popolo ha cessato di avere il proprio snodo centrale nel parlamento e nella funzione legislativa, e si è spostata su forme carismatiche, plebiscitarie, virtuali, di legittimazione immediata dell’esecutivo, tanto nei totalitarismi quanto nelle liberaldemocrazie pluralistiche; lo stesso soggetto individuale, cuore della teoria politica moderna, si è trasformato da un Io trascendentale a un Io diviso e infine in un Io dominato e massificato nel conformismo; e le nuove soggettività politiche che nel secolo XX si sono affermate – la classe e la nazione – hanno a loro volta progressivamente perduto consistenza e capacità propulsiva, mentre ne sono sorte di nuove – le donne, i giovani, i migranti – che programmaticamente non presentano le caratteristiche ordinarie di quelle tradizionali. Alla centralità del soggetto si è semmai sostituita quella del corpo e della vita, lungo un processo che vede la politica uscire dall’universo moderno della mediazione e presentarsi come potere immediato sulla vita di ciascuno.⁷⁹

Tutte le categorie operative del pensiero politico moderno (Stato, rappresentanza, soggetto) mostrano, se confrontate con la realtà attuale, il loro esaurimento. La mediazione razionale

⁷⁹ C. Galli, *Introduzione a Il pensiero politico del Novecento* (a cura di C. Galli), Bologna, Il Mulino, 2005, p. 12.

costituita dal diritto è venuta lentamente meno. La legge non è più lo strumento esclusivo del potere sovrano. Ad essa si sono venute sovrapponendo, in un movimento lento e continuo, altre istanze, appartenenti ad un differente paradigma concettuale.

Nella *Volonté de savoir* Foucault afferma che, per darsi una nuova griglia di intelligibilità in rapporto ai fenomeni relativi al campo del potere, è necessario liberare preliminarmente proprio questo campo da altre teorie concorrenti, così da avere una diversa percezione di questo fenomeno: «In realtà – egli afferma – mi sembra che questa analitica non possa costituirsi che a condizione di far piazza pulita e di liberarsi di una certa rappresentazione del potere, quella che chiamerei... “giuridico-discorsiva”. È questa concezione che domina sia la tematica della repressione che la teoria della legge»⁸⁰. I caratteri principali di questa teoria sono per Foucault “la relazione negativa”, in quanto il potere assume la forma del limite attraverso un’azione di inibizione o di blocco, “l’istanza della regola”, perché esso viene identificato con il potere di stabilire la legge, e “l’unità del dispositivo”, visto che tutto il potere emanerebbe da un unico punto collocato all’interno dell’apparato dello stato o delle istituzioni e si esprimerebbe in forma giuridica. Potere-limite, potere-legge, potere-istituzione, sono questi i tre caratteri che vengono attribuiti alla teoria giuridico-discorsiva. Ora, per giustificare questo abbandono, Foucault adduce motivazioni che sono essenzialmente di carattere storico, affermando che le attuali forme statuali sono rimaste legate alle definizioni del potere in uso presso le monarchie amministrative da cui derivano. Queste stesse monarchie hanno avuto la loro origine in un momento ben preciso della storia del medioevo europeo: «la rappresentazione del potere è rimasta impigliata in questo sistema»⁸¹. Ma, afferma Foucault, i teorici politici non hanno tenuto sufficientemente conto delle mutate condizioni storiche e sociali che nel frattempo si sono succedute, così che oggi ci troviamo di fronte a «meccanismi di potere completamente nuovi – probabilmente irriducibili alla rappresentazione del diritto»⁸², e da questo minimamente contemplati. Questa concezione del potere caratterizza, secondo Foucault il pensiero politico moderno nel suo insieme: dal pensiero filosofico-giuridico del XVII secolo (Hobbes, Pufendorf) ai *Philosophes* illuministi del XVIII (Rousseau), fino al marxismo dei secoli XIX e XX (Marx, ma anche Reich e Marcuse). Ciò significa che l’analisi del potere rimane ancora tutta da fare. Bisogna dunque costruire «un’analitica del potere che non prenda più per modello e per codice il diritto» e, dandosi «un’altra teoria del potere, si tratta di formare contemporaneamente un’altra griglia di interpretazione storica; e, guardando da vicino un insieme di materiali storici, di avanzare a poco a poco verso un’altra concezione del potere»⁸³. Enfaticamente, Foucault osserva

⁸⁰ VS, p. 109.

⁸¹ VS, p. 116.

⁸² VS, p. 117.

⁸³ VS, p. 120.

che occorre “tagliare la testa al re”, ossia pensare il potere affrancandosi dalla tirannia dell’uno, così da individuare la molteplicità tattica dei meccanismi che lo sostengono⁸⁴.

2. Vediamo rapidamente quali sono i principali punti di frizione tra la teoria giuridico-discorsiva e l’analisi del potere intrapresa da Foucault.

1. *Potere-limite / potere-illimitato*. Innanzitutto, la teoria giuridico-discorsiva fa appello quasi esclusivamente alla forma del contratto come istanza capace di attuare la mediazione tra lo stato e gli individui. La teoria classica presuppone dunque un potere esercitato in seguito ad un consenso e istituito interamente nei limiti di esso. Il potere in quanto tale, è pensato dagli *Idéologues* come completamente trasparente, accettato da coloro sui quali si esercita fin nei suoi estremi. In base a questa “finzione” condivisa, viene creato tutto un quadro di mediazioni razionali attraverso la politica, e quindi una cornice di limiti formali, che trova come contrappeso i diritti dei cittadini. L’armamentario dei diritti civili si configura come il contro-potere per eccellenza, un’armatura protettiva di cui gli individui dispongono nei confronti degli abusi del potere del sovrano, poiché il diritto si pone come mediazione consensuale tra i due. Foucault mette in discussione interamente questo edificio teorico, affermando che invece ci troviamo, fin dalla prima modernità, di fronte ad un potere che non rispetta più limite alcuno, e fa presa direttamente sui corpi e sulle vite, un biopotere quindi, che non può essere ritradotto all’interno delle categorie della sovranità senza lasciar fuori un’eccedenza. Il “disciplinare” è proprio questa eccedenza, questo *surplus* di potere, che ha acquistato un’importanza reale sempre maggiore in seno alle nostre società. Per il potere inteso come rapporto di forze, come abbiamo visto precedentemente, non si pone affatto il problema del limite. Esso si esercita fino a quando lo *può* fare; il limite, in un certo senso, è la sua potenza stessa, il potere di penetrazione e la forza di cui dispone. Foucault mette quindi in evidenza il carattere di immediatezza che costituisce la vera novità del potere moderno. Questo potere immediato, sulla vita, capace di aggirare i diritti degli individui, mette in crisi le categorie politiche della modernità, che si tratta, a questo punto, di abbandonare, in quanto la mediazione razionale non è più in grado di compensare la

⁸⁴ Abbandonando il discorso filosofico-giuridico, per Foucault si tratta di mettere in discussione la sua stessa logica interna, la dialettica hegeliana. Nel corso del 1979 Foucault afferma chiaramente che «è... in un’analisi come questa, che possiamo far valere, se non vogliamo cadere nel semplicismo, una logica che non dev’essere una logica dialettica. Infatti, che cos’è la logica dialettica? È una logica che mette in gioco dei termini contraddittori nell’elemento dell’omogeneo. A questa logica della dialettica io propongo piuttosto di sostituire quella che chiamerei una logica della strategia. Infatti, una logica della strategia non fa valere termini contraddittori in un elemento dell’omogeneo, destinato a garantire la loro risoluzione in unità; al contrario, ha la funzione di stabilire quali sono le connessioni possibili tra termini disparati, che restano tali. La logica della strategia è la logica della connessione dell’eterogeneo, non quella dell’omogeneizzazione del contraddittorio» (NB, p. 44).

contraddizione inerente alla società. Allo stesso modo, come nota Galli, Foucault mette in discussione la categoria di rappresentanza: nelle società attuali, chi rappresenta che cosa? Se il potere non ha a che fare con soggetti, ma con il corpo e la vita, come è possibile rappresentare quelle entità sotto-individuali investite dal potere? Come è possibile fare della vita stessa un “soggetto”?⁸⁵

2. *Potere-legge / potere-norma*. Per Foucault il potere si esercita oggi in altre forme (disciplina, sicurezza) che non trovano riscontro nell’armamentario categoriale connesso alla teoria politica classica. Invece della legge, che reprime, egli analizza le “tecnologie del potere” che sono destinate a produrre. Ciò che è mutato è la modalità di esercizio effettiva del potere; se la sovranità pensa un potere-legge, in cui si presenta come un’istanza di divieto e di censura, anti-energia, la biopolitica è, al contrario, un *potere-norma*, che incentiva, induce, rafforza, è il potere di far compiere delle azioni positive e di far crescere le forze individuali e collettive. La norma in questo caso non si definisce in base alla semantica giuridica, ma a quella della biologia. Mentre il potere sovrano si autodefinisce come trascendente rispetto ai singoli soggetti, e si applica sui diritti formali dell’individuo, il potere-norma trova come superficie di applicazione il corpo, la dimensione biologica e somatica. Il riferimento costante delle analisi di Foucault è costituito dalla riflessione di Georges Canguilhem, nei confronti del quale egli si dichiara in più occasioni debitore. Foucault, in particolare, sviluppa le intuizioni del “secondo” Canguilhem applicandole direttamente alla storia e alla società. Nello scritto intitolato *Dal sociale al vitale*⁸⁶, apparso nella seconda edizione de *Il normale e il patologico*, Canguilhem affronta una serie di riflessioni che avranno importanti ripercussioni sul lavoro di Foucault, fino ad indirizzarne, in buona misura il percorso filosofico. Il potere-norma è un potere che si pone come obiettivo la maggiorazione delle forze, applicandosi alla ottimizzazione di una parte di esse, quelle utili ad un certo sviluppo della popolazione, economicamente redditizie e politicamente controllabili. Il biopotere agisce dunque attraverso tutta una serie di meccanismi positivi di potere.

⁸⁵ Sul problema della rappresentanza politica nel mondo postmoderno si veda C. Galli, *Immagine e rappresentanza politica*, in “Filosofia politica”, n. 1, 1987, pp. 9-29.

⁸⁶ G. Canguilhem, *Dal sociale al vitale*, in Id., *Il normale e il patologico*, Torino, Einaudi, 1998, pp. 199-219. In questo testo, che commenteremo in un capitolo successivo, Canguilhem si propone di applicare i concetti filosofici utilizzati nelle sue ricerche di storia della biologia all’ambito del sociale, e lo fa non contrapponendo astrattamente i due termini (sociale e vitale), ma dimostrando come siano coinvolti in una dinamica comune, tanto che sarebbe impossibile separarli in modo definitivo.

3. *Potere-istituzione / microfisica del potere*. Infine, la problematica dello Stato, e dell'istituzione in generale, perde progressivamente importanza. In *Surveiller et punir* Foucault dimostra che il potere di punire situato all'interno dell'istituzione-prigione viene progressivamente investito da tutta una serie di "istanze annesse" che non fanno parte originariamente del suo stesso sistema, in quanto non si tratta di meccanismi di tipo legale, ma si tratta essenzialmente di meccanismi disciplinari che «colonizzano l'istituzione giudiziaria»⁸⁷ fino a modificarne la natura stessa. Nel corso del 1978, su cui torneremo più avanti, a proposito della problematica dello stato, Foucault mette in luce il fatto che, in una certa fase della sua storia moderna, ci si trovi di fronte ad un movimento di "governamentalizzazione"⁸⁸ dello stato, cioè che esso venga investito da tecnologie di tipo non legale, i meccanismi disciplinari e i controlli di sicurezza, che caratterizzano invece il funzionamento del biopotere. Queste nuove tecnologie lo hanno ricoperto, lentamente e in modo non interrotto, rendendolo strumento di una tecnica di gestione che fa riferimento ad un differente paradigma di potere, quello del "governo".

2.4. Critica della libertà formale

1. Ai fini del nostro discorso, che si concentra attorno al nucleo tematico costituito dalla problematica della libertà all'interno della riflessione di Michel Foucault, è necessario trarre fino in fondo le conseguenze del rifiuto della teoria giuridico-discorsiva portato avanti dal nostro autore. Foucault oppone il proprio concetto di libertà alla *concezione giuridico-discorsiva della libertà*. Occorre infatti ammettere che la categoria stessa di libertà ha seguito lo stesso destino delle altre categorie politiche della modernità. Il concetto classico di libertà, concepita come una proprietà o un diritto detenuti stabilmente da un soggetto, appare adesso inservibile. La libertà politica deve essere rimessa totalmente in discussione, in quanto, come Foucault stesso ha evidenziato, vi è stato uno scollamento tra il piano dei principi e quello dei fatti. Attraverso l'analisi dei testi di Foucault cercheremo, nel prosieguo di questo lavoro, di cogliere una nuova riflessione legata alla questione della libertà, intesa finalmente non come diritto, ma come pratica. Bisogna inoltre ammettere il fatto che, ricercando le definizioni del concetto di libertà all'interno dei testi o dei corsi tenuti da Foucault, ci si trova immediatamente di fronte ad una situazione paradossale. Egli si dimostra infatti

⁸⁷ SP, p. 267.

⁸⁸ STP, pp. 111-112.

un maestro nella “teologia negativa”, in quanto ci offre una serie di formulazioni atte ad indicare piuttosto ciò che la libertà *non* è⁸⁹. Due formulazioni sono particolarmente significative:

La prima si trova in *Surveiller et punir*:

se, in modo formale, il regime rappresentativo permette che direttamente o indirettamente, con o senza sostituzioni, la volontà di tutti formi l'istanza fondamentale della sovranità, le discipline forniscono, alla base, la garanzia della sottomissione delle forze e dei corpi. Le discipline reali e corporali hanno costituito il sottosuolo delle libertà formali e giuridiche. Il contratto poteva ben essere postulato, come fondamento ideale del diritto e del potere politico; il panoptismo costituiva il procedimento tecnico, universalmente diffuso, della coercizione. Esso non ha cessato di operare in profondità nelle strutture giuridiche della società, per far funzionare i meccanismi effettivi del potere contro il quadro formale che questo si era dato. I “Lumi” che hanno scoperto le libertà, hanno anche inventato le discipline⁹⁰

Con questa affermazione, che tradisce evidentemente una posizione critica nei confronti del programma riformatore portato avanti dai cosiddetti *Idéologues* illuministi, Foucault ci invita a considerare il fatto che dietro l'idealità del contratto sociale si celano una serie di processi di assoggettamento (di tipo disciplinare o securitario) che hanno costituito la contropartita di quanto il potere ha storicamente concesso in termini di libertà civili e politiche. Se non vengono messi in luce questi processi più profondi, ogni liberazione sarà vana. La concezione giuridico-discorsiva del potere induce a pensare alla libertà presupponendo un soggetto che è invece soltanto il risultato di tutta una serie di procedure di assoggettamento. Senza soggetti disciplinati e obbedienti, ovvero soggetti sottoposti ad un ininterrotto *training* in grado di ridurre la capacità di resistenza e di dissenso, le libertà formali non avrebbero potuto essere estese a tutta la società. Ciò significa, in definitiva, che è il potere a fungere da motore della libertà, e che non si dà, nelle società europee moderne, alcun tipo di libertà “selvaggia”.

Il rifiuto della teoria politica conduce Foucault a rivendicare apertamente la necessità del *nominalismo*. La posizione nominalista sostiene che i concetti astratti, i termini di portata generale e quelli che vengono chiamati gli “universali” non posseggono una propria esistenza autonoma, ma esistono soltanto come nomi, ed hanno un'esistenza, per così dire, *post-rem*, come convenzione verbale, a differenza degli oggetti fisici. Nel corso del 1979 Foucault è chiaro a questo proposito.

⁸⁹ Nel corso inedito del 1980 egli era stato esplicito rispetto a questa caratteristica della sua riflessione affermando che il lavoro teorico non consiste nello stabilire delle posizioni, ma, al contrario, nell'aprire campi di problematizzazione che ciascuno potrà percorrere liberamente, senza sentirsi vincolato ad una dottrina. Per questi motivi, dice Foucault, «io sono un teorico negativo» (cfr. lezione del 30-1-1980, in M. Foucault, *Le gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*, IMEC-C62).

⁹⁰ SP, p. 258.

Egli afferma: «Io parto da una decisione, al tempo stesso teorica e metodologica, che consiste nel dire: supponiamo che gli universali non esistano; da qui in poi, sottopongo la questione alla storia e agli storici, a cui chiedo: è possibile scrivere la storia senza ammettere a priori che esistano cose quali lo stato, la società, il sovrano e i sudditi?... quello che vorrei mettere in atto... non interrogare gli universali, utilizzando come metodo critico la storia, bensì partire dalla decisione che afferma l'inesistenza degli universali per cercare di stabilire quale storia si può fare»⁹¹. Questa decisione di nominalismo, si traduce, a proposito della questione della libertà, in una seconda affermazione:

la libertà non va considerata come un universale che presenterebbe, nel tempo, un compimento progressivo, o delle variazioni quantitative, o delle amputazioni più o meno gravi, degli occultamenti più o meno rilevanti. La libertà non è un universale che si particolarizza con il tempo e la geografia; non è nemmeno una superficie bianca con, qua e là e di tanto in tanto, delle caselle nere più o meno numerose. La libertà non è mai nient'altro - ma è già tanto - che *un rapporto attuale tra governanti e governati*: un rapporto in cui la misura del “troppo poco” di libertà che c'è, è data dall’“ancor più” di libertà che viene richiesta⁹².

Occorre dunque, secondo Foucault, assumere una posizione rigorosamente nominalista nei confronti dell'analisi del potere, rinunciando preliminarmente ai concetti tramandati dalla tradizione del pensiero politico moderno, in modo da essere liberi da qualsiasi presupposto concettuale capace di indirizzare l'analisi in una direzione precostituita. Ancora nel manoscritto del corso del 1983, egli rivendica la necessità di un deciso negativismo nominalista «poiché si tratta di sostituire a degli universali come la follia, il crimine, la sessualità l'analisi di esperienze che costituiscono delle forme storiche singolari»⁹³. Essere nominalisti nei confronti della libertà vuol dire rifiutare di presupporla, andandola a ricercare nelle connessioni concrete che via via si presentano all'analisi. Ciò significa, in definitiva, pensare la libertà come *evento* singolare, contingente, transitorio, mai dato una volta per tutte.

⁹¹ NB, p. 5. Cfr. anche É. Balibar, *Foucault et Marx: l'enjeu du nominalisme*, in *Michel Foucault philosophe*, cit., pp. 54-76.

⁹² NB, p. 64, corsivo nostro.

⁹³ GSA, p. 7.

2.5. Un potere repressivo?

1. La teoria del potere come “repressione” si pone programmaticamente in opposizione, e in alternativa, alla teoria giuridico-discorsiva. Questa concezione è stata sostenuta, nel corso del Novecento, da alcuni esponenti della Scuola di Francoforte. Foucault la analizza nella sua meccanica interna a partire dal 1976, giungendo ad opporvisi frontalmente. In un’intervista del 1984, Foucault sintetizza le sue perplessità:

Sono sempre stato un po’ diffidente nei confronti del tema generale della liberazione, nella misura in cui, se non lo si tratta con qualche precauzione e all’interno di certi limiti, rischia di riportare all’idea che esiste una natura o un fondo umano che, in seguito a alcuni processi storici, economici e sociali, si è trovato mascherato, alienato o imprigionato in alcuni meccanismi, in certi meccanismi di repressione. In base a quest’ipotesi, basterebbe far saltare i chiavistelli repressivi perché l’uomo si riconcili con se stesso, ritrovi la sua natura o riprenda contatto con la sua origine e restauri un rapporto pieno e positivo con se stesso⁹⁴

Queste posizioni del 1984 si basano, come abbiamo detto, sulle analisi condotte nella *Volonté de savoir*, in cui Foucault studia la teoria del potere come repressione. Qui egli sottopone a critica la credenza secondo la quale nel campo della sessualità operi un potere di tipo eminentemente repressivo, un potere del no, del divieto, della censura, interessato a catturare tutte le forze vitali degli individui per dirigerle sul lavoro. Queste stesse forze, al di fuori di questa dinamica, troverebbero libera soddisfazione nell’attività sessuale. Foucault propone di osservare questi discorsi da un punto di vista tattico, ricercando, armati di un atteggiamento permanente di sospetto, quelle istanze che possono avere un interesse reale ad affermare che “il sesso è represso”. Vi sono saperi, in primo luogo la psicanalisi, che hanno fondato il proprio potere sulla teoria della repressione, accreditandosi per questa via come operatori di liberazione. Foucault non si spiega il fatto che, se è vero che il sesso è represso, da secoli – almeno da quando è stata istituita la pastorale cristiana – gli individui non abbiano fatto altro che parlarne. E allora dimostra, attraverso una serie di esempi storici che vanno dall’istituzione della confessione nei primi secoli del cristianesimo (IV-VI sec.) ai controlli ottocenteschi sulla sessualità, che l’occidente ha conosciuto, contrariamente a quanto affermano i teorici della repressione, una “grande predica sessuale”, e che gli individui sono stati spinti, proprio dagli stessi canali istituzionali che avrebbero dovuto esercitare la censura, ad un’infinita richiesta di mettere in discorso la propria sessualità al fine di conoscere la verità di se stessi. La messa in discorso del sesso, sostiene Foucault, è stata funzionale allo sviluppo di tutta una

⁹⁴ M. Foucault, *L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, DE, II, pp. 1528-1529.

serie di controlli normalizzatori, i quali – sotto garanzia di scientificità, costituita proprio dalla nascente *scientia sexualis* – hanno individualizzato e costituito i soggetti stessi nella loro interiorità. L'analisi storica dimostra che la sessualità, lungi dall'essere un campo in cui si esercita un potere di tipo repressivo, è stata oggetto di una produzione sempre più meticolosa del “rapporto a sé” degli individui, fino a caratterizzare, sempre attraverso un'azione produttiva, la verità stessa dei soggetti (come avviene nel caso della pratica psicanalitica). Il sesso è divenuto quindi, nelle nostre società, il significante universale in grado di dire la verità del soggetto. Esso è stato il bersaglio di una “grande ingiunzione polimorfa” ai discorsi che si è materializzata nella pratica della confessione (*aveu*). L'uomo occidentale, dice Foucault, è divenuto in questo modo una “bestia da confessione”: «l'obbligo della confessione ci è ora rinviato a partire da tanti punti diversi, è ormai così profondamente incorporato in noi che non lo percepiamo più come l'effetto di un potere che ci costringe; ci sembra al contrario che la verità, nel più segreto di noi stessi, non “chieda” che di farsi luce; che se non vi accede è perché una costrizione la trattiene, perché la violenza di un potere pesa su di essa e non potrà articolarsi alla fine che al prezzo di qualcosa come una liberazione. La confessione rende liberi, il potere riduce al silenzio; la verità non appartiene all'ordine del potere, ma è in una parentela originaria con la libertà: altrettanti temi tradizionali della filosofia che una “storia politica della verità” dovrebbe capovolgere, mostrando che la verità non è libera per natura, né l'errore servo, ma che la sua produzione è interamente attraversata dai rapporti di potere. La confessione ne è un esempio»⁹⁵. Parlare del sesso, dire la verità della propria sessualità dunque non libera, ma, al contrario, conduce ad una oggettivazione sempre più meticolosa dell'interiorità degli individui, oggettivazione che, attraverso le categorie della “scienza” del sesso, normalizza indefinitamente la soggettività di ciascuno. La sessualità dev'essere studiata come un dispositivo di potere complesso.

Questo primo volume della *Histoire de la sexualité* si pone fin dall'inizio in polemica e in alternativa ad una concezione del potere molto diffusa al momento della sua apparizione e anche oggi, quella di stampo freudo-marxista portata in auge dai lavori di W. Reich ed H. Marcuse, che hanno costituito, a cavallo della seconda guerra mondiale, uno schema di intelligibilità per pensare i rapporti tra sessualità e potere⁹⁶.

Il paradosso è che la teoria della repressione, invece di essere alternativa alla concezione giuridico-discorsiva, ne fa proprie le strutture teoriche. Reich e Marcuse, secondo Foucault, non hanno fatto altro che trasporre in un dominio differente una vecchia concezione del potere. Anche per questi autori il potere è pensato come quel puro limite che opprime una bio-energia essenziale presente nei corpi degli individui assoggettati. Questa teoria della repressione si iscrive

⁹⁵ VS, pp. 80-81.

⁹⁶ Cfr. W. Reich, *La rivoluzione sessuale*, Milano, Feltrinelli, 1963 e H. Marcuse, *Eros e civiltà*, Torino, Einaudi, 1968.

perfettamente nel solco del progetto politico di tipo marxista, facendo corpo con lo sviluppo del capitalismo: «facendo nascere l'epoca della repressione nel XVII secolo, dopo centinaia d'anni all'aria aperta e di libera espressione, la si porta a coincidere con lo sviluppo del capitalismo»⁹⁷. L'azione del potere sarebbe quella di porre in essere tutta una serie di divieti capaci di direzionare le energie vitali verso i processi produttivi sottraendole al mondo ludico e naturale della sessualità. In realtà, come Foucault ha dimostrato in *Surveiller et punir*, è proprio grazie al biopotere che diviene possibile lo sviluppo del capitalismo, in quanto senza un addestramento disciplinare ed una serie di sorveglianze continue ed ininterrotte non sarebbe raggiungibile quel livello di razionalizzazione che è necessario al funzionamento dei moderni *ateliers* industriali. Senza la disciplina, cioè senza un potere capace di incrementare le attitudini individuali, non è pensabile la nascita di un fenomeno complesso come il capitalismo, che richiede, da una parte, la standardizzazione delle macchine e, dall'altra, la produzione di una serie di attitudini coordinate tra loro. Foucault propone dunque una teoria sulla genesi del capitalismo in concorrenza rispetto a quella sostenuta da Reich e da Marcuse.

In definitiva, lo schema Reich-Marcuse si presenta come un vero e proprio “sistema” di pensiero, che Foucault definisce una “logica” del sesso⁹⁸. Questa concezione del potere sulla sessualità si traduce in una serie di prescrizioni volte a “liberare” i corpi fino a far scaturire il vero piacere, quello rivoluzionario, che coincide con la felicità del singolo e della società. La teoria della repressione viene definita da Foucault una “trappola”⁹⁹ in quanto la sua accettazione lega il soggetto a tutta una serie di strategie di libertà che fanno corpo con essa. Se accettiamo che il potere ha nella repressione il suo modo privilegiato di funzionamento, la prima azione che si tratta di compiere è un atto di *trasgressione*, una violazione del divieto. «Ci viene spiegato – afferma ironicamente Foucault – che, se la repressione è stata, a partire dall'età classica, il tipo fondamentale di legame fra potere, sapere e sessualità, non ce ne si può liberare che ad un prezzo molto alto: ci vorrebbe addirittura una trasgressione delle leggi, una rimozione dei divieti, un'irruzione della parola, una restituzione del piacere nel reale, e tutta una nuova economia nei meccanismi del potere»¹⁰⁰. La trasgressione secondo questa logica si configurerebbe quindi immediatamente come una pratica di libertà, permettendo di collegare «la rivoluzione e la felicità»¹⁰¹.

2. Notiamo infine che questo schema concettuale presenta, come modalità di attuazione quasi esclusiva, la soluzione rivoluzionaria. Se la sessualità degli individui è repressa, allora occorre un atto capace di sovvertire questo rapporto, scardinando i chiavistelli del potere. Occorre ridare voce

⁹⁷ VS, p. 12.

⁹⁸ VS, p. 102.

⁹⁹ VS, p. 81: «Il faut être soi-même bien piégé par cette ruse interne de l'aveu».

¹⁰⁰ VS, p. 12.

¹⁰¹ VS, p. 13.

alla sessualità, relegata così a lungo al silenzio. Vi è una specie di “beneficio del locutore” - afferma Foucault - nei discorsi che affrontano direttamente la questione del sesso:

È perché si afferma questa repressione che si può ancora far coesistere, discretamente, quel che la paura del ridicolo o l'amarezza della storia impedisce alla maggior parte di noi di accostare: la rivoluzione e la felicità; o la rivoluzione ed un corpo diverso, più nuovo, più bello; o ancora la rivoluzione ed il piacere. Parlare contro i poteri, dire la verità e promettere il godimento; legare l'una all'altra l'illuminazione, la liberazione e innumerevoli voluttà; fare un discorso in cui si uniscono l'ardore del sapere, la volontà di cambiare la legge ed il giardino sperato delle delizie – ecco probabilmente che cosa sorregge in noi l'accanimento a parlare del sesso in termini di repressione

E quindi

L'enunciato dell'oppressione e la forma della predicazione rinviano l'uno all'altra, si rafforzano reciprocamente¹⁰²

La rivoluzione sessuale si collega quindi immediatamente ad un progetto politico ben preciso, collocandosi nell'orizzonte della teoria marxista della società, che, come abbiamo visto precedentemente, è da Foucault considerata una variante del discorso filosofico-politico. Il discorso della repressione porta con sé, come soluzione e come forma egemone di contro-potere, quello della liberazione. Che la libertà sia raggiungibile in seguito ad una rivoluzione operata nei confronti di uno stato oppressivo fa ancora parte dell'armamentario teorico della sovranità. Ci troviamo di fronte ad un sistema repressione/liberazione che colonizza l'immaginario e i concetti delle forme di resistenza. La rivoluzione fa integralmente parte delle categorie politiche della sovranità, è uno “strumento” della politica moderna. La teoria della sovranità contiene già le forme del suo rifiuto, le codifica ancor prima che possano nascere. La rivoluzione fa pur sempre parte del sistema che pretende di spodestare¹⁰³.

¹⁰² VS, p. 14.

¹⁰³ Nell'intervista intitolata *La philosophie analytique de la politique*, Foucault oppone la microfisica del potere disciplinare alla macrofisica della sovranità. Da questo nuovo potere non ci si libera con un atto solenne di rivoluzione, poiché non è un potere centralizzato, che si esercita cioè a partire da un unico punto (l'istituzione, lo stato) ma è diffuso su tutta la superficie della società. L'efficacia di una sommossa generale si rivelerebbe quindi inconsistente nei suoi confronti. Siamo, dice Foucault, nell'epoca della fine del “monopolio” della rivoluzione come strategia emancipativa: «Mi sembra che una filosofia analitica del potere di questo tipo dovrebbe verificare l'importanza delle lotte e dei fenomeni a cui fino a oggi è stato attribuito solo un valore marginale. Si dovrebbe dimostrare quanto questi processi, queste agitazioni, queste lotte sconosciute, comuni, anche piccole, si differenzino dalle forme di lotta che in Occidente sono state esaltate nel segno della rivoluzione. Qualunque sia il vocabolario utilizzato e qualunque siano i riferimenti teorici di chi partecipa a queste lotte, è del tutto evidente che abbiamo a che fare con un processo che, pur essendo molto importante, non è affatto una variante formale, morfologica, della rivoluzione: non lo è nel senso classico della parola “rivoluzione”, con cui si definisce una lotta globale e unitaria di un'intera nazione, di un intero popolo, di un'intera classe, con cui si designa una lotta che promette di sconvolgere da cima a fondo il potere costituito, di annientarlo nei suoi fondamenti, una lotta che garantisce una liberazione totale, una lotta imperativa che, in fondo, esige

La storia della sessualità mostra che la repressione non è assolutamente un'evidenza storica. Nel campo della sessualità non abbiamo a che fare con un potere sovrano. Invece di negare il sesso, il potere lo ha prodotto per meglio controllarlo. Foucault, spostando la sua attenzione verso un potere-disciplina che si esercita nella modalità del rapporto di forze, fa emergere altre forme di resistenza, che non sono rappresentabili all'interno delle categorie del grande evento rivoluzionario.

Nel nuovo quadro politico che Foucault cerca di descrivere non vi è più posto per i grandi eventi, in quanto la sovranità costituisce ormai soltanto una piccola regione all'interno della cartografia del potere moderno. È invece una dinamica delle lotte, integrate nell'elemento strategico, a costituire il reale modo di funzionamento del potere moderno. Allo schema della battaglia campale occorre sostituire il modello delle piccole battaglie dislocate strategicamente sul territorio, capaci di collegarsi le une alle altre come una rete produttiva di nuovi poteri e di nuove forme di giustificazione.

2.6. L'anti-umanismo

1. Alla base del discorso filosofico-politico, costantemente presupposto, c'è l'uomo. Lo schema della repressione presuppone l'umanismo, l'idea che vi sia un'essenza umana che prescinde dalla storia. Foucault fin dagli anni '60 ha messo in discussione i postulati del discorso umanista, con prese di posizione, forse eccessive, che hanno fatto molto scalpore¹⁰⁴, ma che rivendicano apertamente la necessità di affrancarsi dalla teoria del soggetto. In un colloquio con N. Chomsky, trasmesso dalla televisione olandese nel 1971, Foucault affronta il problema della natura umana, considerandola non in termini trascendenti, quanto come un "indicatore epistemologico" storicamente variabile. Rispondendo alle obiezioni del filosofo statunitense, egli afferma che

Contrariamente a quanto lei crede, non può impedirmi di pensare che le nozioni di natura umana, giustizia, realizzazione dell'essenza umana siano termini e concetti che si sono costituiti all'interno della nostra civiltà, del nostro tipo di sapere, nella nostra filosofia e che, di conseguenza, fanno parte del nostro sistema di classe e che non possiamo, per quanto si possa rammaricarsene, fare uso di questi termini per descrivere o giustificare una lotta che dovrebbe – in linea di principio – rovesciare le stesse fondamenta della nostra società¹⁰⁵

che tutte le altre lotte siano subordinate e rimangano sospese» (M. Foucault, *La philosophie analytique de la politique*, DE, II, p. 547). Si tratta dunque di affrancarsi da un "monopolio" della rivoluzione nei confronti di tutte le altre forme di resistenza, monopolio che ha dominato il pensiero politico europeo a partire dalla Rivoluzione francese.

¹⁰⁴ Mi riferisco alla controversa posizione sulla "morte dell'uomo", contenuta in *Les mots et les choses*.

¹⁰⁵ M. Foucault, *De la nature humaine: justice contre pouvoir*, DE, I, p. 1374. Per un commento su queste posizioni si veda S. Catucci, *La "natura" della natura umana*, in N. Chomsky - M. Foucault, *Della natura umana*, Roma,

L'uomo per Foucault è un "prodotto" del potere, non è dotato di alcuna naturalità: «L'uomo di cui ci parlano e che siamo invitati a liberare è già in se stesso l'effetto di un assoggettamento ben più profondo di lui»¹⁰⁶. L'analisi storica dimostra che sono sempre molteplici i fattori che intervengono nella modificazione dell'uomo¹⁰⁷. Foucault propone di denominare *bio-storia* l'interazione attraverso la quale «i movimenti della vita ed i processi della storia interferiscono gli uni con gli altri»¹⁰⁸.

2. Indubbiamente le prese di posizione di Foucault a proposito dell'umanesimo sono derivate da una polemica, nemmeno troppo implicita, nei confronti del discorso tenuto dall'umanesimo marxista, che dominava il dibattito filosofico francese di quel periodo, ed in particolare il bersaglio polemico sembra essere l'intellettuale universale *à la* Sartre. In alcune interviste, Foucault afferma che è necessario criticare la linearità con la quale Sartre collega la volontà soggettiva alla sua espressione. Contro questa concezione bisogna individuare quelle reti causali complesse che sono capaci di dissolvere le intenzioni originarie del soggetto. Diverso, alla base, è il modo in cui viene intesa la soggettività. Per Sartre «il carattere trascendental-teologico rimane la qualità fondamentale della *praxis* umana in quanto essa è il superamento delle determinazioni materiali e storiche che condizionano il soggetto»¹⁰⁹, affermazione inconcepibile nei termini di Foucault, il quale afferma al contrario che «*L'uomo in filosofia scompare, non come oggetto di sapere ma come soggetto di libertà e d'esistenza*. Ora l'uomo soggetto, l'uomo soggetto della propria coscienza e della propria libertà, è insomma in fondo una specie di immagine correlativa di Dio... [una] teologizzazione dell'uomo»¹¹⁰. L'indeterminismo radicale di Sartre non è sostenibile, in quanto è fondato sulla base di un'astrazione, che non tiene conto delle reali pratiche di libertà e delle loro condizioni empiriche.

DeriveApprodi, 2005, pp. 101-124, e anche A. Pandolfi, *Natura umana*, Bologna, Il Mulino, 2006.

¹⁰⁶ SP, p. 38.

¹⁰⁷ Nel già citato saggio *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, Foucault ritorna sull'argomento con considerazioni di metodo: «Il senso storico, ed è in questo che pratica la "Wirkliche Historie", reintroduce nel divenire tutto ciò che si era creduto immortale nell'uomo. Noi crediamo alla perennità dei sentimenti? Ma tutti, e quelli soprattutto che ci sembrano i più nobili ed i più disinteressati, hanno una storia. Crediamo alla sorda costanza degli istinti, ed immaginiamo che siano sempre all'opera, qui e là, ora come un tempo. Ma il sapere storico non ha difficoltà a smontarli, - a mostrare le loro trasformazioni, ad individuare i loro momenti di forza e di debolezza, ad identificare i loro regni alterni, a coglierne la lenta elaborazione ed i movimenti attraverso i quali, rivoltandosi contro se stessi, possono accanirsi nella propria distruzione. Noi pensiamo in ogni caso che il corpo almeno non ha altre leggi che quelle della fisiologia e che sfugge alla storia. Errore di nuovo; esso è preso in una serie di regimi che lo plasmano; è rotto a ritmi di lavoro, di riposo e di festa: è intossicato da veleni - cibo o valori, abitudini alimentari e leggi morali insieme; si costruisce delle resistenze. La storia "effettiva" si distingue da quella degli storici per il fatto che non si fonda su nessuna costante: nulla nell'uomo - nemmeno il suo corpo - è abbastanza saldo per comprendere gli altri uomini e riconoscersi in essi... La storia sarà "effettiva" nella misura in cui introdurrà il discontinuo nel nostro essere; dividerà i nostri sentimenti; drammatizzerà i nostri istinti; moltiplicherà il nostro corpo e l'opporrà a se stesso. Non lascerà nulla al di sotto di sé che abbia la stabilità rassicurante della vita o della natura» (DE, I, p. 1015).

¹⁰⁸ VS, p. 188.

¹⁰⁹ J. P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanesimo*, Milano, Mursia, p. 85.

¹¹⁰ M. Foucault, *Foucault répond à Sartre*, DE, I, p. 692, corsivo nostro.

Sartre inoltre collega il concetto di libertà al problema dell'autenticità¹¹¹, ed è quindi un fautore della "libertà cartesiana"¹¹², ancora interna al discorso filosofico-politico della modernità. Alla trascendenza dell'ego¹¹³ Foucault oppone la sua immanenza radicale. L'umanismo pregiudica, invece di favorirla, la vera libertà, in quanto la presuppone e la sostanzializza, facendola diventare in un certo senso "normativa" e relegando al silenzio tutto ciò che gli si oppone. Ma «è possibile – sostiene Foucault – che l'umanismo non sia universale, ma correlativo ad una situazione particolare. Quello che noi chiamiamo umanismo, l'hanno utilizzato i marxisti, i liberali, i nazisti e i cattolici. Questo non significa che noi dobbiamo rigettare quelli che chiamiamo i "diritti dell'uomo" e "libertà", ma ciò implica l'impossibilità di dire che la libertà o i diritti dell'uomo debbano essere circoscritti all'interno di certe frontiere... Quello che mi colpisce, nell'umanismo, è che presenta una certa forma della nostra etica come un modello universale valido per ogni tipo di libertà. Io penso che il nostro futuro comporti più segreti, libertà possibili e invenzioni di quanto non ci lasci immaginare l'umanismo»¹¹⁴.

A livello più generale, le obiezioni avanzate da Foucault nei confronti del tema dell'umanismo, hanno di mira la messa in questione del soggetto trascendentale. Foucault farà di questo sospetto permanente nei confronti del tema umanistico una vera e propria regola di metodo, affermando che «La prima regola di metodo per questo genere di lavoro è dunque questa: costeggiare per quanto possibile, per interrogarli nella loro costituzione storica, gli universali antropologici (e ben inteso anche quelli di un umanismo che farà valere i diritti, i privilegi e la natura di un essere umano come verità immediata e intemporale del soggetto)»¹¹⁵. Egli sostiene, in una delle ultime interviste rilasciate, che il soggetto «Non è una sostanza. È una forma, e questa forma non è soprattutto mai identica a se stessa»¹¹⁶. Come tale, il "soggetto" è costitutivamente aperto a differenti configurazioni possibili.

¹¹¹ Si veda in particolare l'intervista intitolata *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, in cui Foucault afferma che «Vi è in Sartre una tensione tra una certa concezione del soggetto e una morale dell'autenticità. Ed io mi chiedo sempre se questa morale dell'autenticità non contesti nei fatti quello che viene detto nella *Transcendance de l'ego*. Il tema dell'autenticità rinvia esplicitamente o no ad un modo d'essere del soggetto definito dalla sua adeguazione a se stesso. Ora mi sembra che il rapporto a sé debba poter essere descritto secondo le molteplicità delle forme di cui l' "autenticità" non è che una delle modalità possibili; occorre comprendere che il rapporto a sé è strutturato come una pratica che può avere i suoi modelli, le sue conformità, le sue varianti, ma anche le sue creazioni» (DE, II, p. 1436).

¹¹² Cfr. J. P. Sartre, *La liberté cartésienne. Dialogo sul libero arbitrio*, Milano, Marinotti, 2007.

¹¹³ Cfr. J. P. Sartre, *La trascendenza dell'ego*, Napoli, Arturo Berisio, 1971.

¹¹⁴ M. Foucault, *Vérité, pouvoir et soi*, DE, II, p. 1601.

¹¹⁵ M. Foucault, *Foucault*, DE, II, p. 1453.

¹¹⁶ M. Foucault, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, DE, II, p. 1537.

2.7. Un'autocritica

1. Aggiungiamo infine un ultimo aspetto. Le prese di posizione contenute nel primo volume della *Histoire de la sexualité* che abbiamo esaminato nei paragrafi precedenti costituiscono una sorta di "autocritica" in riferimento ad alcune affermazioni espresse da Foucault nel corso degli anni '60. Se consideriamo infatti i testi scritti a partire da *Histoire de la folie*, notiamo una certa discontinuità nel discorso di Foucault, derivata dal fatto che l'azione caratteristica del potere sembra identificarsi con la pratica dell'esclusione (*partage*). Foucault confesserà, in seguito, di aver incautamente utilizzato nei suoi primi lavori un concetto di potere repressivo, che ha poi radicalmente messo in questione e abbandonato a partire dal 1970-'71. Nell'intervista rilasciata ad A. Fontana nel 1976 Foucault ammette che:

La nozione di repressione, a sua volta, è più infida o in ogni caso ho avuto molta maggiore difficoltà a sbarazzarmene nella misura in cui, in effetti, sembra quadrare così bene con tutta una serie di fenomeni che dipendono dagli effetti di potere. Quando ho scritto *Histoire de la folie* mi servivo almeno implicitamente di questa nozione: credo che supponessi allora una specie di follia viva, volubile ed ansiosa che la meccanica del potere e della psichiatria sarebbe riuscita a reprimere ed a ridurre al silenzio. Mi sembra oggi ch'essa sia del tutto inadeguata a render conto di quel che c'è appunto di produttivo nel potere¹¹⁷

Negli scritti coevi a *Histoire de la folie*, Foucault aveva esaltato una forma "tragica" di libertà, identificata nell'atto di *trasgressione*. Nello scritto su Bataille intitolato proprio *Prefazione alla trasgressione* Foucault elogia la libertà radicale, concepita nella forma del superamento del limite, la «pura trasgressione»¹¹⁸. È soprattutto all'interno degli scritti letterari che possiamo individuare una prima declinazione della problematica della libertà. Se consideriamo infatti la produzione a margine dei grandi testi storici ci accorgiamo che non si tratta di un aspetto eccentrico del pensiero del primo Foucault. In questi scritti di argomento diverso, riguardanti il territorio della letteratura, Foucault sembra concepire la produzione letteraria come pratica di libertà. Il termine che ricorre più di frequente è quello di "trasgressione". Egli afferma che

Il gioco dei limiti e della trasgressione sembra essere retto da un'ostinazione semplice: la trasgressione supera e non cessa di ricominciare a superare una

¹¹⁷ M. Foucault, *Entretien avec Michel Foucault*, DE, II, p. 148.

¹¹⁸ M. Foucault, *Préface à la transgression*, DE, I, p. 269.

linea che, dietro ad essa, subito si richiude in un'ondata di poca memoria, recedendo così di nuovo fino all'orizzonte dell'insuperabile¹¹⁹

In questo periodo Foucault sperimenta in prima persona la pratica della letteratura, affascinato dalla triade Blanchot-Bataille-Klossowski¹²⁰. Egli intravede in questi autori un'esperienza contemporanea del limite e un pensiero non-dialettico del "fuori"¹²¹. In questo primo momento della sua produzione Foucault presupponeva la possibilità di un'esperienza "selvaggia", refrattaria a tutti i codici, e credeva di averla individuata proprio sul terreno della letteratura¹²².

2. A partire dal 1971 Foucault comincia a manifestare i primi dubbi sull'efficacia dell'atto di trasgressione inteso come pratica di libertà:

la funzione sovversiva della scrittura esiste ancora?...Adesso non è venuto il momento di passare alle azioni veramente rivoluzionarie?

E ancora:

Quando il dubbio sulla funzione sovversiva della scrittura è nato in me esso non concerneva soltanto la letteratura – perché, se ho preso l'esempio della letteratura, è semplicemente perché era un esempio privilegiato -, ma questo dubbio si applica naturalmente alla filosofia. Intendo con ciò che la filosofia ha perso questa forza sovversiva, tanto più che, dal XVIII secolo, essa è diventata un mestiere da professore universitario. E questo può applicarsi ad ogni scrittura teorica che ha per fine l'analisi teorica. Se ho preso l'esempio della letteratura, è perché era la forma di scrittura che è stata fino ad oggi la meno recuperata dall'ordine stabilito e che resta la più sovversiva. Ma se questa stessa letteratura ha perso oggi la sua forza distruttrice, è del tutto normale che le altre forme di scrittura l'abbiamo persa da tempo¹²³

L'abbandono della trasgressione letteraria è quindi legato ad una messa in discussione dei rapporti tra teoria e prassi. La soluzione-trasgressione non soddisfa evidentemente Foucault. Essa rimane legata ancora troppo da vicino ad una figura di intellettuale che agisce solamente a livello della scrittura. Se Foucault decreta la fine di "ogni scrittura teorica" ciò avviene perché "è giunto il momento di passare alle *azioni* veramente rivoluzionarie". Egli comprende in seguito come questo tipo di soluzione sia indirettamente suggerito alla teoria che si utilizza. La trasgressione come pratica di libertà verrà progressivamente marginalizzata e sostituita nel momento in cui Foucault

¹¹⁹ Ivi, pp. 264-265.

¹²⁰ Cfr. M. Blanchot, *Michel Foucault come io l'immagino*, Genova, Costa & Nolan, 1988.

¹²¹ Cfr. M. Foucault, *La pensée du dehors*, DE, I, pp. 546-567.

¹²² Questo aspetto della produzione filosofica di Foucault è stato analizzato a fondo da J. Revel in *Foucault, le parole e i poteri. Dalla trasgressione letteraria alla resistenza politica*, Roma, Manifestolibri, 1996.

¹²³ M. Foucault, *Folie, littérature, société*, DE, I, p. 983.

decide di dotarsi di un'altra teoria del potere, cercando di chiarirne in prima persona il funzionamento. Occorre dunque individuare altri modi della resistenza.

Questo discorso, ai nostri fini, è utile per comprendere come non sia possibile accettare, oggi, la categoria moderna di libertà, pensata come proprietà essenziale o come diritto inalienabile del soggetto, che deve, a questo punto, essere abbandonata. Nel prossimo capitolo cercheremo di analizzare il funzionamento concreto del biopotere, al fine di metterne in evidenza i meccanismi, ma anche le *impasses* ed i possibili spazi aperti a nuove strategie di resistenza e di libertà.

CAPITOLO TERZO

LA POLITICA DELLA VITA

3.1. Che cos'è il biopotere?

1. Se il problema della libertà non è posto in relazione all'essenza umana, al diritto (in Foucault troviamo un esplicito rifiuto dei modelli giuridici), al libero arbitrio, qual è allora il campo concettuale entro cui viene posto ed elaborato? A questo punto, occorre analizzare la proposta positiva di Foucault, il biopotere, e definirne le categorie.

Innanzitutto, occorre notare che tra biopotere e potere sovrano sembra che Foucault stabilisca un doppio legame, di continuità e di discontinuità ad un tempo, facendo valere contemporaneamente entrambe le ipotesi interpretative¹²⁴. Nella *Volonté de savoir* infatti prevalgono gli aspetti di continuità, mentre nei corsi al Collège de France Foucault sembra propendere per una compresenza tra i due poteri seguita da un lento processo di differenziazione.

1) Nel primo volume della *Histoire de la sexualité*, Foucault presenta il biopotere come un potere radicalmente differente rispetto al potere sovrano. Per marcare la discontinuità tra le due forme di potere, egli prende l'esempio della manifestazione più estrema della sovranità: il diritto di vita e di morte. Nelle società dell'*ancien régime* questo diritto è nei fatti – dice Foucault – «un diritto di *far morire* o di *lasciar vivere*»¹²⁵; nella nascente società disciplinare invece «Si potrebbe dire che al vecchio diritto di *far morire* o di *lasciar vivere* si è sostituito un potere di *far vivere* o di *respingere nella morte*»¹²⁶. Con questa affermazione Foucault sembra voler enfaticamente sottolineare la differenza tra un potere che si esercita nella forma negativa ed un altro, totalmente differente e addirittura opposto, che persegue invece un effetto positivo. Il potere sovrano, come abbiamo visto precedentemente, si manifesta soprattutto come istanza di prelievo e fissazione di limiti. Esso è “anti-energia”, vieta e censura. Il potere sulla vita, al contrario, è un potere che produce, plasma

¹²⁴ Esposito nota che Foucault «oscilla tra un'attitudine continuista ed un'altra più incline a marcare soglie differenziali» (R. Esposito, *Bios*, cit., p. XIII).

¹²⁵ VS, p. 178.

¹²⁶ VS, p. 181.

delle attitudini, persegue un potenziamento delle forze del corpo al fine di convertirle in forza economica. In un regime di bio-potere l'antico diritto, privilegio del sovrano, perde la propria ragione di essere. Il potere si è dato altri obiettivi, il più importante dei quali è la protezione attiva della vita. La vita di tutti e di ciascuno diventa un oggetto di pertinenza dello Stato, che si incarica di gestirla razionalmente. Questa operazione è dipesa dall'innesto di nuovi meccanismi di controllo immanenti alla popolazione, tesi a regolare il corretto svolgimento dei processi vitali. Questo nuovo potere agisce non in riferimento ad un paradigma di sovranità o al sistema dei diritti, ma secondo una giustificazione scientifica costituita dalla norma. Il biopotere è infatti un potere-sapere, che trova la propria veridizione nei saperi bio-medici. Occorre ora far rispettare una norma in grado di funzionare all'interno di un determinato "regime di verità".

2) Nel corso al Collège de France del 1978 Foucault offre una differente ricostruzione dei rapporti tra sovranità e biopotere, privilegiando gli aspetti di continuità e di sovrapposizione tra le due forme di potere. Sarà questa seconda ipotesi ermeneutica ad avere la meglio. Egli afferma infatti che il sistema legale e quello costituito dal biopotere (le discipline e i meccanismi di sicurezza), «non si succedono dunque gli uni agli altri, quelli che emergono non fanno sparire quelli che li precedono. Non esiste un'età legale, un'età disciplinare e un'età di sicurezza. I meccanismi di sicurezza non prendono il posto dei meccanismi disciplinari che avrebbero a loro volta sostituito i meccanismi giuridico-legali. Si tratta in realtà di una serie di edifici complessi in cui ciò che cambia, oltre alle stesse tecniche, destinate a perfezionarsi e a divenire sempre più complicate, è soprattutto la dominante o, più esattamente, il sistema di correlazione tra i meccanismi giuridico-legali, disciplinari e di sicurezza. In altri termini si avrà una storia delle tecniche propriamente dette... non c'è una successione legge-disciplina-sicurezza, ma... la sicurezza è una certa maniera di aggiungere, e far funzionare, oltre ai propri meccanismi, anche le antiche armature della legge e della disciplina»¹²⁷. Possiamo quindi affermare che, nonostante l'indecisione iniziale, a partire dal 1978 Foucault decide per la seconda ipotesi ermeneutica, privilegiando l'attitudine continuista.

2. Ma che cos'è, concretamente, il biopotere? Nella *Volonté de savoir* Foucault ne chiarisce le condizioni di funzionamento:

Concretamente, questo potere sulla vita si è sviluppato in due forme principali a partire dal XVII secolo; esse non sono antitetiche; costituiscono piuttosto due poli di sviluppo legati da tutto un fascio intermedio di relazioni. Uno dei poli, il primo sembra ad essersi formato, è stato centrato sul corpo in quanto macchina: il suo *dressage*, il potenziamento delle sue

¹²⁷ STP, pp. 10 e 12.

attitudini, l'estorsione delle sue forze, la crescita parallela della sua utilità e della sua docilità, la sua integrazione a sistemi di controllo efficaci ed economici, tutto ciò è stato assicurato da meccanismi di potere che caratterizzano le *discipline: anatomo-politica del corpo umano*. Il secondo, che si è formato un po' più tardi, verso la metà del XVIII secolo, è centrato sul corpo-specie, sul corpo attraversato dalla meccanica del vivente e che serve da supporto ai processi biologici: la proliferazione, la nascita e la mortalità, il livello di salute, la durata di vita, la longevità con tutte le condizioni che possono farle variare; la loro assunzione si opera attraverso tutta una serie d'interventi e di *controlli regolatori: una bio-politica della popolazione*. Le discipline del corpo e le regolazioni della popolazione costituiscono i due poli intorno ai quali si è sviluppata l'organizzazione del potere sulla vita. La creazione, nel corso dell'età classica, di questa grande tecnologia a due facce – anatomica e biologica, agente sull'individuo e sulla specie, volta verso le attività del corpo e verso i processi della vita – caratterizza un potere la cui funzione più importante ormai non è forse più di uccidere ma d'investire interamente la vita¹²⁸

Il biopotere è quindi innanzitutto un *potere sulla vita*, e si manifesta attraverso due “tecnologie politiche” differenti, che hanno come correlativo tutto un campo di realtà. La prima, sviluppata a partire dalla metà del XVII secolo, si applica al corpo-macchina, perseguendo una vera e propria meccanizzazione del corpo, mentre la seconda, sviluppatasi durante il XVIII secolo, opera sul corpo inteso come organismo, corpo-specie. In via preliminare, potremmo fare nostra la definizione di biopotere offerta da Foucault durante la prima lezione del corso del 1978: «il biopotere: una serie di fenomeni di un certo rilievo, ovvero l'insieme dei meccanismi grazie ai quali i tratti biologici che caratterizzano la specie umana diventano oggetto di una politica, di una strategia politica, di una strategia generale di potere. In altri termini, si tratta di capire in che modo la società, le società occidentali moderne, a partire dal XVIII secolo, si siano fatte carico dei dati biologici essenziali per cui l'essere umano si costituisce in specie umana. È il fenomeno che chiamo genericamente biopotere»¹²⁹. Il biopotere viene presentato come una forma di potere che si è costituita storicamente, all'interno delle società europee moderne, in funzione di due obiettivi differenti: il dettaglio, preso in carico dai sistemi disciplinari analizzati da Foucault in *Surveiller et punir*, e la massa, trattata dai controlli regolatori studiati nella *Volonté de savoir*. Possiamo affermare che il campo di esercizio del biopotere va dall'infinitamente piccolo, gli aspetti microscopici della condotta, all'analisi delle popolazioni nel loro insieme, in modo da investire la vita degli esseri umani in tutte le sue manifestazioni.

Se il potere moderno si è sviluppato a queste condizioni e alla ricerca di questi obiettivi - la correlazione tra individualizzazione e totalizzazione -, allora, dice Foucault, «bisognerà parlare di “bio-politica” per designare quel che fa entrare la vita ed i suoi meccanismi nel campo dei calcoli

¹²⁸ VS, pp. 182-183.

¹²⁹ STP, p. 3.

espliciti e fa del potere-sapere un agente di trasformazione della vita umana»¹³⁰. Il paradigma biopolitico rappresenta quindi il *campo* razionale in cui opera il potere, ed è costituito dalla serie di oggetti sui quali effettivamente può intervenire. Si tratta di un campo metastabile, in continua variazione, in quanto risultato di un insieme di tattiche locali che, connettendosi le une alle altre, finiscono per concentrarsi in una strategia d'insieme. Questa strategia si incarica di prendere in gestione i processi biologici appartenenti ad una popolazione determinata all'interno di un territorio. Il termine biopolitica designa dunque una strategia complessa (basata su calcoli razionali e modelli statistici di previsione) che si incarica della gestione del “vivente”, e funzionante attraverso specifiche tecnologie (disciplina, dispositivi di regolazione) e specifiche forme di sapere (medicina, biologia, tattica).

Biopotere e biopolitica non devono quindi essere assunti come sinonimi: il primo designa la tecnologia politica, i metodi e le tecniche che concretamente sono rivolte alla manipolazione della vita degli uomini; la biopolitica invece designa il campo di intervento e le forme di razionalità che presiedono al funzionamento dei biopoteri. Non sarebbe, tuttavia, nemmeno corretto pensare il biopotere al singolare, dato che Foucault ha rifiutato programmaticamente l'elemento trascendente nell'analisi del potere. Si dovrebbe, a rigore, parlare di *biopoteri*, così da sottolinearne la molteplicità, tenendo presente che queste forme singolari tendono ad essere riassorbite ed integrate ad un numero limitato di strategie e di linee di penetrazione, razionalizzate e coordinate tra loro¹³¹.

Il biopotere è quindi un potere essenzialmente normalizzatore. Questa considerazione ci porterà, nel prossimo capitolo, a considerare il fondamentale rapporto che lega Foucault alla figura di Georges Canguilhem, il quale ha dedicato gran parte della propria ricerca, nel campo dell'epistemologia e della filosofia della scienza, alla definizione del concetto di “norma”. Riteniamo infatti, e questo sarà un punto di metodo sul quale dovremmo ritornare, che l'intera concezione foucaultiana del biopotere e della biopolitica non sia pensabile senza il fondamentale apporto di Canguilhem. L'intera riflessione di Foucault sul biopotere necessita dunque di essere contestualizzata nel solco della tradizione aperta da Canguilhem negli anni a cavallo della seconda guerra mondiale. Fin dal corso sugli *anormali* Foucault afferma il proprio debito nei confronti di colui che considera come un vero e proprio maestro¹³²:

¹³⁰ VS, p. 188.

¹³¹ Sulla definizione di biopotere cfr. M. Donnelly, *Des divers usages de la notion de biopouvoir*, in Michel Foucault *Philosophe*, cit., pp. 230-235.

¹³² Didier Eribon, nella sua importante e documentata biografia di Foucault, riporta il testo di una lettera scritta da Foucault a Canguilhem nel 1965, che ci sembra indicativa sulla natura del rapporto che legava i due studiosi: «Quando ho incominciato a lavorare, dieci anni fa – scrive Foucault –, non conoscevo né lei né i suoi libri. Quello che ho fatto in seguito, non avrei potuto farlo se non li avessi letti. Il mio lavoro in fondo porta la sua impronta. Non saprei dirle con precisione come, né esattamente dove, né in che spunto metodologico; lei deve però rendersi conto che anche e soprattutto le mie “controposizioni” (per esempio sul vitalismo) sono possibili soltanto grazie al lavoro svolto da lei, dal quadro analitico che lei ha introdotto, da quella “eidetica epistemologica” che lei ha inventato. In effetti la *Clinica* e ciò che segue vengono proprio da lì e forse vi sono interamente compresi. Bisognerà che un giorno ne stabilisca l'esatto

Vorrei in conclusione rinviarvi – afferma Foucault nella lezione del 15 gennaio 1975 – ...a un passo che potete trovare nella seconda edizione del libro di Canguilhem su *Le normal et le pathologique*... In questo testo, in cui si affronta la questione della norma e della normalizzazione, si trovano alcune idee che mi sembrano storicamente e metodologicamente feconde. Da un lato, il riferimento ad un processo generale di normalizzazione sociale, politica e tecnica, che vediamo svilupparsi nel XVIII secolo, e che produce i suoi effetti nell'ambito dell'educazione, con le scuole normali; nell'ambito della medicina, con l'organizzazione ospedaliera; e poi, nell'ambito della produzione industriale e, senza dubbio alcuno, anche nell'ambito dell'esercito. C'è dunque, nel corso del XVIII secolo, un processo generale di normalizzazione e una moltiplicazione dei suoi effetti sull'infanzia, l'esercito, la produzione. Nello stesso testo cui faccio riferimento, trovate anche l'idea, a mio avviso importante, che la norma non si definisce affatto nei termini di una legge naturale, ma a seconda del ruolo disciplinare o coercitivo che è capace di esercitare negli ambiti cui si rivolge. La norma, di conseguenza, è portatrice di una pretesa di potere. La norma non è un principio di intelligibilità; è un elemento a partire dal quale un determinato esercizio del potere si trova fondato e legittimato. Concetto polemico – dice Canguilhem. Forse si potrebbe dire politico. In ogni caso - ed è questa la terza idea che mi sembra importante – la norma porta con sé, al tempo stesso, un principio di designazione e un principio di correzione. La norma non ha per funzione quella di escludere, di respingere. Al contrario, essa è sempre legata ad una tecnica positiva di intervento e di trasformazione, a una sorta di progetto normativo. Vorrei dunque cercare di mettere in opera storicamente questo insieme di idee, questa concezione che è al contempo positiva, tecnica e politica della normalizzazione¹³³

Foucault qui si riferisce alla seconda edizione della principale opera scritta da Canguilhem, *Il normale e il patologico*, testo che segna anche il passaggio alla riflessione del “secondo” Canguilhem, caratterizzata dalla volontà di mettere alla prova del sociale le posizioni maturate in ambito biologico. Egli infatti, dopo aver analizzato il concetto di “norma” nella storia della biologia, a partire dagli scritti del periodo 1963-‘66, estende le sue considerazioni anche al campo sociale. Il concetto di *normalizzazione* infatti intende spiegare la funzione coercitiva svolta dalla vita sociale, che sovrappone una propria norma artificiale, tecnica e razionalizzata, all'ordine naturale delle funzioni organiche. Gli individui che fanno parte di una società si trovano infatti piegati a ritmi, tempi e spazi che non posseggono alcuna relazione originaria rispetto alla loro individualità biologica. Vi è sempre un processo di adattamento, da parte dei singoli, alla norma che viene loro imposta dall'esterno. Canguilhem afferma che «*Normare, normalizzare, significa imporre un'esigenza a un'esistenza*» cioè «a un dato la cui varietà e la cui differenza si offrono, al riguardo dell'esigenza, come un indeterminato ostile più ancora che estraneo. Concetto polemico, in

rapporto» (D. Eribon, *Michel Foucault*, Milano, Leonardo, 1989, p. 141). Riprenderemo questa testimonianza nel prossimo capitolo.

¹³³ M. Foucault, *Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, Paris, Gallimard-Seuil, 1999, pp. 45-46.

effetti, è quello che qualifica negativamente il settore del dato che non rientra nella sua estensione, nel momento in cui esso sfugge alla sua comprensione»¹³⁴. Va specificato che attraverso queste posizioni Canguilhem non si propone un utopico ritorno all'origine, alla norma "naturale". "Naturale" e "sociale" sono termini assolutamente privi di significato. Non vi è infatti alcun ordine essenziale legato alla "natura" umana, poiché essa è pensata da Canguilhem come assoluta differenza, creazione continua di nuove forme che non è possibile presupporre: «l'infrazione è non l'origine della regola, ma l'origine della regolazione. Nell'ordine del normativo, l'inizio è l'infrazione... L'esperienza delle regole è la messa alla prova, in una situazione di irregolarità, della funzione regolatrice delle regole. Ciò che i filosofi del XVIII secolo hanno chiamato stato di natura è l'equivalente razionalizzato dell'età dell'oro»¹³⁵. Il biopotere, in quanto potere normalizzatore, costituisce una forma di regolazione imposta dalla società all'organismo vivente, obbligandolo ad un determinato sviluppo. Occorre dunque abbandonare l'opposizione semplice, evitando di istituire un ipotetico conflitto tra natura e società. L'ordine naturale, non è infatti mai niente altro che un certo adattamento, tale fin dall'origine, dell'organismo alla forme di vita che trova già da sempre istituite nell'ambiente in cui si sviluppa. Come ha sostenuto P. Macherey, sia in Foucault che in Canguilhem non si esce dall'ordine della norma: «Se la norma non è esteriore al suo campo d'applicazione, non è soltanto... perché essa lo produce; ma è perché vi si produce essa stessa producendolo... In altri termini ancora, la norma non può essere pensata che storicamente, in rapporto con i processi che la effettuano. Qui, Foucault segue chiaramente la lezione di Canguilhem»¹³⁶.

3.2. Il potere disciplinare

1. Vediamo ora come si attua materialmente la *politica della vita*. Alla nascita e allo sviluppo del primo polo del biopotere, il potere disciplinare, Foucault ha dedicato le analisi contenute in *Surveiller et punir*. In questo testo questa forma di potere viene colta nel suo esercizio più estremo, all'interno dell'istituzione carceraria. Nonostante la limitazione del campo di indagine, l'intento di Foucault è quello di mettere in luce il funzionamento di un potere molto più diffuso e quotidiano nel suo esercizio all'interno dello spazio sociale. Il carcere non rappresenta che una soltanto delle istituzioni che fungono da laboratorio per questa nuova modalità di potere, che si esercita interamente sulla vita. Esso è costituito da un insieme di tecniche che hanno cominciato ad

¹³⁴ G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, Torino, Einaudi, 1998, p. 201.

¹³⁵ Ivi, p. 204.

¹³⁶ P. Macherey, *Pour une histoire naturelle des normes*, in *Michel Foucault Philosophe*, cit., p. 217.

insediarsi a partire dal XVII secolo, in una serie di luoghi di *enfermement*: la prigione, ma anche la caserma, il manicomio, la scuola e l'ospedale¹³⁷. Queste tecniche, concentrate nelle istituzioni cosiddette "totali", assumono il vivente come oggetto pertinente per la loro azione. Riassumiamo brevemente le caratteristiche del potere disciplinare cercando di evidenziarne le condizioni di funzionamento.

Innanzitutto le discipline mirano ad "imporre una condotta", scomponendo le molteplicità umane. Esse posseggono una "vocazione" analitica. G. Deleuze ha sintetizzato efficacemente questa necessità con la formula: «imporre una condotta qualunque ad una molteplicità umana qualunque»¹³⁸. Questa specifica forma di potere si incarica di rendere "docile" il corpo individuale, modificandolo in modo tale da renderlo produttivo, oppure da renderlo più forte, o semplicemente obbediente. L'idea regolativa che sottostà a queste operazioni è la ricerca del controllo totale dei processi fisici, la plasmabilità e la manipolazione al di là di qualsiasi limite. Per raggiungere questo obiettivo è necessario che gli individui siano considerati come puri oggetti, semplice materiale sul quale inscrivere gli automatismi utili al massimo controllo e al miglior ordine possibile: individualizzazione coercitiva.

Il potere disciplinare ha come bersaglio e come correlativo il corpo individuale. Fin dalle prime pagine di *Surveiller et punir* Foucault insiste sul fatto che il potere disciplinare è una «tecnologia politica del corpo»: «anatomia politica»¹³⁹. Essendo una microfisica, applicandosi al dettaglio, esso può investire sia il corpo singolo nella sua unità che singole parti del corpo, andando a modificare l'elemento ricettivo, più sensibile all'adattamento, così da produrre un "corpo docile", sottomesso, disponibile alla manipolazione. Il corpo deve diventare una semplice superficie di applicazione del potere, riducendo ogni reazione incontrollata. La disciplina viene definita «un'arte del corpo umano»¹⁴⁰ in quanto è capace di agire sapientemente, nei punti giusti, in modo da ridurre ogni velleità di resistenza. Il potere disciplinare si configura sia come una tecnica che come un sapere, in quanto è in grado, grazie alla sue procedure, di estrarre l'una dall'altro: potere-sapere. La disciplina, da un punto di vista storico, trova la propria origine nelle esperienze monastiche compiute nei primi secoli del cristianesimo e nelle successive istituzionalizzazioni avvenute nel medioevo. La canonizzazione dei vari ordini monastici ci ha infatti tramandato una serie di pratiche ascetiche, di astinenza o penitenziali, sviluppate nei secoli fino al loro massimo grado di perfezionamento. Foucault delinea una lunga fase di addestramento a cui è stato sottoposto il soggetto occidentale. Attraverso questo movimento è divenuto finalmente evidente "che cosa può

¹³⁷ In una nota di *Surveiller et punir* Foucault delimita il campo della propria analisi: «Sceglierò gli esempi nelle istituzioni militari, mediche, scolastiche e industriali» (SP, p. 166).

¹³⁸ G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 53.

¹³⁹ SP, p. 36.

¹⁴⁰ SP, p. 162.

un corpo?». Non è un caso se il modello disciplinare di tipo monastico sia fuoriuscito dall'ambito ristretto in cui storicamente è sorto per diffondersi, ad un certo momento della storia europea, grazie agli eserciti, ad ampi settori della società che lo hanno fatto proprio piegandolo alle finalità più varie. Nella seconda metà del XVIII secolo, quando la disciplina si è oramai istituzionalizzata, Foucault afferma che «il soldato è diventato qualcosa che si fabbrica: da una pasta informe, da un corpo inetto si è creata la macchina di cui si ha bisogno»¹⁴¹. L'esercizio è la principale modalità di applicazione del potere disciplinare. I corpi vengono quotidianamente sollecitati per ottenere da loro il massimo della forza utile e il minimo della forza politica di resistenza: «La disciplina fabbrica così corpi sottomessi ed esercitati, corpi “docili”. La disciplina aumenta le forze del corpo (in termini economici di utilità) e diminuisce queste stesse forze (in termini politici di obbedienza). In breve: dissocia il potere del corpo»¹⁴². Il *modus operandi* dell'addestramento disciplinare è indirizzato in modo immediato sulle forze somatiche. Qui il potere si presenta evidentemente come rapporto di forze. L'azione compiuta dal potere disciplinare è in primo luogo quella di una dissociazione, in quanto separa il corpo da ciò che è in suo potere, così da riuscire, in un secondo momento, a ricomporre quelle forze piegandole ad una diversa finalità. Il potere disciplinare si presenta come una serie di tecniche concertate atte alla scomposizione e alla ricomposizione delle energie, dei poteri, e delle forze, che trovano nel corpo la loro sede naturale. Il corpo umano funge da punto di accesso, da interfaccia tra il potere e la vita. L'azione ripetuta del potere disciplinare sul corpo consente di ottenere un ulteriore effetto di assoggettamento, sull'anima questa volta: un corpo docile ha come correlativo un soggetto obbediente.

2. Perché il corpo possa essere catturato all'interno dell'apparato disciplinare è necessario che la scomposizione delle forze venga compiuta in modo analitico sugli assi temporale e spaziale. Il corpo dev'essere inserito in un campo ben delimitato. Il potere disciplinare si dà come compito quello di ritagliare uno spazio e di scandire un tempo, e lo fa al livello della “microfisica del potere”: piccole porzioni di spazio e piccole frazioni di tempo, così da investire il corpo umano nel dettaglio. Le tecniche messe in atto, ereditate dalla tradizione monastica, sono prima di tutto la clausura, lo spazio cellulare, e il *quadrillage*, un reticolo fatto di localizzazioni elementari ritagliate all'interno della cella. Oltre allo spazio inteso in senso materiale, i singoli individui vengono suddivisi in uno spazio ideale, gerarchia e rango, che garantisce la massimizzazione della differenziazione interna. La disciplina dimostra di essere prima di tutto una forma della tattica, in quanto determina la costruzione dei “quadri viventi” «che trasformano le moltitudini confuse, inutili

¹⁴¹ SP, p. 159.

¹⁴² SP, p. 162.

o pericolose in molteplicità ordinate»¹⁴³. La ripartizione disciplinare ha quindi «la funzione di trattare la molteplicità in se stessa, di distribuirla e di ricavarne il maggior effetto possibile»¹⁴⁴.

Il tempo disciplinare è un tempo cronometrico. «L'impiego del tempo – afferma Foucault – è una vecchia eredità. Le comunità monastiche ne avevano senza dubbio suggerito il modello rigoroso. Esso si era presto diffuso. I suoi tre grandi procedimenti – stabilire delle scansioni, costringere a determinate operazioni, regolare il ciclo di ripetizione – si sono ben presto ritrovati nei collegi, laboratori, ospedali»¹⁴⁵. Nei luoghi di reclusione moderni, spazi disciplinari, il tempo viene scomposto nei suoi elementi essenziali e ricostituito in serie. Ciò che si vuole ottenere è l'annullamento dei “tempi morti”, così che resti soltanto il tempo attivo, che produce e progredisce, «un tempo di buona qualità», che sia cioè «un tempo integralmente utile»¹⁴⁶. Il corpo umano viene scomposto nella somma dei gesti che è in grado di attuare. I singoli gesti, le singole operazioni del corpo, vengono a loro volta giudicati e classificati, in modo da isolare una ristretta parte di essi, quella che si dimostra più utile, cioè capace di coniugare efficacia e rapidità: la massima forza espressa nel tempo più breve. «Si definisce una sorta di schema anatomo-cronologico del comportamento – afferma Foucault. L'atto viene scomposto nei suoi elementi, la posizione del corpo, delle membra, delle articolazioni viene definita, ad ogni movimento sono assegnate una direzione, un'ampiezza, una durata; l'ordine di direzione è prescritto. Il tempo penetra il corpo, e con esso tutti i controlli minuziosi del potere»¹⁴⁷.

Il potere disciplinare si basa sull'azione diretta sugli elementi da addestrare. Condizione della sua efficacia è che gli individui siano sottoposti ad una pressione e ad un controllo permanente. Occorre, affinché la disciplina abbia effetto, un sistema deterrente capace di catalizzare l'attenzione dei soggetti, in modo tale che questi ultimi acquisiscano la consapevolezza di non potersi in nessun caso sottrarre al controllo. Attraverso la sorveglianza totale, garantita da una corretta suddivisione spaziale e da un sistema di penalità fatto di sanzioni articolate in una lunga serie di graduazioni punitive, è stato possibile ottenere questo risultato. Il controllo esercitato dal potere disciplinare è dunque un controllo deterministico in presenza, ma totalmente inefficace in assenza. È un controllo individualizzato che conosce uno ad uno gli individui situati nel suo campo. La sorveglianza si caratterizza come una funzione imprescindibile per ogni potere disciplinare.

Come abbiamo visto precedentemente, la filosofia del potere di Foucault può essere definita come una «filosofia dei dispositivi»¹⁴⁸ in quanto si fonda su di una analisi relazionale. Il concetto di dispositivo costituisce il raccordo teorico fondamentale capace di garantire una spiegazione delle

¹⁴³ SP, p. 174.

¹⁴⁴ SP, p. 175.

¹⁴⁵ SP, p. 175.

¹⁴⁶ SP, p. 177.

¹⁴⁷ SP, p. 178.

¹⁴⁸ Cfr. G. Deleuze, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, cit., p. 188.

pratiche effettive del potere, colte dal punto di vista del loro funzionamento concreto. Il dispositivo è la configurazione di potere in grado di collegare elementi situati a livelli diversi, come possono esserlo dei regolamenti, delle pratiche di incarcerazione, dei sistemi di sorveglianza, ecc. L'esempio paradigmatico del dispositivo è il Panopticon. La "figura di tecnologia politica" inventata da Bentham, rappresenta, secondo Foucault, il diagramma, cioè la forma astratta da ogni ostacolo, di un dispositivo disciplinare esaustivo: «il *Panopticon* non deve essere inteso solamente come un edificio onirico: è il diagramma di un meccanismo di potere ricondotto alla sua forma ideale; il suo funzionamento, astratto da ogni ostacolo, resistenza o attrito, può felicemente essere rappresentato come un puro sistema architettonico e ottico: è in effetti una figura di tecnologia politica che si deve distaccare da ogni uso specifico»¹⁴⁹.

3. Il potere disciplinare non è un potere assoluto. Nonostante la sua efficienza esso inevitabilmente si scontra con delle resistenze. L'ostacolo del potere disciplinare, ciò che ne interrompe o ne impedisce il corretto funzionamento, è la disorganizzazione, l'incapacità di adeguarsi, la pigrizia, la tendenza delle forze interne di un corpo a respingere o a non accettare: tutto ciò che nel corpo resiste e rifiuta il comando. Sarebbe utopico secondo Foucault pensare che il potere disciplinare, pur essendo una forma assolutamente nuova e ben sperimentata, abbia un'efficacia totale ed esaustiva. In una pagina centrale di *Surveiller et punir* dedicata al *training* disciplinare Foucault afferma che ciò che resiste al potere disciplinare è *il corpo-organismo*:

Il corpo naturale, portatore di forze e sede di una durata; è il corpo suscettibile di operazioni specifiche, che hanno il loro ordine, il loro tempo, le loro condizioni interne, i loro elementi costitutivi...

Nell'esercizio che gli viene imposto e al quale resiste, il corpo disegna le sue correlazioni essenziali e *respinge spontaneamente l'incompatibile*...

Richiesto di essere docile fin nelle sue minime operazioni, *il corpo si oppone e mostra le condizioni di funzionamento proprie ad un organismo*. Il potere disciplinare ha come correlativo una individualità non solo analitica e "cellulare" ma anche naturale e "organica".¹⁵⁰

Il corpo naturale, in opposizione al corpo-macchina, è portatore di un proprio "ordine", dice Foucault, di un proprio andamento biologico specifico, un'attività interna che ne determina gli sviluppi e le trasformazioni. Occorre allora fare attenzione alle risposte del corpo, in quanto, più della coscienza, sono indicatrici di un livello intollerabile raggiunto dal potere. Il corpo è l'elemento privilegiato proprio perché le sue forze non appartengono all'ordine della coscienza e rispondono

¹⁴⁹ SP, p. 239.

¹⁵⁰ SP, p. 182, corsivo nostro.

agli stimoli in modo differente. Ma soprattutto, il corpo viene valorizzato in queste pagine perché è portatore di un ordine “altro”, di una capacità di opposizione che è la forma primigenia della sua attività. Foucault contrappone esplicitamente due modelli di funzionamento, che sono anche due modalità differenti di rapportarsi al corpo: la disciplina si indirizza al corpo-macchina, mentre la resistenza fa appello al corpo-organismo come ad una realtà irriducibilmente altra rispetto al potere. Il corpo è allora sede di una *spontaneità* che si fa linguaggio e sintassi della resistenza.

In *Surveiller et punir* sono numerosi i passaggi in cui Foucault definisce esplicitamente l’istituzione disciplinare ed i suoi procedimenti come “meccanismi”. Fin dall’inizio, egli afferma che «Il grande libro dell’Uomo-macchina venne scritto simultaneamente su due registri: quello anatomico-metafisico, di cui Descartes aveva scritto le prime pagine e che medici e filosofi continuarono; quello tecnico-politico, costituito da tutto un insieme di regolamenti militari, scolastici, ospedalieri e da processi empirici e ponderati per controllare o correggere le operazioni del corpo»¹⁵¹. Non si tratta di una metafora. La disciplina si incarica di addestrare gli individui a diventare pezzi di una macchina, riducendoli a “ingranaggi” che assicurano, loro malgrado, la perpetuazione del rapporto di potere ed il suo indefinito funzionamento. Il potere disciplinare è una «meccanica del potere»¹⁵² perché fa entrare il corpo umano in un ingranaggio che estrarrà da esso il massimo delle forze utili, e ciò è possibile soltanto se «il corpo si costituisce come elemento di una macchina multisegmentaria»¹⁵³. La disciplina funziona quindi come un meccanismo che sovrappone le sue regole ad un corpo che è piegato ad una forzata docilità. Abbiamo visto tuttavia, che a questa dinamica esso non smette di rispondere in maniera specifica, manifestando le proprie condizioni di funzionamento e costringendo il potere a ricominciare sempre daccapo la sua azione. La perfetta correlazione tra una «disciplina-meccanismo»¹⁵⁴ ed il corpo-organismo deve rimanere un’utopia. I programmi di razionalizzazione dei riformatori sette-ottocenteschi sono destinati a realizzarsi soltanto in maniera incompleta, in quanto a quest’epoca manca un’adeguata conoscenza anatomica e fisiologica che sia in grado di permettere la riduzione dell’ostacolo costituito dalla natura stessa dell’oggetto da addestrare, il corpo.

Quando scrive queste pagine, Foucault deve aver avuto ben presente un saggio di Canguilhem, intitolato *Machine et organisme* e pubblicato nella raccolta intitolata *La connaissance de la vie*, nel quale l’epistemologo francese afferma la radicale «irriducibilità dell’organismo alla macchina»¹⁵⁵: «Con Taylor ed i primi tecnici della razionalizzazione dei movimenti dei lavoratori – sostiene Canguilhem – noi vediamo l’organismo umano allineato, per così dire, sul funzionamento

¹⁵¹ SP, p. 160.

¹⁵² SP, p. 162.

¹⁵³ SP, p. 193.

¹⁵⁴ SP, p. 244.

¹⁵⁵ G. Canguilhem, *Machine et organisme*, in Id., *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1965, p. 121.

della macchina. La razionalizzazione è propriamente una meccanizzazione dell'organismo per quanto essa miri all'eliminazione dei movimenti inutili, dal solo punto di vista del rendimento considerato come funzione matematica di un certo numero di fattori. Ma la constatazione che i movimenti tecnicamente superflui sono dei movimenti biologicamente necessari è stata il primo scoglio incontrato da questa assimilazione esclusivamente tecnica dell'organismo umano alla macchina»¹⁵⁶. Nonostante le differenti periodizzazioni (Foucault anticipa la meccanizzazione della società al XVIII secolo, mentre Canguilhem la situa nel XX) le analogie tra le due posizioni sono evidenti. Per entrambi gli autori i processi vitali sono portatori di un'attività essenziale, che è costitutiva della loro stessa natura. L'essere vivente infatti è prima di tutto il portatore di uno specifico ordine interno, che si caratterizza come una certa forma di creazione situata a livello organico. La vita, in questo senso, è prima di tutto creazione di un proprio andamento fondamentale, che non può essere – per definizione – sottomesso ad alcuna forma di controllo positivo e di potere.

4. Negli ultimi capitoli di *Surveiller et punir* Foucault disegna l'immagine di una società, quella della fine del XVIII secolo, interamente attraversata dai meccanismi disciplinari: «Possiamo dunque parlare – dice Foucault – di formazione di una *società disciplinare* in quel movimento che va dalle discipline chiuse, sorta di “quarantena sociale” fino al meccanismo indefinitamente generalizzabile del “panoptismo”. Non è che la modalità disciplinare del potere abbia sostituito tutte le altre; ma si è infiltrata fra le altre, talvolta squalificandole, pur servendo loro da intermediario, collegandole fra loro, prolungandole, e soprattutto permettendo di portare gli effetti del potere fino agli elementi più sottili e più lontani. Essa assicura una distribuzione infinitesimale del potere»¹⁵⁷. Il primo asse del biopotere trova dunque il suo punto di massima espansione nella piena età moderna, quando diventa il supporto di una rete coestensiva al corpo sociale, “infiltrata” (*infiltrée*) - dice Foucault -, e sovrapposta a tutti i rapporti di potere precedentemente vigenti. La società disciplinare è dunque una “società panottica”¹⁵⁸, una società completamente sorvegliata, in cui gli individui sono l'oggetto di un'ispezione permanente e di un controllo minuzioso ed accurato da parte del potere. La polizia gioca qui un ruolo centrale, in quanto garantisce il collegamento tra le varie istituzioni totali: «tra le differenti istituzioni disciplinari chiuse (fabbriche, esercito, scuole), tende una rete intermedia, agente là dove quelle non possono intervenire, disciplinando gli spazi non disciplinari... disciplina interstiziale e metadisciplina... il potere poliziesco deve vertere “su tutto”»¹⁵⁹.

¹⁵⁶ Ivi, p. 126.

¹⁵⁷ SP, p. 251, corsivo nostro.

¹⁵⁸ Per un'analisi più dettagliata del Panopticon ci permettiamo di rinviare al nostro *Dal Panopticon architettonico al Panopticon elettronico. Prospettive foucaultiane*, in “I castelli di Yale”, a. VII, n. 7, 2004, pp. 83-97.

¹⁵⁹ SP, pp. 250 e 249. Per sottolineare l'importanza raggiunta dall'istituzione poliziesca nel corso del XVII secolo e della prima metà del XVIII, nelle lezioni del 1978 Foucault utilizza anche l'espressione “stato di polizia”.

Questa enorme fortuna goduta dalle discipline non durerà a lungo, perché a loro volta verranno infiltrate e sostituite da una diversa forma di potere, che Foucault definisce potere di “sicurezza”. L’analisi della società disciplinare, che nelle intenzioni di Foucault doveva servire da schema di intelligibilità per lo studio delle relazioni di potere vigenti, viene rapidamente abbandonata. In un’intervista del 1978 Foucault afferma infatti che «La disciplina, che era così efficace per mantenere il potere, ha perso una parte della sua efficacia. Nei paesi industrializzati, le discipline entrano in crisi... In questi ultimi anni, la società è cambiata ed anche gli individui; essi sono sempre più diversi, differenti e indipendenti. Vi sono sempre più categorie di persone che non sono sottomesse alla disciplina, così che noi siamo obbligati a pensare lo sviluppo di una società senza disciplina... è evidente che noi dobbiamo separarci nell’avvenire dalla società disciplinare di oggi»¹⁶⁰. Queste affermazioni sono contemporanee alla ridefinizione dello schema analitico impiegato nell’analisi del potere, e si pongono come intermediarie rispetto al passaggio verso l’analisi di quelle che Foucault definirà *società di sicurezza*. Nella prima lezione del corso dello stesso anno (1978) egli si chiede: «Possiamo allora sostenere – e questo è il punto decisivo della mia analisi – che, nelle nostre società, l’economia generale del potere si sta trasformando all’insegna della sicurezza?»¹⁶¹. Questi interrogativi danno il via, come dicevamo, al passaggio verso l’analisi di un differente modo di funzionamento del potere. Foucault si dimostra sempre più scettico a proposito della portata ermeneutica del concetto di “società disciplinare”, fino a decidere di abbandonarlo definitivamente. Egli infatti riduce gradualmente l’importanza che inizialmente aveva accordato alla disciplina, per spostare la sua attenzione verso una differente tecnologia del potere, costituita dai dispositivi regolatori.

¹⁶⁰ M. Foucault, *La société disciplinaire en crise*, DE, II, pp. 532-533.

¹⁶¹ STP, p. 12.

3.3. I dispositivi di sicurezza

1. Analizziamo adesso il funzionamento del secondo asse del biopotere, quello che si è manifestato più tardi, e che è costituito dai dispositivi di sicurezza. L'analisi di questi meccanismi inizia con *La volonté de savoir* e si sviluppa nei corsi del 1978 e del 1979. La definizione della biopolitica in questo arco temporale si allontana dall'idea disciplinare per coincidere quasi del tutto con il funzionamento "regolatore" del potere esemplificato proprio dai dispositivi di sicurezza. In effetti, quando Foucault parla del fenomeno della biopolitica, si riferisce molto più spesso a questa tecnologia di potere che non al dispositivo disciplinare. Nella *Volonté de savoir* ad essere oggetto di studio è il "dispositivo di sessualità", che costituisce l'esempio paradigmatico del funzionamento dei controlli regolatori. In questo caso non abbiamo più a che fare con una forma eccezionale di potere, come poteva esserlo il potere carcerario oggetto di *Surveiller et punir*, ma con una strategia immanente al corpo sociale assunto nella sua generalità e destinata al controllo della popolazione. Anche questa seconda grande strategia di potere, che si realizza a partire dalla fine del XVIII secolo, si presenta come una forma del potere-sapere, in quanto fonda la propria legittimità sulla *scientia sexualis* che stava nascendo in quegli anni.

Lo sviluppo dei saperi bio-medici è condizione di possibilità per l'istituzione di tutta una serie di controlli igienico-sanitari, che hanno costituito le prime linee di penetrazione di questa nuova forma di potere sulla vita all'interno del corpo sociale. Foucault, fin da *Les mots et les choses*, ha messo in luce le condizioni storiche e istituzionali dello sblocco epistemologico dei saperi medici, illuminando il passaggio dalla storia naturale alla biologia moderna¹⁶². Nel corso del 1978 egli riassume le sue posizioni affermando che

la storia naturale svolgeva la funzione essenziale di individuare i caratteri classificatori degli esseri viventi, in maniera da ripartirli in questa o in quella casella della tavola. Tra il XVIII e l'inizio del XIX, una serie di trasformazioni ha fatto sì che si passasse dall'individuazione dei caratteri classificatori all'analisi interna dell'organismo, poi dall'organismo nella sua coerenza anatomo-funzionale alle relazioni costitutive o regolatrici di un organismo con l'ambiente della vita. Insomma si tratta del problema Lamarck-Cuvier, che trova la soluzione e i principi di razionalità con Cuvier. Infine, col passaggio da Cuvier a Darwin, si è passati dall'ambiente della vita, nel suo rapporto costitutivo con l'organismo, alla popolazione, che Darwin riuscì a far emergere come l'elemento mediante il quale l'ambiente produceva i suoi effetti sull'organismo. Per pensare il rapporto tra ambiente e organismo, Lamarck era costretto a immaginare una sorta di azione diretta grazie a cui l'ambiente modella l'organismo. Da parte sua, Cuvier doveva ricorrere ad una serie di elementi dall'apparenza mitologica,

¹⁶² Cfr. M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, capp. V e VIII, pp. 137-176 e 262-313, e anche l'articolo intitolato *La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie*, DE, I, pp. 898-934.

ma che in realtà organizzavano meglio il campo di razionalità: le catastrofi, la creazione, i differenti atti creatori di Dio ecc. Darwin ha invece capito che la mediazione tra ambiente e organismo era la popolazione, con tutti gli effetti che la caratterizzano: mutazioni, eliminazioni ecc. È pertanto la problematizzazione della popolazione all'interno dell'analisi degli esseri viventi ad avere permesso il passaggio dalla storia naturale alla biologia¹⁶³

Il passaggio dalla storia naturale alla biologia non costituisce soltanto un capitolo importante nella storia delle scienze. Esso si è dimostrato cruciale anche per gli sviluppi della tecnologia politica degli individui. Se infatti la causa del malfunzionamento degli apparati disciplinari è legata ad una irriducibilità dei propri meccanismi al vivente, a partire dall'elaborazione di una nuova conoscenza del corpo e della vita (nascita della biologia) diviene possibile costruire tecnologie di potere sempre più efficienti, in grado ridurre anche quella resistenza "organica" che storicamente ne aveva impedito il funzionamento ottimale.

Lo sblocco epistemologico della biologia è dunque contemporaneo alla necessità politico-economica del controllo su grandi masse di individui, che, a partire dal XVIII secolo, sono state concettualizzate e riflesse, soprattutto dall'economia politica, come il vero oggetto dell'azione di governo. Sorge così il problema politico della gestione di una *popolazione*; Foucault afferma che: «Una delle grandi novità delle tecniche di potere, nel XVIII secolo, fu l'apparizione, come problema economico e politico, della "popolazione": la popolazione-ricchezza, la popolazione manodopera o capacità di lavoro, la popolazione in equilibrio fra la propria crescita e le risorse di cui dispone. I governi si accorgono che non hanno a che fare con dei sudditi, né con un "popolo", ma con una "popolazione", con i suoi problemi specifici e le sue variabili proprie: natalità, morbosità, durata della vita, fecondità, stato di salute, frequenza delle malattie, forma d'alimentazione e di habitat. Tutte queste variabili sono al punto d'incrocio dei movimenti propri della vita, e degli effetti particolari delle istituzioni»¹⁶⁴. La popolazione è quindi l'oggetto specifico dell'azione di governo. A partire da queste affermazioni è chiaro che la medicina sociale e l'assistenza sanitaria da parte dello stato si rivelano in questa luce come strategie per la gestione della vita collettiva, della vita cioè di tutti e di ciascuno. A partire da questo quadro generale, la sessualità viene concepita come un elemento tattico fondamentale, in quanto si colloca a metà strada tra le discipline del corpo e le regolazioni della popolazione. In un certo momento della storia europea, tra la fine del XVIII e nel corso del XIX secolo, è stata una posta in gioco essenziale per il potere giungere al controllo della sessualità della popolazione, in modo da avere una linea di intervento e di regolazione per i fenomeni della natalità, mortalità, morbilità e longevità, insomma per tutti quei fenomeni che potevano essere manipolati in modo da ottenere una popolazione forte,

¹⁶³ STP, pp. 79-80.

¹⁶⁴ VS, pp. 35-36.

sana e produttiva, capace di accrescere la forza e la ricchezza dello stato. Per la prima volta nella storia il potere, attraverso la medicina del sesso, può controllare direttamente il corpo biologico oltre che quello politico, la “nuda vita” della popolazione.

2. Ma come si esercitano i controlli regolatori? Il biopotere mira a gestire, regolare, controllare il corso naturale dei processi vitali, cioè dei processi biologici. Il biopotere, più che imporre arbitrariamente delle regole, cerca di portare un processo vitale verso la sua conclusione naturale, conducendolo a buon fine. In questo caso è evidente che ci troviamo di fronte ad un potere-organismo piuttosto che ad un potere-macchina, come nel caso disciplinare. I controlli regolatori non si pongono come obiettivo prioritario la “normalizzazione”, cioè l’adeguazione di un caso alla norma. Esse si pongono esattamente dal punto di vista contrario, da quello dell’organismo, perseguendo l’adeguamento del potere al potenziale differenziale dei suoi oggetti. Ciò significa che il potere esercitato attraverso i dispositivi di sicurezza non funzionerà più mediante una individualizzazione coercitiva, ma in maniera del tutto diversa. Nel breve saggio *Poscritto sulle società di controllo*, Deleuze descrive il passaggio da una società disciplinare, caratterizzata dagli ambienti di internamento, verso una “società di controllo” in cui si il potere si esercita “all’aria aperta”: «Gli internamenti sono *stampi*, dei calchi distinti, ma i controlli sono una *modulazione*, qualcosa come un calco autodeformante che cambia continuamente, da un istante all’altro, o qualcosa come un setaccio le cui maglie divergono da una zona all’altra»¹⁶⁵. Deleuze immagina un potere flessibile, immateriale, aleatorio, a “geometria variabile” capace di stabilire una dinamica dei flussi e delle oscillazioni, e di ripartire i fenomeni biologici in sistemi capaci di compendiare un *maximum* ed un *minimum* di tolleranza: «stati di perpetua metastabilità»¹⁶⁶. Ciò che il potere si pone come obiettivo non è il singolo caso ma la media statistica, gli effetti d’insieme di una popolazione che vive su un determinato territorio. Il potere è economico nel suo funzionamento perché economizza tutto, indirizza i processi vitali, li protegge e li dirige verso la loro conclusione naturale.

Lo spazio dei biopoteri è di tipo allargato, ha a che fare con ambienti (*milieux*), cioè con spazi complessi costituiti da tutti gli elementi materiali capaci di interferire con la vita di una popolazione. Foucault afferma che «la sovranità capitalizza un territorio e pone come problema decisivo la sede del governo; la disciplina dà forma architettonica ad uno spazio e pone come problema essenziale una distribuzione gerarchica e funzionale degli elementi; la sicurezza cerca invece di strutturare un ambiente in funzione di una serie di eventi o di elementi possibili che occorre regolare in un quadro polivalente e trasformabile. La dimensione della sicurezza rinvia

¹⁶⁵ G. Deleuze, *Poscritto sulle società di controllo*, in Id., *Pourparler*, Macerata, Quodlibet, 2000, p. 236. Foucault utilizza l’espressione “società di sicurezza” per definire questa stessa dinamica.

¹⁶⁶ Ivi, p. 236.

perciò a eventi possibili, a ciò che è temporaneo e aleatorio»¹⁶⁷. I biopoteri agiscono attraverso una regolazione positiva dei processi biologici attuata scientificamente in modo da favorirli, oppure ostacolarli. Essi non agiscono direttamente sull'elemento di realtà che si prefiggono come obiettivo, ma “strutturano un campo”, hanno interesse per i fenomeni correlati. Questo li rende più difficili da riconoscere: i biopoteri agiscono mediante una modificazione indiretta per variazione di campo. I controlli regolatori strutturano ambienti congeniali allo sviluppo di una specifica forma di vita, quella considerata “normale” per il funzionamento della società nel suo insieme.

Attraverso l'analisi dei dispositivi di regolazione si delinea una diversa immagine della società, non più società disciplinare o di polizia, ma “società di sicurezza”, una società cioè interamente attraversata da dispositivi di regolazione, che non fanno più ricorso in modo massiccio alla coercizione diretta degli elementi da addestrare, ma utilizzano in maniera sempre più diffusa un metodo indiretto, silenzioso, indolore, che funziona per mezzo dell'istituzione di un regime di verità e la configurazione di “ambienti” adeguati alla ordinata vita civile. Vediamo profilarsi allora il passaggio ad una forma di potere-sapere dolce, più “liberale” rispetto al potere poliziesco. Il potere continua ad essere immanente, come nel caso del potere disciplinare, ma diventa sempre più soggettivante, in quanto agisce attraverso l'imposizione di un principio di realtà (regime di verità) all'interno del quale gli individui saranno capaci di riconoscersi come soggetti agenti e come detentori di una libertà istituzionalmente garantita. Stiamo parlando di quello specifico regime di potere-sapere costituito dal liberalismo. Foucault sostiene che la società liberale, fin dal XIX secolo, è una società attraversata interamente da meccanismi di sicurezza¹⁶⁸.

3. Il modello di funzionamento per la gestione della popolazione non può essere più quello di un rapporto di forza diretto tra il potere e il corpo, ma viene identificato con il paradigma del “governo”. Nel momento in cui Foucault sposta la propria attenzione a questa dinamica del potere è costretto a modificare lo schema analitico che gli aveva permesso l'indagine sul campo disciplinare. Egli stesso, nel corso della lezione del 25 gennaio 1978, afferma che «nel parlarvi della popolazione, un termine ricorreva di continuo – direte che l'ho fatto apposta, ma forse non del tutto: “governo”. Più parlavo di popolazione, meno parlavo di “sovrano”. Ero spinto a ricercare e a designare qualcosa che mi sembra relativamente nuovo, non nel termine e neppure a un certo livello di realtà, ma nella tecnica. Intendo, per essere più chiari, il privilegio che il governo comincia a esercitare sulle regole... mostra che il problema politico moderno è interamente legato alla

¹⁶⁷ STP, p. 22.

¹⁶⁸ Dedicheremo il capitolo V all'analisi del funzionamento del potere nei regimi liberali.

popolazione»¹⁶⁹. Il governo è dunque la forma specifica che assume la gestione dei processi biologici della popolazione.

Il biopotere si configura indubbiamente come una forma di potere normalizzante, in quanto le due grandi tecnologie che lo compongono fanno entrambe riferimento alla norma, applicandola però in maniera differente e addirittura opposta. Foucault invita a riflettere sul significato dei concetti di *normalizzazione* e di *normazione*:

La normalizzazione disciplinare consiste nell'introdurre un modello ottimale costruito in funzione di un certo risultato in modo da rendere le persone, i loro gesti e atti conformi a tale modello: normale è chi è capace di conformarsi a questa norma, anormale chi non ci riesce. Nella normalizzazione disciplinare non è prioritario il normale e l'anormale, ma la norma stessa, che detiene un carattere originariamente prescrittivo da cui discende la possibilità stessa di determinare ciò che è normale e anormale. E credo che nelle tecniche disciplinari, proprio in virtù del carattere originario della norma rispetto al normale e del fatto che la normalizzazione disciplinare procede dalla norma per giungere alla divisione finale tra normale e anormale, si dovrebbe parlare di *normazione* piuttosto che di normalizzazione¹⁷⁰

Nel caso dei dispositivi di sicurezza, le cose procedono in modo diverso. Essi tengono conto di quella che Foucault definisce "una sorta di normatività"¹⁷¹ dei processi vitali, che tendono spontaneamente ad un equilibrio. In quel caso l'atto di normazione si rivelerebbe inefficace, in quanto avrebbe il risultato di dimezzare le possibilità della vita, rendendosi in tal modo controproducente. Nei dispositivi di sicurezza, afferma Foucault

Abbiamo perciò un sistema che mi pare esattamente inverso a quello delle discipline. Nelle discipline, si partiva da una norma e alla luce dell'inquadramento da essa fornito si perveniva a distinguere il normale dall'anormale. Qui, invece, si procede all'identificazione del normale e dell'anormale, delle differenti curve di normalità, e l'operazione di normalizzazione consiste nel far giocare tra loro queste differenti distribuzioni di normalità, in modo che le più sfavorevoli siano ricondotte al livello delle più favorevoli. Un sistema che parte dal normale e si serve di alcune distribuzioni considerate, per così dire, più normali o, in ogni caso, più favorevoli delle altre. Saranno queste distribuzioni a servire da norma. La norma è un gioco all'interno di normalità differenziali. Viene prima il normale; la norma è dedotta, si fissa e diviene operativa in seguito a questo studio delle normalità. Direi pertanto che non si tratta più di una normazione, ma di una *normalizzazione* in senso stretto¹⁷²

¹⁶⁹ STP, pp. 77-78.

¹⁷⁰ STP, p. 59, corsivo nostro.

¹⁷¹ STP, p. 59.

¹⁷² STP, p. 65, corsivo nostro.

4. Interrogiamoci adesso sullo statuto delle resistenze al biopotere. Se al potere disciplinare resiste il corpo-organismo, che cosa resiste invece alla tecnologia di sicurezza? Foucault avanza due risposte possibili, rimanendo, in ultima analisi, insoddisfatto di entrambe.

1) Nel corso *“Il faut défendre la société”* egli afferma che il biopotere non conosce propriamente ostacoli, ma soltanto nemici. Ciò che si oppone al biopotere è qualcosa che rappresenta un rischio e un pericolo per la salute del corpo biologico nel suo insieme, e che deve pertanto essere sterminato. È l'ipotesi di un biopotere che si esercita nella forma del razzismo di stato, un razzismo interno, contro l'anormale, il degenerato, il deviante, contro tutto quello che non raggiunge gli *standards* medico-sanitari o psicologici richiesti dal potere affinché possa considerare il corpo sociale nel suo insieme come un organismo in buona salute: «Non si tratta dunque – dice Foucault – né di una relazione militare o guerriera, né di una relazione politica, ma di una relazione biologica. Questo meccanismo potrà funzionare proprio perché i nemici che si tratta di sopprimere non sono gli avversari, nel senso politico del termine, ma costituiscono i pericoli, esterni o interni, in rapporto alla popolazione e per la popolazione. In altri termini: la messa a morte, l'imperativo di morte, nel sistema del biopotere è ammissibile solo se tende non alla vittoria sugli avversari politici, ma alla eliminazione del pericolo biologico e al rafforzamento, direttamente collegato a questa eliminazione, della specie stessa o della razza. La razza, il razzismo, sono – in una società di normalizzazione – la condizione d'accettabilità della messa a morte»¹⁷³. Ciò che si oppone al biopotere è tutto ciò che minaccia la salute, la vita, il benessere di una popolazione, è qualcosa che si annida all'interno della popolazione, minacciandone i processi vitali; l'ostacolo è percepito nella forma di una categoria biologico-medica, come un virus. L'unico rapporto possibile nei suoi confronti è la relazione di sterminio. Il biopotere si rovescia così nel suo opposto, *tanato-potere*, (“dare la morte per conservare la vita”), manifestando il suo lato tragico. Per un individuo, ritrovarsi al di sotto della soglia di interesse del potere significa essere abbandonati da esso, lasciati morire. Sembra quindi che la possibilità della morte non rappresenti un'anomalia interna al funzionamento del biopotere, ma un'eventualità perfettamente coerente con la sua logica. Questa prima interpretazione emerge nella *Volonté de savoir* e nel corso al Collège de France tenuto nello stesso anno.

2) In un passo del corso del 1978 Foucault assume invece una posizione differente, individuando nel concetto un po' generico di *popolo* una possibilità di resistenza attiva. Qui egli afferma che «il popolo è quello che resiste al governo della popolazione e cerca di sottrarsi al dispositivo che mira a

¹⁷³ DS, p. 221.

mantenere la popolazione ad un livello ottimale. Questa opposizione popolo/popolazione è molto importante»¹⁷⁴. Purtroppo, nello svolgimento del corso egli non tornerà più a parlare di questa opposizione, lasciando questo concetto ad uno stadio di incompiutezza. Cerchiamo allora di definirlo meglio attraverso altri testi pubblicati nello stesso arco temporale. In una intervista del 1977 egli aveva definito con il termine *plèbe*, il «bersaglio costante e costantemente muto dei dispositivi di potere». Foucault precisa che questa realtà, che sembra capace di sfuggire al controllo del biopotere, non la si deve pensare «come il fondo costante della storia, l'obiettivo finale di ogni assoggettamento, il focolaio mai del tutto spento di ogni rivolta. Non c'è assolutamente realtà sociologica nella "plebe". Ma c'è comunque sempre qualcosa, nel corpo sociale, nelle classi, nei gruppi, negli individui stessi che sfugge in certo modo alle relazioni di potere; qualcosa che non è affatto la materia prima più o meno docile o resistente, ma il movimento centrifugo, l'energia di segno opposto, l'elemento sfuggente. Non esiste "la" plebe, c'è "della" plebe. C'è nei corpi e nelle anime, negli individui, nel proletariato e nella borghesia, ma con una estensione, delle forme, delle energie, delle irriducibilità differenti. Questa parte di plebe non è tanto l'esterno rispetto alle relazioni di potere quanto il loro limite, il loro inverso, il loro contraccolpo; è ciò che risponde ad ogni avanzata del potere attraverso un movimento per svincolarsene; è quindi ciò che motiva ogni nuovo sviluppo delle reti di potere»¹⁷⁵. Foucault conclude puntualizzando: «Non penso che ciò si possa confondere in alcun modo con un neo-populismo che sostanzializzerebbe la plebe o con un neo-liberalismo che ne esalterebbe i diritti primitivi»¹⁷⁶. È molto difficile comprendere, all'interno di questo testo - che è anche l'unico in cui Foucault utilizza questo concetto -, quale statuto si debba attribuire alla plebe. Probabilmente Foucault assume il termine dalla lettura dell'*Antropologia pragmatica* di Kant, da lui commentata e tradotta nel 1961. In quest'opera Kant istituisce una differenza tra il concetto di popolo, quello di nazione ed appunto la plebe: «Col termine popolo (*populus*) – afferma Kant - si intende l'insieme degli uomini raccolti in un paese in quanto esso costituisce un tutto. Si chiama nazione (*gens*) quell'insieme, o gli elementi di esso, che per l'origine comune si riconosce congiunto in un'unità civile; la parte che si esclude da queste leggi (cioè la moltitudine indisciplinata del popolo) è detta plebe (*vulgus*) che, quando si assembla illegalmente,

¹⁷⁴ STP, p. 46.

¹⁷⁵ M. Foucault, *Pouvoirs et stratégies*, DE, II, p. 421. Già in *Surveiller et punir* è forse possibile individuare un equivalente della plebe nel passo in cui Foucault specifica che la disciplina ha l'obiettivo di ridurre la forza di inerzia che si sprigiona naturalmente da una molteplicità, e per farlo deve istituire, come abbiamo visto, una rigorosa suddivisione spaziale così da «dominare tutte le forze che si formano partendo dalla costituzione stessa di una molteplicità organizzata; deve neutralizzare gli effetti di contropotere che ne nascono, opponendo resistenza al potere che vuole dominarla: agitazioni, rivolte, organizzazioni spontanee, coalizioni – tutto ciò che può dipendere da congiunzioni orizzontali. Di qui il fatto che le discipline utilizzano i procedimenti di separazione e di verticalità; che introducono, tra i differenti elementi di uno stesso piano separazioni tanto stagne quanto è possibile; che definiscono reti gerarchiche rigorose; in breve che oppongono alla forza intrinseca e contraria della molteplicità il procedimento della piramide continua e individualizzante» (SP, pp. 255-256).

¹⁷⁶ M. Foucault, *Pouvoirs et stratégies*, DE, II, p.421.

dà luogo al perturbamento che priva il volgo della qualità di cittadino»¹⁷⁷. Probabilmente è proprio questa definizione di “moltitudine indisciplinata” ad attrarre Foucault verso il concetto di plebe, in quanto essa sembra caratterizzare tutto ciò che, all’interno degli individui, silenziosamente rifiuta di piegarsi all’assoggettamento coercitivo operato su di essi dal potere. Ma è importante non fare di questa plebe una sostanza ontologica originaria, ed è altrettanto fondamentale non cadere nel lirismo dell’emarginazione o dell’anormale. La plebe è ciò che resiste al governo della popolazione, è il punto di attacco del bio-potere e riguarda il corpo sociale preso nel suo insieme. La plebe è un soggetto collettivo di resistenza, in quanto sorge a partire dall’inerzia del corpo sociale nei confronti della proliferazione dei dispositivi di sicurezza. Essa non ha un volto, non la si può rappresentare, perché è un contraccolpo che sale direttamente dalla “carne” degli individui assoggettati. Essa non corrisponde nemmeno ad una coscienza (di classe) che sa di appartenere ad un gruppo o ad una comunità. La plebe è l’impersonale, il transindividuale, ciò che sfugge e si oppone ad ogni tentativo di controllo. L. Daddabbo propone un’interpretazione che ci sembra molto suggestiva, affermando che la plebe «È una profondità attiva e indipendente, che appare in uno spazio strategico... ciò che resiste al potere non è la purezza di ciò che gli si mantiene esterno, ma ciò che preso nel suo stesso gioco ha la capacità di rovesciarlo... dalla vita stessa sorgono nuove forze, e *i soggetti si alleano con la vita e contro il potere*»¹⁷⁸. Ma che cosa significa qui “allearsi con la vita contro il potere”? Attraverso quali strategie è consentito ai soggetti recuperare il proprio fondo biologico, l’elemento dinamico e per essenza creativo, per farsene riflessivamente portatori? Cercheremo più avanti di riproporre questa domanda, che ci limitiamo per il momento a segnalare, attraverso una lettura dei processi di soggettivazione di cui tratta Foucault nei suoi ultimi scritti.

5. Durante la conferenza tenuta a Stanford nel 1979, intitolata *Omnes et singulatim*, Foucault afferma che il funzionamento del biopotere è viziato da una antinomia interna: esso ricerca infatti un’impossibile correlazione tra individualizzazione e totalizzazione. Commentando il manuale di *Polizeiwissenschaft* di Von Justi Foucault afferma che questo autore «definisce perfettamente ciò che io considero il fine della moderna arte del governo o della razionalità dello Stato: sviluppare gli elementi costitutivi della vita degli individui in modo che il loro sviluppo rafforzi anche la potenza dello stato». Ciò significa, secondo Foucault, che «sin dall’inizio, lo stato fu al tempo stesso individualizzante e totalitario»¹⁷⁹. Questo potere bifronte è articolato secondo un diagramma non omogeneo, in quanto le due funzioni (individualizzante e totalizzante) vengono dispiegate attraverso tecnologie di potere differenti (un potere-macchina e un potere-organismo), che risultano

¹⁷⁷ I. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 2008, p. 244.

¹⁷⁸ L. Daddabbo, *Tempocorpo*, cit., p. 108, corsivo nostro.

¹⁷⁹ M. Foucault, “*Omnes et singulatim*”: *vers une critique de la raison politique*, DE, II, p. 980.

difficilmente integrabili all'interno di una strategia coerente. Questo determina una continua situazione di crisi (stato di eccezione), ma anche la possibilità di nuovi eventi. Come ha notato O. Marzocca «il nocciolo della razionalità politica moderna che comincia a formarsi e ad affermarsi, è costituito dalla correlazione permanente tra individualizzazione e totalizzazione... essa rappresenta una sorta di “principio”, al tempo stesso, funzionale e antinomico: essa, in altre parole, certamente garantisce la perpetuazione dei sistemi di potere, ma costituisce anche il fattore principale delle loro crisi... La logica che caratterizza tale razionalità è antinomica, oltre che funzionale all'esercizio sistematico del potere, esattamente perché persegue la combinazione positiva di due forme eterogenee e contrastanti di potenziamento della vita, cioè appunto il potenziamento delle forze individuali e quello del benessere collettivo»¹⁸⁰. In definitiva, il biopotere rischia sempre di rovesciarsi in tanato-potere, in un potere di uccidere attraverso l'esposizione prolungata al rischio della morte. Analizzeremo nel prossimo paragrafo il funzionamento dei sistemi di protezione sociale, medica e sanitaria che caratterizzano i regimi di biopotere, e gli inevitabili punti di scontro che ne derivano.

3.4. La medicalizzazione della società

1. La biopolitica assume in Foucault il carattere della medicalizzazione autoritaria, cioè imposta alla popolazione presa nel suo insieme. Il termine bio-politica è quindi legato, nel percorso filosofico di Foucault, all'emergere dei saperi bio-medici e viene costantemente mantenuto in relazione con essi. Questo aspetto è stato approfondito da Foucault durante un ciclo di conferenze tenute a Rio de Janeiro nel 1974. Proprio in una di queste conferenze, quella intitolata *La naissance de la médecine sociale*, egli utilizza per la prima volta il termine “biopolitica”, disegnando le grandi linee della storia della medicalizzazione delle società europee nel corso del XVIII secolo¹⁸¹. In questo testo egli tematizza il rapporto fondamentale che lega medicina ed economia: «Il controllo della società sugli individui non si effettua solo attraverso la coscienza o l'ideologia, ma anche nel corpo e con il corpo. Per la società capitalista è il bio-politico a essere importante prima di tutto, il biologico, il somatico, il corporale. Il corpo è una realtà bio-politica, la medicina è una strategia bio-politica»¹⁸². Foucault definisce il processo di medicalizzazione forzata come «il fatto che l'esistenza, la

¹⁸⁰ O. Marzocca, *Introduzione* a M. Foucault, *Biopolitica e liberalismo Detti e scritti su potere ed etica (1975-1984)*, Milano, Medusa, 2001, pp. 24-25.

¹⁸¹ È importante sottolineare il fatto che il termine “biopolitica” non è un neologismo foucaultiano, anche se Foucault ha contribuito enormemente alla fortuna della parola. A. Cutro, in una bella antologia da lei curata, ha raccolto le testimonianze di tutti gli autori che ne hanno fatto uso prima di Foucault (cfr. *Biopolitica. Storia e attualità di un concetto* - a cura di A. Cutro -, Verona, Ombre Corte, 2005).

¹⁸² M. Foucault, *La naissance de la médecine sociale*, DE, II, p. 210.

condotta, il comportamento, il corpo umano si integrano a partire dal XVIII secolo in una rete di medicalizzazione sempre più densa e importante che lascia sfuggire sempre meno cose»¹⁸³. La rete di cui si parla è costituita da tre tipi di medicalizzazione differenti: si tratta della “medicina di stato” tedesca, della “medicina urbana” sperimentata in Francia, e della “medicina del lavoro” nata in Inghilterra. Queste tre differenti esperienze di medicalizzazione del corpo sociale e degli ambienti vitali verranno razionalizzate ed integrate nelle strategie mediche attuate nel XX secolo, la principale delle quali è il famoso piano Beveridge, attuato durante la seconda guerra mondiale: «Con il piano Beveridge e i sistemi medici dei paesi più ricchi e industrializzati di oggi, si tratta sempre di far funzionare questi tre settori della medicina, benché siano articolati tra loro in maniera differente»¹⁸⁴, conclude Foucault. Attraverso la definizione della medicalizzazione ottocentesca si tratta quindi di comprendere le basi medico-sociali e i concatenamenti concreti che hanno reso possibile la biopolitica contemporanea¹⁸⁵.

La medicalizzazione che ha presieduto alla nascita del modello europeo di medicina sociale è stato un fenomeno attuato in maniera autoritaria. L'esempio tedesco, da questo punto di vista, appare il più significativo. In Germania infatti, già nel XVIII secolo, vediamo la nascita e l'istituzionalizzazione di una *Polizeiwissenschaft*, una scienza della polizia, assunta al rango di disciplina universitaria alla quale addestrare i funzionari dello stato. Nello scritto *La politique de la santé au XVIIIème siècle* Foucault afferma che in questo periodo assistiamo alla «comparsa della salute e del benessere fisico della popolazione in generale come uno degli obiettivi essenziali del potere politico... L'imperativo della salute: dovere di ognuno e obiettivo generale»¹⁸⁶. In Germania questo imperativo è entrato ben presto nelle prerogative di una *police* medica, destinata a sorvegliare e ad imporre le regole d'igiene al corpo sociale. Il fine della polizia è quello di coordinare ed integrare la società al funzionamento del sistema economico. Attraverso di essa, i governi intendono potenziare le forze interne dello stato, in senso fisico, corporale: «la salute e il benessere fisico delle popolazioni appaiono come un obiettivo politico che la *police* del corpo sociale deve assicurare a fianco alla regolazione economica e alle costrizioni dell'ordine. L'importanza improvvisamente assunta dalla medicina nel XVIII secolo ha il suo punto d'origine lì dove si incrociano una nuova economia “analitica” dell'assistenza e l'emergere di una *police* generale della salute. La nuova noso-politica iscrive la questione specifica della malattia nel

¹⁸³ Ivi, p. 208.

¹⁸⁴ Ivi, p. 228.

¹⁸⁵ Foucault non è il solo ad aver studiato la storia della medicalizzazione. In più occasioni egli fa riferimento agli studi di G. Rosen, ed in particolare alla sua *History of Public Health*, Baltimore - London, Johns Hopkins University Press, 1958. Per un bilancio critico dell'analisi della medicalizzazione compiuta da Foucault cfr. *Foucault, Health and Medicine* (a cura di A. Petersen - R. Bunton), London and New York, Routledge, 1997 e *Reassessing Foucault. Power, medicine and the body* (a cura di C. Jones - R. Porter), London and New York, Routledge, 1994.

¹⁸⁶ M. Foucault, *La politique de la santé au XVIIIème siècle*, DE, II, p. 16.

problema generale della salute delle popolazioni»¹⁸⁷. La nascita della politica sanitaria, o “nosopolitica”, dev’essere ricompresa come una strategia di controllo della popolazione. Il medico comincia ad assumere quella che Foucault definisce una “coscienza politica” in quanto è investito di una funzione amministrativa e programmatica, oltre che terapeutica: «Il medico diviene il gran consigliere e il grande esperto, se non nell’arte di governare, almeno in quella di osservare, di correggere e di migliorare il “corpo” sociale e di conservarlo in uno stato di salute permanente»¹⁸⁸.

Secondo Foucault lo statuto epistemologico “debole” della medicina nascente ha esposto questa disciplina al rischio della manipolazione. Il potere politico ha investito il sapere medico delle necessità riguardanti un più stretto controllo della popolazione e la ricerca di un incremento delle forze dello stato, così che concetti ancora scientificamente malfermi, come la nozione di “igiene” o la nozione di “ambiente”, sono stati letteralmente colonizzati da un’esigenza politica. Nel *résumé* del corso del 1978 Foucault afferma che «Lo sviluppo, a partire dalla seconda metà del XVIII secolo, di quella che fu chiamata la *medizinische Polizei*, igiene pubblica, *social medicine*, deve essere reinscritto nel quadro generale di una “biopolitica” che tende a trattare la “popolazione” come un insieme di esseri viventi e coesistenti, che presentano dei tratti biologici e patologici particolari, e che pertanto dipendono da saperi e tecniche specifici. Anche la “biopolitica” deve essere compresa alla luce di un tema affermatosi nel XVII secolo: la gestione delle forze dello stato»¹⁸⁹. Oggetto della polizia è infatti il “vivente” con tutte le sue variabili e tutte le sue caratteristiche peculiari, il vivente nella sua specificità e nei suoi bisogni. Essa deve operare in modo che la somma degli esseri viventi appartenenti alla specie uomo che coesistono all’interno di un determinato territorio abbiano i mezzi per vivere e prosperare nella misura maggiore. Nella lezione del 29 marzo Foucault afferma che «la polizia abbraccia quindi un campo immenso che – si potrebbe dire – va dal vivere a qualcosa di più del semplice vivere. Voglio dire che la polizia deve garantire che gli uomini vivano e vivano in grande numero... Con la polizia quindi si disegna un cerchio che parte dallo stato, come potere di intervento razionale e calcolato sugli individui, e ritorna allo stato, come insieme di forze in crescita o da far crescere, passando per la vita degli individui, che ora, in quanto semplice vita, diventa preziosa per lo stato»¹⁹⁰. La medicalizzazione autoritaria imposta attraverso l’istituzione della *police* medica configura il processo di medicalizzazione come una forma di «statalizzazione del biologico»¹⁹¹.

¹⁸⁷ Ivi, p. 17.

¹⁸⁸ Ivi, p. 23. Questo tema è stato affrontato anche in un capitolo di *Naissance de la clinique*, nel quale Foucault afferma che «La medicina non deve più essere solamente il *corpus* delle tecniche della guarigione e del sapere che richiedono; essa comprenderà anche una conoscenza dell’*uomo in salute*, cioè un’esperienza dell’*uomo non malato* e una definizione dell’*uomo modello* insieme. Essa assume, nella gestione dell’esistenza umana, postura normativa» (NC, p. 35).

¹⁸⁹ M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, DE, II, p. 723.

¹⁹⁰ STP, pp. 333-334.

¹⁹¹ DS, p. 206.

2. Un fattore fondamentale per la demoltiplicazione delle istanze di medicalizzazione è costituito dalla famiglia. Utilizzando questo termine, Foucault non fa riferimento all'immagine tradizionale di essa, come luogo privilegiato in cui prendono forma gli affetti o la crescita psicologica degli individui. Al contrario, più prosaicamente, la famiglia è indagata come matrice di relazioni di potere e di tecniche di controllo degli individui. La famiglia è infatti un agente "medicalizzato e medicalizzante". Essa deve sottostare all'imperativo di salute, ed è fatta oggetto, durante tutto il XIX secolo, delle "campagne" di informazione promosse dallo stato e finalizzate all'educazione alla salute e all'igiene. Queste stesse campagne sono state il veicolo di una serie di "paure" indirizzate nei confronti della figura dell'anormale. Foucault afferma che «La politica medica che si disegna nel XVIII secolo in tutti i paesi europei ha come primo effetto l'organizzazione della famiglia o piuttosto del complesso famiglia-bambini, come istanza prima e immediata di medicalizzazione degli individui: le si fa giocare il ruolo di cerniera tra gli obiettivi generali che concernono la buona salute del corpo sociale e il desiderio o il bisogno di cure degli individui; essa ha permesso di agganciare un'etica "privata" della buona salute (dovere reciproco dei genitori e figli) a un controllo collettivo dell'igiene, e a una tecnica scientifica della guarigione». In questo senso - continua Foucault -, «il funzionamento globale della politica della salute nel XIX secolo... non può essere compresa se si fa astrazione da quest'elemento centrale che fu plasmato nel XVIII secolo: la famiglia medicalizzata-medicalizzante»¹⁹². Il modello che si costituisce in questo momento è caratterizzato dalla "dislocazione" dell'assistenza in quanti più punti di intervento possibili, in modo da migliorare l'efficacia della penetrazione del potere di controllo. Le famiglie saranno allora collegate a centri locali costituiti dalla figura dei medici di quartiere, che a loro volta saranno in collegamento con i grandi ospedali. Si forma così un reticolo di poteri che ha essenzialmente la funzione di tenere sotto controllo sanitario (e quindi politico) la società intera.

Le prescrizioni di salute ruotano tutte attorno al concetto di "igiene", in nome del quale la medicina può effettuare uno *screening* biologico della popolazione. La biopolitica si configura come una forma del potere-sapere: «La vecchia nozione di regime, inteso tanto come regola di vita che come forma di medicina preventiva tende ad allargarsi e diventare il "regime" collettivo di una popolazione presa in generale, con un triplice obiettivo: la scomparsa delle grandi tempeste epidemiche, il calo del tasso di morbosità, l'allungamento della durata media della vita e del termine della vita per ogni età. Questa igiene, come regime di salute delle popolazioni implica da parte della medicina un certo numero di interventi autoritari e di assunzioni di controllo»¹⁹³.

Altra concetto-chiave è quello di ambiente (*milieu*). L'ambiente è l'oggetto specifico dei dispositivi di sicurezza, che, come abbiamo visto, non si esercitano attraverso l'imposizione

¹⁹² M. Foucault, *La politique de la santé au XVIIIème siècle*, DE, II, p. 21.

¹⁹³ Ivi, pp. 21-22.

autoritaria di una condotta (come fa la disciplina), ma utilizzano una tattica indiretta. In questo senso i biopoteri si presentano come tecnologie di tipo “ambientale”. Nella lezione dell’11 gennaio 1978 Foucault afferma che «L’ambiente rende conto perciò del fenomeno di circolazione delle cause e degli effetti, e si delinea infine come un campo di intervento in cui, anziché trattare gli individui come insieme di soggetti di diritto capaci di azioni volontarie, come nel caso della sovranità, o come molteplicità di organismi, come corpi pronti a eseguire le prestazioni richieste, come nel caso della disciplina, occorrerà trattarli invece come una popolazione, cioè come un complesso di individui profondamente, essenzialmente, biologicamente legati alla materialità in cui esistono. L’ambiente designa quella zona di interferenza tra gli eventi prodotti da individui, popolazioni e gruppi, e gli eventi quasi naturali che accadono attorno a essi»¹⁹⁴. L’ambiente è costituito da una serie di eventi “quasi” naturali, che possono cioè essere prodotti dalle forme del potere attraverso una corretta distribuzione degli uomini e dei controlli all’interno di un certo territorio. Intervenire sull’ambiente significa strutturare un campo in cui degli individui saranno costretti a vivere, a muoversi, a lavorare, a compiere insomma tutta quella serie di attività che costituiscono la “vita” nel senso pieno e attivo della parola.

3. Con il piano Beveridge, secondo Foucault, si è giunti al massimo sviluppo di questo sistema di medicina sociale, tanto che esso ha cominciato a manifestare la propria “crisi”. Il liberalismo contemporaneo, analizzato nel Corso del 1979, è letto come una forma di contestazione nei confronti di questa razionalità politico-amministrativa. Così la critica dello stato ha costituito il tema dominante del dibattito politico dopo la fine della seconda guerra mondiale. A partire dai regimi cosiddetti “neo-liberali” si è sviluppato un “secondo tempo” della biopolitica, che caratterizza anche la nostra attualità. Studiare la storia della medicalizzazione è fondamentale per individuare la razionalità politica, le forme ragionate di controllo degli individui, così da comprenderne il funzionamento attuale. Il piano Beveridge ha funzionato da modello per l’organizzazione della salute al termine della seconda guerra mondiale ed è la matrice delle singole politiche della salute adottate negli stati europei negli anni successivi. Foucault evidenzia il passaggio sottolineando che «Il piano Beveridge indica che lo Stato si fa carico della salute. Si potrebbe dire che questa non è una novità, dato che, a partire dal XVIII secolo, una delle funzioni dello Stato... è garantire la salute fisica dei suoi cittadini. Credo tuttavia che, fino alla metà del XX secolo, la garanzia della salute significasse essenzialmente per lo Stato la conservazione della forza fisica nazionale, della sua forza lavoro, della sua capacità produttiva, della sua potenza militare. Fino ad allora la medicina di Stato aveva principalmente delle finalità se non razziali, almeno

¹⁹⁴ STP, p. 23.

nazionaliste. Con il piano Beveridge la salute si trasforma in un oggetto di preoccupazione per gli Stati, non per se stessi, ma per gli individui. Il diritto dell'uomo a mantenere il suo corpo in buona salute diviene così oggetto dell'azione statale. Di conseguenza, i termini del problema si rovesciano: il concetto di Stato al servizio dell'individuo in buona salute si sostituisce al concetto dell'individuo in buona salute al servizio dello Stato»¹⁹⁵.

Nel momento in cui la buona salute diventa un diritto riconosciuto, la medicina modifica il proprio statuto e si dà nuovi obiettivi. Nella società interamente medicalizzata, società biopolitica, la funzione autenticamente terapeutica ricopre un ruolo sempre più marginale nell'ambito degli interventi di tipo medico-sanitario. Essi mirano soprattutto al “benessere” degli individui, che è definito da Foucault come “qualcosa di più” del semplice vivere. Da questo momento gli interventi delle tecnologie mediche si moltiplicano potenzialmente all'infinito, in quanto la salute si definisce sempre più come uno stato di benessere generale del corpo e della mente che non ha un riscontro oggettivo. Inoltre, «la salute entra nel campo della macroeconomia», diventa cioè parte di un mercato controllato dall'industria farmaceutica.

Secondo Foucault questa dinamica ha generato una profonda crisi all'interno del dispositivo di potere bio-medico, che ha manifestato due fenomeni destabilizzatori. In primo luogo Foucault parla di una «distorsione che esiste tra la scientificità della medicina e la positività dei suoi effetti, o tra la scientificità e l'efficacia della medicina»¹⁹⁶. Il sovraconsumo di farmaci e le politiche mediche applicate in maniera massiccia hanno infatti generato una nuova forma di pericolo, il *rischio medico*, causato dall'interferenza della tecnologia medica sull'andamento naturale dei fenomeni biologici: «nella misura in cui l'organismo sa difendersi meglio – dice Foucault – esso, naturalmente, si protegge, ma, da un altro punto di vista, è più fragile e più esposto, se gli si impedisce il contatto con gli stimoli che provocano le reazioni di difesa. In una maniera generale si può affermare che, a causa degli effetti dei medicinali stessi – effetti terapeutici positivi -, si produce una perturbazione, per non dire una distruzione, dell'ecosistema non solo dell'individuo, ma dell'intera specie umana»¹⁹⁷. Il rischio medico è il correlativo dell'entrata dell'uomo nella “biostoria”, ovvero lo spazio dell'interferenza tra tecnica e vita. Nel momento in cui la tecnica riesce ad avere presa direttamente sulla vita, condizionandone lo sviluppo, entriamo nel campo dei calcoli aleatori, in quanto gli effetti di questa interferenza diverranno visibili soltanto in tempi di lunga durata. Foucault definisce questo fenomeno “iatrogenia positiva”: «Oggi, con le tecniche di cui dispone la medicina, la possibilità di modificare la struttura genetica delle cellule interessa non

¹⁹⁵ M. Foucault, *Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine?*, DE, II, p. 41.

¹⁹⁶ Ivi, p. 44.

¹⁹⁷ Ivi, p. 46.

solo l'individuo e la sua discendenza, ma la specie umana intera; è l'insieme del fenomeno della vita che si trova ormai posto nel campo d'azione dell'intervento medico»¹⁹⁸.

La seconda conseguenza negativa derivata da questo sistema è che la salute, entrando nel campo dei calcoli economici, diventa un oggetto di consumo. Il costo dei medicinali e i grandi profitti ottenuti dall'industria farmaceutica impediscono la realizzazione del diritto alla salute che con il piano Beveridge si intendeva estendere all'intera società. Il sistema di previdenza sociale genera così ineguaglianza, in quanto "l'economia politica della salute" impone di fare delle scelte, per esempio escludendo determinate patologie dalle forme di assistenza o includendone altre. Queste scelte hanno in ogni caso il risultato di esporre una parte della popolazione al rischio della malattia e della morte. La biopolitica sotto il controllo dell'economia genera ineguaglianza e discriminazione.

4. Ma com'è possibile, allora, resistere a questa situazione? Secondo Foucault «Non bisogna considerare la situazione attuale in termini di medicina o di antimedicina, d'interruzione o non-interruzione delle spese, di ritorno o meno a una sorta di igiene naturale, a un orientamento bucolico paramedico. Sono alternative prive di senso»¹⁹⁹. Egli si dimostra molto critico nei confronti della cosiddetta "anti-medicina", in quanto gli appare come una falsa alternativa, incapace di staccarsi dalla logica del biopotere. Nello scritto intitolato *La naissance de la médecine sociale* Foucault analizza alcuni fenomeni di resistenza e di lotta politica contro la medicalizzazione. Per esempio, in Inghilterra si sono verificati, nella seconda metà del XIX secolo «fenomeni di reazione e di resistenza popolare, piccole insurrezioni anti-mediche... [che] avevano per finalità quella di combattere la medicalizzazione, di rivendicare il diritto alla vita, il diritto di ammalarsi, di curarsi e di morire secondo il proprio desiderio. Questo desiderio di sottrarsi alla medicalizzazione autoritaria fu una delle caratteristiche di questi molteplici gruppi, apparentemente religiosi, dall'intensa attività, alla fine del XIX secolo, ma ancora oggi»²⁰⁰.

I fronti di scontro, nella situazione attuale, hanno mutato fisionomia, e il bisogno di individuare i territori in cui avvengono le lotte intorno alla medicalizzazione spinse Foucault nel 1977 ad istituire un gruppo di ricerca collegato alla cattedra di Storia dei sistemi di pensiero, che si sarebbe dovuto occupare dell'individuazione delle *Resistenze alla medicina*. Egli diresse nel biennio 1977-'79 un gruppo di ricerca sulla *Storia e l'analisi delle istituzioni mediche* costituito da suoi assistenti al Collège de France e da un gruppo ristretto di uditori, lavoro che diede luogo ad una

¹⁹⁸ Ivi, p. 48.

¹⁹⁹ Ivi, p. 57. In questo saggio Foucault critica esplicitamente le posizioni "bucoliche" sostenute da I. Illich in *Nemesi medica* (Milano, Mondadori, 1977).

²⁰⁰ M. Foucault, *La naissance de la médecine sociale*, DE, II, pp. 226-227.

pubblicazione apparsa nel 1980²⁰¹. Rimane traccia di questa ricerca in un *dossier* custodito negli archivi del Centre Michel Foucault presso l'IMEC.

Il progetto di ricerca, elaborato dallo stesso Foucault²⁰², è mosso da una constatazione: quella di una confusione tra critica della medicina, messa in questione dei rapporti tra sapere e potere medico, e poi l'approvazione incondizionata di tutto ciò che si vuole alternativo alla medicina ufficiale, di tutte queste medicine parallele, esotiche o nazionali, arcaiche o innovatrici, che fioriscono da una trentina d'anni. Foucault afferma che una tale assimilazione è senza dubbio resa possibile dalla rappresentazione semplificata del dispiegamento storico della medicina nelle nostre società: quella di un imperialismo intrinseco al corpo medico, che guadagna per cerchi concentrici tutte le sfere della vita sociale a partire da un centro unico, impadronendosi brutalmente di ciò che gli resiste. Lo scacco parziale della medicina rispetto alla sua pretesa di curare tutto, la scoperta della sua capacità di generare disordini (malattie iatrogene), il ritorno in conseguenza della cacciata delle vecchie pratiche terapeutiche (più "naturali"), il rifiuto del potere esorbitante del medico sarebbero il contraccolpo legittimo di un'espansione dittatoriale, la sua alternativa necessaria.

Ora, secondo Foucault, il semplicismo di questo schema convalida dei dati fondamentali per chi vuol rendere conto del panorama attuale della questione della salute, di cui almeno i seguenti tre: 1) La medicina ha certo dato prova di una pretesa ad irregimentare i costumi, e vi è parzialmente riuscita, ma questo soprattutto nel XVIII e XIX secolo, cioè in un periodo in cui la sua efficacia terapeutica era di poco superiore a zero. I precetti di igiene erano tanto più imperiosi quanto non si avevano che poche competenze per curare i mali dichiarati. 2) A partire dall'inizio del secolo XX essa subisce una inflazione considerevole. Da riparazione di una parte malata, essa si sovraccarica al punto da significare ricerca intrinseca di un miglior essere, di un benessere, procurato attraverso tutte le tecniche possibili, di un sovrappiù di vita che permetta contemporaneamente di prevenire le malattie e di accedere alla felicità. 3) L'idea di un'espansione in tutte le direzioni della medicina con lo stabilirsi di una linea frontale al di là della quale non vi è più ciò che vi resiste vale certamente per il XVIII e XIX secolo. La questione dei miracoli, di Lourdes, illustra questa visione manichea di un conflitto principale tra medicina e resistenze alla

²⁰¹ Il titolo della ricerca fu proprio *Résistances à la médecine*. Nel testo finale (IMEC-FCL 4.10, 4/4) non compare direttamente il nome di Foucault, anche se vi è sul frontespizio il riferimento alla cattedra di Storia dei sistemi di pensiero. A quest'opera collettiva parteciparono, ciascuno con un proprio intervento, R. Castel (*Vers une rénégociation des frontières du normal et du pathologique. Les transformations récentes du contexte institutionnel, législatif et technologique en médecine mentale*), A. Lovell (*Paroles de cure et énergies en société. Les bioénergies en France*), J. M. Lacrosse (*Une culture post-thérapeutique. Modes de vie et clientèles*), G. Procacci (*Des médecins en quête d'auteur ou les ruses de la médecine du sujet*), J. Carpentier (*Les jeux de l'offre et de la demande ou les apories de la médecine quotidienne*), J. Donzelot (*Le plaisir dans le travail: formation permanente et politiques de la santé*). Il testo si conclude con una tavola rotonda sul tema de *L'implantation en France des nouvelles techniques du "potentiel humain"*.

²⁰² Cfr. IMEC-FCL 4.10, 1/4 e 2/4, dattiloscritti di 3 e 16 pagine.

medicina. La religione si misura alla medicina sul suo proprio terreno, quello della guarigione, dunque della malattia. Nel XX secolo, queste resistenze arcaiche, il fatalismo e i miracoli, ecc. diventano marginali. La medicina è molto più nettamente costituita dalla proliferazione delle tecnologie della salute, che aprono un fronte mobile sulla questione del ruolo sociale della medicina. Esse non tentano più di contrastare la medicina sul terreno della malattia e della guarigione, ma su quello del benessere, dell'equilibrio, della salute "vera".

Secondo Foucault, si può riconsiderare lo schema classico e dire che si è attuata progressivamente una programmazione sanitaria delle nostre società, che la salute è diventata un affare di stato attraverso un allontanamento dagli obiettivi di salute. Si è quindi verificata l'incorporazione di una molteplicità crescente di fattori extra-medici; il concetto di salute si è trovato esposto a subire delle inflazioni atte a farlo giocare in maniera autonoma in rapporto alla medicina ed eventualmente contro di essa. La polivalenza attuale del concetto è stata utilizzata per reclamare un sovrappiù di medicina, denunciare il sovraconsumo medico, difendere l'ambiente di vita contro una sua asettizzazione medicalizzante a profitto di tecnologie esotiche. In breve, *il concetto di salute è giunto ad una demoltiplicazione tattica*. A partire da queste considerazioni generali, Foucault indica l'obiettivo della ricerca: la descrizione di questa demoltiplicazione tattica del concetto di salute. L'espansione attuale delle tecnologie para-mediche deve essere studiata per cogliere in che modo la medicalizzazione attuale può compiersi attraverso i discorsi che si dichiarano anti-medici. L'obiettivo dichiarato è quello di indagare la trasformazione del concetto di salute come tattica e strategia. Si tratta di ritrovare i meccanismi di questa espansione delle tecnologie di salute esaminando da vicino alcune zone di trasformazione che si potrebbero supporre nevralgiche. Foucault ne individua tre: 1) gli scambi conflittuali tra medicina, psicanalisi e psichiatria; 2) l'apparizione dei gruppi terapeutici; 3) la difficoltà della medicina di quartiere.

Innanzitutto la ricerca si propone di studiare la psicanalisi come istanza di appropriazione delle resistenze alla medicina. L'obiettivo generale di questo lavoro storico consisterebbe nello studiare il suo rapporto alla psichiatria e il suo rapporto a queste istanze non-mediche o para-mediche per comprendere il meccanismo del processo che la porta ad una posizione egemonica. Invece di prendere come punto di partenza il suo carattere liberatore o repressivo, bisognerebbe descrivere lo spazio delle sue utilizzazioni multiple, il suo innesto differenziale, e analizzare le modalità secondo le quali essa è stata utilizzata. Si tratterebbe di uno studio sistematico di tutti gli eventi nei quali la psicanalisi è apparsa (inadattamento scolastico, delinquenza, politica della famiglia, natalità, matrimonio, perizia medico-psicologica) per istituire la carta delle alleanze, delle

opposizioni, degli accordi tattici, per definire il ventaglio delle funzioni che essa fu portata a riempire, evitando le dicotomie tradizionali²⁰³.

In secondo luogo la ricerca si propone di analizzare nuovi fenomeni sociali di resistenza come i gruppi terapeutici. Fenomeno nato in ambito statunitense, attraverso di essi si è imposta l'idea che si poteva dissociare la questione della guarigione dal progetto di lavorare sulla salute in se stessa. La coppia "incompiutezza/perfezione della realizzazione di sé" è così andata progressivamente sostituendo la coppia "malattia/salute". Essa ha ispirato un'ideologia igienista generalizzata: organizzazione di un mercato, formazione di nuovi tecnici para-medici, nuovi prodotti, nuovi consumatori²⁰⁴. L'ipotesi da testare è che i gruppi non abbiano un funzionamento veramente autonomo in rapporto al sistema medico, in quanto, problematizzando la nozione stessa di salute, essi aprono all'infinito le frontiere dell'intervento specializzato. I gruppi terapeutici occupano, in questa luce, l'ultimo crinale della gamma di una medicina demoltiplicata, le cui tecniche, abbandonando definitivamente per la prima volta ogni riferimento alla malattia, divengono, al limite, coestensive al tessuto sociale.

Infine, si tratta di studiare la medicina di quartiere confrontata alle medicine parallele. I gruppi terapeutici rappresentano un insieme eterogeneo e vario di pratiche para-mediche sulla popolazione. La nozione di salute, ed il suo funzionamento operativo, non si elabora più all'interno del solo spazio medico, ma sempre più i suoi luoghi si moltiplicano, le sue accezioni si differenziano, per rinforzarsi o per giocare una conflittualità. Si registrano delle mutazioni sensibili nelle domande rivolte alla medicina, si assiste ad un fenomeno massivo di utilizzazione da parte della medicina stessa di questa demoltiplicazione nelle sue risposte. Ci troviamo di fronte ad una penetrazione delle pratiche para-mediche (kinesiterapia, agopuntura, rilassamento, pratiche psicoterapeutiche, medicine "ecologiche", terapie energetiche, ecc.). Occorre sottolineare il ricorso che i medici fanno nella loro pratica a queste medicine "parallele", l'analisi dei rapporti complessi tra medico e a-medico e la loro conflittualità, così come la loro complicità, la loro funzionalità tattica in rapporto alla nozione di salute demoltiplicata. Il gruppo di ricerca si propone di analizzare:

- a) il ventaglio di queste pratiche (penetrazione, apporto specifico in rapporto alla nozione di salute);
- b) utilizzazione che la medicina ne può fare come punto di appoggio per la penetrazione dell'azione medica;
- c) in quale misura questa interazione del medico e dell'a-medico può giocare un ruolo per una nuova concezione della salute.

²⁰³ Non intendiamo in questa sede diffonderci ulteriormente su uno degli aspetti più noti e dibattuti del pensiero di Foucault, la critica della psichiatria (cfr. Id., *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France. 1973-1974*, Paris, Gallimard-Seuil, 2003 e *Les anormaux*, cit.).

²⁰⁴ Foucault fa riferimento allo studio di M. A. Lieberman e J. R. Gardners, *Institutional Alternatives to Psychotherapy*, in "Archives of General Psychiatry", vol. 33, 1976, pp. 157-162.

In definitiva, Foucault sostiene che all'interno del paradigma biopolitico anche quelle forme di contestazione che si presentano come resistenze alla medicalizzazione indefinita, si dimostrano ingranaggi che ne perpetuano il funzionamento. Anche il paradigma biopolitico sembra agire come un "sistema di pensiero" capace di catalizzare le energie fisiche e mentali degli individui sui quali si esercita. Secondo Foucault infatti la polivalenza attuale del concetto di salute, fisica o mentale, autorizza tanto a reclamare un sovrappiù di medicina quanto a denunciare un sovraconsumo di medicinali o a sostenere il mercato parallelo e fiorente delle nuove tecnologie del corpo e dell'anima. È accaduto che la medicina si è sganciata dal suo indirizzo esclusivo alla malattia. Foucault sostiene che le resistenze alla medicina, lungi dall'essere dei semplici rifiuti della medicalizzazione, possano servire da supporto alla demoltiplicazione del concetto di salute e, pertanto, alla proliferazione di nuove modalità di intervento medico, para-medico, anti-medico, o medicalizzante.

CAPITOLO IV

PENSARE UNA BIOPOLITICA AFFERMATIVA

4.1. Biopolitica affermativa

1. L'analisi del paradigma biopolitico ci ha permesso di rilevarne l'estensione generalizzata e il funzionamento tecnologico. La medicalizzazione, che costituisce il suo nucleo essenziale, è diventata, secondo Foucault, senza esterno, perché niente è capace di resisterle. Nemmeno l'anti-medicina, che programmaticamente le si oppone, può fare a meno di utilizzare la medesima forma di razionalità della medicina ufficiale. Le resistenze sembrano votate alla eterna auto-referenzialità. La prospettiva di una medicalizzazione indefinita conduce Foucault a mettere in luce soltanto gli esiti tanatologici della biopolitica, il suo potere di morte.

Come abbiamo visto nel capitolo precedente, le forme della resistenza che è possibile rinvenire nei testi di Foucault sono essenzialmente quelle di un corpo che risponde come "organismo" al potere disciplinare, ed un "popolo" o una "plebe", moltitudine indisciplinata, che al biopotere oppone la propria forza di inerzia. Esse corrispondono ai due poli del biopotere analizzati da Foucault: il corpo come forma di resistenza di fronte ad un anatomo-potere; la plebe che resiste e talvolta blocca e rovescia la presa dei controlli massivi. A queste due fondamentali forme di resistenza, immanenti al campo biopolitico, occorre aggiungerne una terza, che appare nella *Volonté de savoir* soltanto sullo sfondo, senza venire richiamata ed analizzata esplicitamente. Al dispositivo di sessualità, sembra infatti che si opponga una non ben precisata "arte erotica". Richiamiamo brevemente i passaggi in questione. Foucault afferma che «Nell'arte erotica la verità è estratta dal piacere stesso, considerato come pratica e raccolto come esperienza; non è in relazione ad una legge assoluta del lecito e del proibito, non è affatto facendo riferimento ad un criterio di utilità che il piacere viene preso in considerazione; ma, è innanzitutto rispetto a se stesso che deve esser conosciuto come piacere, dunque secondo la sua intensità, la sua qualità specifica, la sua durata, le sue riverberazioni nel corpo e nell'anima. Meglio ancora: questo sapere deve essere riversato successivamente nella pratica sessuale stessa, per agire su di essa come dall'interno ed

amplificarne gli effetti... Gli effetti di quest'arte magistrale, ben più generosi di quanto non lo farebbe supporre l'aridità delle sue ricette, devono trasfigurare colui sul quale fa cadere i suoi privilegi: padronanza assoluta del corpo, godimento unico, dimenticanza del tempo e dei suoi limiti, elisir di lunga vita, esilio della morte e delle sue minacce»²⁰⁵. Foucault conclude questa descrizione dell'arte erotica affermando che essa, conosciuta nelle società occidentali antiche (Greci e Romani), cinesi giapponesi e arabo-musulmane, a partire dall'affermazione del cattolicesimo è stata investita da un processo di ininterrotta regressione, fino ad essere esercitata oggi soltanto da pochi individui e in ambiti ristretti. Quando, concludendo questo primo volume della *Histoire de la sexualité*, Foucault fa allusione ad «un'altra economia dei corpi e dei piaceri» - in cui il dispositivo di sessualità, e con esso tutti i controlli del biopotere, sarebbero resi inefficaci -, è proprio all'arte erotica che sta facendo riferimento come istanza capace di neutralizzare il controllo biopolitico. Qui però, come dicevamo, il tema viene soltanto presentato, senza essere sottoposto a verifica. Esso rimarrà, almeno fino al 1980, lettera morta, per poi essere ripreso e rielaborato in una prospettiva unitaria. Per il momento limitiamoci a constatare che *La volonté de savoir* costituisce un crocevia in cui si sovrappongono due strategie di liberazione possibile, l'arte erotica – intesa come rapporto a sé e soggettivazione -, e la vitalità della vita.

Se adesso ripensiamo la materialità del corpo e della plebe, considerandole figure della “vita” - di un “diritto” alla vita rivendicato dallo stesso Foucault nella sua veste enigmatica e allo stesso tempo evocativa -, e tentiamo di inserirle in un orizzonte concettuale più vasto, sarà forse possibile individuare una nuova chiave di lettura del paradigma biopolitico, che dischiuda altre possibilità per le resistenze. *La questione della vita*: è questo il punto di vista obbligato dal quale ripensare la biopolitica di Foucault al fine di individuare una dinamica capace di prescindere dai suoi esiti mortiferi.

2. È giunto allora il momento di porre il problema della biopolitica in termini affermativi. Questo proposito sottende una domanda essenziale, che è la seguente: quali possibilità ci sono, per il biopotere, di prescindere dagli esiti mortiferi che lo hanno caratterizzato nel corso del XX secolo, e quali soluzioni capaci di aprire *contro di esso* lo spazio per una *biopolitica affermativa*? A Roberto Esposito va sicuramente il merito di aver impostato i termini per un'analisi affermativa della biopolitica foucaultiana. Egli ha sostenuto che la costruzione della problematica biopolitica compiuta da Foucault è viziata da una aporia e da un'indecisione interna che non ne permettono uno sviluppo lineare. Foucault ci offre differenti soluzioni possibili ai dilemmi della biopolitica contemporanea, senza però mai prendere partito in modo univoco per una di esse, in ciò rimanendo

²⁰⁵ VS, p. 77.

fedele al proprio ideale di teorico “negativo”. Per coloro i quali intendono avventurarsi sugli stessi sentieri, non rimane che esplorare e continuare il percorso da lui avviato, in maniera autonoma, cercando di completare i quadri teorici che Foucault nei suoi testi ha soltanto indicato. Secondo Esposito, la politica contemporanea ha messo in rilievo una “doppia tendenza”, già individuata da Foucault nel corso degli anni ’70: «da un lato una crescente sovrapposizione tra l’ambito della politica, o del diritto, e quello della vita, dall’altro un’implicazione altrettanto stretta, che sembra derivarne, nei confronti della morte. È esattamente il tragico paradosso sul quale Michel Foucault, in una serie di scritti risalenti alla metà degli anni settanta, si era interrogato: perché, almeno fino ad oggi, una politica della vita minaccia sempre di rovesciarsi in opera di morte? Credo si possa affermare – continua Esposito -, senza disconoscere la straordinaria potenza analitica del suo lavoro, che Foucault non abbia mai fornito una risposta esauriente a tale interrogativo – o meglio che abbia sempre esitato tra risposte diverse, a loro volta tributarie di differenti modi di impostare la questione da lui stesso sollevata. Le opposte interpretazioni della biopolitica – l’una radicalmente negativa e l’altra addirittura euforica – che oggi tengono il campo non fanno che assolutizzare, divaricandole, le due opzioni ermeneutiche tra le quali Foucault non si risolse mai a compiere una scelta di fondo»²⁰⁶.

Esposito dunque, attraverso una attenta analisi degli scritti di Foucault, ha sostenuto la necessità di continuare il lavoro teorico compiuto da Foucault, articolandolo però insieme alla riflessione di altri autori, che, operanti nel medesimo contesto culturale francese del dopoguerra, hanno analizzato in maniera più profonda il legame tra vita, società e politica. Egli sostiene che oggi «non è ormai concepibile altra politica che una politica della vita, nel senso oggettivo e soggettivo del termine. Ma proprio in merito al rapporto tra soggetto e oggetto della politica torna a riaffacciarsi la divaricazione interpretativa cui prima si alludeva: cosa vuol dire, come intendere, il governo politico della vita? Nel senso che la vita governa la politica o in quello che la politica governa la vita? Si tratta di un governo *della* o *sulla* vita? È la stessa alternativa concettuale che si può esprimere attraverso la biforcazione lessicale tra i termini, altre volte usati indifferentemente, di

²⁰⁶ R. Esposito, *Bios*, cit., p. XII. Esposito qui si riferisce ai due paradigmi influenti sui quali si è orientato il dibattito attuale sulla biopolitica, quello offerto da Agamben (*Homo sacer*) e quello elaborato da Hardt-Negri (*Impero*). Queste due prospettive, pur interessanti, hanno l’inconveniente di presentarsi come elaborazioni creative del pensiero di Foucault. Si tratta di due interpretazioni nel senso più radicale del termine, in quanto mettono in tensione i concetti di Foucault estendendoli anche ad ambiti che egli stesso non aveva mai affrontato nelle sue ricerche storiche (Agamben applica il paradigma biopolitico al “campo” di concentramento nazista, Negri all’ambito del lavoro “post-moderno”), e rischiando, in questo modo, di fraintenderne la portata ermeneutica. Poiché nel presente lavoro ci proponiamo di studiare l’elaborazione teorica dei concetti di Foucault da un punto di vista *interno* al suo pensiero (cercando di individuare le soluzioni più coerenti con il suo svolgimento rispetto all’enigma costituito dalla biopolitica contemporanea), non ne faremo uso, privilegiando invece le ricerche di Esposito che si presentano più coerenti rispetto ai lavori del filosofo francese.

“biopolitica” e di “biopotere” – intendendo con il primo una politica in nome della vita e con il secondo una vita sottomessa al comando della politica»²⁰⁷.

Ci sembra che sia proprio questo il problema di fondo da cui oggi dobbiamo ripartire per interrogare il testo di Foucault, alla ricerca di uno spiraglio, di una possibile via di fuga, capace di prescindere dagli esiti tanatologici con cui appare inevitabilmente scontrarsi il suo pensiero: «Qual è l'effetto della biopolitica? A questo punto la risposta dell'autore sembra divaricarsi in due direzioni divergenti che chiamano in causa altre due nozioni, fin dall'inizio implicate nel concetto di *bíos*, ma situate agli estremi della sua estensione semantica: quella di *soggettivazione* e quella di *morte*. Entrambe – rispetto alla vita – costituiscono più che due possibilità. Sono allo stesso tempo la sua forma e il suo sfondo, la sua origine e la sua destinazione. Ma in ogni caso secondo una divergenza che sembra non ammettere mediazioni: o l'una o l'altra. O la biopolitica produce soggettività o produce morte. O rende soggetto il proprio oggetto o lo oggettiva definitivamente. O è politica della vita o sulla vita»²⁰⁸. Foucault, secondo Esposito, rimane impigliato in un'aporia che non consente in alcun modo di risolvere, a partire dai testi stessi, la fondamentale *indecidibilità* del paradigma biopolitico. Esso si manifesta come il potere di produrre e allo stesso tempo di distruggere i soggetti sui quali si esercita. Da una parte la biopolitica protegge e cura la vita degli individui, dall'altra, la espone continuamente al rischio dell'annientamento. La salute del corpo biologico è pagata al prezzo della morte di una parte di esso, attraverso una logica che appare pericolosamente vicina all'eugenetica messa in atto nei regimi totalitari del Novecento. Le questioni poste da Esposito ci sembrano fondamentali, in quanto sintetizzano il percorso di ricerca affrontato da Foucault mettendone in luce il lato problematico, e definendo al contempo le coordinate per ogni nuova lettura del suo pensiero. Per Esposito è fondamentale pensare una “biopolitica affermativa”, «una politica non più sulla, ma *della*, vita»²⁰⁹.

Nelle pagine che seguono cercheremo di mettere in luce alcuni aspetti “affermativi” della biopolitica, per poi tornare, al termine del capitolo, a confrontarci con i rilievi mossi da Esposito, al fine di valutarli criticamente. La questione della biopolitica “affermativa” rappresenta secondo noi il punto di vista fondamentale attraverso cui interrogare le pagine di Foucault. Soltanto una volta che saranno individuati gli elementi per una risposta possibile, saremo allora in grado di definire in maniera univoca il *porsi* della problematica della libertà all'interno della sua riflessione.

²⁰⁷ Ivi, p. 5. Nelle pagine precedenti (capitoli II e III) non abbiamo insistito, come fa Esposito, sulla sostanziale eterogeneità dei termini “biopotere” e “biopolitica”, in quanto si tratta di una caratterizzazione che non appare altrettanto marcata negli scritti di Foucault.

²⁰⁸ Ivi, p. 25.

²⁰⁹ Ivi, p. XVI.

3. Per chiunque voglia porre la questione della biopolitica affermativa, vi è un punto di partenza quasi obbligato, costituito dal quinto capitolo della *Volonté de savoir*. Qui Foucault enuncia in maniera pregnante ed allusiva al tempo stesso, i caratteri della vita pensata come istanza capace di contrapporsi alla biopolitica e alla sua oggettivazione:

Se possiamo chiamare “bio-storia” le pressioni attraverso le quali i movimenti della vita ed i processi della storia interferiscono gli uni con gli altri, bisognerà parlare di “bio-politica” per designare quel che fa entrare la vita ed i suoi meccanismi nel campo dei calcoli espliciti e fa del poteresapere un agente di trasformazione della vita umana; questo non significa che la vita sia stata integrata in modo esaustivo a delle tecniche che la dominano e la gestiscono; *essa sfugge loro senza posa...* Se il problema dell’uomo è stato posto nella sua specificità di vivente e nulla sua specificità rispetto ai viventi, la ragione va cercata nel nuovo tipo di rapporto fra la storia e la vita: in questa duplice posizione della vita, che la mette contemporaneamente all’esterno della storia, come suo limite biologico, e all’interno della storicità umana, penetrata dalle sue tecniche di sapere e di potere.²¹⁰

Il quinto postulato dell’analitica del potere consiste, come abbiamo visto, nell’individuazione delle resistenze sullo stesso piano di immanenza in cui si attuano le relazioni di potere, all’interno cioè del suo campo materiale di esercizio. Esso definisce il campo della resistenza come coestensivo all’azione del potere: «là dove c’è potere c’è resistenza e che tuttavia, o piuttosto proprio per questo, essa non è mai in posizione di exteriorità rispetto al potere. Bisogna dire che si è necessariamente “dentro” il potere, che non gli si “sfugge”, che non c’è, rispetto ad esso, un’esteriorità assoluta»²¹¹.

L’analisi dello statuto delle resistenze deve quindi ripartire dalla *Volonté de savoir*. Se il potere si fa bio-potere, contro di esso insorgeranno spontaneamente delle “bio-resistenze” e delle “bio-libertà”. È nella vita, nel suo movimento, che, in ultima analisi, devono essere individuate le forme del contro-potere. Ma che cosa intende Foucault quando parla della vita “resistente”? Quale ne è il concetto? La vita detiene un duplice statuto, che la pone, da una parte, come “limite biologico” all’avanzata dei biopoteri, e, dall’altra, come oggetto pieno di “storicità”, cioè come un elemento che si sviluppa già-da-sempre in una relazione determinata con il sapere-potere biopolitico. Ancora una volta ci troviamo di fronte a quella “indecidibilità” sullo statuto della vita rilevata da Esposito. Foucault marca ancora più a fondo questa antinomia affermando che:

Contro questo potere ancora nuovo nel XIX secolo, le forze che resistono si sono appoggiate proprio su quello ch’esso investe – cioè sulla vita e sull’uomo in quanto essere vivente. Dal secolo scorso le grandi lotte che

²¹⁰ VS, p. 188, corsivo nostro.

²¹¹ VS, pp. 125-126.

mettono in questione il sistema generale di potere non si fanno più in nome di un ritorno agli antichi diritti, e in funzione del sogno millenario di un ciclo dei tempi e di un'età dell'oro. Non si aspetta più l'imperatore dei poveri, né il regno degli ultimi giorni, e nemmeno soltanto il ristabilimento di giustizie ritenute ancestrali; quel che si rivendica e serve da obiettivo è la vita, intesa come bisogni fondamentali, essenza concreta dell'uomo, realizzazione delle sue virtualità, pienezza del possibile. Poco importa che si tratti o no di utopie; abbiamo a che fare qui con un processo reale di lotta; la vita come oggetto politico è stata in un certo qual modo presa alla lettera e capovolta contro il sistema che cominciava a controllarla. È la vita, molto più del diritto, che è diventata allora la posta in gioco delle lotte politiche, anche se queste si formulano attraverso affermazioni di diritto. Il "diritto" alla vita, al corpo, alla salute, alla felicità, alla soddisfazione dei bisogni, il "diritto" a ritrovare, al di là di tutte le oppressioni o "alienazioni", quel che si è e tutto quel che si può essere, questo "diritto" così incomprensibile per il sistema giuridico classico, è stata la replica politica a tutte queste nuove procedure di potere che, a loro volta, non partecipano del diritto tradizionale della sovranità.²¹²

L'enigmatico "diritto" alla vita al quale fa appello Foucault come istanza capace di contrastare il biopotere sul suo stesso terreno, rimane indefinito e sfumato nei suoi contorni, tanto che non è possibile darne una definizione che non risulti allusiva e costitutivamente aperta. Ciò che è certo, è che questo diritto non dev'essere inteso in una cornice "riformista", perché non si tratta di un diritto nel senso classico del termine. Esso non si prefigge, nei fatti, una modifica del sistema vigente, quanto la sua radicale destituzione. Non serve a nulla cercare di integrare la razionalità politica che presiede al funzionamento del biopotere continuando però a fare uso dei suoi stessi concetti, ma bisogna abbandonarla del tutto. Occorre dare alle forme di resistenza una diversa "teoria", capace di mettere in moto una differente "logica" della resistenza, accantonando al contempo i modelli concettuali ereditati dalla tradizione.

Dai testi citati, in seconda battuta, emerge un'indicazione tattica importante: il bio-diritto deve integrarsi ad una "lotta" contro il biopotere, deve diventare cioè tattica di resistenza giocata sui corpi degli individui stessi. L'elemento della lotta rinvia ad una modalità generale di resistenza che è quella fondata nel modello della "battaglia" e della "guerra", che Foucault analizza proprio nel corso del 1976. Nel prossimo capitolo torneremo su questo punto, cercando di evidenziare il doppio legame che sembra tenere la modellizzazione teorica del potere e l'individuazione delle forme di resistenza.

Per il momento limitiamoci a constatare, come fa correttamente Esposito, una "mancata, o insufficiente, elaborazione concettuale" del concetto di "vita" «che, per quanto descritto analiticamente nelle sue nervature storico-istituzionali, economiche, sociali, produttive, resta,

²¹² VS, pp. 190-191.

tuttavia, poco problematizzato in ordine al suo statuto epistemologico. Cos'è, nella sua essenza, la vita? E, prima ancora, la vita ha un'essenza – uno statuto riconoscibile e descrivibile fuori dalla relazione con le altre vite e con ciò che non è vita? Esiste una semplice vita – una vita nuda – o essa risulta fin dall'inizio formata, messa in forma, da qualcosa che la spinge oltre se stessa?»²¹³. Gli interrogativi di Esposito sono importanti, in quanto è proprio sul terreno della “vita”, della sua definizione e della sua conoscenza, che si gioca la partita tra il biopotere e le forze che resistono. Se non riusciamo a dare uno statuto univoco al concetto di vita non potremmo nemmeno dare un nome ed una forma a quelle resistenze, processi di liberazione e pratiche di libertà, che nascono e si sviluppano a partire da essa.

Se ciò che resiste al biopotere è la vita, se vi è un “vitalismo”, un'ontologia vitalista, alla base del pensiero di Foucault, allora vi dev'essere anche una libertà *della* vita. Deleuze ha colto perfettamente questo nesso, soprattutto nelle sue conseguenze per la teoria del soggetto. La forma di libertà che si delinea a partire dall'ontologia vitalista non è infatti in alcun modo una libertà-soggetto. Ciò che resiste è semmai il sostrato biologico a partire da cui prende forma la soggettività stessa. Si tratta dell'uomo non in quanto coscienza, ma come “individualità biologica”, singolarità somatica. Deleuze nota che «Quando, però, il potere assume come oggetto o obiettivo la vita, la resistenza al potere fa già appello alla vita e la rivolge contro il potere... La vita diviene resistenza al potere quando il potere assume ad oggetto la vita... Quando il potere diventa biopotere la resistenza diventa potere della vita, potere-vitale». Egli conclude il proprio intervento chiedendosi se non vi sia «un certo vitalismo al culmine del pensiero di Foucault»²¹⁴. Nei paragrafi che seguono cercheremo di mettere alla prova questa ipotesi, se cioè sia credibile ed efficace una *libertà della vita* contro la logica del biopotere. La prima forma di libertà che dovremmo definire è quindi una libertà della vita in quanto inscritta in un individuo concreto, un *vivente*. Questa analisi dovrà evidenziare come il concetto di libertà di cui Foucault fa uso sia declinato preliminarmente nel senso di una libertà pre-personale e pre-individuale, considerata come condizione per ogni forma singolare di libertà “individuata”. È la vita stessa che si esprime *nel* soggetto, e attraverso il soggetto, spingendolo verso altri modi di essere e di pensare.

²¹³ Esposito, *Bíos*, cit., p. 39.

²¹⁴ G. Deleuze, *Le strategie o il non-stratificato: il pensiero del fuori (potere)*, in Id., *Foucault*, cit., pp. 123-124.

4.2. Il vitalismo di Bichat

1. Per comprendere quale concetto di vita “resistente” sia sotteso all’analisi foucaultiana dobbiamo ora rivolgerci allo studio di un altro testo di Foucault, la *Naissance de la clinique*, che segna il suo ingresso nel dibattito sulla “filosofia biologica”, che proprio in quegli anni stava conoscendo una fase di rinnovamento. *Naissance de la clinique* segna un’ulteriore tappa di avvicinamento di Foucault al lavoro che in quegli anni stava svolgendo Georges Canguilhem sugli stessi temi. Il volume esce infatti nella collana “Galien” diretta dallo stesso Canguilhem per la Presses Universitaires de France, nel 1963²¹⁵.

In questo testo Foucault dedica un capitolo centrale all’analisi della posizione vitalistica sostenuta da Bichat alla fine del XVIII secolo, che è stata letta, a ragione, come l’adesione ad una certa concezione della vita da parte di Foucault.

La figura di Bichat è un punto di riferimento fondamentale per il pensiero del vitalismo, in quanto nelle sue *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, ne ha fornito una delle definizioni più famose. Proprio nell’articolo primo si legge quell’espressione lapidaria che gli ha dato la celebrità: «La vita è l’insieme delle funzioni che resistono alla morte». E Bichat continua specificando che «Tale è in effetti il modo di esistenza dei corpi viventi, che tutto ciò che li circonda tende a distruggerli. I corpi inorganici agiscono su di essi senza posa; essi stessi esercitano gli uni sugli altri un’azione continua; presto essi soccomberebbero se non possedessero al loro interno un principio permanente di reazione. Questo principio è quello della vita; sconosciuto nella sua natura esso non può essere percepito che nei suoi fenomeni; ora, il più generale di questi fenomeni è questa alternativa abituale di azione da parte dei corpi esterni, e di reazione da parte del corpo vivente, alternativa le cui proporzioni variano secondo l’età... La misura della vita è dunque, in generale, la differenza esistente tra lo sforzo delle potenze esteriori, e quello della resistenza interna. L’eccesso dell’uno annuncia la sua debolezza; la predominanza dell’altro è l’indizio della sua forza»²¹⁶. In *Naissance de la clinique*, come vedremo fra poco, Foucault propone un’attenta analisi del vitalismo di Bichat, finendo per contestarne l’appartenenza stessa a questa categoria filosofica.

Sofferamoci adesso per un momento sul vitalismo, il quale, inteso come categoria del pensiero, gode indubbiamente di cattiva stampa. Ciò è dovuto principalmente al fatto che non si

²¹⁵ D. Eribon (*Michel Foucault*, cit., p. 198) specifica però che «Non fu Canguilhem a commissionare il libro, come talvolta è stato scritto: “Io non ho mai ‘commissionato’ niente a Foucault” dichiara [Canguilhem]. “Una volta terminato, Foucault me lo ha proposto”». Il testo di Eribon è essenziale per ricostruire gli aspetti dell’amicizia più che ventennale che ha unito Foucault a Canguilhem, in quanto è basato su testimonianze dirette dello stesso Canguilhem raccolte in diversi incontri. Lo storico delle scienze ha seguito fin dall’inizio il percorso filosofico di Foucault, essendone stato nel 1961 relatore della tesi di dottorato intitolata *Folie et déraison*, poi divenuta *Histoire de la folie nell’età classica* (cfr. M. Foucault, *Préface a Folie et déraison*, DE, I, p. 195).

²¹⁶ X. Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Paris, Flammarion, 1994, pp. 57-59.

caratterizza come una teoria unitaria, e non ha generato rapporti di scuola. Le posizioni vitaliste sono in effetti le più varie, e spesso sono state accusate di esaltare un'ideologia regressiva e reazionaria, che confina con l'animismo e lo spiritualismo. La concezione vitalistica della vita è stata descritta come un modo di pensare con lo sguardo rivolto al passato piuttosto che agli sviluppi della scienza moderna, che sembrano contraddirne la pertinenza. In realtà, se è vero che il vitalismo ha continuato a far riferimento alla medicina antica (Aristotele, Ippocrate e Galeno), esso si è caratterizzato storicamente non come opposizione alla scienza *tout court*, quanto piuttosto verso una particolare visione di essa, il meccanicismo cartesiano. L'obiettivo polemico dei diversi vitalismi, pur nella loro differenza teorica, è sempre lo stesso: la teoria dell'animale-macchina. Il vitalismo si presenta quindi come una forma di reazione alla meccanizzazione della vita, alla sua riduzione a leggi di tipo fisico-chimico; l'appello ad una forza vitale è sintomo di una resistenza ai modelli concettuali dominanti, che finiscono per reificare l'individuo. Nella *Présentation aux Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, André Pichot definisce i limiti del vitalismo: «Il vitalismo non è una teoria unitaria e strettamente definita, ma ha due caratteristiche fondamentali. Innanzitutto, è limitato nel tempo: comincia alla fine del XVII secolo e si esaurisce nella seconda metà del XIX secolo. In secondo luogo, esso afferma chiaramente che il principio vitale, al quale ha ricorso, è irriducibile ai principi fisici, che è loro opposto, e che deve combattere l'effetto distruttore che essi sono supposti avere sull'essere vivente»²¹⁷. La figura di Bichat è fondamentale per il pensiero vitalista in quanto egli è stato il grande ordinatore della materia, colui che ha definito nel modo più coerente il funzionamento vitalistico della vita. Pichot sostiene che «Comparata a quelle di Bordeu e di Barthez, la tesi di Bichat è di una grande chiarezza, tanto nella sua concezione che nella maniera in cui è presentata. Vi è manifestamente in lui una volontà di costruire una fisiologia strutturata e sistematica»²¹⁸. Bichat suddivide la prima parte dell'opera, dedicata ai fenomeni della vita, in dieci articoli suddivisi a loro volta in paragrafi, trattandone analiticamente tutti gli aspetti caratteristici. Confrontato con la tradizione vitalistica di Stahl, Hoffmann, Barthez o Bordeu, il lavoro di Bichat appare immediatamente rivoluzionario, in quanto dà un'organizzazione chiara ad una materia che difficilmente l'aveva trovata in precedenza. Nonostante il valore organizzativo, Pichot nota che «Bichat non pone il principio vitale come un'entità definita... Egli non cerca di precisare la natura profonda di queste proprietà vitali»²¹⁹.

La storia del vitalismo "classico" si conclude nella seconda metà del XIX secolo con la figura di Claude Bernard, il fondatore della medicina sperimentale. Egli si pone programmaticamente in netta opposizione nei confronti del vitalismo, intendendo ridurre i fenomeni

²¹⁷ A. Pichot, *Présentation à X. Bichat, Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, p. 10. Dello stesso autore si veda anche la monumentale *Histoire de la notion de vie*, Paris, Gallimard, 1993.

²¹⁸ Ivi, p. 27.

²¹⁹ Ivi, p. 28.

vitali alle loro sole cause materiali. Attraverso la teoria della costanza dell' "ambiente interiore"²²⁰ Bernard è infatti convinto di aver superato il vitalismo di Bichat. La sua presa di posizione programmatica sembra tuttavia destinata alla ineffettualità, in quanto egli risulta incapace di eliminare dal proprio sistema un riferimento ad una non ben definita "forza evolutiva metafisica"²²¹ che impedisce di considerare la sua impresa come del tutto estranea a tendenze vitalistiche. Il suo principio fondamentale, enunciato nella seconda parte dell'*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, nella sua semplicità, porrà le basi per un diverso tipo di vitalismo²²²: «la vita, è la creazione» - dice Claude Bernard. E continua specificando che «ciò che appartiene essenzialmente al dominio della vita e che non appartiene né alla chimica, né alla fisica, né a nessun'altra cosa, è l'idea direttrice di questa evoluzione vitale. In ogni germe vivente, vi è una idea creatrice che si sviluppa e si manifesta attraverso l'organizzazione. Durante tutta la sua durata, l'essere vivente resta sotto l'influenza di questa stessa forza vitale creatrice e la morte giunge quando essa non può più realizzarsi... È sempre questa stessa idea vitale che conserva l'essere, ricostituendo le parti viventi disorganizzate dall'esercizio o distrutte dagli accidenti e dalle malattie»²²³.

Foucault quindi, valorizzando il vitalismo di Bichat, compie una scelta filosofica importante. Bichat è stato capace di creare una nuova definizione per il fenomeno vitale a partire da ciò che gli si oppone e lo determina nel suo sviluppo: «A partire da Bichat, il fenomeno patologico viene percepito sullo sfondo della vita, trovandosi così legato alle forme concrete e obbligate ch'essa assume in un'individualità organica. La vita, coi suoi margini finiti e definiti di variazione, svolgerà nell'anatomia patologica il ruolo che aveva in nosologia la nozione lata di natura: essa è lo sfondo

²²⁰ Claude Bernard, attraverso la teoria dell'ambiente interiore, rivoluziona gli studi sui fenomeni vitali. Attraverso le regolazioni rese possibili dall'ambiente interiore, il corpo vivente preserva se stesso dalla corruzione, contrastando i fenomeni di mortificazione rilevati da Bichat e rigenerando continuamente se stesso.

²²¹ «In effetti, l'organismo creato è una macchina che funziona necessariamente in virtù delle proprietà fisico-chimiche dei suoi elementi costituenti. Noi distinguiamo oggi tre ordini di proprietà manifeste nei fenomeni degli esseri viventi: proprietà fisiche, proprietà chimiche e proprietà vitali» (C. Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Paris, Flammarion, 1984, p. 173).

²²² Cfr. G. Canguilhem, *Claude Bernard et Bichat*, in Id., *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1994, pp. 156-162. In questo scritto Canguilhem si propone di «determinare i veri rapporti di affinità e di distinzione tra l'idea di vita secondo Claude Bernard e l'idea di vita secondo Bichat» (Ivi, p. 157). Canguilhem sottolinea gli elementi di continuità che collegano le rispettive opere scientifiche.

²²³ C. Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, cit., pp. 173-174. Egli continua specificando che «Quest'ultima denominazione di proprietà vitali non è, essa stessa, che provvisoria; poiché noi chiamiamo vitali le proprietà organiche che non abbiamo ancora potuto ridurre a delle considerazioni fisico-chimiche; ma è indubbio che ci si arriverà un giorno. Di modo che ciò che caratterizza la macchina vivente, non è la natura delle sue proprietà fisico-chimiche, per quanto complesse possano essere, ma proprio la creazione, di questa macchina che si sviluppa sotto i nostri occhi nelle condizioni che le sono proprie e secondo un'idea definita che esprime la natura dell'essere vivente e l'essenza stessa della vita» (ivi, p. 174). Per quanto Bernard si sforzi di trattare gli esseri viventi come "macchine viventi" (ivi, p. 168) e "animali-macchina" (ivi, p. 166) egli non può fare a meno di ricorrere ad una forza spirituale dell'ordine dell' "idea". Pichot ha osservato che «assai curiosamente, rispetto alla leggenda, Claude Bernard era largamente vitalista. Anche se egli ha detto e ripetuto che non era né "vitalista" né "materialista" (sono le sue stesse parole), egli era nei fatti l'uno e l'altro». (A. Pichot, *Présentation a X. Bichat*, cit., p. 48).

inesauribile ma chiuso in cui la malattia attinge le ordinate risorse dei suoi disordini»²²⁴. Con Bichat la vita comincia ad essere pensata come lo sfondo dei suoi epifenomeni, uno sfondo “chiuso” e determinante. L’esperienza dell’uomo malato diventa oggetto privilegiato di analisi, in quanto capace di far vedere – nel senso concreto della parola visto che ci troviamo nel campo dell’anatomia patologica – i limiti del soggetto, ciò che continuamente ne minaccia l’identità con se stesso.

2. Se queste premesse sono corrette, l’opera di Foucault deve trovare il proprio contesto in un clima di rinascita del vitalismo che ha attraversato il panorama filosofico e scientifico francese a cavallo della seconda guerra mondiale. Canguilhem in questa operazione di riscoperta del vitalismo ha svolto un ruolo essenziale. Nello scritto del 1946 intitolato *Aspects du vitalisme* egli sostiene l’esigenza di comprendere le scoperte della biologia da un punto di vista filosofico. Il neo-vitalismo si presenta perciò in primo luogo come la necessità epistemologica di ricomprendere, da un punto di vista della storia del pensiero, le scoperte della biologia contemporanea, creando concetti alla sua altezza. In questo senso, i lavori interdisciplinari compiuti da Kurt Goldstein nei primi anni ’30 hanno aperto una via. Ma, in una seconda accezione, il “vitalismo” di Canguilhem non si giustifica esclusivamente per mezzo delle scoperte scientifiche, e come una forma di riflessione *après coup* rispetto ad esse. Il vitalismo è una morale più che una teoria. Canguilhem sostiene la necessità “morale” del vitalismo, inteso come modo di pensare e di vivere. Nei vari movimenti di rinascita delle concezioni vitalistiche egli non coglie quell’elemento comune che può essere trasmesso all’interno di una corrente di pensiero, quanto piuttosto un atteggiamento di fondo capace di *stimolare* il pensiero stesso: «il vitalismo traduce una esigenza permanente della vita nel vivente, l’identità con se stessa della vita immanente al vivente»²²⁵. Ciò comporta «Che il vitalismo sia un’esigenza piuttosto che un metodo e forse una morale più che una teoria»²²⁶. Canguilhem è il primo ad intravedere nella posizione vitalistica una diversa *etica della vita* fondata su una certa intuizione di essa, che scaturisce dal rifiuto di un mondo razionalizzato e normalizzato.

Il vitalismo infatti sorge come un contraccolpo, attivato dagli sviluppi della società moderna, intesa come spazio di massificazione e di controllo razionale della vita: «Le rinascite del vitalismo traducono forse in modo discontinuo la diffidenza permanente della vita davanti alla meccanizzazione della vita. È la vita che cerca di rimettere il meccanismo al suo posto nella vita. In definitiva, l’interpretazione dialettica dei fenomeni biologici che difendono i filosofi marxisti è giustificata, ma essa è giustificata da quello che c’è nella vita di ribelle alla sua meccanizzazione. Se la dialettica in biologia è giustificabile è perché c’è nella vita ciò che ha suscitato il vitalismo, sotto

²²⁴ NC, p. 156.

²²⁵ G. Canguilhem, *Aspects du vitalisme*, in Id., *La connaissance de la vie*, cit., p. 109.

²²⁶ Ivi, p. 111.

forma di esigenza più che di dottrina, e ciò che ne spiega la vitalità, cioè la sua propria spontaneità, ciò che Claude Bernard esprimeva dicendo: la vita è la creazione»²²⁷. Il “vitalismo” di Canguilhem si ricollega ad un concetto di vita intesa come spontaneità, creazione, pura attività. Egli critica le concezioni del vitalismo “classico”, come quello di Bichat, di peccare di eccessiva modestia, per non aver spinto le proprie conclusioni abbastanza lontano²²⁸. La vita e il vivente, secondo questa concezione del vitalismo “attivo”, sono per essenza creatori, in quanto dotati di una specifica forza vitale che è, in ogni senso, primigenia.

Se, durante l’analisi della biopolitica, Foucault sembra assegnare un ruolo prioritario al condizionamento dell’ambiente sui soggetti (i dispositivi di sicurezza si configurano come tecnologie “ambientali”), in Canguilhem il problema si pone esattamente nei termini inversi. Nello scritto *Le vivant et son milieu* Canguilhem prende decisamente partito per le posizioni di Kurt Goldstein²²⁹, affermando che «caratteristica del vivente, è di farsi il suo ambiente, di comporsi il suo ambiente... Tra il vivente e l’ambiente, il rapporto si stabilisce come un dibattito in cui il vivente apporta le sue norme proprie di valutazione delle situazioni, in cui domina l’ambiente, e se lo accomoda»²³⁰. L’individualità vivente si caratterizza per essere portatrice di una certa “norma” di vita peculiare. Ogni organismo possiede infatti un “andamento” (*allure*) vitale originale, una forza di relazione con l’ambiente circostante in grado di imporsi su di esso. La forza normativa del vivente ha quindi la possibilità, secondo Canguilhem, di opporsi e dare una forma all’ambiente, contrastando la sua azione normalizzante. Per questi motivi egli auspica una comprensione allargata del fenomeno vitale, che tenga conto della sua natura dinamica: «La biologia deve dunque considerare innanzitutto il vivente come un essere significativo, e l’individualità, non come un oggetto, ma come un carattere nell’ordine dei valori. Vivere è irradiare, è organizzare l’ambiente a partire da un centro di referenza»²³¹. Canguilhem trae dunque fino in fondo le conseguenze del ragionamento di Claude Bernard, rilette mediante l’apporto della filosofia biologica di Goldstein: l’individualità biologica *si fa* il suo ambiente.

²²⁷ Ivi, p. 126.

²²⁸ Canguilhem afferma che «Se l’originalità del biologico dev’essere rivendicata è come l’originalità di un regno sul tutto dell’esperienza e non su degli isolotti nell’esperienza. In definitiva, il vitalismo classico non peccerebbe, paradossalmente, che di troppa modestia, per la sua reticenza ad universalizzare la sua concezione dell’esperienza. Quando si riconosce l’originalità della vita, si deve “comprendere” la materia nella vita e la scienza della materia, che è la scienza stessa, nell’attività del vivente» (Id., *Aspects du vitalisme*, cit., p. 122).

²²⁹ K. Goldstein, *Der Aufbau des Organismus: Einführung in die Biologie unter besonderer Berücksichtigung der Erfahrungen am kranken Menschen*, Nijhoff, Haag, 1934 (trad. fr.: *La structure de l’organisme: introduction à la biologie à partir de la pathologie humaine*, Paris, Gallimard, 1951). Kurt Goldstein (1878-1965) è considerato un pioniere della moderna neuropsicologia. Neurologo e psichiatra, ha insegnato neurologia presso l’Università di Berlino fino al 1933, anno in cui è costretto ad emigrare, per trasferirsi definitivamente negli Stati Uniti a partire dal 1935. La sua opera principale, *La struttura dell’organismo*, ha influenzato in maniera duratura il dibattito sulla teoria della *Gestalt*.

²³⁰ G. Canguilhem, *Le vivant et son milieu*, in Id., *La connaissance de la vie*, cit., pp. 184 e 187.

²³¹ Ivi, p. 188.

3. Le posizioni espresse da Foucault in *Naissance de la clinique* entrano a pieno titolo in questo dibattito sul vitalismo aperto da Canguilhem, e ne costituiscono una parziale risposta. Nel capitolo precedente abbiamo fatto riferimento ad una lettera inviata a Canguilhem nel 1965, nella quale Foucault affermava: «Il mio lavoro in fondo porta la sua impronta. Non saprei dirle con precisione come, né esattamente dove, né in che spunto metodologico; lei deve però rendersi conto che anche e soprattutto le mie “controposizioni” (per esempio sul vitalismo) sono possibili soltanto grazie al lavoro svolto da lei, dal quadro analitico che lei ha introdotto, da quella “eidetica epistemologica” che lei ha inventato. In effetti la *Clinica* e ciò che segue vengono proprio da lì e forse vi sono interamente compresi». Questa testimonianza, fornitaci dallo stesso Foucault, ci indica la via da seguire. *Naissance de la clinique* si pone infatti in dialogo con le ricerche di Canguilhem. Le “controposizioni” sostenute da Foucault sono riassunte in alcuni paragrafi, e sembrano contestare l'appartenenza di Bichat alla corrente vitalistica:

Ci sarebbe molto da dire sul “vitalismo” di Bichat. È vero che, cercando di individuare il carattere singolare del fenomeno vivente, Bichat annetteva alla sua specificità il rischio della malattia; un corpo semplicemente fisico non può deviare dal suo tipo naturale. Ma ciò non impedisce che l'analisi della malattia non possa farsi che dal punto di vista della morte, della morte cui la vita resiste per definizione. Bichat ha relativizzato il concetto di morte, togliendola a quell'assoluto in cui appariva come un evento inescabibile, decisivo ed irrecuperabile: l'ha volatilizzato e distribuito nella vita, sotto forma di morti in dettaglio, morti parziali, progressive e così lente a concludersi oltre la morte stessa. Ma proprio per questo veniva a costituire una struttura essenziale del pensiero e della percezione medica; ciò a cui la vita *s'oppon*e e ciò a cui *si espone*, ciò rispetto a cui è vivente *opposizione*, dunque *vita*; ciò rispetto a cui è analiticamente *esposta*, dunque *vera*... L'irriducibilità del vivente al meccanico o al chimico è solo secondaria rispetto al legame fondamentale tra la vita e la morte. Il vitalismo appare sullo sfondo di questo “mortalismo”.²³²

Bichat è elogiato in quanto ha pensato a fondo la *storicità* della vita, il suo essere perennemente attraversata da processi di degradazione e di “mortificazione”, contro cui combatte. L'originalità di Bichat sta nell'aver chiesto conto alla morte della vita, di avere cioè interrogato la vita a partire da quel limite costituente che è la sua possibilità più autentica. I processi vitali, secondo Bichat, sono altamente discontinui in quanto in ogni centimetro della nostra pelle, in ogni organo e in ogni cellula si gioca continuamente una partita mortale tra l'organico e l'inorganico, tra la vita e i processi di mortificazione che la mettono a rischio. Egli ha descritto questa dinamica con i termini del conflitto, in quanto la vita può apparire soltanto all'interno di un più generale processo di “mortificazione”. Per questo motivo, secondo Foucault, la definizione di Bichat costituisce un

²³² NC, p. 147.

evento capitale nella storia del pensiero, in quanto ha forgiato un nuovo concetto di vita, vita *determinata*, limitata da una forza avversa proveniente dall'inorganico e da infiniti processi di degradazione capaci di corroderla nel profondo. Bichat allora si distacca dal vitalismo rinascimentale: «Per Cabanis come per tutto il XVIII secolo e per tutta una tradizione già familiare al Rinascimento, - afferma Foucault -, la conoscenza della vita si fondava di diritto sull'essenza del vivente, poiché non ne era, essa stessa, che una manifestazione. Ecco perché non si pensava mai la malattia se non a partire dal vivente, o dai suoi modelli (meccanici) o dai suoi costituenti (umorali, chimici); il vitalismo e l'antivitalismo nascevano entrambi da questa anteriorità fondamentale della vita nell'esperienza della malattia. Con Bichat, la conoscenza della vita trova la sua origine nella distruzione della vita, e nel suo estremo opposto; solo alla morte la malattia e la vita dicono la loro verità... Dal fondo del Rinascimento sino alla fine del XVIII secolo, il sapere della vita era irretito nel cerchio della vita che si piega su se stessa e si mira; a partire da Bichat, si trova sfasato rispetto alla vita, e separato da essa dall'invalicabile limite della morte»²³³. Con Bichat l'anatomia patologica potrà ora guardare all'uomo dal punto di vista della *finitudine*, e quindi al soggetto come ad un'esperienza-limite. Entriamo in una concezione “moderna” della vita, non più intesa come principio vitale o *natura medicatrix*, ma realtà in perenne conflitto con l'ambiente che la circonda, fino a costituire se stessa in questa medesima relazione oppositiva. La contro-posizione di Foucault emerge a questo punto nella sua chiarezza di fondo. Egli infatti, attribuendo un posto centrale al “vitalismo” di Bichat, prende partito per una idea di vita meno ispirata al polo “attività” rispetto a quella sostenuta da Canguilhem. È questo il motivo che porta Foucault a mettere in dubbio l'appartenenza stessa del celebre fisiologo al pensiero “vitalista”: «Ripristino di una filosofia vitalistica? È vero che il pensiero di Bordeu e di Barthez era familiare a Bichat. Ma se il vitalismo è uno schema di interpretazione specifico dei fenomeni sani o morbosi dell'organismo, è un concetto troppo gracile per render conto dell'evento (*événement*) costituito dall'anatomia patologica. Bichat ha ripreso il tema della specificità del vivente solo per situare la vita ad un livello epistemologico più profondo e più determinante: essa è per lui non un insieme di caratteri che si distinguono dall'inorganico, ma il fondo a partire dal quale l'opposizione dell'organismo al non-vivente può essere percepita, situata ed investita di tutti i valori positivi di un conflitto. La vita non è la forma dell'organismo, ma l'organismo è la forma visibile della vita nella sua resistenza a ciò che non vive e s'opponesse»²³⁴. La lezione di Bichat è quindi più severa di quella fornita da Claude Bernard, in quanto mette in luce quanto di determinato vi sia alla base dell'individualità vivente, che le impedisce di pensarsi come assoluta creatività. La vita è prima di tutto “opposizione” e quindi resistenza a qualcosa che la precede, che è appunto la morte, l'inorganico, il fondo oscuro dal quale

²³³ NC, p. 148.

²³⁴ NC, p. 157.

sorge, il mondo nella sua materialità, l'ambiente. La vita è *ontologicamente seconda*²³⁵ rispetto ad essi, e quindi può essere soltanto forma di resistenza "reattiva" nei confronti della determinazione ambientale. L'adozione della concezione "vitalistica" di Bichat comporta, come si può immaginare, conseguenze essenziali rispetto all'analisi del biopotere. Se l'ambiente che il biopotere configura è inteso nel significato di *Umwelt*, ambiente di vita, allora possiamo valutare fino in fondo la sua portata "biopolitica".

Quello di Bichat rimane un vitalismo anomalo anche in un altro senso. Esso non si fonda su una posizione semplicemente dualistica nella valutazione del rapporto tra la vita e la morte, la forza vitale e il mondo inorganico. La vita, secondo Bichat, è per essenza esposta alla differenza, all'altro da sé, e non può fare a meno di esserlo, proprio perché è vita. Così la vita, anche per Foucault, non assume il carattere di un'identità; non può essere pensata nella forma dell'uno, ma è una vita per essenza molteplice, plurale, così come sono molteplici i processi che si svolgono ai suoi confini. La vita, in definitiva, è *relazione* con ciò che non vive, relazione rispetto a un "fuori".

Deleuze ha sintetizzato efficacemente questa posizione di Foucault affermando che la vita, in quanto forza di resistere, si caratterizza come una "interiorizzazione del fuori". Egli scrive: «La vita non è forse questa capacità di resistere che è propria alla forza?» e continua specificando che «Sin dalla *Naissance de la clinique*, Foucault ammirava Bichat per aver inventato un nuovo vitalismo definendo la vita attraverso le funzioni che resistono alla morte». Se la vita è concepita da Foucault come una forza, allora bisogna affermare che «le resistenze sono necessariamente un rapporto diretto con il fuori da cui provengono i diagrammi... e il pensiero del fuori è un pensiero della resistenza»²³⁶.

Roberto Esposito, in uno scritto recente, ha posto la figura di Bichat al vertice di un "filone biopolitico"²³⁷ che attraversa diagonalmente la modernità per arrivare fino a noi. La grandezza di Bichat sta nell'aver "raddoppiato" il concetto di vita, suddividendola in vita organica e vita animale, in modo tale da rendere impossibile ogni conciliazione completa e definitiva tra questi due principi. La vita è quindi sempre una molteplicità di forze in relazione con il "fuori". Esposito ha individuato nel concetto di vita sostenuto da Bichat i presupposti per una biopolitica affermativa, ritrovandoli proprio in quel rapporto di forza perennemente in atto tra la vita e la morte, e nella funzione di resistenza che la vita stessa manifesta contro il sistema normalizzante, che conduce alla perdita progressiva di vita, ai processi di mortificazione, e all'annientamento. Riprendendo l'osservazione di Deleuze, Esposito commenta: «Quel fuori ci appare così inafferrabile proprio perché sta dentro di

²³⁵ Non possiamo condividere l'interpretazione di Deleuze, secondo cui "la resistenza è prima" (G. Deleuze, *Le strategie o il non-stratificato: il pensiero del fuori (potere)*, cit., p. 120). Se la vita è "opposizione" e "resistenza" all'inorganico, significa che è preceduta da un ambiente, nel senso di *Umwelt*, che la *agisce* prima che essa possa reagire.

²³⁶ Ivi, p. 124 e 120. Deleuze qui fa riferimento al celebre saggio *La pensée du dehors* (DE, I, pp. 546-567).

²³⁷ R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Torino, Einaudi, 2007, p. 10.

noi – siamo noi stessi guardati da un punto di vista che non collima, e anzi che collide, con quello della soggettività personale. La vita, si potrebbe dire, è per Foucault quella falda biologica che non coincide mai con la soggettività perché è sempre presa in un processo, duplice e simultaneo, di assoggettamento e di soggettivazione – lo spazio che il potere investe senza mai riuscire a occuparlo integralmente e anzi generando forme sempre nuove di resistenza». Secondo Esposito perciò «È da questo lato che si delineano i contorni, ancora incerti, di una biopolitica affermativa – tale, cioè, da non ritagliarsi in negativo rispetto ai dispositivi di sapere/potere moderno, ma situata sulla linea di tensione che li attraversa e li disloca»²³⁸. Bichat avrebbe quindi portato a compimento un'operazione di «decostruzione del soggetto personale, operata in ambito biologico», che ha avuto un'influenza notevole nella cultura filosofica e politica europea, attraverso Schopenhauer, e, per questa via, fino a giungere a Nietzsche²³⁹.

Proprio il dualismo sotteso all'analisi di Bichat – il conflitto tra le potenze della vita e i processi della morte - erano, per Canguilhem, un incentivo a preferire il vitalismo di Claude Bernard, allo studio del quale si era indirizzato già alla fine degli anni '20²⁴⁰. Nell'articolo intitolato *Claude Bernard e Bichat* egli sintetizza le opposte valutazioni del fenomeno vitale sostenute dai due celebri fisiologi. Secondo Canguilhem «Claude Bernard rifiuta la celebre definizione: “la vita è l'insieme delle funzioni che resistono alla morte” in quanto è l'idea di un “antagonismo tra le forze esteriori generali e le forze interiori o vitali”... Il dualismo di Bichat è un dualismo delle forze in lotta, è agonistico ed anche, dal punto di vista della vita, manicheo. La dualità vita-morte, secondo Claude Bernard, non esclude “l'unione e il concatenamento”». Canguilhem nota che «Le metafore di Bichat sono ispirate all'arte della guerra. Le metafore di Claude Bernard sono importate dal diritto costituzionale»²⁴¹. Per gli stessi motivi, questo dualismo biologico è, molto probabilmente, apparso a Foucault oltremodo congeniale per descrivere i rapporti di forze che si giocano nella relazione tra il potere e le resistenze, ed è forse proprio questo il senso ultimo che assume questa sua posizione “vitalista”, così funzionale al modello analitico che ha messo in campo con la sua analisi del potere.

²³⁸ Ivi, p. 22-23.

²³⁹ Lo stesso Nietzsche in una nota manoscritta risalente al 1868 in cui elenca una serie di letture fa riferimento alle *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*. Nei *Frammenti postumi* che dovevano costituire il testo della *Volontà di potenza* compare un importante riferimento a Claude Bernard (af. 47, primavera 1888). Non potendoci diffondere, in questa sede, nell'analisi dell'importanza della concettualità biologica nel pensiero di Nietzsche rinviamo, per un'analisi esaustiva, a B. Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, Paris, P.U.F., 2001 e P. Montebello, *Nietzsche. La volonté de puissance*, Paris, P.U.F., 2001.

²⁴⁰ Il primo saggio su Claude Bernard scritto da Canguilhem risale al 1927. Fino al 1930 egli utilizzerà, per gli articoli che pubblica sulla rivista “*Libres Propos*” (diretta dal filosofo Alain), lo pseudonimo di C. G. Bernard.

²⁴¹ G. Canguilhem, *Claude Bernard et Bichat*, cit., p. 158.

4. Nonostante siano importanti le affinità e le convergenze che sussistono tra la posizione del 1963 (*Naissance de la clinique*) e quella del 1976 (*La volonté de savoir*), non vogliamo sopravvalutare gli elementi di continuità, in quanto rischieremo di peccare di anacronismo. Risulta infatti evidente che in *Naissance de la clinique* il vitalismo non è ancora investito del valore “politico” che Foucault gli tributerà soltanto a partire dal 1976. Il percorso di Foucault, nel suo insieme, è altamente discontinuo e non si presta a facili sintesi. Nel 1963 egli è intento a compiere l’archeologia dei discorsi, e il suo interesse è rivolto al problema dello spazio, dello sguardo e del limite. In questo momento egli non ha ancora posto le basi per un’analisi del potere. Foucault riprenderà e rielaborerà in modo sostanziale queste posizioni già a partire dal 1972, quando apparirà una seconda edizione di *Naissance de la clinique*, riveduta e corretta. A nove anni di distanza Foucault è intento a lavorare ad un progetto diverso, l’analisi del potere in termini di rapporti di forze. Le posizioni sul vitalismo, maturate nel corso dei primi anni ’60, assumono a questo punto un significato strategico in quanto permettono di definire una forma di resistenza al potere: la vita. Non si tratta più, ora, dei processi di “mortificazione” ai quali la vita è soggetta per definizione in quanto forza oppositiva, ma dei processi di “assoggettamento”. In questo senso, se l’assoggettamento viene inteso nella forma della razionalizzazione e della meccanizzazione del corpo, così come viene operato dal potere disciplinare, allora questo potere assume l’aspetto di una serie di mortificazioni e di irrigidimenti, che rappresentano la negazione delle possibilità dinamiche caratteristiche dell’individuo-organismo. Questa negazione non va intesa, ovviamente, nella forma della repressione o del divieto, ma piuttosto come la fissazione a certi stadi determinati di sviluppo, valutati in base al concetto di normalità. Il biopotere nega lo sviluppo di certe forze normative dell’uomo, imponendo forme di vita determinate.

Detto questo, sappiamo che le correzioni operate sull’edizione del 1972 non sono di poco conto. Mauro Bertani, dopo aver confrontato le varianti tra i due testi ha affermato che le revisioni «operate in *Nascita della clinica* risultano assai meno facilmente identificabili, disseminate come sono nel corpo dell’intero testo. È questa, probabilmente, la ragione per cui la maggior parte dei commentatori le ha giudicate di scarsa rilevanza... Il solo ad avere, al contrario, richiamato la nostra attenzione di lettori sulla natura “sostanziale” di buona parte delle revisioni operate da Foucault è stato J. Bernauer²⁴². Ad una rilettura attenta, tuttavia, le modificazioni apportate da Foucault al suo libro del 1963 risultano non solo assai più numerose di quelle segnalate da Bernauer, ma anche più significative e rilevanti»²⁴³. Questo libro infatti, viene integrato a posteriori all’interno di un progetto differente da quello originario e relativo all’importanza politica dei saperi biomedici. Esso

²⁴² Cfr. J. Bernauer, *Michel Foucault’s Force of Flight: Toward an Ethics for Thought*, New Jersey - London, 1993, pp. 188-192.

²⁴³ M. Bertani, *Dopo la Nascita della clinica, Postfazione* a M. Foucault, *Nascita della clinica. Un’archeologia dello sguardo medico*, Torino, Einaudi, 1998, p. 227.

confluirà, a partire dal 1974, nella definizione del paradigma biopolitico. Nel 1976, quando Foucault afferma che «ciò che resiste al biopotere è la vita», sta in effetti rielaborando i concetti di una “linea bio-medica” che ha caratterizzato, fin dall’inizio, la sua riflessione. Conveniamo dunque con l’esigenza, avanzata dallo stesso Bertani, di una rivalutazione di *Naissance de la clinique*: «tutto un fronte della ricerca di Foucault sulla funzione (e sul funzionamento) del dispositivo bio-medico nelle società occidentali moderne si collega idealmente a tutta una serie di luoghi e a talune delle indicazioni contenute in *Nascita della clinica*, ed innanzitutto alla questione del nuovo statuto della vita»²⁴⁴. E quindi sostenibile l’ipotesi secondo la quale Foucault ha destinato ad un nuovo uso analisi già compiute nel corso della sua formazione filosofica, aggiornandole per la risoluzione dei problemi attuali.

4.3. Filosofia biologica

1. Quanto precede deve essere compreso all’interno del quadro concettuale costituito dalla “filosofia biologica” sorta in Francia a cavallo della seconda guerra mondiale. Canguilhem può essere infatti considerato come uno dei principali esponenti di questo movimento, che non ha generato alcun tipo di scuola, ma si è diffuso “a macchia di leopardo” in vari ambiti del panorama filosofico francese del dopoguerra. La filosofia biologica rinasce grazie al lavoro di vari studiosi, i quali, da punti di vista differenti e sotto l’influenza delle scoperte nel campo della biologia, hanno ricominciato ad indagare la specificità dei fenomeni della vita nella loro originalità, rifiutando ogni modello presupposto. È proprio da uno spazio trans-disciplinare, a metà strada tra biologia, filosofia e medicina, che scaturisce un *renouveau* del vitalismo.

Il termine “filosofia biologica” viene utilizzato per la prima volta nella quarantesima lezione del *Cours de philosophie positive* di A. Comte²⁴⁵. Comte viene definito da Canguilhem, in un articolo del 1958, come il padre della filosofia biologica e l’iniziatore della «originalità dello stile francese nella storia delle scienze»²⁴⁶. Comte fu tra i primi ad usare sistematicamente il termine “biologia” (coniato nel 1802 da Lamarck e da Treviranus) «per designare contemporaneamente la scienza astratta di un oggetto generale, le leggi vitali, e la scienza sintetica di un’attività

²⁴⁴ Ivi, pp. 230-231.

²⁴⁵ Cfr. Il terzo tomo dell’Opera si intitola proprio *La philosophie chimique et la philosophie biologique*. Nella quarantesima lezione del *Cours* egli afferma che «Non vi è scienza fondamentale rispetto alla quale l’operazione filosofica che costituisce il principale oggetto di questo trattato possa avere tanta importanza quanto verso la biologia, per fissare definitivamente il suo vero carattere generale, fino ad ora essenzialmente indeciso, e che non è mai stato, un una maniera diretta e completa, razionalmente discusso» (A. Comte, *Cours de Philosophie Positive*, tome III, Paris, Éditions Anthropos, 1968, p. 213).

²⁴⁶ G. Canguilhem, *La philosophie biologique d’Auguste Comte et son influence en France au XIXème siècle*, in Id., *Études d’histoire et de philosophie des sciences*, cit., p. 63.

fondamentale, la vita»²⁴⁷. Egli preserva, all'interno delle proprie analisi scientifiche, un senso filosofico dell'originalità della biologia nei confronti delle altre discipline, in quanto quest'ultima si occupa della vita come oggetto e come soggetto dell'indagine, poiché che colui che la compie è egli stesso un "vivente". La "conoscenza della vita" resa possibile dai saperi biologici è portatrice di un significato che oltrepassa il dominio scientifico in cui si compie, per parlare dell'uomo stesso, nella sua costituzione vivente.

Ma l'elemento scaturente, l'evento che dà inizio ad una connotazione definita del termine "filosofia biologica" è costituito dalla pubblicazione, da parte di Kurt Goldstein nel 1934, di *Der Aufbau des Organismus (La struttura dell'organismo)*, testo di grande ambizione teorica, che può essere considerato come l'iniziatore della filosofia biologica francese, grazie alla diffusione e al dibattito che suscitò sia in Germania che in Francia. Le teorie di Goldstein vengono infatti recepite al di qua del Reno, attraverso i lavori di Raymond Ruyer²⁴⁸, il quale le sottomette ad analisi critica in due articoli pubblicati nel 1940 sulla *Revue de métaphysique et de morale*, sistematizzando successivamente le proprie posizioni negli *Éléments de Psycho-biologie*, pubblicato nel 1946 nella collana di logica e filosofia della scienza della Presses Universitaires de France diretta da Gaston Bachelard.

In un articolo scritto nel 1947 sulla stessa rivista, intitolato *Notes sur la situation faite en France à la philosophie biologique*, Canguilhem prende decisamente partito per la filosofia biologica, affermando che i recenti lavori di Ruyer rappresentano un vero e proprio "evento" nella storia del pensiero: «La pubblicazione di M. Ruyer degli *Éléments de Psycho-biologie* costituisce, nella storia della filosofia francese contemporanea, un evento il cui significato sfugge forse in parte ad alcuni tra quelli a cui la lettura di quest'opera ha più vivamente interessato»²⁴⁹. Canguilhem in questo testo lamenta la scarsa attenzione prestata in Francia alla rinascita del pensiero biologico: «I due articoli di M. Ruyer sull'*Individualità*, nel 1940, costituiscono un'eccezione memorabile a questa lunga abitudine di indifferenza rispetto alla filosofia biologica»²⁵⁰. Nonostante l'indifferenza generale, egli si dice sicuro che «il *renouveau*, in Francia, dell'interesse metafisico, e non più soltanto scientifico, per i problemi biologici potrebbe avere conseguenze di grande portata pratica per la nostra civiltà»²⁵¹. Canguilhem, insieme allo stesso Ruyer, può dunque essere considerato, a ragione, come il capostipite di questa corrente di pensiero, che ha effettivamente avuto, in ambito francese, un'influenza notevole e di lunga durata.

²⁴⁷ Ivi, p. 64.

²⁴⁸ Raymond Ruyer (1902-1987) è stato un epistemologo della biologia alquanto singolare. Ha insegnato per tutta la vita Filosofia all'Università di Nancy. Iniziatore della filosofia biologica francese, il suo nome è legato all'esplorazione della teologia neo-gnostica inscritta nella fisica contemporanea (cfr. Id., *La gnose de Princeton*, Paris, Fayard, 1974).

²⁴⁹ G. Canguilhem, *Notes sur la situation faite en France à la philosophie biologique*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", n. 52, juillet-octobre, 1947, p. 322.

²⁵⁰ Ibidem.

²⁵¹ Ivi, p. 332.

2. Ma che cosa caratterizza questo nuovo tipo di riflessione? Da quali problemi prende le mosse? Nell'articolo che abbiamo citato, e che può essere letto come un vero e proprio manifesto programmatico, Canguilhem individua nel razionalismo, o meglio, in un certo tipo di razionalismo, il problema fondamentale attorno a cui ruota la filosofia biologica. Il bersaglio polemico sembra essere la modellizzazione cartesiana della vita, ridotta ad un insieme di funzioni pertinenti all'animale-macchina. Essa ha il torto di ostacolare, con la sua concezione meccanica, il dinamismo della vita, sacrificandolo in categorie inadatte alla sua specificità: «A causa di Descartes, più esattamente che dopo Descartes, la filosofia biologica è da noi un genere di speculazione assai sospetto. La vita, nel sistema cartesiano, non si vede accordare alcuna originalità ontologica»²⁵² - afferma Canguilhem. Ma il razionalismo, secondo Canguilhem, non può essere ridotto ad una caricatura di se stesso, come fanno i seguaci materialisti di Descartes. Agendo in questo modo si penalizza una forma di riflessione che ha alle spalle una tradizione onorevole, e che necessita di essere conservata. Quello contro cui si tratta ora di muovere non è quindi il razionalismo in senso generale, sarebbe una posizione assurda e manichea, ma piuttosto contro una forma particolare di esso, colpevole di irrigidire il concetto di "vita" comprendendola come un insieme di funzioni fisico-chimiche. Canguilhem si dimostra molto critico nei confronti di questa posizione filosofica: «Il razionalismo è una filosofia della reazione (*après coup*). Preso alla lettera ed in tutto il suo rigore, il razionalismo, filosofia dello scienziato, finirebbe per far perdere di vista all'uomo che è un vivente. Svalutando tutto quello che precede il suo particolare esercizio e fornendogli occasione o alimento (*pature*), poiché questo esercizio non trova il suo valore che nella sostituzione del ricostruito al dato, la ragione tende a far disprezzare ogni attività spontanea di produzione e di dono, ogni vita»²⁵³, rischiando così di dimenticare «Quello che la vita contiene in invenzione e quello che il vitalismo può contenere di oggettivo a proposito di alcuni aspetti della vita»²⁵⁴. La filosofia biologica costituisce quindi, in primo luogo, una forma di resistenza nei confronti della meccanizzazione della vita, e della sottomissione dell'elemento vitale alle esigenze della tecnica e della produzione massificata: essa si oppone, in una parola, alla normalizzazione.

Ma sarebbe sbagliato, come dicevamo, pensare che in questo saggio Canguilhem, pur criticando il razionalismo, intenda rivendicare i diritti dell'immediatezza, o peggio, dell'irrazionale *tout court*. Egli si pone esplicitamente in continuità con la ricerca aperta da Gaston Bachelard sui differenti sistemi di razionalità: «Se si intende per ragione meno un potere di percezione di rapporti essenziali inclusi nella realtà delle cose o dello spirito che un potere di istituzione di rapporti normativi nell'esperienza della vita, allora in questo senso anche noi vogliamo dirci razionalisti o,

²⁵² Ivi, p. 324.

²⁵³ Ivi, p. 327.

²⁵⁴ Ivi, p. 328.

più esattamente, noi possiamo sottoscrivere la bella formula di M. Bachelard, nel suo libro *L'acqua e i sogni*: “Razionalista? noi ci sforziamo di diventarlo...”²⁵⁵. Canguilhem porta avanti la necessità di quello che potremmo definire un *razionalismo critico*²⁵⁶, capace di dire i limiti della ragione nell'atto stesso in cui rivendica apertamente la specificità della vita, la sua irriducibilità a qualsiasi sistema presupposto.

Nelle *Notes* del 1947 Canguilhem afferma che la filosofia biologica in Francia, da Descartes fino a Sartre, è rimasta nell'ombra. L'unica eccezione è rappresentata, oltre che da Comte, dalla filosofia di Bergson: «il valore della filosofia di Bergson, sempre tuttavia che la si legga senza pregiudizio – è che, noi possiamo confessarlo, non è stato sempre il nostro caso – è di aver compreso il rapporto esatto dell'organismo e del meccanismo, di essere stata una filosofia biologica del macchinismo... la filosofia dell'*Evoluzione creatrice* ci sembra il saggio più chiaroveggente, se non totalmente riuscito, per completare la spiegazione dei meccanismi (ivi compresi i meccanismi della vita)»²⁵⁷. Lasciamo per il momento da parte l'idea di una “filosofia biologica del macchinismo”²⁵⁸, che attraversa, insieme a questo, altri scritti di Canguilhem degli stessi anni, per sottolineare il giudizio su Bergson, il quale, grazie a quanto afferma nella sua *Evoluzione creatrice*, viene ascritto di diritto tra i precursori della filosofia biologica e tra gli iniziatori dello stile filosofico francese. Egli è il solo, nel panorama filosofico-culturale francese di quegli anni, ad essersi opposto alla concezione cartesiana della biologia, allora egemone. Il monito di Bergson, la sua fiducia in una nuova concezione della vita, rimarrà, dopo la sua scomparsa, lettera morta.

Il luogo bergsoniano che Canguilhem considerava centrale per la rinascita del pensiero biologico è il terzo capitolo dell'*Evoluzione creatrice*, intitolato “Il significato della vita”²⁵⁹. Questo testo ha cominciato ad avere, a partire dagli anni '40, una notevole influenza sul pensiero francese, in quanto figurava nel programma dell'*agrégation* (l'esame di abilitazione all'insegnamento nei licei) di filosofia per gli anni 1942 e 1943. Canguilhem, che era a quel tempo stato nominato commissario ministeriale per questo tipo di prove, pubblicò proprio nel 1943 sul “Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg” il proprio *Commento al terzo capitolo dell'Evoluzione creatrice*, destinato agli aspiranti docenti. In questo testo Canguilhem lamenta «il disconoscimento del taglio

²⁵⁵ Ivi, p. 332. Nella *Prefazione* scritta da Canguilhem alla raccolta bachelardiana intitolata *L'impegno razionalista*, egli afferma: «Per Bachelard si tratta di un impegno per la ragione contro quella forma di razionalismo, quella sorta di superstizione scientifica che è l'espressione ingenua di un primo risultato della razionalizzazione. Che il razionalismo di Gaston Bachelard sia la confutazione di un razionalismo euforico è talmente vero da spingere lo stesso Bachelard a inventare un termine per distinguerlo – “surracionalismo” – e ad appellarsi all'aggressività della ragione, sistematicamente opposta a se stessa» (G. Canguilhem, *Prefazione* a G. Bachelard, *L'impegno razionalista*, Milano, Jaka Book, 2003, p. 20).

²⁵⁶ Cfr. A. Cutro, *Michel Foucault: tecnica e vita. Bio-politica e filosofia del Bíos*, Napoli, Bibliopolis, 2004, p. 51.

²⁵⁷ G. Canguilhem, *Notes sur la situation faite en France a la philosophie biologique*, cit., p. 332.

²⁵⁸ Riprenderemo questo argomento nell'ultimo paragrafo del presente capitolo.

²⁵⁹ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, Milano, Raffaello Cortina, 2002, pp. 155-222.

tra l'inorganico e l'organico»²⁶⁰ operato dalle filosofie contemporanee, ed attribuisce a Bergson il merito di aver percepito per primo il fatto che «La filosofia deve crearsi uno sguardo nuovo davanti al fatto vitale»²⁶¹. Bergson è elogiato per aver chiarito in maniera lineare i rapporti tra scienza e filosofia, risolvendo per la filosofia biologica a venire il problema della demarcazione. Canguilhem, commentando Bergson, afferma che «La filosofia non deve iniziare dove la scienza finisce, poiché la scienza è già, a suo modo, filosofia. In materia di speculazione le questioni di diritto non cominciano dopo le questioni di fatto, ma il diritto è anteriore al fatto. Infatti quando la scienza tratta il vivente come l'inerte, estende fino alle forme e alle forze viventi la giurisdizione delle leggi psico-chimiche, si arroga un diritto, ha già risolto nel senso dell'unità il problema dell'unità e della pluralità dell'essere»²⁶². Il peccato mortale compiuto dalla scienza è di avere sottomesso il fatto vitale globale ad una serie di categorie che lo riducono ad oggetto, inerte materia di riflessione: «Fissare, è uccidere»²⁶³. Se nel razionalismo la ragione pretende di giudicare la vita, nella filosofia biologica è la vita ad ergersi a giudice della ragione, non per negarla, quanto per integrarla al suo interno, come in un ordine superiore e più comprensivo²⁶⁴.

3. I temi della filosofia biologica e dell'analisi critica del razionalismo cartesiano sono certamente familiari al Foucault degli anni '50 e '60, tanto da costituire il punto di riferimento teorico fondamentale della sua analisi dell'esperienza clinica. Lo stile filosofico di Foucault, come sappiamo, è caratterizzato da una precisa concezione del “discorso” e del “sapere” (definita in *Les*

²⁶⁰ G. Canguilhem - G. Deleuze, *Il significato della vita*, Milano, Mimesis, 2006, p. 68.

²⁶¹ Ivi, p. 60.

²⁶² Ivi, p. 73.

²⁶³ Ivi, p. 74. Non è questa la sede per affrontare un'analisi esaustiva sul rapporto tra Canguilhem e Bergson. A questo titolo, rinviamo alla bella introduzione di G. Bianco al testo da noi commentato (G. Bianco, *La vita nel secolo. Da Canguilhem a Deleuze passando per Bergson*, in G. Canguilhem - G. Deleuze, *Il significato della vita*, cit., pp. 7-51).

²⁶⁴ L'aspetto razionalista della filosofia biologica, la sua ricerca cioè di una razionalità “altra” compatibile con i processi della vita fino ad essere capace di sostenerli, è rivendicato anche da F. Dagognet, il quale, in un saggio pubblicato nel 1955 ed intitolato proprio *Philosophie biologique* (Paris, P.U.F., 1955), mette ordine, per così dire, alla materia, enucleandone i caratteri essenziali. Egli rivendica infatti la necessità attuale di un pensiero biologico, in grado di cogliere il dinamismo della vita attraverso una diversa attenzione verso l'uomo concreto. In questo senso, l'esperienza della malattia, come hanno insegnato sia Goldstein che Canguilhem stesso, deve assumere un posto centrale come esperienza fondamentale del soggetto vivente, esposto alla sofferenza che la vita inevitabilmente comporta e che fa integralmente parte della sua essenza. Nella vita infatti, è compresa in modo fondamentale anche la possibilità della malattia e della morte. Come affermava Bichat, la morte è la possibilità più presente alla vita, ciò che non cessa di corroderla nei suoi bordi. Dagognet rivendica quindi i diritti di un “razionalismo concreto” (ivi, p. 42) che si radichi nell'esperienza clinica, l'esperienza dell'uomo malato (ivi, p. 87), contro il “razionalismo astratto” (ivi, p. 36) della fisiologia e il razionalismo utopistico della bio-chimica. L'uomo, l'individualità vivente, non è infatti in alcun modo irriducibile ad una somma di processi fisico-chimici, poiché è detentore di una qualità, la vita appunto, che sfugge necessariamente ad essi come ad ogni indagine puramente materialistica. Dagognet attribuisce a Goldstein il merito di avere aperto la riflessione sugli aspetti “organici” dell'individualità: «di che cosa si tratta? – si chiede enfaticamente Dagognet – Di un'analisi che non si collegherà ad altro che al “senso biologico” del comportamento per svelarne l'essenza. Questo metodo riconosce in Goldstein un iniziatore: all'ombra di Parmenide e di Goethe, egli difende in effetti l'unità dell'organismo in dialogo con il suo ambiente» (ivi, p. 94). Per Dagognet è essenziale elaborare un pensiero all'altezza dell'intelligenza del biologico, della sua comprensione essenziale. Questa filosofia dovrà essere necessariamente un “empirismo” (ivi, p. 103) che prenda le mosse dalla situazione del vivente umano concreto, ed allo stesso tempo una “filosofia della totalità” (ivi, p. 98) che comprenda l'individuo in relazione all'ambiente in cui vive.

mots et les choses e *L'archéologie du savoir*) che gli impedisce di utilizzare la nozione di autore²⁶⁵. Da questo punto di vista, come alcuni commentatori hanno notato, vi è in Foucault la tendenza a celare le proprie fonti filosofiche, per concentrare l'attenzione su un lavoro di ricerca storica caratterizzato dalla lettura diretta dei testi antichi e moderni, privilegiando soprattutto i saperi "dimenticati" e ricoperti dall'oblio o dal disprezzo da parte del sapere ufficiale. Non bisogna dimenticare che il periodo della formazione filosofica di Foucault è per molti aspetti rimasto nell'ombra, oscurato da ben altri *exploit* letterari ai quali ha abituato i lettori dei suoi libri, soprattutto quelli degli anni '60. Indagare più da vicino quale *background* abbia accompagnato la formazione del nostro autore, ci aiuta indubbiamente a collocare meglio alcuni episodi apparentemente marginali e poco noti, ma che invece influiscono sulla comprensione generale del suo percorso filosofico. Il nostro discorso, lo ripetiamo, intende rivalutare la portata dell'influsso di Canguilhem e della filosofia biologica su alcuni concetti centrali di Foucault – e prima di tutto sulla questione del *bíos* che sembra attraversare interamente la sua riflessione.

Se analizziamo gli scritti di Foucault risalenti agli anni '50, possiamo isolare due indicazioni che ci permettono di definire, in parte, quale doveva essere in quel periodo la posizione di Foucault rispetto alle problematiche poste dalla filosofia biologica. In *Maladie mentale et psychologie*, saggio pubblicato nel 1954²⁶⁶, Foucault si confronta con le teorie di Goldstein sulla malattia mentale²⁶⁷. Qui Foucault mostra di considerare in modo critico i postulati della filosofia biologica di Goldstein, nei confronti della quale si mostra molto prudente rispetto a quella che definisce una "euforia concettuale". Il giudizio è tagliente: «In virtù dell'unità che assicura e dei problemi che sopprime, questa nozione di totalità è in grado di suscitare in patologia un clima di euforia concettuale. Clima del quale hanno voluto approfittare coloro che, più o meno da vicino, si sono ispirati a Goldstein. Ma purtroppo il caso ha voluto che l'euforia non stia dalla stessa parte del rigore»²⁶⁸. In questo scritto, di carattere specialistico e di argomento psichiatrico, Foucault intende dimostrare «che la patologia mentale esige metodi di analisi differenti dalla patologia organica, e che solo per artificio di linguaggio è possibile attribuire lo stesso senso alle "malattie del corpo" e alle "malattie della mente". Una patologia unitaria che utilizzasse gli stessi metodi e gli stessi

²⁶⁵ M. Foucault, *Qu'est-ce qu'un auteur?*, DE, I, pp. 817-849.

²⁶⁶ Il titolo *Maladie mentale et psychologie* è quello attribuito alla seconda edizione di questo testo, apparsa nel 1962, in versione riveduta e corretta. Il titolo originale, col quale era apparsa nel 1954, era *Maladie mentale e personalità*. Il libro fu commissionato a Foucault da Luis Althusser, che lo aiutò a pubblicarlo nella collana "Initiation philosophique" diretta da Jean Lacroix presso la Presses Universitaires de France. Foucault non ha mai amato particolarmente questo volume, tanto che nelle interviste degli anni '70 egli considererà sempre soltanto la *Histoire de la folie* come il suo primo libro, dimenticando sistematicamente l'opera pubblicata nel 1954. Per un'analisi comparativa delle due edizioni di questo testo cfr. P. Macherey, *Aux sources de "l'Histoire de la folie": une rectification et ses limites*, in "Critique", n. 471-472, août-septembre 1986, pp. 753-774.

²⁶⁷ Foucault qui non si occupa dell'opera principale di Goldstein (*La struttura dell'organismo*), ma di un articolo sulla malattia mentale apparso sul "Journal de psychologie" nel 1933 ed intitolato *L'analyse de l'aphasie et l'essence du langage*.

²⁶⁸ M. Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, Paris, P.U.F., 1954, p. 10.

concetti sia in ambito psicologico che in ambito fisiologico si porrebbe attualmente sul piano del mito, sebbene l'unità di corpo e mente appartenga al piano della realtà»²⁶⁹.

Nel 1958 viene pubblicata, presso la casa editrice Desclée de Brouwer, l'opera del fisiologo tedesco Viktor von Weizsäcker²⁷⁰, tradotta da Michel Foucault. Il titolo è *Le cycle de la structure*. Questo scritto si colloca all'interno delle problematiche sollevate dalla filosofia biologica, rimettendo all'ordine del giorno la questione della soggettività. Weizsäcker rivendica la necessità dell' «introduzione del soggetto in biologia»²⁷¹, mediante la sperimentazione di un nuovo schema concettuale, la *Gestaltkreis* (struttura ciclomorfa) che situa la problematica della soggettività biologica al livello della relazione tra movimento e forma: «*Gestaltkreis* significa: il fenomeno biologico non si esplica mai attraverso una serie causale di funzioni dalle quali viene il fenomeno stesso; bensì esso è una parte integrante di un atto in sé chiuso. La sua unità risulta dall'analisi della crisi. Il suo proprio attributo è il patico che si oppone all'ontico. La sua struttura emerge dall'analisi dialettica della decisione critica nelle categorie soggettive dell'io voglio, io devo, io posso, è lecito che io, io dovrei»²⁷².

Fin dalla metà degli anni '50 Foucault è dunque al centro di quel movimento neo-vitalista che caratterizza una parte del pensiero francese del dopoguerra. Ciò non significa però che egli ne condivida interamente gli orientamenti. Al contrario, le poche testimonianze che abbiamo a disposizione ci inducono a credere che Foucault, fin da allora, si dimostrasse scettico nei confronti degli aspetti spiritualistici collegati alla *querelle* sullo statuto del vivente, per riproporre la medesima problematica su di un piano eminentemente storico.

4. Appare quindi, per il nostro discorso, di eccezionale importanza il saggio che costituisce l'*Introduzione* all'edizione americana del *Normale e il patologico*, pubblicato nel 1978. Qui Foucault riconosce esplicitamente il proprio debito nei confronti di Canguilhem, considerandolo come il suo vero maestro, e inscrevendo, allo stesso tempo, la sua riflessione nella tradizione epistemologica inaugurata da Bachelard. Commenteremo questo testo in due momenti, nelle pagine che seguono e al termine di questo capitolo.

Innanzitutto, in questa *Introduzione* Foucault delinea una celebre mappa del pensiero filosofico francese del dopoguerra, facendolo ruotare attorno ad una opposizione fondamentale: «quella che separa una filosofia dell'esperienza, del senso, del soggetto ed una filosofia del sapere,

²⁶⁹ Ivi, p. 11.

²⁷⁰ Viktor von Weizsäcker (1886-1957), medico e filosofo tedesco, ha insegnato medicina clinica ad Heidelberg. È stato tra i pionieri della medicina psicosomatica, e le sue teorie sull'antropologia medica hanno influenzato la psicologia della *Gestalt*.

²⁷¹ V. von Weizsäcker, *La struttura ciclomorfa*, Napoli, E.S.I., 1995, p. 2. Sul pensiero di Weizsäcker cfr. P. A. Masullo, *Patosofia. L'antropologia relazionale di Viktor von Weizsäcker*, Milano, Guerini e Associati, 1992.

²⁷² Ivi, p. 260.

della razionalità e del concetto». Attorno ad essa, considerata come asse cardinale di svolgimento del pensiero francese del Novecento, si collocano facilmente tutte le personalità filosofiche di maggior rilievo: «Da una parte, una filiera che è quella di Sartre e di Merleau-Ponty; e poi un'altra che è quella di Cavailles, di Bachelard e di Canguilhem»²⁷³. Si tratta, secondo Foucault, degli esiti contemporanei derivati dalla ripresa della fenomenologia avvenuta in Francia prima della guerra, da una parte nella direzione della filosofia del soggetto, e dall'altra nella direzione di una storia delle scienze. Queste due linee di ricerca sono rimaste a lungo eterogenee e divergenti, ma, nel loro insieme, riassumono lo “stile francese” nella riflessione filosofica. Questo testo, nel suo svolgimento, si ricollega all'articolo che abbiamo citato nel capitolo primo sulla definizione della *Aufklärung*. La “filosofia del sapere, della razionalità e del concetto” è infatti una risposta originale agli interrogativi aperti dall'Illuminismo, in quanto si presenta come una «critica razionale della razionalità»²⁷⁴. Foucault paragona la scuola epistemologica francese alla più famosa Scuola di Francoforte, sviluppatasi in Germania alla fine degli anni '20:

Se occorresse cercare fuori della Francia qualcosa che corrisponda al lavoro di Cavailles, di Koyré, di Bachelard e di Canguilhem, è senza dubbio dalla parte della Scuola di Francoforte che lo si troverebbe. Eppure, gli stili sono molto differenti così come i modi di fare e i domini trattati. Ma l'una e l'altra poggiano sullo stesso genere di questioni, anche se sono assillate qui dal ricordo di Descartes e là dall'ombra di Lutero. Queste interrogazioni, sono quelle che occorre rivolgere ad una razionalità che pretende all'universale sviluppandosi totalmente nella contingenza, che afferma la sua unità e che eppure non procede che per modificazioni parziali, quando non per rimaneggiamenti generali; che si convalida da sola attraverso la propria sovranità, ma che non può essere dissociata, nella sua storia, dalle inerzie, dalle pesantezze o dalle coercizioni che l'assoggettano. Nella storia delle scienze in Francia, come nella teoria critica tedesca, ciò che si tratta di esaminare a fondo, è proprio una ragione la cui autonomia di strutture porta con sé la storia dei dogmatismi e dei dispotismi – una ragione, di conseguenza, che non ha effetto di liberazione che alla condizione che giunga a liberare se stessa²⁷⁵

²⁷³ M. Foucault, *Introduction par Michel Foucault*, DE, II, p. 430. Foucault sottolinea inoltre l'importanza della fenomenologia, che entra nel dibattito francese a partire dalle conferenze di Husserl, tenute a Parigi nel 1929 e poi riunite sotto il titolo di *Meditazioni cartesiane*: «In altri termini, si tratta delle due modalità secondo le quali si è ripresa, in Francia, la fenomenologia, quando, molto tardivamente, verso il 1930, essa ha cominciato infine ad essere se non conosciuta, almeno riconosciuta. La filosofia contemporanea in Francia debutta in questi anni. Le *Meditazioni cartesiane* pronunciate nel 1929, tradotte e pubblicate nel 1931, segnano questo momento: la fenomenologia penetra in Francia attraverso questo testo; ma ne permette due letture: una nella direzione di una filosofia del soggetto – e sarà l'articolo di Sartre su “La transcendance de l'ego”, nel 1935; e l'altra che risalirà verso i problemi fondanti del pensiero di Husserl, quelli del formalismo e dell'intuizionismo, quelli della teoria della scienza – saranno, nel 1938, le due tesi di Cavailles sul *Méthode axiomatique* e sulla *Formation de la théorie des ensembles*. Per quanti abbiano potuto essere in seguito gli spostamenti, le ramificazioni, le interferenze, i riavvicinamenti anche, queste due forme del pensiero hanno costituito in Francia due trame che sono rimaste profondamente eterogenee» (Ibidem).

²⁷⁴ M. Foucault, *Structuralisme et poststructuralisme*, DE, II, p. 1259.

²⁷⁵ M. Foucault, *Introduction par Michel Foucault*, DE, II, pp. 431-432.

La storia delle scienze, una disciplina modesta e severa, giunge a mettere in questione i concetti generali della metafisica, producendo un effetto demistificante. Ciò che si tratta di combattere, di qua come al di là del Reno, è una forma di ragione “procedurale”, burocratica, amministrativa e normalizzante. Una ragione che oggettiva il vivente invece di consentirne il massimo sviluppo, che lo rende sempre più “cosa” e sempre meno soggetto delle proprie azioni. Questa “storia della razionalità e del concetto”, abbattendo ad uno ad uno gli *idola* della metafisica, si presenta, nietzscheanamente, come una sapere “utile alla vita”.

Foucault afferma che il vitalismo di Canguilhem, lungi dal rappresentare una forma di irrazionalismo, dev’essere inteso piuttosto come l’ “indicatore epistemologico” di un problema che rimane irrisolto in base alle categorie filosofiche e biologiche vigenti. Egli sostiene che la riflessione di Canguilhem rilancia come una sfida «il problema della specificità della vita e della soglia che essa segna tra tutti gli esseri naturali. Ciò non significa – sottolinea Foucault – che il vitalismo sia “vero”, lui che ha fatto circolare tante immagini e perpetuato tanti miti. Ciò non significa che esso debba costituire l’invincibile filosofia dei biologi, lui che si è così spesso radicato nelle filosofie meno rigorose. Ma che esso ha avuto e che ha ancora senza dubbio, nella storia della biologia, un ruolo essenziale come “indicatore”. E questo in due modi: indicatore teorico dei problemi da risolvere (cioè, in generale, ciò che costituisce l’originalità della vita senza che essa costituisca in alcuna maniera un dominio indipendente nella natura); indicatore critico delle riduzioni da evitare (cioè tutte quelle che tendono a far misconoscere che le scienze della vita non possono esimersi da una certa posizione di valore che caratterizza la conservazione, la regolazione, l’adattamento, la riproduzione...). “un’esigenza piuttosto che un metodo, una morale più che una teoria”»²⁷⁶. Al termine di questo passaggio Foucault riprende l’affermazione di Canguilhem contenuta nel saggio *Aspects du vitalisme*, dimostrando di aderire ad essa totalmente. Quella di Canguilhem è dunque definita una “filosofia dell’errore, del concetto e del vivente”, e Foucault aggiunge, nella seconda versione del saggio riveduta e corretta poche settimane prima della morte, che essa si presenta, in definitiva, «come un’altra maniera di accostarsi alla nozione di vita»²⁷⁷. François Dagognet ha sintetizzato questa posizione filosofica come una bella espressione che vogliamo riprendere: quello di Canguilhem può essere considerato un “vitalismo razionale”²⁷⁸.

5. Canguilhem afferma che «Le rinascite del vitalismo traducono forse in modo discontinuo la diffidenza permanente della vita davanti alla meccanizzazione della vita. È la vita che cerca di

²⁷⁶ Ivi, p. 438.

²⁷⁷ M. Foucault, *La vie: l’expérience et la science*, DE, II, p. 1595, corsivo nostro. Si tratta del testo rivisto da Foucault nel maggio 1984.

²⁷⁸ F. Dagognet, *Georges Canguilhem Philosophe de la vie*, Essonne, Les Plessis Robinson, 1997, p. 201.

rimettere il meccanismo al suo posto nella vita stessa»²⁷⁹. La filosofia biologica viene interpretata in relazione alle sue condizioni di emergenza. Il Canguilhem degli anni '40 ha sotto gli occhi lo sviluppo esponenziale della civiltà della tecnica. Di fronte a sé ha il modello di produzione di tipo taylorista, della disciplina generalizzata di fabbrica, della catena di montaggio, tutti quei luoghi di *enfèrment* così ben analizzati da Foucault. Di fronte al “disciplinare”, è la vita stessa che si leva come forma egemone ed immediata di contro-potere. Il vitalismo allora dà voce ad un'esigenza ancestrale della vita, che sfugge ogni tentativo di reificazione. Commentando un testo di G. Friedmann, Canguilhem osserva: «il rovesciamento del rapporto tra la macchina e l'organismo, operato attraverso una comprensione sistematica delle invenzioni tecniche come comportamenti del vivente, trova qualche conferma, nell'attitudine che l'utilizzo generalizzato delle macchine ha a poco a poco imposto agli uomini delle società industriali contemporanee. L'importante opera di G. Friedmann, *Problèmes humains du machinisme industriel*, mostra bene quali sono state le tappe della reazione che ha riportato l'organismo al primo posto dei termini del rapporto macchina-organismo umano. Con Taylor ed i primi tecnici della razionalizzazione dei movimenti dei lavoratori noi vediamo l'organismo umano allineato, per così dire, sul funzionamento della macchina. La razionalizzazione è propriamente una meccanizzazione dell'organismo»²⁸⁰.

Questa posizione neo-vitalista, come abbiamo detto, si caratterizza come un'analisi filosofica del concetto di vita. Essa non ha la pretesa di sostituirsi al sapere biologico, ma cerca di collaborare con esso, verificarne le scoperte, dirigerne lo sviluppo. Nel compiere questa operazione la filosofia biologica non ricerca un ruolo subalterno alla scienza, per darne una valutazione, per così dire, *post-rem*. La filosofia biologica intende invece fare da guida alla ricerca scientifica, creando quei concetti capaci di andare al di là delle categorie tradizionali, funzionanti su modelli meccanicistici o organici - con il comune risultato di reificare la materia viva.

Occorre perciò distinguere nettamente la “filosofia biologica” dalla “filosofia della biologia”. In un interessante articolo intitolato *La philosophie et la biologie*, Jean Gayon ha evidenziato le ragioni della distinzione tra i due indirizzi di ricerca analizzando «lo scarto tra “filosofia biologica” e “filosofia della biologia”. Questa sfumatura – dice Gayon – è fino ad oggi passata totalmente inosservata, ma si è trovata legata a tradizioni di pensiero differenti e parzialmente separate»²⁸¹. Infatti «la “filosofia della biologia” si distingue dalla “filosofia biologica”. Essa si distingue dal fatto che attribuisce meno importanza alla riflessione speculativa sulla natura della “vita”, in quanto essa si sforza di esplorare i problemi di definizione, di

²⁷⁹ G. Canguilhem, *Aspects du vitalisme*, cit., p. 126.

²⁸⁰ G. Canguilhem, *Machine et organisme*, cit., p. 162. Cfr. anche G. Friedmann, *Problemi umani del macchinismo industriale*, Torino, Einaudi, 1971.

²⁸¹ J. Gayon, *Philosophie et biologie: aspects historiques du rapport*, in *Encyclopédie philosophique universelle*, Paris, P.U.F., 1998, vol. IV, pp. 2152-2153.

strutturazione e di metodo sollevati dalle teorie biologiche moderne». La filosofia della biologia nasce quindi in concomitanza con la nascita della scienza biologica. Il termine stesso “biologia” viene utilizzato nel senso che conosciamo per la prima volta soltanto nel 1802. Le filosofie biologiche invece hanno caratterizzato, fin dall’antichità, la riflessione filosofica. Gayon afferma che «non è assurdo parlare retrospettivamente di “filosofie biologiche” per delle concezioni generali dei fenomeni vitali che hanno avuto luogo talvolta molto tempo prima dell’emergenza della biologia come scienza costituita. Questa espressione conserva anche la sua pertinenza per delle riflessioni filosofiche generali sulla vita ispirate dallo sviluppo di questa scienza»²⁸². Da queste considerazioni si evince chiaramente che non è possibile riferirsi alla filosofia biologica come ad una scuola filosofica istituita, ma si tratta invece di una prospettiva molto specifica sui fenomeni vitali, che li considera a partire dalla loro attività. La filosofia biologica basa le sue posizioni su una certa intuizione della vita. Canguilhem e Foucault condividono il medesimo assunto: il vitalismo è prima di tutto un’esigenza di pensiero invece che una teoria. Il vitalismo è un’etica.

Ma allora, in quale aspetto del loro pensiero si trova precisamente la distanza che, nonostante le convergenze teoriche, li divide? Secondo P. Macherey «Leggere *Naissance de la clinique*, il libro pubblicato nel 1963 da M. Foucault sotto l’autorità di G. Canguilhem, dopo il *Saggio* del 1943, significa constatare una comunanza di visioni che non escludono la differenza, o anche l’opposizione dei punti di vista. Queste due opere criticano la pretesa di obiettività del positivismo biologico sui suoi due bordi. Vediamo che G. Canguilhem aveva effettuato questa critica impegnandosi sull’aspetto dell’esperienza concreta del vivente, ed era così portato ad aprire una prospettiva che potremmo chiamare fenomenologica sul gioco delle norme, colte nel punto in cui è generato dall’essenziale normatività della vita. Ora, alla considerazione di questa origine essenziale, M. Foucault sostituisce quella di una “nascita” storica, situata precisamente nello sviluppo di un processo sociale e politico: egli è così portato a procedere ad una “archeologia” – il contrario di una fenomenologia – delle norme mediche»²⁸³. Foucault dunque recepisce la novità teorica di Canguilhem trasponendola nell’ambito che gli è proprio, la ricerca storica.

6. Come ha affermato A. Cutro, in un lavoro in cui prende in considerazione l’influenza della filosofia biologica negli anni della formazione filosofica di Foucault, si potrebbe parlare di questa stessa influenza nei termini di un “inconscio positivo” agente in Foucault: «Pretendere di individuare delle relazioni dirette tra Foucault e autori che potrebbero essere compresi in una storia filosofica della biologia, rappresenterebbe una forzatura... Eppure negli anni della formazione di

²⁸² Ivi, p. 2154.

²⁸³ P. Macherey, *De Canguilhem à Foucault en passant par Foucault*, in *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences*, Paris, Albin Michel, 1993, p. 289. Macherey si riferisce all’*Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, il titolo della prima edizione di quello che diventerà, nel 1966, *Le normal et le pathologique*.

Foucault queste figure [Weizsäcker, Canguilhem e Ruyer], ciascuna a suo modo e in un preciso ambito, hanno avuto una importanza decisiva. Esse hanno contribuito a definire il limite epistemologico del discorso biologico, individuando i punti oltre i quali non si può parlare di oggetto biologico. Questo percorso – che per Canguilhem si articola a partire dal concetto di normalità, per Weizsäcker intorno a quello di *Gestaltkreis*, e per Ruyer attraverso la questione della morfogenesi – può essere letto come il tentativo di liberare il soggetto da un *ordine* biologico dominato esclusivamente dalla causalità. Postulare che si possa parlare, anche in biologia, di soggettività e che il divenire del soggetto biologico sia pensabile nei termini di un divenire formativo, significa sottrarre la vita biologica al determinismo in cui essa è intrappolata... Questi autori costituiscono, perciò, un livello di “inconscio positivo”, di cui la riflessione foucaultiana sulla soggettività e sulla vita risente»²⁸⁴.

4.4. Individualità biologica

1. Nel panorama Francese del dopoguerra un attacco frontale alla “questione del soggetto” è venuto da un “fuori” costituito dai saperi biologici. È nei termini della *individualità biologica* - a qualsiasi modello concettuale si faccia riferimento - che viene criticata la “metafisica dell’Io” caratteristica della tradizione filosofica medievale e moderna. Il soggetto trascendentale viene contestato attraverso la sua messa in relazione con quel fondo pre-individuale e pre-soggettivo, costituito dalla vita impersonale che scorre al suo interno, e che sembra determinarlo in ogni sua parte. Esaminiamo adesso brevemente alcune posizioni della filosofia biologica sull’individualità.

Come abbiamo anticipato in un paragrafo precedente, il testo di Raymond Ruyer intitolato proprio *L’individualité* inaugura il *renouveau* della filosofia biologica francese. In questo scritto Ruyer intende denunciare il carattere coloniale e gerarchico della coscienza, detentrica di una pretesa di potere che finisce col subordinare a sé tutti i differenti fenomeni organici: «prendere atto per parlare dell’Unità dell’Io con la maiuscola, sarebbe abusare di questa verità fino all’errore, poiché questa unità è un edificio, che può rompersi nelle zone di minore resistenza. L’Io non è un’unità»²⁸⁵. Ruyer si spinge fino a prefigurare la famosa sentenza di Foucault che chiude *Le parole e le cose* quando afferma che «l’ “io” comanda veramente oggi, non può credere che ha potuto essere un confluente e che potrà dividersi, o un giorno scomparire. Quale “io” ha mai ammesso un solo istante questa strana storia che gli si racconta...?»²⁸⁶. Ruyer rinuncia, preliminarmente, al

²⁸⁴ A. Cutro, *Michel Foucault: tecnica e vita*, cit., p. 61.

²⁸⁵ R. Ruyer, *L’individualité II*, in “Revue de Métaphysique et de morale”, n. 4, 1940, p. 388.

²⁸⁶ Ivi, p. 389.

postulato dell'Io assoluto in quanto per lui «Il “rappresentativo”, il “soggetto”, l' “io penso”, il punto “x”, insomma, non è la *condizione* dell'unità del dominio psicologico»²⁸⁷. Condizione per ogni studio teorico serio è quella di mettere da parte i concetti tramandati dalla tradizione per accettarli o ricusarli soltanto *dopo* aver concluso la propria ricerca, legittimandoli, se è il caso, *a posteriori*. Ruyer sostiene l'esigenza teorica di partire da una “individualità mitigata”, capace di porre un limite alle pretese assolutistiche del soggetto costituente. La questione che a Ruyer si pone, in seguito ad una riflessione sugli sviluppi delle scienze della vita, è quella che interroga lo statuto dell'individualità stessa, che, a discapito dell'etimologia del termine, sembra presentarsi come nient'altro che un “epifenomeno”, plurale e soggetto a graduazione. Il problema che Ruyer pone con forza, è il seguente: «Un essere – sia detto senza pregiudicare nulla, e solamente perché occorre pure un soggetto alla frase – può essere *di più o di meno* di un individuo? Due esseri possono essere *due* soltanto in maniera approssimativa? L'individualità è suscettibile di gradazione?»²⁸⁸. Ruyer fonda la propria analisi sull'interpretazione di alcuni risultati della scienza contemporanea, primo fra tutti la scoperta dell' “indeterminismo dei legami”. Il presupposto epistemologico di Ruyer è il carattere culturale e sociale della scienza. Ogni nuovo concetto scientifico è collegato ai modelli culturali e sociali costituiti all'interno della società e della comunità in cui sorge, e, viceversa, le nozioni scientifiche della vita non cessano di influenzare l'immagine del mondo che esse contribuiscono a generare. Una nuova definizione si traduce in una differente comprensione dei fenomeni vitali e conduce immediatamente a rimettere in discussione i modelli culturali, ed in primo luogo filosofici, di cui si fa abitualmente uso. Ruyer sostiene che l'unità della coscienza, in seguito a questi sviluppi, vada necessariamente revocata in dubbio, e al suo posto debba essere tematizzata la sua essenziale “pluralità”, fatta di infiniti insiemi sotto-individuali, sostenendo così «una concezione pluralista ma non materialista dell'organismo, considerata, in sé, come fatto di molteplici individualità, essenzialmente soggettive»²⁸⁹. L'Io deve essere pluralizzato fino a farne emergere le parti costituenti, a loro volta considerate come insiemi di elementi eterogenei. L'individualità dominante, che produce come effetto (di aberrazione) la sicurezza nell'Io, è in realtà una forza che sottomette in modo soltanto temporaneo i suoi elementi particolari. Ruyer utilizza la metafora di una figura (l'Io) che si staglia su di uno sfondo, costituito dagli elementi sotto-individuali. In questo senso, non è mai possibile avere una prospettiva sull'Io che prescindendo dallo sfondo sul quale si colloca, e che lo definisce nei suoi contorni. Egli sostiene che una coscienza psicologica non può essere pensata – se non per cattiva astrazione – separatamente dall'individualità organica e biologica dalla quale originariamente sorge. La figura in sé non

²⁸⁷ Ivi, p. 387.

²⁸⁸ R. Ruyer, *L'individualité I*, in “Revue de Métaphysique et de morale”, n. 3, 1940, p. 286.

²⁸⁹ R. Ruyer, *L'individualité II*, cit., p. 395.

possiede un perimetro dato una volta per tutte, ma può apparire soltanto attraverso la spinta di un incessante processo di differenziazione, discontinuo ma ininterrotto. Così il soggetto non può essere separato dal mondo che biologicamente lo rende possibile: «Ci sembra – dice Ruyer – che la nozione di individualità mitigata risolva il paradosso. Noi siamo oscuri a noi stessi, non perché noi siamo un'apparenza, un'ombra, ma perché noi siamo un frammento, un tema incompletamente autonomo di una melodia più vasta. Il nostro io cosciente non è centrato su se stesso, esso è al contempo individualità collettiva, organo di un *soma* biologico, tema momentaneo di un *germen*, e probabilmente sotto-individualità di unità ben più vaste. Tutto è figura sullo sfondo dell'universo»²⁹⁰. Le conclusioni di Ruyer hanno una portata cosmica, che fa del suo pensiero una vera filosofia della natura²⁹¹. Egli evita accuratamente di considerare il soggetto come unità di base della conoscenza, ponendolo, al contrario, al livello di una gradazione tra le tante possibili nell'ordine dell'universo, componente un tutto sociale più vasto, ma anche composto di elementi sotto-individuali di ordine biologico ed animale. Ruyer insiste sul carattere “tematico” dell'individualità come di uno spartito dalle infinite variazioni possibili, e sempre in movimento. Ciò che distingue l'individualità biologica è dunque sempre la forma, e mai una sostanza immutabile e definita nei suoi limiti. La riflessione di Ruyer conduce conseguentemente ad una “filosofia della morfogenesi”²⁹² capace di portare con sé “una nuova immagine del mondo” e dei fenomeni²⁹³.

2. Lo stesso Canguilhem prende posizione nel dibattito sull'individualità apertosi in seno alla filosofia biologica nello scritto sulla *Théorie cellulaire*. Qui egli riprende i medesimi problemi aperti da Ruyer, indagando la relazione tra contesto sociale e teorie biologiche. Presupposto

²⁹⁰ Ivi, p. 408. Notare che Ruyer sembra qui rieccheggiare la *Prefazione alla Genealogia della morale* «Siamo ignoti a noi medesimi, noi uomini della conoscenza...» (F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, Milano, Adelphi, 1968, p. 3).

²⁹¹ È probabilmente questo aspetto ad aver sedotto Pierre Hadot, che cita Ruyer come rappresentante contemporaneo della “coscienza cosmica” caratteristica del pensiero antico (cfr. P. Hadot, *La filosofia come modo di vivere*, Torino, Einaudi, 2008, p. 94).

²⁹² R. Ruyer, *La genesi delle forme viventi*, Milano, Bompiani, 1966, pp. 243-274.

²⁹³ Il discorso di Ruyer, così chiaro a proposito dell'indirizzo di fondo della filosofia biologica, appare meno sicuro sul terreno delle possibili ricadute in campo scientifico di queste stesse riflessioni. Egli rimane, in ultima analisi, indeciso sullo statuto da assegnare all'individualità biologica. Che cos'è infatti, materialmente, un'individualità biologica? Quale può essere l'atomo della vita, il suo costituente essenziale? Dove può essere ricercato? Ora, secondo Ruyer, l'individualità biologica vera e propria, l'atomo indivisibile e ultimo che sta alla base di ogni essere, risulta costituito, nella sua struttura essenziale, dalla cellula, elemento primario che partecipa alla formazione degli organi e del corpo nel suo insieme, come anche della costituzione psichica del vivente. Il concetto di individualità a questo punto, lungi dal conservare i caratteri distintivi attribuitogli dalla tradizione, si trasforma in un concetto oscuro, poiché i livelli e le gradazioni che sono emerse ne rendono impossibile la ricostituzione in unità. L'individualità biologica, costitutivamente plurale e dagli sviluppi aperti, non è infatti “rappresentabile” secondo i concetti della biologia contemporanea. Ruyer nota che «un organismo superiore è fatto di cellule, la cui autonomia è concepibile, e spesso realizzabile, ma è anche fatto di organi, la cui esistenza separata, malgrado un piccolo numero di esperienze molto recenti, non è molto più concepibile che quella di un tema in un discorso. Ora, a seconda che si sceglierà l'uno o l'altro tipo di “unità” relativa come più fondamentale, si avranno due modi di pluralismo molto differenti» (Id., *L'individualité* II, cit., p. 397). La filosofia biologica dell'individualità, lungi dal fornire al pensiero ulteriori certezze, contribuisce a rendere ancora più oscura ed incerta l'analisi, obbligandola continuamente a riproblematizzare i suoi dati.

dell'analisi è l'idea che esista una relazione tra i modi di pensare collettivi e la rappresentazione dei fenomeni che avviene a tutti i livelli, compreso, naturalmente, quello scientifico. Le teorie scientifiche allora necessitano di essere contestualizzate nella realtà in cui sorgono, così da poterne cogliere il loro carattere arbitrario e "troppo umano". A seconda infatti che il problema dell'individualità biologica venga analizzato da un punto di vista meccanicista oppure vitalista esso riceverà forme di rappresentazione differenti, così come susciterà le nuove riflessioni sul medesimo argomento orientandole in una determinata direzione piuttosto che in un'altra. Che i fatti siano sempre "carichi di teoria" è un presupposto insindacabile agli occhi di Canguilhem: «le teorie non procedono mai dai fatti. Le teorie non procedono che da teorie anteriori spesso molto antiche. I fatti non sono che la via, raramente dritta, attraverso la quale le teorie procedono le une dalle altre»²⁹⁴. In questo senso, da un punto di vista epistemologico, per Canguilhem non ha alcun significato "rappresentare" il concetto di individualità, in quanto questa idea non detiene, e non potrebbe nemmeno farlo, alcuna evidenza scientifica. Il concetto di individualità non è ontologico, bensì *operativo*. Esso può assumere, attraverso la rottura delle evidenze più radicate che è in grado di provocare, il ruolo di *stimolante* per la riflessione, così da permettere di elaborare nuovi sistemi di pensiero capaci di far fronte alla complessità del reale. L'individualità biologica non può pertanto essere definita una volta per tutte, ma se ne può dare soltanto una definizione per via negativa: «L'individuo è un essere al limite del non-essere, essendo ciò che non può essere più frammentato senza perdere i suoi caratteri propri. È un minimo d'essere. Ma alcun essere in sé è un minimo. L'individuo presuppone necessariamente in sé la relazione ad un essere più vasto, esso richiede, esige... un fondo di continuità sul quale la sua discontinuità si staglia»²⁹⁵. Egli propende per una soluzione concettuale che permetta un allargamento nella comprensione dei limiti dell'individualità. Occorre allora comprendere i fenomeni a partire da una razionalità allargata, che è quella tipica della riflessione epistemologica. La storia delle scienze avrà raggiunto il proprio obiettivo se sarà riuscita a trasmettere "il senso della possibilità": «Conoscere è meno inciampare contro un reale, che convalidare un possibile rendendolo necessario. Da lì, la genesi del possibile conta tanto quanto la dimostrazione del necessario. La fragilità dell'uno non lo priva di una dignità che all'altro verrebbe dalla sua solidità. L'illusione avrebbe potuto essere una verità. La verità forse si rivelerà un giorno illusione»²⁹⁶. La teoria viene assunta come stimolante per il pensiero e per l'immaginazione, con la segreta speranza di suscitare nuove prospettive sul mondo, nuovi modi di vederlo e di viverlo: «L'individuo è una realtà? Un'illusione? Un'ideale? Non è una scienza, fosse

²⁹⁴ G. Canguilhem, *La théorie cellulaire*, in Id., *La connaissance de la vie*, cit., p. 62.

²⁹⁵ Ivi, p. 89. In questo senso, - conclude Canguilhem - «non vi è alcuna ragione di arrestare ai limiti della cellula il potere dell'individualità» (ibidem). Ecco allora qual è il senso della teoria cellulare, così come di ogni concetto scientifico: essi non possono prescindere dal tutto che li ha generati. «Sotto il nome di cellula - afferma Canguilhem - , è l'individualità biologica ad essere in questione» (ivi, p. 99).

²⁹⁶ Ivi, p. 50.

anche la biologia, che può rispondere a questa questione. E se tutte le scienze possono e devono apportare il loro contributo a questo chiarimento, è dubbio che il problema sia propriamente scientifico, nel senso usuale della parola»²⁹⁷. Nel passaggio finale Canguilhem sembra attribuire alla filosofia e alla storia delle scienze il compito di individuare i modelli, gli atteggiamenti, e gli schemi di comportamento che stanno alla base dell'invenzione sociale, determinandone al contempo l'evoluzione. Il problema dell'individualità biologica sfugge alla stretta concettualizzazione scientifica per aprirsi fino ad indicare una certa prospettiva sul mondo e sull'uomo stesso. Allo stesso tempo, la questione dell'individualità permette di affermare l'esigenza di complessità rivendicata da Canguilhem, come «la necessità attuale di una teoria più flessibile e più comprensiva»²⁹⁸.

Foucault ha utilizzato raramente l'espressione "individualità biologica", ma quando lo ha fatto egli ha presupposto la connotazione che a questo concetto è stata attribuita proprio dalla filosofia biologica. Il passo fondamentale, per valutare la sua ricezione di queste teorie, è contenuto in *Naissance de la clinique*. Qui Foucault afferma: «L'individuo non è la forma iniziale né più acuta in cui si presenti la vita. Esso non è dato al sapere se non al termine di un lungo movimento di spazializzazione i cui strumenti decisivi sono stati un certo uso del linguaggio e una difficile concettualizzazione della morte. Bergson imbrocca una strada del tutto sbagliata quando cerca nel tempo e contro lo spazio, in un'apprensione dall'interno e muta, in una folle cavalcata verso l'immortalità, le condizioni grazie alle quali è possibile pensare l'individualità vivente»²⁹⁹. In questo passo è possibile cogliere la distanza che separa la riflessione sulla storia della biologia condotta da Foucault rispetto alle posizioni di Bergson, che avevano influenzato la filosofia biologica nascente. Foucault si distacca nettamente dalla concezione bergsoniana dell'individualità, affermando che la specificità di quest'ultima va ricercata nella dimensione spaziale, nella sua materialità corporea, a differenza di Bergson che ne faceva dipendere la specificità dall'elemento qualitativo costituito dalla durata. La scoperta della struttura del DNA, come vedremo nel prossimo paragrafo, costituisce l'elemento scaturente di "un ritorno allo spazio" contro il tempo, e segna il distacco da uno dei suoi maggiori ispiratori. Per il momento, ci è sufficiente osservare che Foucault recepisce il tema dell'individualità spogliandolo di qualunque riferimento alla durata bergsoniana.

²⁹⁷ Ivi, p. 99.

²⁹⁸ Ivi, p. 101.

²⁹⁹ NC, pp. 174-175.

3. Nella storia dei rapporti tra il pensiero di Foucault e la filosofia biologica, un posto essenziale dev'essere riservato alla recensione, scritta nel 1970 per il quotidiano "Le monde", al volume di François Jacob intitolato *La logica del vivente*. Foucault definisce il testo di Jacob «la più notevole storia della biologia che sia mai stata scritta»³⁰⁰ in quanto il suo autore è riuscito a rendere conto della correlatività delle teorie biologiche rispetto all'insieme socio-culturale in cui prendono forma. Jacob ricostruisce la storia delle scienze della vita a partire dagli schemi concettuali di cui gli uomini hanno fatto uso per interpretarla. Egli parte dal presupposto che le teorie scientifiche modificano il proprio oggetto: «le teorie scientifiche contribuiscono più di qualsiasi altra teoria a riorganizzare il campo del possibile, a modificare il modo di considerare le cose, a mettere in luce relazioni nuove o nuovi aspetti della realtà – afferma Jacob – in una parola, a cambiare l'ordine esistente»³⁰¹. La storia delle scienze si configura, di conseguenza, come analisi dei differenti punti di vista sulla realtà, e la sua finalità si definisce nel tentativo di rendere conto del "cambiamento di illuminazione" avvenuto sugli oggetti stessi.

La puntuale ricostruzione offerta da Jacob degli aspetti e dei problemi affrontati nel corso dello sviluppo del sapere biologico, gli permette di evidenziare la successione di quattro differenti modelli analitici. Più che di successione per esclusione, si dovrebbe parlare – secondo Jacob –, di una successione per sovrapposizione ed integrazione dei differenti modelli. La quarta parte del libro descrive quello che può essere definito come le *dernier cri* del sapere biologico, rappresentato dalla riconcettualizzazione che ha avuto luogo nel campo della biologia molecolare a seguito alla scoperta del DNA. Il codice genetico ci offre oggi una nuova immagine della vita, concepita, non più come forza vitale, ma come informazione e come "programma". Questo concetto permette allo scienziato di rielaborare la questione della vita, che si presenta adesso come singolarità variabile in base ad una gamma limitata di possibilità: «I limiti della vita – afferma Jacob – non sono, dunque, abbandonati al caso, ma sono prescritti dal programma che, fin dal momento della fecondazione dell'uovo, fissa il destino genetico dell'individuo»³⁰². La scoperta della struttura del codice genetico apre nuovi territori per la riflessione filosofica, obbligandola a rivedere i propri paradigmi. Il problema del libero arbitrio si pone da ora soltanto sullo sfondo di un determinismo più essenziale,

³⁰⁰ M. Foucault, *Croître et multiplier*, DE, I, p. 972. Foucault farà spesso riferimento al lavoro di Jacob nelle sue interviste, condividendone soprattutto il punto di vista metodologico. Jacob, biologo, è infatti esponente dell'epistemologia post-bachelardiana, al pari di Foucault. In un'intervista del 1974, discutendo sulla ricezione di *Les mots et les choses* Foucault confida che «*Les mots et les choses*, in fondo, è un libro che è molto letto, ma poco compreso. Esso si rivolgeva agli storici delle scienze e agli scienziati, era un libro per duemila persone. È stato letto da molte più persone, tanto peggio. Ma, a certi scienziati, come Jacob, il biologo premio Nobel, esso è servito. Jacob ha scritto *La logique du vivant*; c'erano dei capitoli sulla storia della biologia, sul funzionamento del discorso biologico, sulla pratica biologica, e mi ha detto che si è servito del mio libro... io non scrivo per un pubblico, scrivo per degli utilizzatori». (M. Foucault, *Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir*, DE, I, p. 1392). Jacob fu recensito favorevolmente anche dallo stesso Canguilhem (cfr. G. Canguilhem, *Logique du vivant et histoire de la biologie*, in "Sciences", n. 71, March-April, 1971, pp. 20-25).

³⁰¹ F. Jacob, *La logica del vivente*, Torino, Einaudi, 1971, p. 21.

³⁰² Ivi, p. 361.

legato a quel frammento di necessità costituito dal codice genetico, e dal “senso” custodito al suo interno. Determinismo, in questo caso, non significa, secondo Jacob, teleologia. Le scienze biologiche hanno infatti dimostrato che non è possibile istituire un legame di causalità diretta tra l’informazione trasmessa dal codice genetico e lo sviluppo successivo dell’individuo. Jacob, come Ruyer, colloca la libertà a livello dell’indeterminismo dei legami. Il programma è in realtà costitutivamente aperto a differenti configurazioni possibili e a differenti modalità di adattamento dell’organismo all’ambiente. Esso non dà luogo ad un’evoluzione di tipo lineare e finalistico. Il gene, in realtà, è attraversato dalla discontinuità e dall’alea: «Non vi è alcuna regolarità nell’accrescimento dei programmi genetici: vi si riscontrano, invece, bruschi salti, aumenti improvvisi, ricadute inesplicabili, senza alcun rapporto con la complessità dell’organismo»³⁰³. Proprio questo è l’aspetto che Foucault elogia maggiormente nella sua recensione all’opera di Jacob. Il vivente è infatti caratterizzato dalla relazione permanente che intrattiene con il proprio “fuori”, costituito dall’elemento pre-individuale, che, in questo caso, è costituito dal programma genetico iscritto in lui. Una volta istituita questa relazione, essa non è rappresentabile come un assorbimento progressivo e continuo di informazione che possa dar luogo al dispiegamento di una forma originaria già-da-sempre contenuta nel suo nucleo. Il vivente, afferma Foucault, non cessa di essere attraversato dalla discontinuità: «Per tutto il corso della vita, gioca il caso assieme alla discontinuità... il discontinuo non soltanto ci delimita, ma ci attraversa»³⁰⁴. La vita, concepita come un programma genetico di produzione del vivente, ci riporta all’esigenza di «pensare altrimenti la vita, il tempo, l’individuo, il caso»³⁰⁵, dal punto di vista della loro relazione e dei loro effetti sulla soggettività, mantenendo ferma la consapevolezza che ci troviamo di fronte a “rappresentazioni” soggette a variazione storica.

Foucault infine, condivide lo scetticismo di Jacob sulla possibilità di approdare ad un sistema definitivo capace di rappresentare la “verità” della vita. «Oggi viviamo in un mondo di messaggi, di codici, di informazione. Quale ulteriore analisi scomporrà domani gli oggetti della nostra conoscenza per ricomporli in una nuova dimensione?»³⁰⁶ - si chiede, enfaticamente, Jacob.

4. Nella seconda edizione del testo sulla *Théorie cellulaire*, Canguilhem apporta alcune modifiche alla bibliografia, aggiungendo un riferimento che riteniamo prezioso per completare il quadro degli orientamenti teorici della filosofia biologica. Egli sostiene, in un passo che abbiamo citato nel paragrafo precedente, che “è dubbio che il problema dell’individualità vivente sia propriamente scientifico”. In una nota al testo aggiunta nel 1965 proprio a questo passaggio, egli fa riferimento

³⁰³ Ivi, p. 364.

³⁰⁴ M. Foucault, *Crôitre et multiplier*, DE, I, p. 968.

³⁰⁵ Ivi, p. 967.

³⁰⁶ F. Jacob, *La logica del vivente*, cit., p. 377.

agli studi che andava conducendo alla fine degli anni '50 Gilbert Simondon³⁰⁷ (autore che avrà modo in seguito di richiamare spesso nei suoi studi), proprio sul tema dell'individualità, e che confluirono in una monumentale tesi di dottorato, dal titolo *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*³⁰⁸. Sembra quindi che Canguilhem voglia indicare in Simondon l'iniziatore di una nuova immagine dell'individualità, concepita stavolta attraverso la sua essenza dinamica, in grado di renderne conto da un punto di vista prettamente filosofico.

L'introduzione generale, pubblicata in *L'individu et sa genèse physico-biologique*, è un vero e proprio manifesto programmatico della filosofia di Simondon. Egli analizza l'individualità a partire dalla sua componente dinamica, costituita dal processo di *individuazione*. Questo concetto è il centro motore dell'intero pensiero di Simondon. Egli pone la propria tesi centrale a livello della *ontogenesi* degli esseri viventi, avanzando in questo modo una serie di proposizioni sull'essere³⁰⁹. Simondon enfatizza gli elementi di rottura presenti all'interno della sua riflessione sull'individualità vivente, sottolineando i limiti della logica classica, costitutivamente inadatta a rendere conto dei processi specifici che avvengono al loro interno. Il motivo è che questa logica si presenta come un sistema che fa riferimento soltanto agli oggetti già individuati, e non ai processi dinamici che invece sembrano attraversarli in profondità. Simondon, al contrario, intende cogliere l'essere *prima* dell'individuazione per rendere conto del potenziale e della forza di metamorfosi che gli consente di assumere le figure differenti sulle quali le scienze si applicano. Il bersaglio polemico di Simondon, così come di Ruyer, è la relazione istituita dalla metafisica classica tra soggetto e oggetto: «occorre riformare tanto la nozione di relazione adattativa dell'individuo con l'ambiente, quanto la nozione critica di relazione del soggetto conoscente con l'oggetto conosciuto»³¹⁰ al fine di «tentare di riformare i concetti fondamentali della filosofia, giacché la conoscenza dell'individuazione è il passo prioritario nella conoscenza dell'essere»³¹¹. La teoria ontologica di Simondon si propone di

³⁰⁷ Gilbert Simondon (1924-1989) ha pubblicato in vita soltanto due volumi. Egli ha insegnato presso le Università di Poitiers (1960-1963), e all'Università di Parigi (1963-1984) dove tiene un laboratorio di Psicologia generale presso l'Institut de psychologie Henri Piéron.

³⁰⁸ Il testo della tesi di dottorato non fu mai pubblicato nella sua interezza, ma fu subito smembrato in tre fondamentali volumi: la tesi complementare fu infatti pubblicata nel 1958 con il titolo *Du mode d'existence des objets techniques* (Paris, Aubier Montaigne). Nel 1964 apparve invece *L'individu et sa genèse physico-biologique* (Paris, P.U.F.), l'opera più famosa, e infine, nel 1989 fu pubblicata in Francia la terza parte della tesi con il titolo di *L'individuation psychique et collective* (Paris, Aubier). Soltanto recentemente l'editore Jérôme Millon ha provveduto a pubblicare il testo nel suo insieme (cfr. G. Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Jérôme Millon, 2005).

³⁰⁹ Muriel Combes ha sottolineato la portata ontologica della tesi di Simondon: «si tratta di una tesi sull'essere: cercando dei principi dotati di unità e identità – atomi di Democrito e degli epicurei, forma o materia degli aristotelici – l'ontologia ha sempre considerato l'essere come già individuato, impedendosi in questa maniera di capire ciò che non ha il modo d'essere dell'individuo e a partire da cosa l'individuale viene ad essere. Il principio dell'individuazione è sempre calcolato sul suo risultato e non cercato all'interno dell'operazione di individuazione» (M. Combes, *Prefazione a G. Simondon, L'individuazione psichica e collettiva*, Roma, DeriveApprodi, 2001, p. 7).

³¹⁰ G. Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, cit., p. 14.

³¹¹ Ivi, p. 23.

considerare l'essere non come un sistema in quiete già tutto dato, ma come sistema teso, caratterizzato dal divenire incessante attraverso stati di perpetua "metastabilità".

La nozione di metastabilità è un elemento portante della sua teoria, e ne caratterizza la novità nei confronti delle metafisiche classiche ereditate dagli Antichi. Nella tradizione metafisica di Platone e di Aristotele, secondo Simondon, non ha mai trovato spazio una concezione dell'essere compreso come divenire metastabile, in quanto i loro concetti sono in grado soltanto di pensare la stabilità assoluta o il divenire assoluto, e mai la discontinuità tra i due momenti. Simondon è consapevole della novità teorica apportata dalla sua filosofia. In relazione al vivente, egli afferma che occorre ribaltare il punto di vista, indagandone il funzionamento non dal lato dell'individualità costituita, come se si trattasse di un oggetto di per sé compiuto, ma dal punto di vista dinamico del processo di individuazione. Centrale è la nozione di "pre-individuale", che Simondon considera come il serbatoio, il fondo sul quale il vivente attinge la propria individuazione particolare. Il soggetto, in questo caso, non rappresenta un *telos* dello sviluppo organico, ma è relegato a "momento" intermedio tra due differenti modi di individuazione, quello vivente e quello collettivo. Simondon precisa i postulati ontologici che reggono la sua tesi affermando che: «l'essere non ha un'unità di identità, quella dello stato stabile in cui nessuna trasformazione è possibile; l'essere possiede una *unità trasduttiva*, ossia può sfasarsi rispetto a sé medesimo, oltrepassarsi da una parte all'altra del *suo centro*. Ciò che si prende per *relazione* o *dualità di principi* è, in effetti, il dispiegamento di quell'essere che è più dell'unità e più dell'identità; il divenire è una dimensione dell'essere, non ciò che gli accade secondo una successione subita da un essere originariamente dato, sostanziale. L'individuazione va intesa come divenire dell'essere, non come un modello dell'essere, destinato a esaurirne il significato. L'essere individuato non è tutto l'essere né è l'essere primo; *invece di cogliere l'individuazione muovendo dall'essere individuato, bisogna cogliere l'essere individuato muovendo dall'individuazione e l'individuazione muovendo dall'essere preindividuale*, suddiviso secondo molti ordini di grandezza. Intenzione di questo lavoro – conclude Simondon – è dunque studiare *le forme, i modi e i gradi dell'individuazione* per ricollocare l'individuo nell'essere in base a tre livelli fisici: vitale, psichico, psico-sociale»³¹². L'individualità vivente serba quindi in sé il potere di divenire non limitandosi ad una forma data, attraverso un movimento che è costitutivamente aperto a nuove trasformazioni e a nuovi livelli psichici e somatici.

³¹² Ivi, p. 16.

L'individuazione psichica autocentrata, che definiamo tradizionalmente il "soggetto", non è il punto di arrivo del processo, ma viene integrata ad una forma di individuazione superiore, quella sociale, in cui la singola unità partecipa dell'essere *transindividuale*³¹³ trasmessogli dalla cultura e dal gruppo al quale appartiene. Vediamo bene che Simondon, attraverso la teoria dei gradi dell'individuazione, si ricollega alle esigenze teoriche rivendicate da Ruyer e da Canguilhem per dare finalmente un modello di sviluppo all'individualità biologica, consentendoci così di concettualizzarla in maniera univoca. Nel caso dei processi di individuazione sembra infatti definirsi quella opposizione forma/figura ancora soltanto abbozzata nello scritto di Ruyer, grazie ad una precisa descrizione dei gradi dell'essere concepiti come individuazione organica, psichica, e collettiva. Il concetto di pre-individuale assume in Simondon un valore centrale, che gli permette di riaffermare un pensiero dell'individualità concepita come "momento" all'interno di un processo più vasto. Il presupposto teorico è quindi l'idea che «l'individuazione non esaurisca tutta la realtà preindividuale e che un regime di metastabilità non è solo conservato dall'individuo, ma da lui veicolato, sicché l'individuo costituito porta con sé una certa carica associata di realtà preindividuale, animata da tutti i potenziali che la caratterizzano; una individuazione è relativa come un mutamento di struttura in un sistema fisico; resta un certo livello di potenziale, altre individuazioni sono ancora possibili... Per l'individuo, la partecipazione consiste *nel costituire un elemento di una individuazione più vasta, resa possibile dalla carica di realtà preindividuale che l'individuo contiene*, ossia dai potenziali che racchiude in sé»³¹⁴. Il vivente, da adesso, dev'essere pensato come un *divenire plurale* di processi di individuazione.

³¹³ Questo concetto ha riscosso una certa fortuna in alcune versioni del marxismo contemporaneo (cfr. P. Virno, *Moltitudine e principio di individuazione*, in G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, cit., pp. 273-286).

³¹⁴ G. Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, cit., pp. 10-11.

4.5. Norma di vita: Canguilhem

1. L'individualità biologica viene quindi pensata come un'attività capace di istituire da sé la propria norma, grazie ad un perpetuo movimento di morfogenesi che si effettua nel processo di individuazione. Nella sua opera principale, *Il normale e il patologico*, Canguilhem aveva affrontato diffusamente questo problema, considerato a partire (come indica il titolo stesso) dall'opposizione tra lo stato normale e lo stato patologico all'interno di un organismo. Nei due concetti, secondo Canguilhem, - ed è la tesi centrale del libro - non è contenuta alcuna determinazione essenziale, che possa essere espressa in termini quantitativi: «Non esistono fatti normali o patologici in sé. L'anomalia o la mutazione non sono in se stesse patologiche. Esse esprimono altre possibili norme di vita. Se queste norme sono inferiori, quanto a stabilità, a fecondità, a variabilità di vita, alle norme specifiche precedenti, esse verranno dette patologiche. Se eventualmente queste norme si rivelano, nello stesso ambiente, equivalenti, o in un altro ambiente superiori, verranno dette normali. Esse trarranno la propria normalità dalla propria normatività. Il patologico non è l'assenza di norma biologica, bensì una norma altra ma respinta per comparazione dalla vita»³¹⁵. Canguilhem immagina alla base della vita un meccanismo di selezione capace di discriminare le norme efficienti, che permettono cioè lo sviluppo del vivente, dalle altre. Ogni vivente, in quanto tale, è detentore di una propria norma specifica di funzionamento, che lo espone quotidianamente alla prova dell'ambiente esterno. Il patologico è, in definitiva, una norma con meno possibilità di sopravvivenza, in quanto possiede un minor margine di variazione. La normalità corrisponde quindi alla *normatività biologica*, la quale garantisce la possibilità della sopravvivenza all'interno di un ambiente ostile, ed è resa possibile dalla sua capacità di variare la propria norma in relazione ad esso. Normale e patologico, in questo senso, sono considerate da Canguilhem come delle valutazioni espresse dalla vita stessa. Questa concezione non-ontologica della malattia e della salute tende a rappresentare questi concetti come differenti "forme" di vita, differenti "andamenti" vitali.

A questo livello analitico, Canguilhem introduce un suo concetto originale di "vita", intesa in primo luogo come *polarità*: «la vita è polarità e proprio per questo istituzione inconscia di valore; in breve... la vita è di fatto un'attività normativa. Per *normativo* si intende in filosofia ogni giudizio che consideri o qualifichi un fatto in relazione a una norma, ma questo tipo di giudizio è in fondo subordinato a quello che istituisce delle norme. Ed è in questo senso che noi proponiamo di parlare di una normatività biologica»³¹⁶. Ciò significa che in ogni individualità biologica è possibile rinvenire qualcosa come una "norma individuale", l'espressione di un giudizio della vita nella forma di un vivente singolare. Salute e malattia diventano allora giudizi di valore, e non giudizi

³¹⁵ G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., p. 114.

³¹⁶ Ivi, p. 96.

scientifici: «la malattia è un giudizio di valore virtuale»³¹⁷, dice Canguilhem, specificando che «È in rapporto alla polarità dinamica della vita che si può qualificare come normali dei tipi o delle funzioni. Se esistono delle norme biologiche, è perché la vita, essendo non solo sottomissione all'ambiente ma anche istituzione del proprio ambiente, pone proprio in tal modo dei valori non soltanto nell'ambiente ma anche nello stesso organismo. È ciò che chiamiamo la normatività biologica»³¹⁸.

Questo concetto è per noi fondamentale, in quanto ci consente di ripensare la questione della biopolitica affermativa. Se ogni vivente, in quanto individualità biologica, è colui che impone all'ambiente una propria norma, strutturandolo in ragione dei suoi bisogni, allora forse è possibile intravedere una linea di fuga tra le maglie dei biopoteri. Grazie a questo concetto, è forse possibile ripensare il dispositivo del biopotere come un sistema a doppia entrata, strutturante la soggettività, ma anche strutturato da essa, configurato in vista di un fine individuale. Lo stesso Esposito ha intravisto nel concetto di “norma di vita” una possibile alternativa nei confronti della normalizzazione: «È da lì, da quella “norma di vita”, che occorre ancora oggi ripartire – egli afferma – non solo per restituire ai due termini tutta la ricchezza del significato originario, ma anche per invertire la relazione reciprocamente distruttiva istituita tra essi. [Al] dispositivo di normativizzazione della vita va contrapposto un tentativo di vitalizzazione della norma»³¹⁹. Esposito, in base alla “regola d'immanenza” posta da Foucault nella *Volonté de savoir*, ricerca le forme di resistenza sullo stesso livello operativo delle tecnologie di potere; occorre dunque «pensare la norma insieme alla vita – non *sulla* vita e neanche *a partire dalla* vita, ma *nella* vita, vale a dire nella costituzione biologica dell'organismo vivente»³²⁰. Il fine della norma di vita è definito chiaramente: essa è «la regola immanente che la vita dà a se stessa per raggiungere il punto massimo della sua espansione»³²¹. A queste affermazioni occorrerebbe evitare di attribuire una colorazione “spinozista”. Il riferimento, neanche troppo nascosto, di Canguilhem è Nietzsche. Il concetto di “volontà di potenza”, così come si definisce nei *Frammenti postumi*, viene rielaborato da Canguilhem e re-introdotta nella teoria della vita³²².

Il problema della norma costituisce per Canguilhem l'occasione per un ripensamento della relazione tra individuo e ambiente attraverso una riflessione sul concetto di salute: «La salute è un

³¹⁷ Ivi, p. 93.

³¹⁸ Ivi, p. 189.

³¹⁹ R. Esposito, *Bíos*, cit., p. 203.

³²⁰ Ivi, p. 205.

³²¹ Ivi, p. 204.

³²² Le Blanc nota in queste affermazioni di Canguilhem il punto della sua massima vicinanza a Nietzsche: «La creazione dei valori sottintende l'affermazione della vita. È precisamente ciò a cui Nietzsche giunge quando cerca nella *Volontà di potenza* di pensare la vita come forza di incorporazione, facendo della nutrizione uno dei mezzi essenziali del vivente che non può comprendersi che a partire dalla sua creazione intesa come scelta e completamento della scelta. Così la vita è in se stessa, secondo Nietzsche, creazione di valore» (G. Le Blanc, *Canguilhem et les normes*, Paris, P.U.F., 1998, p. 57).

marginale di tolleranza nei confronti delle infedeltà dell'ambiente» poiché «il vivente qualificato vive in un mondo di oggetti qualificati, esso vive in un mondo di eventi possibili. Nulla avviene per caso, ma tutto capita sotto forma di evento. In ciò l'ambiente è infedele. La sua infedeltà è proprio il suo divenire, la sua storia» afferma Canguilhem, sottolineando che «Essere sano non significa soltanto essere normale in una situazione data, ma anche essere normativo, in quella situazione e in altre situazioni eventuali. Ciò che caratterizza la salute è la possibilità di oltrepassare la norma che definisce il normale momentaneo, la possibilità di tollerare infrazioni alla norma abituale e di istituire norme nuove in situazioni nuove»³²³. La salute è quindi concepita da Canguilhem come una vera e propria forma di “assicurazione sulla vita” (e della vita), che le garantisce di affrontare i rischi sempre nuovi che l'esistenza stessa comporta (le infedeltà dell'ambiente). In questo senso, la vita è presentata come un divenire imprevedibile che espone continuamente il vivente al rischio della mutazione o della morte.

Questo concetto di salute, così come appare in *Il normale e il patologico*, non è assolutamente declinato in senso auto-conservativo, in quanto il suo obiettivo non è il mantenimento della norma. Custodire invariata una medesima norma è segno di debolezza, in quanto rende la vita incapace di esprimere il suo potenziale dinamico, che ha bisogno, per conservarsi efficiente, di una stimolazione continua³²⁴. Vivere significa quindi affrontare sempre nuovi rischi. La migliore norma di vita è allora quella in grado di tollerare il maggior numero di sollecitazioni e di variazioni ambientali, così da adattarsi a differenti andamenti della vita. È probabilmente proprio questo il concetto di Canguilhem che più risente dell'influenza di Nietzsche. Canguilhem afferma che è soltanto «comprendendo come la vitalità organica si sviluppi nell'uomo in plasticità tecnica e in avidità di dominio dell'ambiente» che potremmo accedere ad una definizione del fenomeno vitale nel suo insieme. La salute viene allora definitivamente compresa come «un sentimento di assicurazione nella vita che non si attribuisce da sé alcun limite. *Valere*, da cui “valore”, significa in latino “stare bene”. La salute è un modo di affrontare l'esistenza sentendosi non soltanto possessori o portatori ma, al bisogno, creatori di valore, instauratori di

³²³ G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., pp. 160-162.

³²⁴ Su questo punto Le Blanc ha notato una differenza di orientamento di fondo, che separa Canguilhem da Goldstein sul valore dinamico da attribuirsi al concetto di “normale”. Per Goldstein infatti normale sarebbe un individuo capace di mantenere una “regola di costanza” in grado di garantire la “stabilità relativa” del sistema. Canguilhem invece “oltrepassa la biologia di Goldstein” costruendo un nuovo concetto di normalità: «Mentre, per Goldstein imbavaglia l'attività organica secondo una struttura di mantenimento, norma in espansione ma tuttavia delimitata, per Canguilhem al contrario, non c'è forma che non sia debordata da una forza vitale. La normatività corrisponde esattamente a questo eccesso della forza sulle forme che costringe ad un rinnovamento, salvo normatività ristretta come nel caso della malattia, sia limitazione ad una forma dominante. Goldstein mantiene l'individuo biologico nei limiti di una totalità organica normativa mentre l'individuo è rapportato per Canguilhem ad un'attività prima sempre all'opera negli scarti creatori. Il vivente è allora attraversato da un'attività il cui nervo è la capacità individualizzante e propriamente creatrice della normatività. Canguilhem opera un ribaltamento. La normalità dell'individuo assicurata dalle norme di regolazione e di centrazione presuppone, a monte, una normatività individuale resa possibile da delle creazioni di scarti, da delle invenzioni di norme» (G. Le Blanc, *La vie humaine. Anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem*, Paris, P.U.F., 2002, p. 39).

norme vitali»³²⁵. La filosofia biologica della norma si presenta quindi come *una filosofia dei valori vitali*.

2. Questa prima “filosofia della vita” espressa da Canguilhem viene integrata e rinnovata nei suoi contenuti nella seconda edizione del saggio sul *Normale e il patologico*, che comprende anche gli scritti del periodo 1963-‘66. A distanza di vent’anni dalla pubblicazione della propria tesi di dottorato, Canguilhem ritorna sulla questione della norma, trasponendola questa volta all’ambito sociale. Egli non intende questo *déplacement* come un cambiamento di oggetto. Quello che si tratta di cambiare è il “punto di vista” sul fenomeno vitale, considerandolo dal lato dell’influenza dell’ambiente, e quindi della normalizzazione.

Questo movimento interno al pensiero di Canguilhem è stato rilevato da Guillaume Le Blanc, il quale ha sottolineato che «Due modelli teorici possono essere convocati per sostenere una tale affermazione; il modello del radicamento delle norme sociali nelle norme vitali che presuppone che il vivente umano prolunghi, nelle attività che gli sono proprie, la dinamica della vita; il modello della produzione che considera che la vita umana è originale e che essa produce a questo titolo una ridefinizione dell’idea stessa di vita. Canguilhem ha a poco a poco percepito l’insufficienza del primo modello e formulato i termini del secondo modello. È possibile far risalire una tale rottura nella filosofia di Canguilhem al 1966. Quando appare *Le normal et le pathologique, L’essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, libro pubblicato nel 1943, non forma più che la prima parte del nuovo libro. La seconda parte “Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique”, contiene un testo che si intitola “Du social au vital”, sottolineando nel titolo stesso l’impossibilità di partire dalla vita per andare verso l’uomo sociale e sottolineando al contrario quanto una definizione antropologica della vita affermata nel riconoscimento dell’originalità sociale»³²⁶. Le Blanc non vede, pertanto, nella riproblematizzazione interna al pensiero di Canguilhem qualcosa come una “seconda filosofia”, ma ritrova un tentativo di ridefinizione del proprio concetto iniziale ottenuto attraverso una moltiplicazione delle prospettive sul fenomeno stesso. Come abbiamo anticipato nel capitolo precedente, a nostro avviso è possibile inscrivere la riflessione di Foucault sul biopotere nella concettualizzazione aperta da Canguilhem a proposito della filosofia biologica. A partire dalla seconda edizione del *Normale e il patologico*, Canguilhem si propone programmaticamente di testare la portata del suo concetto di norma in relazione all’ambito del sociale, considerato come un ambiente artificiale e strutturato di vita, e

³²⁵ Ivi, p. 165. Per un approfondimento sul concetto di salute in Canguilhem cfr. Id., *Scritti sulla medicina*, Torino, Einaudi, 2007.

³²⁶ G. Le Blanc, *La vie humaine*, cit., pp. 15-16.

inerente ad essa. Nonostante la convergenza iniziale, cercheremo di dimostrare che i percorsi di Canguilhem e di Foucault si separano rapidamente, fino a diventare punti di vista opposti.

In questo “secondo momento” della sua riflessione, Canguilhem attribuisce un potere creatore, non soltanto alla vita, ma anche al fatto sociale. Non è più la vita quindi che può ergersi a giudice dell’ordine sociale vigente, perché anche a quest’ultimo viene attribuita da Canguilhem una capacità di metamorfosi ed un potenziale di innovazione. Si delinea in questo modo un punto di vista differente sui rapporti tra vita e ambiente, organico e inorganico. La vita, immettendo nel mondo il proprio giudizio di valore, rende il mondo significativo per la vita. Il mondo tecnico non rappresenta più un “prolungamento” della vita, ma viene pensato come “produzione stessa della vita”, senso e valore. Per Canguilhem non esiste una “innocenza biologica”. Se il sociale è un prodotto della vita, in quanto si configura in base alle esigenze ed ai bisogni ad essa inerenti, allora non dev’essere compreso come un che di “artificiale”, ma come emanazione stessa della vita. Al sociale, in questo senso, non pertiene più quella funzione creativa soltanto “di secondo grado” che gli veniva attribuita dalla prospettiva della normatività biologica, ma diventa, esso stesso, “creazione” della vita.

Il “secondo” Canguilhem dice di volersi permettere “qualche incursione nella società”, conservando sempre “lo sguardo rivolto all’organismo”. La sua modestia non gli consente di presentarsi come un teorico della società. Egli, da questo punto di vista, rimane uno storico della scienza ben attento a non estendere oltre misura i propri risultati. Per questo motivo, le sue posizioni indicano solamente i problemi da risolvere, riservando ad altri, più competenti, il compito di sottoporli a verifica empirica. Nello scritto *Dal sociale al vitale* egli chiarisce il concetto di *normalizzazione* così come si effettua nel campo sociale, per esempio nelle istituzioni pedagogiche o ospedaliere: «Tanto la riforma ospedaliera quanto la riforma pedagogica esprimono un’esigenza di razionalizzazione che si profilava anche in politica, così come essa si profilava in economia sotto l’effetto della nascente automazione industriale, e che sfociò infine in ciò che in seguito è stato chiamato normalizzazione»³²⁷. Canguilhem specifica che «normalizzare, significa imporre un’esigenza a un’esistenza»³²⁸. La normalità, nella pratica di normalizzazione, è imposta in maniera coercitiva, sottomettendo la resistenza degli individui. Il potere della norma opera attraverso la razionalizzazione, che si presenta essenzialmente come una riduzione di complessità. Come abbiamo visto nel capitolo precedente, Canguilhem delinea, servendosi del concetto di normalizzazione, alcuni aspetti che verranno ripresi e sviluppati da Foucault nel corso degli anni ‘70. Egli afferma che «l’esperienza di normalizzazione è esperienza specificamente antropologica e

³²⁷ G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., p. 199.

³²⁸ Ivi, p. 201

culturale»³²⁹ che riguarda, in forme diverse, tutti gli individui; ma è anche un'esperienza che nelle nostre società si è estesa in maniera capillare: «Si comincia con le norme grammaticali, per finire con le norme morfologiche degli uomini e dei cavalli ai fini della difesa nazionale, passando per le norme industriali e igieniche». Notiamo che proprio a partire dalle norme igieniche, e dalla medicalizzazione della società, Foucault delinea i contorni del paradigma biopolitico. Canguilhem continua sottolineando che «La definizione di norme igieniche suppone l'interesse accordato, da un punto di vista politico, alla salute delle popolazioni considerata statisticamente, alla salubrità delle condizioni di esistenza, all'estensione uniforme dei trattamenti preventivi e curativi messi a punto dalla medicina»³³⁰. In questo testo, che ci sembra cruciale per istituire un confronto tra le posizioni sul biopotere espresse da Canguilhem e da Foucault, Canguilhem si spinge fino a delineare il sistema della «normalizzazione dei bisogni per via di persuasione pubblicitaria»³³¹. La normalizzazione viene descritta come un processo che coinvolge una serie di norme differenti (tecniche, economiche, giuridiche) che si richiamano le une alle altre formando un sistema. Canguilhem dunque, nei testi aggiunti nel 1966, abbozza soltanto le linee di un possibile sistema di normalizzazione. Foucault darà una consistenza storica a queste ipotesi, esaminandone i concreti meccanismi di funzionamento.

3. Foucault e Canguilhem mostrano di condividere la medesima posizione relativamente alla diagnosi dell'attualità. Ciò che li divide è la rispettiva valutazione dei processi in corso. Ci pare infatti che l'assunto più originale del secondo Canguilhem sia costituito dall'intenzione di revocare la posizione che aveva caratterizzato l'inizio della sua riflessione sulla normalizzazione. Egli infatti, nel 1966 non ritiene più di dover esaltare unilateralmente la componente "vitale" del rapporto macchina/organismo, ma al contrario, attribuisce una specie di originalità anche al fatto sociale. Quest'ultimo non esiste più come funzione secondaria e subordinata nei confronti della vita, ma viene ripensato come espressione di "esigenze" della vita stessa. La società non è un artificio, ma una *allure* della vita, un suo prolungamento. Ecco allora che, di fronte alla normalizzazione, Canguilhem imbocca una strada divergente rispetto a quella che deciderà di seguire Foucault. La distanza che separa adesso le due posizioni può essere colta in questa frase di Canguilhem: «a ben guardare, la normalizzazione dei mezzi tecnici dell'educazione, della salute, dei trasporti di persone e di merci, è l'espressione di esigenze collettive il cui insieme, anche in assenza di una precisa coscienza da parte degli individui, definisce in una società storica data il suo modo di riferire la propria struttura, o forse le proprie strutture, a ciò che essa stima essere il proprio singolare bene...

³²⁹ Ivi, p. 206.

³³⁰ Ivi, pp. 207-208.

³³¹ Ivi, p. 209.

Una norma trae il proprio senso, la propria funzione e il proprio valore dal fatto che fuori di essa esiste ciò che non risponde all'esigenza da cui essa dipende»³³². In base a queste posizioni, diametralmente opposte a quelle di Foucault, è possibile rinvenire in Canguilhem una risoluzione affermativa della questione della norma, in quanto quest'ultima non possiede esclusivamente un significato coercitivo, ma è costituita anche dal risultato di una negoziazione dei bisogni individuali portata avanti in modo non normato dai soggetti stessi.

Foucault e Canguilhem dimostrano di condividere le medesime tesi di fondo sulla specificità del vivente e sulla normalizzazione, ma sviluppano la propria riflessione in direzioni differenti, che si trovano iscritte e sono riconducibili, in ultima istanza, alle rispettive posizioni sul "vitalismo". Possiamo certamente sottoscrivere le posizioni di Le Blanc sugli esiti dei due tipi di riflessione, esiti che divergono proprio sulla possibilità dello "scarto" rispetto alla norma: «Mentre lo scarto rappresenta una possibilità (storicamente definita all'interno della società disciplinare) di oblio o di interruzione del processo normalizzatore per Foucault, lo scarto diviene con Canguilhem una possibilità costante di rinnovamento delle norme da parte del soggetto. *Mentre il soggetto è normalmente compreso da Foucault a partire dall'assoggettamento ed eccezionalmente a partire dalla soggettivazione, il soggetto per Canguilhem, che sia un individuo, un gruppo o una società, è compreso attraverso la sua capacità normativa permanente della soggettivazione. L'invenzione di sé, forma teorica, pratica, storica, rara con Foucault, resta per Canguilhem il fondo permanente attraverso cui una soggettività si afferma soggetto delle proprie norme*»³³³.

4.6. Tecnica e vita

1. Nella riflessione di Canguilhem è presente una linea tematica che ci sembra fondamentale, e che si rivolge all'analisi della relazione istituita tra tecnica e vita. La problematica del rapporto tra questi due termini sorge in Canguilhem a partire da testi minori, ed è in tutte le occasioni correlata al problema della prospettiva di normalizzazione. Questo nesso è di importanza centrale per lo sviluppo del nostro lavoro. Se, infatti, il biopotere viene inteso correttamente come tecnica di normalizzazione della vita (tecnologie politiche degli individui), occorre considerare sullo stesso livello anche l'altro termine del rapporto, la vita appunto, nelle sue reazioni specifiche. *Se è valida la regola di immanenza, la resistenza, quando diventa resistenza della vita, deve fare riferimento a sua volta ad una tecnica, per espandersi e contrastare la presa del biopotere. Soltanto se la vita,*

³³² Ivi, pp. 200-201.

³³³ G. Le Blanc, *La vie humaine*, cit., pp. 216-217.

che per definizione resiste, si allea alla tecnica, al fine di accrescere la propria potenza, potrà invertire la relazione di potere, aprendo lo spazio della libertà.

In un paragrafo precedente abbiamo commentato la conclusione delle *Notes* sulla filosofia biologica, in cui Canguilhem sosteneva il valore del pensiero di Bergson nell'aver posto le basi per una "organologia generale", una "filosofia biologica del macchinismo" che utilizzi le macchine come organi della vita. Questo comporta «la reiscrizione dei meccanismi nell'organizzazione vivente», così da «Rimettere il meccanismo al suo posto nella vita e per la vita»³³⁴. In questi testi, la tecnica viene pensata come subordinata alla vita, inscritta in essa come un suo prolungamento, "organo" della vita funzionale alla sua massima espansione. Abbiamo quindi un rovesciamento rispetto alla prospettiva della normalizzazione, in cui era il vivente ad essere al servizio dell'apparato di produzione. Reinscrivere la tecnica nella vita significa potenziare la vita stessa, renderla più forte e più sicura, espandendola nei suoi limiti.

In *Il normale e il patologico* Canguilhem afferma chiaramente che «Ogni tecnica umana, ivi compresa quella della vita, è iscritta nella vita, vale a dire in una attività di informazione e di assimilazione della materia. Non è perché la tecnica umana è normativa che la tecnica vitale è giudicata tale per empatia. È perché la vita è attività di informazione e assimilazione che essa è la radice di ogni attività tecnica»³³⁵. In questo scritto, tuttavia, egli non sviluppa fino in fondo le sue posizioni.

Il testo più completo per l'analisi del nesso tra tecnica e vita, soltanto abbozzata negli scritti precedenti³³⁶, è il saggio intitolato *Machine et organisme*, che abbiamo avuto occasione di citare nel capitolo terzo a proposito della normalizzazione disciplinare. In questo articolo, che riproduce il testo di una conferenza tenuta nel 1946-'47 presso il *Collège Philosophique* di Parigi, Canguilhem prende in esame i due modelli teorici, al fine di constatare l'irriducibilità del fatto vitale al modello meccanico, questo perché «Un organismo ha dunque più latitudine d'azione che una macchina»³³⁷. Canguilhem continua la sua analisi sostenendo che, in generale, «ci si faccia un'illusione pensando di espellere la finalità dall'organismo attraverso l'assimilazione di quest'ultimo ad una composizione di automatismi tanto complessi quanto si vuole. Finché la costruzione della macchina non sarà una funzione della macchina stessa, finché la totalità dell'organismo non sarà equivalente alla somma delle parti che un'analisi vi scopre una volta che sia dato, potrà apparire legittimo considerare l'antiorità dell'organizzazione biologica come una delle condizioni necessarie dell'esistenza e del senso delle costruzioni meccaniche. Dal punto di vista filosofico, importa meno

³³⁴ G. Canguilhem, *Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique*, cit., p. 332.

³³⁵ G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., pp. 99-100.

³³⁶ Su questo tema si vedano anche G. Canguilhem, *Descartes et la technique*, in "Travaux du IXème Congrès International de Philosophie", 1937, pp. 77-85 e Id., *Milieu et Normes de l'Homme au Travail*, in "Cahiers Internationaux de Sociologie", Paris, Éditions du Seuil, 1947, pp. 120-136.

³³⁷ G. Canguilhem, *Machine et organisme*, cit., p. 151.

spiegare la macchina che comprenderla. E comprenderla, è iscriverla nella storia umana iscrivendo la storia umana nella vita, senza tuttavia misconoscere l'apparizione con l'uomo di una cultura irriducibile alla semplice natura»³³⁸. Abbiamo visto che dal punto di vista di Canguilhem ogni essere vivente, e in misura preponderante proprio l'uomo, ha la capacità di modificare il proprio ambiente vitale. Ma in queste pagine Canguilhem propone un'interpretazione originale dei dispositivi tecnici considerandoli come organi della specie umana. Egli pone quindi le basi per una "filosofia della tecnica" che ricomprenda i meccanismi all'interno della vita stessa, che diventa così la forma a priori di ogni manifestazione umana. La vita è pensata come pura anteriorità. La tecnica non viene in questo modo contrapposta dialetticamente alla vita. Essa ne è l'organo, svolgendo un ruolo costitutivo e collaborando alla sopravvivenza della vita stessa. La tecnica, potremmo dire, viene "incorporata" e fatta funzionare in correlazione ai fenomeni organici, per regolarli e dirigerli. Attraverso citazioni da Espinas e Schopenhauer, Canguilhem fa riferimento ad una "teoria della proiezione organica" in grado di superare il dualismo cartesiano: «i primi attrezzi (*outils*) non sono che il prolungamento degli organi umani in movimento»³³⁹. Qui Canguilhem sembra definire il campo d'indagine di una antropologia filosofica. Egli nota infatti che «In Francia, sono gli etnologi che sono i più vicini, al momento attuale, alla costituzione di una filosofia della tecnica di cui i filosofi si sono disinteressati, in quanto attenti soprattutto alla filosofia delle scienze. Al contrario, gli etnologi sono stati attenti soprattutto al rapporto tra la produzione dei primi attrezzi, dei primi dispositivi d'azione sulla natura e l'attività organica stessa»³⁴⁰. Si tratta dunque, secondo Canguilhem, di costituire una *filosofia biologica della tecnica*³⁴¹. L'inversione del rapporto funzionale macchina-organismo permette di considerare il processo di adattamento della macchina alla norma umana di cui diventa una funzione, in una dinamica esattamente inversa a quella dei dispositivi disciplinari descritti da Foucault. La filosofia biologica di Canguilhem intende mettere in evidenza «l'uomo in continuità con la vita attraverso la tecnica»³⁴². Egli pensa la tecnica e la conoscenza umana come "norme" della vita funzionali alla sua espansione.

2. Questa nuova prospettiva sulla tecnica si riflette in una specifica riflessione sulla conoscenza umana. "La conoscenza della vita" è un tema ricorrente nella filosofia di Canguilhem, ed ha dato il titolo alla prima raccolta dei suoi saggi, pubblicata nel 1952. Nel testo che introduce questa raccolta, *La pensée et le vivant*, Canguilhem riflette, da un punto di vista epistemologico, la relazione istituita tra il sapere e la vita. L'operazione conoscitiva, da questo punto di vista, non possiede alcun senso

³³⁸ Ivi, pp. 154-155.

³³⁹ Ivi, p. 158.

³⁴⁰ Ivi, p. 157.

³⁴¹ Ivi, p. 158.

³⁴² Ivi, p. 164.

privilegiato o “fondamentale” che essa trovi racchiuso a priori in se stessa. Il senso le deriva soltanto dalla funzione che è capace di ricoprire in rapporto ad un elemento più essenziale, costituito dalla vita: «non viviamo di sapere» - afferma Canguilhem. Tra la vita e la conoscenza non vi è alcun conflitto fondamentale, ma quest’ultima, al pari delle invenzioni tecniche, non dev’essere compresa se non come prolungamento e come organo della vita. Anche in questo caso la filosofia biologica di Canguilhem si muove nel tentativo di abbattere il dualismo metafisico per pensare la pluralità e l’articolazione degli elementi tra loro opposti. Egli dà una definizione pragmatica del pensiero: «Il pensiero non è nient’altro che il distacco dell’uomo e del mondo che permette l’indietreggiamento (*recul*), l’interrogazione, il dubbio (pensare è pesare, ecc.) davanti all’ostacolo sorto. La conoscenza consiste concretamente nella ricerca della sicurezza per riduzione di ostacoli, nella costruzione di teorie d’assimilazione. Essa è dunque *un metodo generale per la risoluzione diretta o indiretta delle tensioni tra l’uomo e l’ambiente*»³⁴³. Vi è dunque l’assimilazione esplicita tra conoscenza e norma di vita. La conoscenza funziona concretamente come regola di vita, poiché garantisce la riattivazione dei principi razionali che organizzano e regolano il funzionamento vitale stesso. «La conoscenza è figlia della paura», dice Canguilhem, perché essa assolve prima di tutto la funzione di dispositivo di sicurezza nei confronti dei pericoli generati dall’ambiente esterno. Nonostante la sua originaria funzione difensiva, la conoscenza conserva un potenziale di innovazione separato dal particolare punto di vista che l’ha generata, e, in questo secondo senso “affermativo”, la conoscenza può custodire un potenziale di libertà: «Se la conoscenza è figlia della paura è per la dominazione e l’organizzazione dell’esperienza umana, per la libertà della vita»³⁴⁴. La riflessione razionale non assume dunque una posizione sovrastrutturale nei confronti della vitalità biologica, ma, al contrario, il pensiero agisce come uno *stimolante della vita*, esponendola a sempre nuove configurazioni. Il pensiero diventa così *operatore di libertà*, garantendo quella sicurezza che, sola, permette il superamento delle condizioni iniziali per dare luogo ad un divenire di forma in forma, ad una erranza³⁴⁵, che costituisce la più autentica forma di libertà.

Nel 1966 Canguilhem pubblica negli *Études d’histoire et de philosophie des sciences*, un nuovo testo su questo argomento, che compare in una sezione intitolata, significativamente, *La nouvelle connaissance de la vie*. Il testo di cui stiamo parlando si intitola *Le concept et la vie*, e può essere considerato come l’indicatore di una ri-problematizzazione delle posizioni sostenute nel

³⁴³ G. Canguilhem, *La pensée et le vivant*, in Id., *La connaissance de la vie*, cit., p. 12, corsivo nostro.

³⁴⁴ Ivi, p. 14.

³⁴⁵ Foucault definisce Canguilhem il “filosofo dell’errore” (cfr. *Introduction par Michel Foucault*, cit.), in quanto ha pensato la conoscenza come un’attività subordinata al superamento degli ostacoli epistemologici. In questo modo, rompendo ogni barriera tra conoscenza e vita, la vita stessa può essere definita come quella realtà capace di “errare”. Se diamo credito alla concettualizzazione della biologia molecolare, l’errore si radica, materialmente, nella trasmissione dell’informazione genetica.

1952, riesaminate alla luce delle scoperte della biologia contemporanea, prima fra tutte quella di Wattson e Crick nel campo della biologia molecolare. Questo secondo momento della riflessione di Canguilhem è caratterizzato da un *déplacement* essenziale, costituito dall'abbandono dello schema di Bergson nell'analisi della relazione tra vita e pensiero, schema che era stato alla base della problematizzazione originaria. Nel saggio *Le concept et la vie* Canguilhem rimette in discussione il suo assunto iniziale, prendendo le distanze dal riferimento a Bergson e ripensando alcuni passi di Aristotele e di Hegel. Ma andiamo con ordine. Il problema di partenza è lo stesso del 1952: «Interrogarsi sui rapporti del concetto e della vita, è, se non si specifica ulteriormente, impegnarsi a trattare almeno due questioni, a seconda che per vita si intenda l'organizzazione universale della materia, ciò che Brachet chiamava "la creazione delle forme", oppure l'esperienza di un vivente singolare, l'uomo, coscienza della vita. Per vita, si può intendere il participio presente o il participio passato del verbo vivere, il vivente e il vissuto. La seconda accezione è, secondo me, comandata dalla prima, che è più fondamentale. È soltanto nel senso in cui la vita è la forma e il potere del vivente che io vorrei trattare dei rapporti del concetto e della vita»³⁴⁶. Il problema centrale, secondo Canguilhem, è di capire come il concetto possa offrirci un accesso privilegiato alla vita, ovvero quale funzione vitale esso è in grado di assolvere. Egli oppone quindi due modelli interpretativi, quello di Bergson, da lui stesso utilizzato nello scritto del 1952, e un modello derivato dalla lettura incrociata di Hegel e di Aristotele.

Canguilhem descrive la propria posizione in questi termini: «Il concetto è, nella filosofia di Bergson, la conclusione di una tattica della vita nella sua relazione con l'ambiente. Il concetto e l'attrezzo sono delle mediazioni tra l'organismo ed il suo ambiente»³⁴⁷. Bergson, e con lui il primo Canguilhem, concepiscono l'attività del pensiero esattamente come qualsiasi altra attività umana, senza assegnare ad esso un ruolo principale. «Il lavoro è l'organizzazione della materia attraverso la vita, l'applicazione della vita all'ostacolo della materia. Il lavoro della vita, è senza dubbio un lavoro nel senso anti-tecnologico, ma non vi è infine in Bergson un taglio tra il lavoro anti-tecnologico e il lavoro propriamente tecnologico che è quello dell'uomo che utilizza degli attrezzi per attaccare l'ambiente. La somiglianza per specificazione si prolunga nell'invenzione umana del concetto che fa il paio con l'invenzione umana dell'attrezzo: concetto e attrezzo sono l'uno e l'altro delle mediazioni»³⁴⁸. Il concetto dunque, come mediazione tra la vita e l'ambiente, è radicato nella vita, in quanto suo prolungamento, al pari di un utensile, ed acquista un significato umano ed un valore pratico soltanto in relazione alla sua fungibilità per scopi determinati³⁴⁹.

³⁴⁶ G. Canguilhem, *Le concept et la vie*, in Id., *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, cit., p. 335.

³⁴⁷ Ivi, p. 348.

³⁴⁸ Ivi, p. 353.

³⁴⁹ I motivi per cui Canguilhem abbandona questa prima posizione sono determinati dagli sviluppi contemporanei delle scienze della vita, ed in particolare dalla scoperta della struttura del DNA, avvenuta nel 1954. Questi dati mettono in crisi il modello-Bergson, in quanto appaiono come la dimostrazione sperimentale della tesi fisico-chimica che sostiene

Occorre adesso affrontare alcune considerazioni che ci permetteranno di confrontare a queste posizioni di Canguilhem quelle sostenute da Foucault a proposito della pratica della storia del pensiero.

3. Nell'*Introduzione* all'edizione americana del *Normale e il patologico*, Foucault fa esplicito riferimento ai due scritti di Canguilhem che abbiamo citato nel paragrafo precedente. In questo testo egli dimostra di conoscere molto bene gli argomenti di Canguilhem, i quali, riuniti, formano quella

la materialità inerente alla vita stessa. La genetica viene allora definita come «una scienza anti-bergsoniana... che rende conto della formazione delle forme viventi attraverso la presenza, nella materia, di ciò che oggi chiamiamo un'informazione, per la quale il concetto ci fornisce, se vi è bisogno di dirlo, un miglior modello del fatto dell'ispirazione» (Id., *Le concept et la vie*, cit., p. 339). Si tratta ora, per Canguilhem, di individuare altri punti di riferimento filosofici che possano consentire una diversa comprensione dei fenomeni vitali, sempre in accordo con i risultati sperimentali ottenuti dalle scienze della vita. La seconda posizione di Canguilhem può dunque essere sintetizzata nella frase: «la vita è concetto». In questo caso non ci troviamo più di fronte ad uno scarto essenziale tra la vita e il concetto, in cui il secondo viene concepito come un prodotto e un derivato della vita, una sua norma, ma abbiamo, al contrario, una completa identificazione dei due termini. Vita e concetto sono, questa volta, identificati in maniera totale. Canguilhem afferma che se dovessimo individuare un autore che più di altri ha scorto questa relazione essenziale non è dalla parte di Bergson che dovremmo guardare, ma da quella di Hegel: «Nella *Fenomenologia dello spirito* così come nella *metafisica* di Jena o la *Propedeutica* di Nuremberg, il concetto e la vita sono identificati. «La vita, dice Hegel, è l'unità immediata del concetto alla sua realtà, senza che il concetto vi si distingua». La vita, dice ancora, è un automovimento di realizzazione secondo un triplice processo...: la strutturazione dell'individuo stesso; la sua autoconservazione riguardante la sua natura inorganica; la conservazione della specie» (ivi, p. 345). La biologia contemporanea riscopre la teoria dell'informazione, e, nel suo linguaggio, risulta più facilmente assimilabile alla concezione della vita sostenuta da Hegel rispetto a quella di Bergson: «la biologia contemporanea ha cambiato anche di linguaggio. Essa ha cessato di utilizzare il linguaggio e i concetti della meccanica, della fisica e della chimica classiche, linguaggio a base di concetti più o meno direttamente formati su dei modelli geometrici. Essa utilizza ora il linguaggio della teoria del linguaggio e quello della teoria delle comunicazioni. Messaggio, informazione, programma, codice, istruzione, decodificazione, questi sono i nuovi concetti della conoscenza della vita» (ivi, p. 360), in un «ritorno all'aristotelismo» che somiglia ad una rivincita dello spazio sulla durata bergsoniana. Bergson in questo testo viene criticato per non aver saputo cogliere il dinamismo del concetto, rendendolo invece oggetto di un sospetto permanente perché accusato di «fissare» il divenire in forme e, per questo stesso motivo, di contrastarlo riducendone il movimento. La teoria genetica ha dimostrato che «c'è nel vivente un *logos*, iscritto, conservato e trasmesso. La vita fa da sempre senza scrittura, molto prima della scrittura e senza rapporto con la scrittura, quello che l'umanità ha cercato attraverso il disegno, l'incisione e la stampa, cioè, la trasmissione di messaggi. Ed ormai, la conoscenza della vita non somiglia più ad un ritratto della vita, ciò che poteva essere quando la conoscenza della vita era descrizione e classificazione delle specie. Essa non somiglia all'architettura o alla meccanica, così com'era quando era semplicemente anatomia e fisiologia macroscopica. Ma essa somiglia alla grammatica, alla semantica e alla sintassi. Per comprendere la vita, occorre intraprendere, prima di leggerlo, la decrittazione del messaggio della vita» (ivi, p. 362). Le Blanc (*La vie humaine*, cit.) ha commentato ampiamente questa divaricazione interpretativa che attraversa alcuni testi di Canguilhem giungendo a sostenere che quest'ultimo, nella sua posizione finale, fa della vita un «soggetto» di informazione. Aristotele ed Hegel inscrivono il *logos* nella vita. Si profila allora un passaggio essenziale, in quanto la normatività della vita, il *logos* umano, non costituisce più il suo senso ultimo, ma sorge in riferimento ad un dato più fondamentale, costituito dal *logos* iscritto nella vita stessa: «Mentre *La connaissance de la vie* designa nel 1955 in tutto e per tutto una conoscenza nella vita (la conoscenza è una strategia del vivente umano) che una conoscenza attraverso la vita (la vita si dispiega nella conoscenza come si dispiega per il vivente umano nell'attività tecnica), «La nouvelle connaissance de la vie», composta di un solo articolo «Le concept et la vie», cerca di specificare che cos'è la vita in se stessa. Non è la conoscenza ad essere l'oggetto d'investigazione che la vita, compresa correttamente, permette di ricomprendere, ma la vita della quale un certo stato di conoscenza deve permettere l'apprensione. Non si tratta più di andare dalla vita alla conoscenza ma dalla conoscenza alla vita. Questo movimento di inversione corrisponde ad un importante rinnovamento filosofico: la riflessione non radica più il concetto nella vita ma identifica il concetto alla vita. Questa identificazione presuppone una caratterizzazione della vita del tutto diversa. La vita non è più soltanto creazione. Essa è ora significazione» (ivi, pp. 240-241). La vita diviene soggetto delle proprie operazioni essenziali a partire da un codice iscritto in essa e che costituisce la sua possibilità più autentica, la sua determinazione essenziale. Notiamo, di sfuggita, che questa definizione non è esente dall'influenza di un certo «stoicismo», poiché ogni essere umano viene considerato portatore di un frammento di ragione, di un *logos*, appunto, che partecipa di una razionalità più allargata che è quella del

che Foucault definisce una “filosofia del concetto”. Canguilhem, dice Foucault, ha posto in modo singolare «la questione filosofica della conoscenza»³⁵⁰ chiedendosi «che ne è del concetto nella vita»³⁵¹. Egli riconosce l’originalità della riflessione di Canguilhem nel non aver contrapposto in modo frontale i due termini.

In questo testo però Foucault sembra recepire soltanto le posizioni espresse da Canguilhem nel 1952, depurandole da ogni residuo di bergsonismo: «Formare dei concetti, è un modo di vivere e non di uccidere la vita; è un modo di vivere in piena mobilità e non di immobilizzare la vita; è manifestare, tra questi miliardi di viventi che informano il loro ambiente e si informano a partire da esso, un’innovazione che si giudicherà come si vuole, infima o considerevole: un tipo molto particolare di informazione»³⁵². In queste righe Foucault sembra rendere conto della distanza che lo separa, assieme a Canguilhem, da Bergson, sottolineando l’importanza del perpetuo *déplacement* rispetto a se stesso costituito dall’attività del vivente. L’uomo, così come gli animali e i vegetali, non cessa di raccogliere informazioni dall’ambiente e di scambiarle con la propria informazione, determinata dalla somma dei suoi bisogni e delle sue esigenze. L’informazione *dà forma* ad una individualità biologica e psichica in continua trattativa con il proprio ambiente. Conoscere significa utilizzare l’informazione per il proprio vantaggio elaborandola attraverso il pensiero inteso come organo della vita. L’esercizio del pensiero si configura come quel continuo *déplacement* che ci separa da noi stessi modificando il nostro modo di essere e di agire. Il pensiero è evento che sorge sempre in seguito ad uno stimolo esterno, ad una informazione raccolta o recepita dall’ambiente che ci circonda.

Se analizziamo le dichiarazioni di Foucault sul significato della “storia del pensiero” e sulla pratica della “problematizzazione” possiamo constatare una convergenza verso le posizioni del primo Canguilhem a proposito del rapporto istituito tra vita e conoscenza. Vedremo in seguito perché, a nostro avviso, Foucault non recepisce gli sviluppi impressi da Canguilhem nel 1966 alla sua problematica di partenza. Questa analisi ci appare necessaria per giustificare lo spostamento, nella riflessione del Foucault dei tardi anni Settanta, dalla tematica della libertà vitale a quella delle

“cosmo”, l’ordine razionale dell’universo. Mentre la posizione della normatività biologica nasce alla convergenza del pensiero di Nietzsche e dell’influenza di Bergson, a partire dal 1966 Canguilhem sembra cambiare i propri riferimenti teorici. Le Blanc nota soprattutto un certo allontanamento da Nietzsche: «Se la vita è proprio interpretazione, se ogni vivente è situato nella prospettiva di potenza che è la sua, in cambio l’interpretazione della norme della vita risponde a un senso che è immanente alla vita. Mentre, per Nietzsche, la prospettiva vitale dissolve il senso nella volontà di potenza, per Canguilhem, la prospettiva biologica valorizza l’idea di un *logos* all’origine della volontà di potenza. Mentre la volontà di potenza è il concetto ultimo per Nietzsche, il senso ritorna con Canguilhem ciò a partire da cui una potenza si sviluppa... nella prima formulazione della filosofia di Canguilhem, la sua concezione della vita è profondamente analoga a quella di Nietzsche per l’identificazione della vita e della normatività, Canguilhem oltrepassa questa identificazione concependo alla radice della normatività il senso della vita» (ivi, pp. 278-279). La vita è allora un soggetto pre-individuale sullo sfondo del quale hanno luogo i differenti modi della normatività.

³⁵⁰ M. Foucault, *Introduction par Michel Foucault*, DE, II, p. 439.

³⁵¹ Ivi, p. 441.

³⁵² Ivi, p. 440.

“pratiche” di libertà, e ci permetterà di passare all’analisi degli ultimi testi, considerati come indicatori di una nuova problematizzazione.

Il concetto quindi, nella riflessione iniziale di Canguilhem, può essere paragonato ad un attrezzo (*outil*)³⁵³. È questo un tema che viene ripreso in diverse occasioni da parte di Foucault. Nell’*Introduzione a L’usage des plaisirs*, egli definisce compito di una storia del pensiero quello di «definire le condizioni nelle quali l’essere umano “problematizza” ciò che è, ciò che fa e il mondo in cui vive»³⁵⁴. Problematizzare significa decodificare un’informazione ricevuta dall’ambiente e ricodificare una risposta eventuale, in grado, attraverso uno scambio configurante, di modificarlo a sua volta. Il pensiero non si svolge in una dimensione “altra”, ma possiede, al contrario, una propria materialità. Con il termine “pensiero” Foucault intende indicare «tutti i modi di dire, di fare e di comportarsi in cui l’individuo si manifesta e agisce» e quindi «il pensiero è considerato come la forma stessa dell’azione»³⁵⁵. L’attività specifica del pensiero, secondo questa concezione pragmatica, è la problematizzazione. Nella conclusione alla serie di conferenze intitolate *Discorso e verità nella Grecia antica*, Foucault sostiene che «La problematizzazione è una “risposta” a una situazione concreta che è reale»³⁵⁶ e, proprio per questo, «Una problematizzazione è sempre un certo tipo di creazione; ma solo nel senso che, data una certa situazione, si può solo cercare di comprendere perché essa appare come una risposta a un qualche aspetto concreto e specifico del mondo a cui si riferisce. C’è un rapporto tra pensiero e realtà nel processo di problematizzazione. Ed è questa la ragione per cui io credo sia possibile fare un’analisi di una specifica problematizzazione come la storia di una risposta – la risposta originale, specifica e individuale di un singolo pensiero – a una certa situazione»³⁵⁷. Date queste affermazioni, il pensiero deve essere correttamente concepito come strategia di risoluzione delle tensioni che insorgono tra individuo e ambiente, posizione del resto conforme alla prima problematizzazione offerta da Canguilhem del rapporto tra vita e conoscenza. La problematizzazione è, in questo senso, “tecnica di pensiero”³⁵⁸.

³⁵³ Sopravviene immediatamente l’immagine della teoria come “cassetta degli attrezzi” (*boîte à outils*) proposta da Gilles Deleuze durante una celebre conversazione con Foucault del 1972 (cfr. M. Foucault, *Les intellectuels et le pouvoir*, DE, I, p. 1177 e anche Id., *Des supplices aux cellules*, DE, I, p. 1588).

³⁵⁴ UP, p. 16.

³⁵⁵ M. Foucault, *Préface à l’ “Histoire de la sexualité”*, DE, II, p. 1399.

³⁵⁶ M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Roma, Donzelli, 1996, p. 113.

³⁵⁷ Ivi, p. 114.

³⁵⁸ A. Cutro ha sviluppato un’interessante indicazione fornita da Canguilhem nel saggio *Le rôle de l’épistémologie dans l’historiographie scientifique contemporaine* (in Id., *Idéologie et rationalité dans l’histoire des sciences de la vie*, Paris, Vrin, 1988, pp. 11-29). Qui Canguilhem, per definire il compito dell’epistemologia, richiama un passo di Kant, contenuto nella *Critica della ragion pura*, sul concetto di *Denkart*. La tecnica di pensiero, come ogni altra tecnica, influisce sul proprio oggetto, costruendolo. Dunque, secondo Cutro, «La storia epistemologica della scienza, ricostruendo le scienze secondo la loro storia, riproducendo i discorsi, si rivela una tecnica di pensiero proprio per il modo in cui individua, costituendoli, i suoi oggetti» (A. Cutro, *Michel Foucault: tecnica e vita*, cit., pp. 24).

4. Abbiamo ora tutti gli elementi per prendere in considerazione il passaggio, nella riflessione di Foucault, dall'analisi di una libertà della vita alle "pratiche" di libertà". Sosteniamo infatti che proprio nelle pagine dell'*Introduzione* a Canguilhem è in corso il cambiamento di prospettiva, derivato da una nuova problematizzazione del rapporto tra vita e sapere. La pratica di libertà viene presentata da Foucault come una maniera riflessa, ponderata e razionale di agire. Essa si configura come un certo rapporto tra conoscenza e vita. La nuova domanda di Foucault verterà ora sulla ricerca di una configurazione originale in grado di integrarle l'una nell'altra, così da dare luogo ad un atteggiamento e ad un modo di essere (*ēthos*) che trovi espressione in pratiche concrete di libertà: quale forma può assumere la soggettività per sfuggire alle tecnologie del biopotere? Verso quali tipi di soggettività devono indirizzarsi le forze che intendono resistere? La relazione tra tecnica, intesa come "tecnica di pensiero", e vita, rappresenta adesso il fuoco teorico a partire dal quale interrogare il testo di Foucault, al fine di farne emergere le figure costitutive e le articolazioni possibili.

Il punto di vista di Foucault sul potere è, come abbiamo evidenziato, compreso in una prospettiva tecnologica. Il biopotere è infatti concepito come "tecnologia politica degli individui", cioè come un modo di oggettivarli al fine di ottenere dalla loro attività i maggiori effetti economici. Ma, d'altra parte, a partire dal 1980 Foucault decide di esaminare un'altra regione dell'agire tecnologico, rappresentata dalle "tecnologie del sé". Non esistono soltanto le tecniche di dominio, afferma Foucault, ma esistono anche tecniche capaci di modificare il proprio rapporto a sé e permettere al soggetto di raggiungere nuovi stati di coscienza, intesi come differenti modi di essere e di pensare. Foucault definisce queste tecnologie delle "bio-tecniche", tecniche di vita. In base a queste posizioni possiamo avanzare la nostra ipotesi. La riflessione sull'etica degli antichi, che caratterizza gli ultimi lavori di Foucault, deve essere reinscritta nella riflessione sulla filosofia biologica della tecnica, orientata nel senso di una *filosofia biologica delle tecnologie del sé*, intendendo con questa espressione una filosofia che indaghi gli effetti corporei delle pratiche di soggettivazione. L'ascesi antica infatti – così come viene ricostituita da Foucault – è una pratica che dà "in dotazione" un sapere che fa tutt'uno con il soggetto.

Perché questo spostamento prospettico abbia luogo, è necessaria però anche un'altra condizione, cioè la ri-problematizzazione della razionalità e del *modus operandi* delle tecnologie di potere. Foucault infatti, contestualmente agli sviluppi che abbiamo descritto, riapre il campo di problematizzazione sul funzionamento del potere moderno, modificando il proprio modello analitico iniziale. A partire dal corso *Securité, territoire, population*, egli rielabora il proprio schema interpretativo abbandonando definitivamente l'ipotesi del potere come rapporto di forze,

derivata dalla lettura di Nietzsche. Da adesso egli parlerà soltanto di “governo” e di “governamentalità”. Questo spostamento è per noi fondamentale, in quanto dice le condizioni di possibilità concrete delle pratiche di libertà.

CAPITOLO QUINTO

BIOPOLITICA, GOVERNAMENTALITÀ, LIBERTÀ

5.1 - Il potere come “guerra”

1. L’analisi del biopotere offerta da Foucault presenta un certo numero di ambiguità, che tenteremo adesso di sciogliere. Attraverso questa operazione cercheremo di interpretare e di “decidere” il testo foucaultiano laddove esso si presenta più oscuro, in modo da presentare in maniera univoca il suo pensiero. Dedicheremo questo capitolo alla discussione dei modelli teorici approntati da Foucault per l’analisi del potere e alle relative categorie ermeneutiche utilizzate.

Come abbiamo accennato in precedenza, l’analisi del potere di Foucault è scossa internamente da un movimento di assestamento. Negli scritti pubblicati a partire dai primi anni ’70 egli aveva fatto uso del modello nietzscheano della guerra (battaglia, lotta, corpo a corpo...), che verrà messo alla prova in maniera esplicita soltanto nel corso del 1976 (“*Il faut défendre la société*”). La relazione di potere deve, in questa prima versione, essere intesa come uno scontro bellicoso tra due avversari, in cui ad ogni mossa del potere corrisponde una contro-mossa da parte delle resistenze. Tuttavia, a partire da *La volonté de savoir*, e ancor di più dal corso del 1978, il campo di analisi si allarga notevolmente. Non si tratta più, infatti, di inseguire le relazioni di potere al livello di una “microfisica” disciplinare, localizzata nelle istituzioni di reclusione e indirizzata al controllo di un ristretto numero di individui. La sessualità, come oggetto d’analisi e campo di esperienza, comprende addirittura la “vita” di una popolazione in movimento e in continuo sviluppo. Affrontando un oggetto più esteso, costituito dal corpo sociale biopolitico, Foucault è quindi costretto a modificare la sua ipotesi iniziale. La popolazione richiede, come abbiamo anticipato, un “governo”. L’analisi del potere si compie quindi attraverso un percorso storico e teorico che va dall’analisi delle forme più estreme assunte dal potere, per arrivare a quelle più quotidiane e diffuse. Essa inizia con lo studio dei manicomi e delle prigioni per terminare con l’analisi della sessualità. Attraverso questi differenti sondaggi, Foucault offre al lettore un saggio di

analitica del potere. È importante sottolineare che, anche in questo caso, lo schema teorico di Foucault non presuppone i propri materiali, ma si modifica in base ad essi facendone uso come di una “prova di realtà”. Nelle situazioni-limite, quelle più estreme, è utile il modello della guerra, in quanto è in atto materialmente uno scontro fisico diretto tra dominanti e dominati³⁵⁹; ma per le forme “dolci” del potere non è possibile utilizzare il medesimo schema. Qui la relazione agonistica, pur rimanendo ugualmente di tipo strategico, sembra più facilmente identificabile nel modello del gioco, tanto che è capace di coniugarsi perfino ad un piacere di essere diretti³⁶⁰. Se c'è guerra, si tratta di una guerra a “bassa tensione”. Il potere diventa invisibile, inavvertito, ma ubiquo, in quanto incorporato alla soggettivazione degli individui, al loro modo di rappresentarsi e di vivere. Tra la guerra e il gioco, le due forme paradigmatiche capaci di cogliere i due estremi del campo di esercizio del potere, si trovano infinite variazioni e graduazioni intermedie, delle quali non può essere dato a priori il modello, e che vanno di volta in volta individuate attraverso l'analisi storica. Si potrebbe sostenere che la griglia analitica proposta da Foucault tiene conto del carattere differenziale intrinseco alla realtà. È un modello che non agisce come un calco, ma cerca di adattarsi alle modificazioni e all'instabilità che caratterizza la natura stessa delle relazioni di potere, pensate come reversibili e transitorie.

Ci troviamo quindi di fronte ad uno slittamento e a una parziale riscrittura dell'analitica del potere, un'ambivalenza che costituisce lo snodo teorico centrale del nostro lavoro. Infatti, a seconda che si utilizzi l'uno o l'altro dei due schemi analitici, emergono forme di libertà differenti, che cercheremo adesso di individuare.

2. Foucault sembra procedere nella sua ricerca attraverso una serie di tappe, che comportano un certo numero di abbandoni. Nella lezione del 7 gennaio 1976, egli constata che disponiamo oggi di ben pochi strumenti analitici per avvicinarci allo studio delle relazioni di potere. Oltre al modello della sovranità (che egli aveva eliminato in partenza³⁶¹), possediamo altri due modelli, quello di Reich, che presuppone un potere repressivo, e quello di Nietzsche, che insiste invece sul rapporto di

³⁵⁹ L'idea di uno scontro bellicoso tra gli individui e il potere è ancora sottesa al bel saggio del 1977 intitolato *La vie des hommes infâmes*, in cui Foucault afferma che questa vite sono segnate dall'«incontro con il potere: senza questo urto, non ci sarebbero qui parole per ricordarci il loro fugace percorso. Quel potere che ha atteso al varco queste vite, che le ha perseguitate, che ha fatto attenzione, anche solo per un attimo, al loro lamento e al loro piccolo strepito, e che le ha segnate tenendole tra le sue grinfie». In tutto il testo torna costantemente l'aspetto polemologico del rapporto di potere: «di quel che esse sono state nella loro violenza o sventura singolare ci resterebbe forse qualcosa se non avessero a un dato momento incrociato il potere e provocato le sue forze? Non è dopotutto uno dei tratti fondamentali della nostra società che il destino vi assuma la forma del rapporto con il potere, della lotta con o contro di esso? Il punto più intenso delle vite, quello in cui si concentra la loro energia è proprio là dove si scontrano con il potere, si dibattono con esso, tentano di utilizzare le sue forze o di sfuggire alle sue trappole» (M. Foucault, *La vie des hommes infâmes*, DE, II, pp. 240-241).

³⁶⁰ In VS Foucault analizza quelle che definisce «le spirali perpetue del potere e del piacere», che arrivano a generare un «piacere dell'analisi» (VS, p. 95) e un piacere nell'essere diretti.

³⁶¹ Cfr. capitolo II.

forze. In un passaggio in cui Foucault considera l' "economicismo" intrinseco allo schema del potere sovrano (il quale immagina il potere come un bene economico che si possiede o si cerca di conquistare), Foucault si domanda: «Di che cosa disponiamo, attualmente, per fare un'analisi non economica del potere? Credo di poter dire che disponiamo davvero di ben poco... Le domande da porsi sarebbero allora queste: se il potere si esercita, che cos'è questo esercizio, in che consiste, qual è la sua meccanica?». A questo interrogativo fa da contraltare «una risposta-occasione, una risposta immediata che mi sembra riflessa dal fatto concreto di molte analisi attuali: il potere è essenzialmente quel che reprime. Il potere reprime la natura, gli istinti, una classe, degli individui... C'è poi una seconda risposta-occasione. Se il potere, in se stesso, è la messa in atto e il dispiegamento di un rapporto di forze, non dovrebbe forse essere analizzato innanzitutto in termini di lotta, di scontro e di guerra... ?»³⁶². Foucault conclude affermando che «a partire dal momento in cui si cerca di liberarsi dagli schemi economicisti per analizzare il potere, ci si trova dunque 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)»³⁶³.

Nello svolgimento del corso, come si sa, Foucault mette alla prova dell'analisi storica la seconda ipotesi, l'ipotesi-Nietzsche, facendone la genealogia. Nella stessa lezione, Foucault definisce l'ipotesi ermeneutica che intende mettere alla prova:

Vorrei cercare di vedere in che misura lo schema binario della guerra, della lotta, dello scontro delle forze, possa essere effettivamente identificato come il fondo della società civile, il principio e insieme il motore dell'esercizio del potere politico. Per analizzare il funzionamento del potere è proprio della guerra che dobbiamo parlare? A questo scopo, sono valide le nozioni di "tattica", di "strategia", di "rapporto di forza"? Ed eventualmente, in che misura lo sono? Il potere è semplicemente una guerra continuata con altri mezzi rispetto alle armi e alle battaglie? E dietro il tema, diventato oggi corrente e del resto relativamente recente, secondo cui il potere ha il compito di difendere la società, dobbiamo o no intendere che la società, nella sua struttura politica, è organizzata in modo tale che alcuni possano difendersi contro gli altri, o difendere il proprio dominio contro la rivolta degli altri, o semplicemente ancora difendere la propria vittoria e renderla perenne attraverso l'assoggettamento?³⁶⁴

³⁶² DS, p. 22.

³⁶³ DS, p. 23.

³⁶⁴ DS, p. 25.

Il modello della guerra viene privilegiato in quanto appare il più adatto a descrivere la dinamica dei rapporti di forza sottesi alla realtà. Le forme sociali, secondo questa concezione, sono pensate come il risultato, sempre provvisorio, di uno scontro tra forze.

Ma il privilegio accordato al modello della guerra non si giustifica esclusivamente sulla base di una necessità puramente teorica. Questo schema possiede, in effetti, anche una necessità storica, in quanto sorge nel XVII e XVIII secolo contestualmente all'istituirsi della teoria politica moderna, per rimetterla in questione da un punto di vista genealogico. Foucault si chiede «come, a partire da quando e perché si è cominciato a percepire o a immaginare che quello che funziona dietro e all'interno delle relazioni di potere è la guerra? Come, a partire da quando e perché si è giunti a pensare che una sorta di combattimento ininterrotto travaglia la pace e che l'ordine civile – al fondo, nella sua essenza, nei suoi meccanismi essenziali – non è che un ordine di battaglia?»³⁶⁵. Il discorso storico-politico, la rivendicazione dell'antiorità della battaglia e della guerra indefinita su ogni ordine istituito, ha rappresentato, agli albori della storia moderna, il discorso antagonista rispetto al potere sovrano, ciò che ne ha minacciato in permanenza la legittimità: è il discorso della lotta delle razze contro ogni uguaglianza astratta.

Fin dalla loro costituzione, gli stati nazionali si sono arrogati il monopolio delle armi e i sovrani si sono impegnati a dirimere le questioni tra i vari potentati che, fin dal medioevo, si erano suddivisi il territorio in base a precise sfere d'influenza. Perché possa nascere e prosperare un potere unitario è stato necessario disarmare i differenti sistemi di potere radicati sul territorio da tempi immemorabili. Lo stato, in questo senso, si presenta come una forza normalizzatrice che si impone attraverso l'omogeneizzazione delle differenze locali. La “statalizzazione della guerra” si è storicamente sostituita alla guerra privata: «Quando la guerra si è trovata espulsa ai limiti dello stato, nello stesso tempo centralizzata nella sua pratica e rimossa alle frontiere dello stato, è apparso un certo discorso, un discorso strano, un discorso nuovo... il primo discorso storico-politico sulla società»³⁶⁶. Secondo questa nuova prospettiva, la politica, lungi dall'essere il discorso pacificato in cui si compensano tutte le differenze, non è altro che la guerra continuata con altri mezzi. Il principio di Clausewitz non risale ai primordi del XIX secolo, ma lo stesso generale prussiano non ha fatto altro che rovesciare un principio che esisteva già prima di lui³⁶⁷, e che nasce, in questa forma, all'interno delle lotte contro il “superpotere” monarchico compiute agli albori della storia moderna.

Per riscoprire pienamente il discorso antagonista occorre, secondo Foucault, eliminare innanzitutto alcune false paternità, Machiavelli e Hobbes in primo luogo, che vengono

³⁶⁵ DS, p. 46.

³⁶⁶ DS, p. 48.

³⁶⁷ DS, p. 47.

comunemente accreditati come i filosofi della guerra. Nel corso *Bisogna difendere la società* Foucault prende in esame soprattutto il pensiero di Hobbes, il quale, come si sa, nel *Leviatano* ha voluto pensare la guerra *prima* dello stato, una guerra di tutti contro tutti, che la nascita dello stato dall'unione consensuale degli stessi cittadini avrebbe permesso di sedare, così da consentire lo svolgimento pacifico delle attività civili. Foucault mette in dubbio questo edificio teorico, chiedendosi se la guerra di cui parla Hobbes possa essere considerata un guerra vera, fisica e concreta. Hobbes, in realtà, avrebbe pensato la guerra sotto il segno dell'uguaglianza, in quanto questo conflitto primitivo non è altro che il risultato di un'astrazione: «In breve, - dice Foucault - da che cosa è costituito il rapporto di forza all'interno del tipo di relazioni che si innestano a partire da queste differenze striscianti e da questi scontri aleatori, il cui esito non è affatto conosciuto in anticipo? È costituito dal gioco di tre serie di elementi. In primo luogo, la serie delle rappresentazioni calcolate: io mi rappresento la forza dell'altro, mi rappresento il fatto che l'altro si rappresenta a sua volta la mia forza, e così via. In secondo luogo, la serie delle manifestazioni enfatiche e contrassegnate dalla volontà: si fa vedere che si vuole la guerra, si mostra l'intenzione di non rinunciare alla guerra. In terzo luogo, infine, la serie delle tattiche incrociate di intimidazione: temo a tal punto di fare la guerra che sarò tranquillo solo se anche tu arriverai a temerla almeno quanto me.... Tutto sommato - conclude Foucault - ciò significa che lo stato descritto da Hobbes non è affatto uno stato naturale e brutale, in cui le forze giungerebbero ad affrontarsi direttamente: *non siamo cioè nell'ordine dei rapporti diretti tra le forze reali...* Nella guerra primitiva di Hobbes non ci sono battaglie, non c'è sangue, non ci sono cadaveri. *Ci sono solo rappresentazioni*»³⁶⁸. Secondo Foucault, nel discorso fatto valere da Hobbes, in quanto presuppone l'uguaglianza di tutti i cittadini, non c'è vera guerra, ma soltanto intimidazione e uso delle rappresentazioni. La guerra di cui Hobbes parla è quindi situata al livello di sovrastruttura e di ideologia, e non a quello dei rapporti di forza reali. Per questo motivo il suo nome fa parte a pieno titolo della teoria politica moderna.

Questa concezione dell'origine del potere è letta da Foucault come una tattica per eliminare il fatto storico della conquista, cioè l'avvento di una razza di conquistatori che ha materialmente, attraverso la lotta, soggiogato una razza più originariamente situata su un territorio, e ha reso perpetua la propria conquista attraverso l'imposizione della legge. Da adesso, dal momento cioè in cui la sicurezza di tutti i cittadini è garantita dal diritto, la razza perdente non potrà più riprendersi il potere che le è stato alienato, in quanto proprio il meccanismo giuridico neutralizza in anticipo ogni volontà di rivincita. Il discorso filosofico-politico ha sedato, attraverso la sua istituzione, ogni

³⁶⁸ DS, p. 82, corsivo nostro. In questa sede ci limitiamo soltanto ad accennare alle argomentazioni esposte da Foucault. Per un'analisi più dettagliata delle sue posizioni su questi temi si veda B. Hindess, *Discourses of Power. From Hobbes to Foucault*, Oxford, Blackwell, 1996.

risentimento, pacificando la società ed espellendo il conflitto verso le sue frontiere. Il primo passo dello stato nascente, l'assunzione del monopolio delle armi, ha consentito di unificare il corpo politico spingendo l'aggressività dei suoi membri verso gli stati confinanti. Lo stato ha dimenticato i conflitti interni e ha reindirizzato la violenza e le forze ribelli, indicando un nuovo bersaglio.

Il discorso storico-politico della lotta delle razze invece non dimentica, perché non c'è oblio possibile di fronte al torto subito. Attraverso la storia (le storie minori, genealogiche...) esso garantisce la perpetuazione del ricordo dell'ingiustizia subita, opponendosi al discorso ora divenuto dominante. Il discorso storico-politico è portato avanti da un soggetto "guerreggiante"³⁶⁹ che non intende essere riassorbito nella forma del soggetto universale, così come l'universalismo giuridico gli vuole imporre. Colui che conduce il discorso storico-politico non pretende di prendere la parola in nome di tutti. Egli parla al singolare, rivendica un diritto che gli appartiene come una proprietà in quanto appartiene ad un determinato gruppo etnico che si colloca su un territorio e lo possiede per diritto dinastico, così come è appartenuto ai suoi antenati: «il soggetto che parla in questo discorso, che dice "io" o dice "noi", non può occupare (e d'altronde neppure cerca di farlo) la posizione del giurista o del filosofo, vale a dire la posizione del soggetto universale, totalizzante o neutrale. Chi parla, chi dice la verità, chi racconta la storia, chi ritrova la memoria e scongiura gli oblii, è necessariamente – all'interno di questa lotta generale di cui è relatore – situato da una parte o dall'altra: è nella battaglia, ha degli avversari, si batte per ottenere una vittoria particolare. Certo, tiene indubbiamente il discorso del diritto, fa valere il diritto, lo rivendica. Ma ciò che egli reclama e fa valere sono i "suoi" diritti – "sono i nostri diritti", come egli dice: diritti singolari, fortemente marcati da un rapporto di proprietà, di conquista, di vittoria, di natura»³⁷⁰.

Durante le sue lezioni del 1976, Foucault riabilita in questo modo quella tradizione fosca che ha accompagnato la nascita della sovranità. Il discorso storico-politico non è un discorso politicamente corretto, non fa appello a valori universalistici, quali la giustizia o l'uguaglianza, ma, al contrario, si fonda interamente nella dimensione storica, reclamando privilegi di lunga durata. Si tratta quindi di un discorso della differenza assoluta tra gli individui, una differenza che è rivendicata in base a categorie di tipo razziale. Rivendicare un privilegio di tipo genealogico significa fare della storia un'arma della propria affermazione, utilizzando la verità a fini politici³⁷¹.

³⁶⁹ DS, p. 52.

³⁷⁰ DS, p. 50.

³⁷¹ Per un'analisi dettagliata del corso del 1976 cfr. O. Marzocca, *La guerra continuata con altri mezzi*, in Id., *Perché il governo*, cit., pp. 13-55 e J. Terrel, *Figures de la souveraineté*, in *Foucault au Collège de France: un itinéraire* (a cura di G. Le Blanc - J. Terrel), Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2003, pp. 101-129.

3. La genealogia del discorso storico-politico, così come viene delineata in *Bisogna difendere la società*, ha un risvolto biopolitico. La tesi sostenuta da Foucault è che questa guerra delle razze, una forma di discorso che non si è mai spenta durante l'intera tradizione del pensiero politico moderno, sia stata ricodificata e riattualizzata all'inizio del XIX secolo per essere indirizzata alla discriminazione della "sotto-razza", intendendo con ciò quella parte di degenerazione e di malattia che è presente all'interno del corpo sociale e ne minaccia la salubrità. L'aggressività interna, la tendenza a cercare un nemico, la violenza contro gli individui appartenenti al differente gruppo etnico costituito in seno allo stato, questa forza mai domata di appropriazione e di vendetta, viene rivolta, a partire dalla fine del XVIII secolo, nei confronti del mondo della anormalità. Vi è stata, secondo Foucault, una trascrizione esplicitamente biologica della teoria del conflitto etnico, che ha dato luogo ad una teoria delle razze concepita scientificamente. Ciò ha determinato la nascita di un "razzismo biologico-sociale": «Questo razzismo si fonda sull'idea – che è assolutamente nuova e farà funzionare il discorso in modo del tutto diverso – secondo cui l'altra razza non è, in fondo, quella che è arrivata da altrove, non è quella che per un certo tempo ha trionfato e dominato, ma è invece quella che, in permanenza e incessantemente, si infiltra nel corpo sociale»³⁷². Lo sviluppo dei saperi biologici legati all'ereditarietà consente, alla fine del XIX secolo, la ricodificazione e la veridizione del discorso storico-politico. Ecco allora che il potere, facendo proprio questo discorso inizialmente antagonista, si incaricherà di depurare il corpo sociale dal pericolo biologico, in una prospettiva di normalizzazione. A partire da un certo momento storico, legato all'emergenza del fenomeno "popolazione" e allo sviluppo del capitalismo, il discorso biologico diventa un elemento fondamentale, che, integrato in una strategia biopolitica, consente il funzionamento di dispositivi di normalizzazione: «il discorso della lotta delle razze... diventerà esattamente il discorso del potere, di un potere centralizzato e centralizzatore. Diventerà il discorso di un combattimento da condurre non tra due razze, ma a partire da una razza posta come la vera e la sola, quella che detiene il potere ed è titolare della norma, contro quelli che deviano rispetto a questa norma, contro quelli che costituiscono altrettanti pericoli per il patrimonio biologico»³⁷³. A partire da questo momento, il motto "dobbiamo difendere la società" diverrà la parola d'ordine del potere, in nome della quale normalizzare sempre più a fondo il corpo sociale, esercitando un razzismo crescente nei confronti dell'anormale: mostro umano e pericolo biologico³⁷⁴.

Foucault mostra, nel corso delle sue lezioni, in che modo un discorso in origine antagonista possa venire riassorbito e fatto funzionare all'interno del discorso tenuto dal potere dominante. Le tematiche del razzismo, che nel XVII e XVIII secolo intendono risvegliare le coscienze della razza

³⁷² DS, p. 58.

³⁷³ DS, p. 58.

³⁷⁴ Su queste due figure dell'anormalità, si veda il corso del 1975 (*Les anormaux*), in special modo le lezioni del 22 e 29 gennaio, quella del 5 febbraio e soprattutto quella del 19 marzo 1975.

sottomessa per incitarle a spodestare un potere arbitrario, vengono progressivamente neutralizzate e rivolte verso un nuovo tipo di obiettivo, che le rende oramai inutilizzabili per gli scopi precedenti. Si tratta, in definitiva, di dimostrare quella che Foucault definisce la “polivalenza tattica dei discorsi”³⁷⁵.

4. Cerchiamo adesso di definire il funzionamento dei rapporti di forza, ed il loro statuto teorico. Il passo più significativo per analizzare la natura delle relazioni di potere è indubbiamente contenuto nella *Volonté de savoir*, dove Foucault delinea i tratti della sua analitica del potere:

Con il termine potere 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; il gioco che attraverso lotte e scontri incessanti li trasforma, li rafforza, li inverte; gli appoggi che questi 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. La condizione di possibilità del potere, o comunque il punto di vista che permette di rendere intelligibile il suo esercizio, fin nei suoi effetti più “periferici”, e che permette anche di utilizzare i suoi meccanismi come griglia d’intelligibilità del campo sociale, non bisogna cercarla nell’esistenza originaria di un punto centrale, in un centro unico di sovranità dal quale si irradierebbero delle forme derivate e discendenti; è la base mobile dei rapporti di forza che inducono senza posa, per la loro disparità, situazioni di potere, ma sempre locali ed instabili. Onnipresenza del potere: non perché avrebbe il privilegio di raggruppare tutto sotto la sua invincibile unità, ma perché si produce in ogni istante, in ogni punto, o piuttosto in ogni relazione tra un punto ed un altro. Il potere è dappertutto; non perché inglobi tutto, ma perché viene da ogni dove. E “il” potere, in quel che ha di permanente, di ripetitivo, d’inerte, di autoriproduttore, non è che l’effetto d’insieme che si delinea a partire da tutte queste mobilità, la concatenazione che si appoggia su ciascuna di esse e cerca a sua volta di fissarle. Bisogna probabilmente essere nominalisti: il potere non è un’istituzione, non è una struttura, non è una certa potenza di cui alcuni sarebbero dotati: è il nome che si dà ad una situazione strategica complessa in una società data³⁷⁶

A partire da questo sfondo, Foucault può affermare che “il potere si esercita a partire da innumerevoli punti”, è immanente, “viene dal basso”. Inoltre, le relazioni di potere sono “intenzionali e non soggettive” e “là dove c’è potere c’è resistenza”³⁷⁷. Il potere, secondo questa concezione, non possiede qualcosa come una “essenza”, ma deriva dalla somma e dalla

³⁷⁵ Cfr. VS, pp. 132-135.

³⁷⁶ VS, pp. 121-122.

³⁷⁷ VS, pp. 123-126.

coordinazione (casuale o concertata) di una serie di rapporti di forza disseminati all'interno del corpo sociale. Il potere è "effetto d'insieme" di una serie di meccanismi e di dispositivi innestati produttivamente nel tessuto sociale.

Nonostante il fascino di questa definizione, Foucault non ci offre una teoria o una "dinamica" delle forze che ne renda intelligibile lo statuto teorico. L'analisi del potere si definisce in opposizione ad ogni volontà totalizzatrice, e rifiuta di diventare teoria.

Ecco allora che, per comprendere esattamente cosa comporti l'analisi del potere in termini di rapporti di forze, dobbiamo rivolgerci ad altri testi ed altri autori che hanno avuto un'influenza reale su questo momento della riflessione di Foucault. Una lettura di Nietzsche in termini di rapporti di forze che ha sicuramente influenzato questa concezione del potere era stata offerta da Deleuze nel 1962, con *Nietzsche e la filosofia*. Questo testo ha suscitato in quegli anni un intenso dibattito in Francia e all'estero³⁷⁸, in quanto Deleuze si propone di analizzare il pensiero di Nietzsche alla luce del concetto di "volontà di potenza", considerato come l'asse portante di tutta la sua produzione filosofica. Deleuze costruisce quella che potremmo definire, se il termine non apparisse ambiguo, una "fenomenologia" delle forze. Grazie ad un'attenta lettura dei testi di Nietzsche egli giunge a delineare una teoria delle forze sottesa al suo pensiero. Per compiere questa operazione ermeneutica è necessario abbandonare l'immagine tramandata di un Nietzsche che si muove per successive illuminazioni senza mantenere un impianto sistematico coerente. Al contrario, l'analisi dei testi, una volta che si sia stabilito il loro ordine cronologico, dimostra la permanenza di una serie di temi che ne attraversano il pensiero in tutta la sua estensione. Il principale di essi, quello che viene ontologicamente per primo, è proprio il concetto di volontà di potenza, intesa come matrice genealogica delle forze. Deleuze afferma che «Non troveremo mai il senso di una cosa (fenomeno umano, biologico oppure fisico) se non sappiamo quale sia la forza che se ne appropria, che la governa, che se ne impadronisce o che in essa si esprime... Ogni forza è appropriazione, dominio, governo di una quantità di realtà»³⁷⁹. Deleuze quindi, opponendosi ad una concezione dialettica delle forze, apre l'analisi verso la valutazione del pluralismo e della molteplicità: «Non c'è oggetto (fenomeno) che non sia già posseduto da una forza; esso infatti non è apparenza, ma manifestazione di una forza e quindi ogni forza è in un rapporto essenziale con un'altra forza. L'essere della forza è plurale e, a rigore, sarebbe assurdo pensare la forza al singolare»³⁸⁰.

Nel secondo capitolo del suo libro, Deleuze esamina attentamente la natura delle forze. Esse si distinguono in forze attive e forze reattive. Un corpo è infatti «composto da una pluralità di forze irriducibili... è un fenomeno molteplice la cui unità si determina in base ad un "dominio"; in esso, le

³⁷⁸ Cfr. G. Vattimo, *Introduzione* a G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, Firenze, Colportage, 1979, pp. 5-19.

³⁷⁹ G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, Torino, Einaudi, 2002, p. 6.

³⁸⁰ Ivi, p. 10.

forze superiori o dominanti si definiscono come *attive*, mentre quelle inferiori o dominate come *reattive*». Deleuze afferma che «Attivo e reattivo sono qualità originarie che esprimono il rapporto tra forza e forza; le forze che entrano in rapporto tra loro non possiedono infatti una quantità a prescindere da una qualità, ma a una differenza di quantità corrisponde sempre anche una qualità. Chiameremo *gerarchia* questa differenza di forze qualificate in conformità alla loro quantità: forze attive e forze reattive»³⁸¹. Le forze attive “tendono alla potenza” attraverso l’appropriazione e il dominio sulle forze reattive, che invece obbediscono e si sottomettono ad esse. In ogni fenomeno occorre dunque saper distinguere quale forza ne entra in possesso e in che modo essa si manifesta. L’analisi genealogica diviene, per questa via, una “tipologia”, in quanto è in grado di stabilire il carattere differenziale che costituisce internamente i fenomeni. L’ipotesi-Nietzsche, l’analisi delle relazioni di potere in termini di rapporti di forze, prende consistenza in Foucault attraverso l’intercessione del libro di Deleuze, che ne offre la teoria.

Più in generale, l’idea del rapporto di forze sottesa all’analisi del potere necessita, a nostro avviso, di essere contestualizzata in quell’evento nel campo della storia del pensiero francese che fu la *Nietzsche-renaissance*. La rinascita del pensiero di Nietzsche è resa possibile da una nuova traduzione dell’opera completa compiuta, all’inizio degli anni ‘60, da Giorgio Colli e da alcuni suoi allievi. Questo fondamentale lavoro di ricostruzione filologica dei testi ha condotto ad una definizione cronologica coerente del pensiero di Nietzsche, contribuendo a sottrarlo all’interpretazione che ne era stata data subito dopo la sua morte, in seguito alle contraffazioni operate dalla sorella sull’edizione postuma del testo della *Volontà di potenza*³⁸². Grazie ad un attento lavoro di scavo e di riscoperta compiuto dai filosofi italiani, diventa possibile leggere Nietzsche “da sinistra”³⁸³. Il movimento di riscoperta dei testi di Nietzsche si colloca negli anni che vanno dal convegno di Royaumont³⁸⁴ (1964) a quello di Ceirisys-La-Salle³⁸⁵ (1972), dei quali lo stesso Deleuze era stato uno dei principali animatori.

Foucault partecipa a questo movimento fin dalla sua fase iniziale, curando per Gallimard, insieme allo stesso Deleuze, l’edizione della *Gaia scienza*³⁸⁶, e partecipando in prima persona al

³⁸¹ Ivi, p. 61.

³⁸² Cfr. M. Ferraris, *Storia della volontà di potenza*, in F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, Milano, Bompiani, 1992, pp. 563-688. Si veda anche J. Le Rider, *Nietzsche en France. De la fin du XIX^{ème} siècle au temps présent*, Paris, P.U.F., 1999.

³⁸³ Cfr. il recente volume di J. Rehmann, *I nietzscheani di sinistra. Foucault, Deleuze e il postmodernismo: una decostruzione*, Roma, Odradek, 2008.

³⁸⁴ *Nietzsche*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967. A questo primo incontro parteciparono M. Gueroult, H. Birault, K. Löwith, J. Wahl, G. Marcel, G. Colli e M. Montinari, E. Gaède, H. W. Reichert, B. de Schloezer, D. Grlic, G. Vattimo, P. Klossowski, J. Beaufret, G. Deleuze e lo stesso Foucault.

³⁸⁵ *Nietzsche aujourd’hui?*, 2 voll., U.G.E., 1973. Con la partecipazione di P. Boudot, G. Deleuze, J. Derrida, L. Flam, D. Grlic, P. Klossowski, J. F. Lyotard, J. L. Nancy, B. Pautrat, J. M. Ray, J. N. Vuarnet, P. Lacoue-Labarthe, J. Maurel, E. Gaède, S. Kofman, É. Blondel, J. Delhomme, K. Löwith, P. Valadier, E. Biser, R. Roos, H. Wismann, E. Fink, N. Palma, E. Clemens.

³⁸⁶ Cfr. M. Foucault - G. Deleuze, *Introduction générale aux Oeuvres philosophiques complètes de F. Nietzsche*, DE, I, pp. 589-592. In questo testo i due autori prendono posizione contro l’interpretazione fascista che ha caratterizzato la

convegno del 1964³⁸⁷. Ma il contributo di gran lunga più importante sul pensiero di Nietzsche è costituito dal saggio del 1971 intitolato *Nietzsche, la généalogia, l'histoire*. In questo testo Foucault riprende le considerazioni di Deleuze³⁸⁸, chiarendo i compiti che egli attribuisce alla genealogia. Essa deve diventare un'interpretazione dei fenomeni in base alla forza dominante che in un certo momento è capace di impossessarsene e di dirigerli. Alla genealogia spetta il compito di fare la cartografia dei rapporti di forze presenti in un determinato campo; Foucault afferma che essa «ristabilisce i diversi sistemi d'asservimento: non la potenza anticipatrice d'un senso, ma il gioco casuale delle dominazioni. L'emergenza si produce sempre in un certo stato delle forze. L'analisi della *Entstehung* deve mostrarne il gioco, il modo in cui combattono le une contro le altre, o la lotta che portano avanti di fronte alle circostanze avverse, o ancora il tentativo che fanno – dividendosi contro se stesse – di sfuggire alla degenerazione e riprendere vigore a partire dal loro stesso indebolimento»³⁸⁹. Foucault sostiene che «L'umanità non progredisce lentamente di lotta in lotta fino ad una reciprocità universale, dove le regole si sostituiranno per sempre alla guerra; essa insedia ciascuna delle sue violenze in un sistema di regole, ed avanza così di dominazione in dominazione»³⁹⁰. Egli colloca la genealogia all'interno di un campo polemico, nell'indefinito della guerra. Questa concezione del potere dà luogo a quella che potremmo definire una *ontologia del potere*, in quanto le forze sono pensate come l'elemento fondamentale di ogni realtà.

Questa ontologia crea però indubbiamente alcuni problemi, che sono legati alla stessa definizione delle sue categorie essenziali, in primo luogo a quella di dominio (*domination*). Cercheremo adesso di individuare problemi e difficoltà che nascono dalla relazione istituita tra libertà e potere-guerra: quali conseguenze sono possibili, rispetto alla problematizzazione della libertà, una volta che si sia accettato il modello della guerra?

lettura di Nietzsche nel corso della prima parte del Novecento. Colpevole la sorella, che avrebbe «avallato l'immagine di un Nietzsche antisemita e precursore del nazismo – l'anti-Nietzsche per eccellenza» (ivi, p. 589). Cfr. anche l'intervista del 1966 intitolata *Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage*, in DE, I, pp. 577-580. Non bisogna dimenticare che, in ambito francese, è stato probabilmente G. Bataille il primo ad aver sottratto Nietzsche al nazismo denunciando, nel secondo numero della rivista "Acephale" (gennaio 1937) il "tradimento" dei parenti di Nietzsche: «Il tradimento dei parenti di Nietzsche non ha la conseguenza brutale di quello di Giuda ma riassume e finisce col rendere intollerabile l'insieme di tradimenti che deformano l'insegnamento di Nietzsche (che lo mettono al livello degli scopi più immediati della febbre attuale). Le falsificazioni antisemite delle signora Förster, e del signor Richard Oehler, cugino di Nietzsche, hanno d'altra parte qualcosa di più volgare del mercato di Giuda: oltre ogni limite, esse danno il valore di una sferzata alla massima in cui si è espresso l'orrore di Nietzsche per l'antisemitismo» (cfr. G. Bataille, *Nietzsche e i fascisti*, in "Acephale", n. 2, 1937 – ora in G. Bataille, *La congiura sacra*, Torino, Bollati Boringhieri, 1997, pp. 13-29).

³⁸⁷ M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, DE, I, pp. 592-607.

³⁸⁸ Nel colloquio (già citato) tra G. Deleuze e M. Foucault, svoltosi nel 1972 e intitolato *Les intellectuels et le pouvoir*, Foucault ci conduce in questa direzione quando afferma che «Dovunque è presente, il potere si esercita. Nessuno ne è titolare in senso stretto; e tuttavia si esercita sempre in una certa direzione, gli uni da una parte, gli altri dall'altra; non si sa esattamente chi lo abbia; ma si sa chi non lo ha. Se la lettura dei suoi libri (da *Nietzsche* fino a *Capitalisme et Schizophrénie*) è stata per me così essenziale, è perché mi sembrano andare molto avanti nel porre questo problema: sotto questo vecchio tema del senso, significato, significante, ecc., finalmente la questione del potere, dell'ineguaglianza dei poteri, delle loro lotte» (DE, I, p. 1181).

³⁸⁹ M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, DE, I, p. 1011.

³⁹⁰ Ivi, p. 1013.

5. Nonostante gli indiscutibili vantaggi analitici offerti dalla teoria delle forze, durante le lezioni di “*Il faut défendre la société*” notiamo una serie di ambivalenze che rendono difficilmente sostenibili alcune sue posizioni. Ci accorgiamo infatti che, sposando le tesi dello “storicismo politico”, Foucault corre il rischio di estremizzare il proprio pensiero. Vediamo brevemente alcuni *pro* e *contra* di questa teoria. In primo luogo, il discorso storico-politico, così come emerge dall’indagine compiuta da Foucault, ha il pregio di fornire un nuovo vocabolario alle resistenze, quello della vita e della razza, che mette in crisi la logica del potere sovrano. Proprio perché “politicamente decentrato”, il discorso storico-politico è una prospettiva sulla realtà sociale e sulle istituzioni capace di metterne in risalto la contingenza e la precarietà. L’erudizione, l’interesse per le storie locali, la microfisica, sono tratti essenziali della contro-storia che evoca «l’appartenenza insuperabile della guerra alla storia e, reciprocamente, della storia alla guerra. Il sapere storico, per quanto lontano si spinga, non trova mai né la natura, né il diritto, né l’ordine, né la pace. Per quanto lontano vada, il sapere storico non incontra altro che l’indefinito della guerra, cioè le forze e i loro rapporti e i loro scontri, e gli avvenimenti nei quali si decidono, in modo sempre provvisorio, questi rapporti delle forze»³⁹¹. Far riferimento alla prospettiva storico-politica implica quindi lo scioglimento da ogni visione totalizzante presupposta, e l’impegno nella definizione dei fatti concreti.

D’altra parte però, e questa sembra essere la conseguenza negativa, il discorso storico-politico si connota essenzialmente come reazionario e antisociale, e ciò è chiaramente leggibile nel suo concetto di libertà. Nella lezione del 18 febbraio 1976 Foucault descrive il concetto di libertà di Boulainvilliers³⁹², come atteggiamento esemplare della posizione storicista:

Dice Boulainvilliers: si può sicuramente concepire una forma di libertà primitiva che sia anteriore a ogni dominazione, a ogni potere, a ogni guerra, a ogni servitù, ma una tale libertà è concepibile solo per individui tra i quali non intercorra alcun rapporto di dominazione e che siano posti in un contesto in cui gli uni siano tutti uguali agli altri. Ma la coppia libertà-uguaglianza è in realtà qualcosa senza forza e senza contenuto. Che cos’è infatti la libertà? Non potrà certo consistere nell’evitare di ledere la libertà altrui, perché a quel punto non si tratterebbe più di libertà. In cosa consisterà allora la libertà? Essa consisterà nel poter prendere, nel potersi appropriare, nel poter trarre profitto, nel poter comandare, nel poter ottenere l’obbedienza. Il primo criterio della libertà consisterà pertanto nel poter privare gli altri della libertà. A cosa servirebbe, e in cosa consisterebbe, concretamente, il fatto di essere liberi se non fosse possibile ledere la libertà degli altri? È appunto questa la prima espressione della libertà. La libertà,

³⁹¹ DS, p. 151.

³⁹² Anne Gabriel Henri Bernard, marchese di Boulainvilliers (1658-1722), storico e politologo francese, è uno dei protagonisti del corso del 1976. Foucault basa la sua ricostruzione soprattutto su *État de la France, avec des mémoires sur l’ancien gouvernement*, London, 1727.

per Boulainvilliers, è dunque esattamente il contrario dell'uguaglianza. Essa coincide con ciò che verrà esercitato attraverso la differenza, la dominazione, la guerra, grazie a tutto un sistema di rapporti di forza. Una libertà che non si traduca in un rapporto di forza dissimmetrico non potrà essere che una libertà astratta, impotente e debole. (DS, p. 137-138)

Le conseguenze di questo discorso appaiono evidentemente insostenibili dal punto di vista libertà. Essa non esisterebbe se non come sopraffazione e dominazione dell'altro. La differenza cui si fa appello per fondare la libertà è una differenza biologica, razziale, etnica, che si scontra con qualsiasi ordinamento egualitario. La libertà è una libertà della dominazione, all'interno di un rapporto indefinito di guerra. Come tale, essa appare difficilmente praticabile, vista la sua inconciliabilità di fondo con qualsiasi sistema formale.

I due interpreti che hanno marcato maggiormente la discontinuità tra i modelli analitici approntati da Foucault, sono sicuramente Michel Senellart e Ottavio Marzocca. Entrambi hanno fatto del passaggio dalla guerra al governo lo snodo essenziale della sua riflessione filosofico-politica. Secondo Senellart «La guerra, insomma, induce a pensare la lotta secondo la logica totalizzante della contraddizione. Nel suo corso del 1976 Foucault rimproverava alla dialettica di avere colonizzato il discorso della guerra fondamentale. È questo stesso discorso che ora egli accusa di riprodurre “le costrizioni sterilizzanti della dialettica”, opponendo una struttura binaria di contrapposizione alla piramide gerarchica»³⁹³. Senellart nota giustamente che lo schema della guerra sottende una contrapposizione dualistica tra il potere e le resistenze. Si tratta, in fondo, della medesima opposizione sottesa allo schema anatomico-patologico utilizzato da Bichat, nel momento in cui contrapponeva la vita in quanto forza di resistenza ai processi di mortificazione. Il limite dell'analitica del potere come guerra risiede quindi nella ricodificazione che impone ai propri oggetti, e risulta, in definitiva, dall'incapacità di pensare la vera molteplicità. La guerra, come modello della semplice opposizione, impone alle forze in campo una ricodificazione che non tiene conto del loro carattere differenziale, disponendole semplicemente da una parte o dall'altra.

Ma vi è anche un altro aspetto, parzialmente collegato al primo, che Marzocca ha messo correttamente in evidenza, e che rende problematico lo sviluppo dell'analitica del potere. Marzocca, come Senellart, sostiene la tesi di una rottura soltanto parziale tra i due schemi dell'analitica del potere, ed afferma che «più che ridurre il suo significato all'idea di scontro violento, bisognerà tradurre il concetto di guerra in quello più ampio di *strategia* e articolarlo in una pluralità di idee

³⁹³ M. Senellart, *Governamentalità e ragion di Stato*, in *Governare la vita* (a cura di S. Chignola), cit., pp. 16-17. Senellart ha trattato questa problematica in numerosi scritti. Si vedano, in particolare, *Situation des cours* in STP, pp. 379-411, e *Dalla ragion di stato al liberalismo: genesi della “governamentalità” moderna*, in *Foucault, oggi* (a cura di M. Galzigna), Milano, Feltrinelli, 2008, pp. 190-204.

come *affrontamento, lotta, resistenza, giochi tra le libertà*³⁹⁴. L'elemento di continuità viene qui individuato nel carattere strategico della relazione di potere, bellicosa o governamentale che sia.

Ma è in relazione al concetto di “dominazione” che l'opposizione dei due paradigmi teorici prende una forma più definita. Marzocca nota che «L'idea generale di governo, comunque, distingue l'esercizio del potere dall'imposizione forzata di una passività o di un rapporto di pura sottomissione: una simile situazione non è molto diversa dal rigido risultato di una vittoria schiacciante in una guerra aperta, ma non corrisponde necessariamente a una relazione di potere fra chi governa e chi è governato. Quest'ultima relazione implica generalmente una certa *indipendenza* degli uni e degli altri, delle *resistenze* e una *reversibilità* dei rapporti che definisce. Per questo essa non può essere identificata immediatamente con il dominio»³⁹⁵. Secondo Marzocca, in conclusione, «Foucault ci sollecita a pensare e a praticare la divergenza della linea *potere-strategie di resistenza-pratiche di libertà* dalla serie *potere-guerra-dominio*»³⁹⁶. Proprio in questa ultima considerazione sembra trovarsi il senso finale della scelta compiuta da Foucault. La guerra porta con sé la dominazione, quanto meno provvisoria, di una parte sull'altra, annientando la possibilità della libertà. Se il fine della guerra è il dominio, vediamo bene che un'analisi di questo tipo contraddice le stesse condizioni di possibilità della relazione di potere, così come è descritta da Foucault nella *Volonté de savoir*, che è caratterizzata invece da un affrontamento permanente in cui la resistenza dev'essere pensata come possibile in ogni momento. Il quinto postulato dell'analitica del potere, secondo cui le resistenze sono coestensive al potere ed immanenti ad esso, impone di pensare la libertà e il potere stretti in una medesima relazione e coestensivi l'uno all'altro. Infatti, se “dove c'è potere c'è resistenza”, ciò significa anche che dove c'è potere c'è libertà, almeno in potenza. Lo schema della guerra e l'enfasi che esso attribuisce alla conquista del potere finalizzata al dominio dell'altro non è quindi più utilizzabile.

In conclusione, possiamo affermare che il modello della guerra viene abbandonato per le sue stesse aporie interne, costituite dalla relazione binaria tra governanti e governati e dal fine di dominazione che ogni guerra si prefigge, incompatibile con la relazione di potere, per essenza aperta. Perché questa visione possa essere risolta nel concetto di governo sono necessari però alcuni passaggi teorici, che adesso cercheremo di chiarire.

³⁹⁴ O. Marzocca, *La guerra continuata con altri mezzi*, cit., p. 49

³⁹⁵ Ivi, p. 50.

³⁹⁶ Ivi, p. 51.

5.2. Il potere come “governo”

1. Il modello della guerra, così come viene elaborato in *Surveiller et punir*, nella *Volonté de savoir* e nel corso del 1976, sembra condurre ad una *impasse*, in quanto i soggetti appaiono completamente costituiti all'interno della relazione tra dominanti e dominati. Questo schema analitico appare inadatto alla descrizione di una molteplicità di resistenze possibili. Esso agisce per riduzione di complessità, codificando la resistenza nei termini di un contro-potere. Foucault è certamente consapevole di questa debolezza teorica, e non nasconde, fin dall'inizio delle sue lezioni, una certa esitazione; nella lezione del 7 gennaio 1976 egli afferma:

credo che le stesse nozioni di “repressione” e di “guerra” debbano essere considerevolmente modificate se non forse, al limite, abbandonate³⁹⁷

Nelle interviste rilasciate dopo la fine del corso egli continua questa autocritica:

il rapporto di forze nell'ordine della politica è una relazione di guerra? Personalmente, io non mi sento ancora pronto per il momento a rispondere in modo definitivo sì o no³⁹⁸ (marzo 1977).

i processi di dominazione non sono più complessi, più complicati di una guerra?³⁹⁹ (dicembre 1977)

Il definitivo abbandono del modello polemologico si attua durante la quarta lezione del corso del 1978 (*Securité, territoire, population*). Qui Foucault espone per la prima volta un differente modello analitico, che chiama “governamentalità”:

Con la parola “governamentalità” intendo tre cose – dice Foucault . [Primo,] l'insieme di istituzioni, procedure, analisi e riflessioni, calcoli e tattiche che permettono di esercitare questa forma specifica e assai complessa di potere, che ha nella popolazione il bersaglio principale, nell'economia politica la forma privilegiata di sapere e nei dispositivi di sicurezza lo strumento tecnico essenziale. Secondo, per “governamentalità” intendo la tendenza, la linea di forza che, in tutto l'Occidente e da lungo tempo, continua ad affermare la preminenza di questo tipo di potere che chiamiamo “governo” su tutti gli altri – sovranità, disciplina -, col conseguente sviluppo, da un lato, di una serie di apparati specifici di governo, e, [dall'altro,] di una serie di saperi. Infine, per “governamentalità” bisognerebbe intendere il processo, mediante il quale lo stato di giustizia del Medioevo, divenuto stato

³⁹⁷ DS, p. 24.

³⁹⁸ M. Foucault, *L'oeil du pouvoir*, DE, II, p. 206.

³⁹⁹ M. Foucault, *La torture, c'est la raison*, DE, II, p. 391.

amministrativo nel corso del XV e XVI secolo, si è trovato gradualmente “governamentalizzato”⁴⁰⁰.

A partire da questa nuova definizione, Foucault modifica il proprio modello iniziale trasformandolo nel paradigma del “governo”, uno schema concettuale che rimarrà pressoché immutato fino agli ultimi scritti. I termini di “governo” e “governamentalità” non vengono distinti in modo chiaro da parte di Foucault, anche se la stessa differenziazione terminologica indica certamente una volontà diretta in questo senso da parte sua. Senellart sostiene che «Poiché “governamentalità” sembrerebbe così confondersi con “governo”, Foucault cerca di distinguere le due nozioni: la “governamentalità” definisce “il campo strategico delle relazioni di potere, con tutto quello che di mobile, trasformabile, reversibile esse comportano, al cui interno si stabiliscono i tipi di condotta, o di “direzione di condotta” che caratterizzano il “governo”»⁴⁰¹. Ma come si attua, concretamente, la relazione di governo? In uno scritto metodologico del 1982 Foucault afferma che

A questa parola occorre lasciare lo stesso ampio significato che aveva nel XVI secolo. “Governo” non si riferiva soltanto alle strutture politiche o all’amministrazione degli stati; piuttosto esso designava il modo in cui la condotta degli individui o dei gruppi poteva essere diretta: il governo dei bambini, delle anime, delle comunità, delle famiglie, degli ammalati. Non ricopriva soltanto le forme legittimamente costituite di assoggettamento politico od economico, ma anche i modi di azione, più o meno riflessi e calcolati, che erano destinati ad agire sulle possibilità di azione di altri individui. *Governare, in questo senso, significa strutturare il campo di azione possibile degli altri.*⁴⁰²

La “governamentalità” è definita come una pratica gestionale rivolta all’oggetto-popolazione. Il governo agisce operando una riorganizzazione del campo sociale. A partire da questo momento, Foucault non farà più riferimento al modello della guerra, ma parlerà sempre e soltanto di “governo” in questo senso: «Fondamentalmente, il potere non è tanto un affrontamento fra due avversari o l’obbligo di qualcuno nei confronti di qualcun altro, quanto una questione di governo... La relazione specifica del potere non dovrebbe dunque essere cercata dal lato della violenza o della lotta, né dal lato del legame volontario (questi possono essere, tutt’al più, soltanto degli strumenti di potere), ma piuttosto nell’area di quel singolare modo di azione, *né bellico né giuridico*, che è il governo»⁴⁰³. Ciò che permane nella forma dell’analisi è, come ha notato correttamente Marzocca, la sua natura strategica, in quanto il termine “governo” designa quella strategia razionale d’insieme finalizzata alla direzione di una molteplicità di individui. Il paradigma analitico che Foucault associa al biopotere

⁴⁰⁰ STP, pp. 111-112.

⁴⁰¹ M. Senellart, *Situation des cours*, cit., p. 406.

⁴⁰² M. Foucault, *Le sujet et le pouvoir*, DE, II, p. 1056, corsivo nostro.

⁴⁰³ *Ibidem*, corsivo nostro.

non è quindi la guerra, che è risultata sufficiente soltanto per rendere conto del “corpo a corpo” disciplinare, ma, appunto, il governo.

Ci troviamo, conseguentemente, di fronte ad una nuova problematizzazione della libertà. Fino a quando l’indagine di Foucault rimane centrata sulle discipline – mettendo in campo lo schema polemologico – non vi è alcun posto per essa, ma esistono soltanto “resistenze”. Il concetto di “governo” implica invece un soggetto capace di libertà, concepita come la definizione di un modo ponderato di *condursi* all’interno degli spazi lasciati liberi dal potere. La nozione di governo, se esaminata attentamente, non detiene infatti soltanto un’accezione negativa, “essere governati”, ma possiede, ed è sempre esistita, anche un’inclinazione positiva, il “governo di sé”, che è uno stile di condotta, una maniera razionale di comportarsi: «“Condurre” significa al contempo “guidare” gli altri (a seconda dei meccanismi di coercizione più o meno rigidi), ed un modo di comportarsi all’interno di un campo più o meno aperto di possibilità»⁴⁰⁴. Proprio a partire da questa particolare declinazione del termine “governo” diventa possibile pensare la libertà senza opporla frontalmente al potere. L’orizzonte del biopotere è infatti, secondo Foucault, insuperabile, non ci può essere un “fuori” rispetto ad esso. Le pratiche del “governo di sé” sono quindi tentativi sperimentali di ritagliare uno spazio di libertà all’*interno* di un regime di biopotere.

Prima di passare all’analisi del *modus operandi* del “governo” vorremmo fare due osservazioni metodologiche. L’andamento della problematizzazione foucaultiana delle relazioni di potere arriva al suo punto finale nell’analisi del governo. Foucault, durante la sua ricerca, procede per esclusioni. Dopo aver scartato l’ipotesi di Reich è costretto a fare a meno anche dell’ipotesi di Nietzsche. È a partire da questo momento, dopo aver via via eliminato, sulla base di precise analisi storiche, tutti gli strumenti analitici messi a punto dalla tradizione occidentale per pensare le relazioni di potere (sovranità, repressione, guerra...), che si apre, a nostro parere, il momento più originale della riflessione di Foucault, il quale iscrive l’analisi del potere in una “storia del soggetto”.

In secondo luogo, ci pare che se la riflessione di Foucault procede per esclusioni, è proprio la questione della libertà a determinarne gli spostamenti ed a costituirne la segreta insoddisfazione. Ci appare quindi possibile analizzare la sua riflessione, nel suo andamento d’insieme, come la ricerca incessante di una risposta alla questione della libertà. Per noi si tratta, in generale, di rendere conto di una serie di spostamenti teorici: da una libertà intesa inizialmente come atto di trasgressione Foucault opera un primo *déplacement*, grazie ad una differente comprensione del potere, inclinando per una “bio-libertà”, la quale, a sua volta, viene ripensata ed integrata fino a confluire nel modello del “governo di sé”. Bisogna notare che questo automovimento interno al

⁴⁰⁴ Ibidem.

pensiero di Foucault non è di tipo “dialettico”, perché ciascuna forma di libertà non costituisce il “superamento” della precedente. Foucault avanza per integrazioni successive, non per sostituzioni. Bisogna infatti tenere presente che il governo di sé viene concepito come “tecnica di vita” (*technē tou biou*), e quindi non esclude, ma anzi, implica, una relazione attiva con quella parte di noi che è il nostro corpo “vivente”. Teniamo queste considerazioni per il prossimo capitolo, e cerchiamo ora di focalizzare il funzionamento effettivo del governo degli uomini.

2. Il termine che Foucault utilizza più spesso per definire l’operato del potere-governo è la parola “gioco” (*jeu*). Essenziali, a questo proposito sono le dichiarazioni rilasciate durante un’intervista del 1978, in cui Foucault afferma di concepire il proprio progetto come una “filosofia analitica” della politica «centrata sui rapporti di potere più che sui giochi del linguaggio». L’analogia qui istituita tra potere e linguaggio viene motivata in questo modo: «Il linguaggio va giocato. Deriva da qui l’importanza della nozione di gioco... 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 poste in gioco e di obiettivo... i giochi di potere possono essere affrontati da diverse angolature»⁴⁰⁵. In questa intervista, riferendosi a Wittgenstein, egli afferma di voler compiere nella filosofia politica la stessa trasformazione operata sul linguaggio dalla filosofia analitica anglosassone, guardando alla relazione di potere da un punto di vista pragmatico, riducendola alla sua dimensione effettuale, alla sua materialità⁴⁰⁶. Questa nuova concettualizzazione del potere, inteso non più come guerra, ma come “gioco” strategico, in cui gli avversari si studiano e tentano di anticiparsi l’un l’altro, apre nuovi scenari.

In campo sociale infatti le relazioni di potere si modellano secondo un gioco che non è quello linguistico, ma economico. È proprio l’economia politica, afferma Foucault nelle sue lezioni del 1978, a costituire la forma di razionalità capace di integrare le differenti tecnologie di potere, facendole funzionare come un gioco politico aperto finalizzato alla massima integrazione sociale. Il potere sulla vita si sviluppa infatti nel quadro concettuale costituito dal liberalismo, all’interno di una società completamente attraversata da dispositivi di sicurezza. Il liberalismo ha consentito lo sblocco epistemologico della ragion politica in quanto ha problematizzato la natura economica della

⁴⁰⁵ M. Foucault, *La philosophie analytique de la politique*, DE, II, pp. 541-542.

⁴⁰⁶ Proprio in Wittgenstein possiamo trovare un’interessante metafora, applicabile anche alla concezione foucaultiana del potere. È la metafora della vecchia città. Nelle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein afferma che «Il nostro linguaggio può essere considerato come una vecchia città: Un dedalo di stradine e di piazze, di case vecchie e nuove, e di case con parti aggiunte in tempi diversi; e il tutto circondato da una rete di nuovi sobborghi con strade dritte e regolari, e case uniformi» (L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1967, p. 17). L. Perissinotto ha commentato questo passo affermando che «Ciò che chiamiamo “linguaggio” non è affatto quell’ “unità formale” che il *Tractatus* aveva immaginato, bensì una famiglia di costrutti, di giochi linguistici, per l’appunto, più o meno imparentati l’uno con l’altro; né è qualcosa di “dato una volta per tutte”. Infatti, “nuovi giochi linguistici sorgono e altri invecchiano e vengono dimenticati”» (L. Perissinotto, *Wittgenstein: una guida*, Milano, Feltrinelli, 1997, pp. 104-105).

popolazione, ed ha inventato nuovi metodi per irregimentarla, facendola diventare un soggetto economico attivo, che produce ricchezza. L'economia, il gioco del mercato, costituiscono dunque il paradigma teorico sotteso all'analisi della governamentalità. Essa costituisce il sapere in cui si è riflessa la razionalità politica moderna, modellandosi nella forma del gioco economico aperto.

Punto essenziale di questo gioco politico modellato sull'economia, è che non se ne può uscire. Le regole del gioco economico debbono infatti mirare, in un movimento centrifugo, alla maggiore integrazione possibile, affinché nessuno ne sia escluso. Analizzando un testo di Giscard, Foucault commenta: «l'economia è essenzialmente un gioco, si sviluppa come un gioco tra partner. In base a questo principio, tutta la società deve essere attraversata da questo gioco economico, e lo stato ha come funzione essenziale quella di definire le regole del gioco economico, nonché di garantire che esse saranno effettivamente applicate come si deve. Ma quali sono queste regole? Dovranno essere tali per cui il gioco economico sia il più attivo possibile, andando così a vantaggio del maggior numero di persone. Ciò potrà avvenire semplicemente adottando una regola – ed è a questo punto che troveremo la superficie di contatto, pur senza compenetrazione reale, tra l'economico e il sociale -, una regola che sarà in qualche modo supplementare e incondizionata nel gioco, e in virtù della quale risulterà impossibile che uno dei partner del gioco economico perda tutto e, di conseguenza, non sia più in grado di continuare a giocare. Si tratta della clausola, potremmo dire, di salvaguardia del giocatore»⁴⁰⁷. Il potere, come il gioco economico, è senza esterno: non c'è un fuori dal gioco di potere. Il liberalismo ha dunque creato un gioco dal quale non saremmo ancora usciti. Esso provvede affinché tutti godano della massima libertà economica nello stesso momento in cui fa in modo che nessuno possa mai uscire da questo gioco. In questo senso, esso produce e distrugge spazi di libertà.

3. Modificando il proprio schema analitico, Foucault introduce alcune distinzioni terminologiche, che ci permettono di ridefinire lo statuto della libertà. Nella fondamentale intervista rilasciata nel 1984, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, Foucault espone gli esiti del ripensamento di alcuni concetti essenziali. In primo luogo, il concetto di “liberazione”. Foucault afferma: «Non voglio dire che la liberazione, o questa o quella forma di liberazione, non esistano: quando un popolo colonizzato cerca di liberarsi dal suo colonizzatore si tratta certamente di un pratica di liberazione, in senso stretto. Ma sappiamo benissimo che in simili casi, peraltro precisi, la pratica di liberazione non basta a definire le pratiche di libertà che saranno successivamente necessarie affinché quel popolo, quella società e quegli individui possano definire per se stessi le forme ammissibili e accettabili della loro esistenza o della società politica. È per questo motivo che insisto

⁴⁰⁷ NB, p. 207.

più sulle pratiche di libertà che sui processi di liberazione»⁴⁰⁸. E quindi «La liberazione apre un campo per dei nuovi rapporti di potere, che vanno controllati con le pratiche di libertà»⁴⁰⁹.

I processi di liberazione devono essere analizzati come un insieme di resistenze concertate, indirizzate verso lo stesso obiettivo e agenti in maniera sincronizzata. I processi di liberazione fratturano l'omogeneità del potere aprendo dei varchi al suo interno, spazi di libertà che necessitano di essere *agiti* attraverso delle pratiche di libertà. Tra le resistenze e le pratiche di libertà vi è quindi una differenza di natura. Le prime infatti “reagiscono” alle sollecitazioni del potere, resistono alle sue linee di penetrazione esplodendo in certi punti, insorgendo come un contraccolpo, sono il *vis à vis* del potere. Esse posseggono quindi un carattere semplicemente reattivo, in quanto bloccano le relazioni di potere impedendo loro di esercitarsi fino in fondo, ma ancora non creano⁴¹⁰.

Dal punto di vista teorico, le pratiche di libertà invece sono per natura creative, costituiscono la risposta originale data ad un problema concreto, prendendo forma nell'elemento della contingenza, cioè dell'evento. L'analisi compiuta da Deleuze su Nietzsche, che abbiamo avuto modo di rievocare in un paragrafo precedente, era sottesa da una precisa distinzione tra le forze attive e le forze reattive. Questa distinzione terminologica ci aiuta a pensare la differenza tra il concetto di resistenza e quello di pratica di libertà. Le prime si configurano infatti come reazione, contro-potere⁴¹¹, nei confronti delle tecnologie disciplinari e di sicurezza che caratterizzano l'operato del governo. Esse insorgono spontaneamente, ma sempre in quanto suscitate da un potere che le precede. Le pratiche di libertà invece sono manifestazioni di un modo di vita attivo, non rappresentabili aprioristicamente, sfuggono ogni concettualizzazione. Di fronte al potere possiamo sempre essere certi che vi saranno delle resistenze; non altrettanto delle pratiche di libertà. Le pratiche di libertà si configurano pertanto, in modo non dialettico, come forme di affermazione differenziale, forme cioè di affermazione della differenza. L'opposizione al potere non deve quindi contrapporsi semplicemente ad esso in modo frontale, quanto piuttosto assumere l'aspetto dell'alternativa costruttiva. Si nega, si resiste, ci si libera, non in maniera fine a se stessa, ma in nome di un progetto alternativo. Essere liberi significa riuscire ad affermare la propria differenza, non contro il potere, ma *al di là di esso*, secondo altri parametri da quelli della sua omologazione. Ogni modo di condotta possiede dunque fini propri, e specifici modelli di autonomia.

⁴⁰⁸ M. Foucault, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, DE, II, p. 1529.

⁴⁰⁹ Ivi, p. 1530.

⁴¹⁰ In ultima analisi, come ha notato A. Pandolfi, «il concetto di resistenza non coincide con quello di soggetto: il suo campo di azione è, infatti, per lo più, molecolare. Le resistenze agiscono sempre trasversalmente, passano negli individui “smembrandoli e rimodellandoli, tracciando nel loro corpo e nella loro anima delle regioni irriducibili” e attraversano le compagini rompendone l'unità e ricostituendo, con nuove separazioni, altri raggruppamenti» (*Etica e politica nell'ultimo Foucault*, in Id., *Tre studi su Foucault*, Napoli, Terzo Millennio, 2000, p. 79).

⁴¹¹ Come ha affermato A. Negri, i “contro-poteri” «lungi dal minacciare il potere istituito, al contrario lo riproducono: ne sono il raddoppiamento simmetrico e inverso e non escono quindi dal piano istituzionale. Esse non si pongono mai sul terreno della potenza costituente» (Id., *Fabbrica di porcellana*, cit., p. 140).

É bene però fare una precisazione, volta a scongiurare un facile malinteso: Foucault non vuole ripristinare qualcosa come una libertà “fondamentale”. Niente di tutto questo. Egli specifica infatti che le pratiche di libertà non sono mai creative in senso assoluto. In questo, egli rimane fedele all’idea di un determinismo più essenziale. Bisogna allora sfumare l’opposizione attivo/reattivo rispetto al modo in cui viene presentata da Deleuze. É infatti vero che essa assume in Foucault lo statuto di opzione morale di fondo, ma egli è ben attento a sottolineare che la creazione delle pratiche di sé è fatta a partire dalle idee che l’individuo è in grado di reperire nella singolarità del proprio presente storico: «queste pratiche non sono tuttavia qualcosa che l’individuo si inventa da solo. Sono degli schemi che trova nella sua cultura e che gli vengono proposti, suggeriti, imposti dalla sua cultura, dalla sua società e dal suo gruppo sociale»⁴¹². Le pratiche di libertà trovano nella contingenza dell’evento i propri strumenti, e si sviluppano nella dimensione dell’immanenza materiale assoluta.

Una seconda distinzione terminologica introdotta da Foucault riguarda il rapporto tra le relazioni di potere e gli stati di dominio. Come abbiamo visto all’inizio di questo capitolo, l’ipotesi Nietzsche induce ad immaginare la relazione di potere come finalizzata alla dominazione (*domination*) dell’avversario, all’interno di una logica essenzialmente binaria nella quale hanno posto soltanto due figure: i dominanti e i dominati. Con il paradigma del governo le cose appaiono diversamente. La relazione di condotta non si configura affatto come rapporto di dominazione, poiché all’altro è lasciato, in ogni caso, un certo margine di manovra, che impedisce di rappresentarlo come interamente condizionato dal potere. Il governo mette in evidenza la natura relazionale dei rapporti di potere, il loro essere un gioco tra partner che conservano entrambi un margine di libertà: in fondo, le relazioni di potere non sono altro che “azioni su azioni”⁴¹³. Foucault, conseguentemente, distingue il potere dal dominio:

Le analisi che ho cercato di fare vertono essenzialmente sulle relazioni di potere. Con queste intendo qualcosa di diverso dagli stati di dominio. Le relazioni di potere pervadono profondamente le relazioni umane. Questo non significa che il potere politico sia dappertutto, ma che, nelle relazioni umane, vi è tutto un fascio di relazioni di potere, che possono esercitarsi tra gli individui, in seno a una famiglia, in una relazione pedagogica, nel corpo politico. L’analisi delle relazioni di potere costituisce un campo estremamente complesso; essa si imbatte talvolta in quelli che possono essere definiti i fatti o gli stati di dominio, in cui le relazioni di potere, invece di essere mobili e di permettere ai diversi partner una strategia che li modifica, sono bloccate e fisse. Quando un individuo o un gruppo sociale

⁴¹² M. Foucault, *L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, DE, II, p. 1538.

⁴¹³ «Ciò che definisce una relazione di potere è un modo di azione che non agisce direttamente e immediatamente sugli altri. Al contrario agisce sulle loro azioni: un’azione su un’azione, su azioni attuali, oppure su azioni eventuali, future o presenti» (M. Foucault, *Le sujet et le pouvoir*, DE, II, p. 1055).

giungono a bloccare un campo di relazioni di potere, a renderle immobili e fisse e a impedire ogni reversibilità del movimento – con strumenti che possono essere economici, politici o militari –, ci si trova di fronte a quello che può essere definito uno stato di dominio. È certo che in un simile stato le pratiche di libertà non esistono⁴¹⁴.

Da questo passo si evince chiaramente il mutamento teorico intervenuto nell'analisi di Foucault, che definisce in modo nuovo le sue categorie analitiche, costruendo un quadro teorico più ampio e flessibile. Ora il potere non è più, riduttivamente, quella potenza che dà forma al corpo, quel *dressage* ininterrotto e in parte inconscio al quale viene sottoposto il corpo sociale in quanto popolazione. Lo schema della condotta si presenta più complesso, in quanto il potere investe, ed è investito, da una serie di comportamenti razionali e specifici da parte dei soggetti assoggettati. Questi possono infatti condursi in maniera relativamente autonoma, sovvertendo, grazie alle pratiche di liberazione, il regime istituito. Caratteristica peculiare dell'operato del potere-governo è dunque quella di strutturare il campo per delle libertà possibili, che esso cerca di prevedere e controllare. L'apparente paradossalità di questa conclusione viene meno se consideriamo il suo funzionamento: strutturando campi per azioni possibili, definendo le regole del gioco, esso apre lo spazio nel quale il soggetto si trova ad agire. Il correlato del potere è quindi un soggetto libero, che può "giocare" fin quando lo rimane. Foucault dice che «Il potere viene esercitato soltanto su soggetti liberi, e solo nella misura in cui sono liberi. Con ciò intendiamo individui e soggetti collettivi che hanno davanti un campo di possibilità in cui parecchi modi di condotta, numerose reazioni, diversi tipi di comportamento, possono essere realizzati. [...] In questo gioco la libertà potrà certo apparire come la condizione di esercizio del potere (al contempo la sua condizione preliminare, dal momento che è necessario vi sia libertà affinché il potere venga esercitato, ed insieme il suo sostegno permanente, dal momento che senza la possibilità di una resistenza, il potere sarebbe equivalente ad una determinazione fisica)»⁴¹⁵. Dunque il potere *produce libertà*, la crea, una libertà che è essa stessa una tecnologia di potere⁴¹⁶: «La libertà è dappertutto»⁴¹⁷.

Da queste posizioni è possibile trarre un'ulteriore indicazione pratica: per esercitare la libertà è necessario averne cura. Ma che cosa può significare "aver cura della libertà", se non possiamo attribuirle nessuna determinazione univoca? Significa che dobbiamo cercare, per quanto possibile, di far sì che i giochi di potere rimangano aperti senza cristallizzarsi in stati di dominio, in cui, nel rapporto, lo squilibrio diventa insormontabile ricadendo nel puro assoggettamento. Aver cura della libertà significa custodire al massimo l'apertura del possibile, tenendo aperta la

⁴¹⁴ M. Foucault, *L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté*, DE, II, pp. 1529-1530.

⁴¹⁵ M. Foucault, *Le sujet et le pouvoir*, DE, II, pp. 1056-1057.

⁴¹⁶ Cfr. STP, p. 50.

⁴¹⁷ M. Foucault, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, DE, II, p. 1539.

possibilità dell'evento, e intervenendo attivamente sulle condizioni del suo accadere. Foucault afferma che dobbiamo «Giocare con il minimo possibile di dominio»⁴¹⁸. È questa probabilmente l'unica posizione normativa espressa da Foucault sulla teoria del potere. Il potere in quanto tale, in effetti, non è da considerarsi come il “male”⁴¹⁹: esso non è cattivo in sé. Una società priva di relazioni di potere rimane per lui una bella utopia: «credo che non possa esistere una società senza relazioni di potere», egli afferma. Se vi è dunque un solo punto fermo nell'analisi del potere è proprio questo: occorre lottare, resistere e contrastare ogni concrezione di dominio, ogni bloccaggio dello stato di cose esistente che garantisca la perpetua vittoria di una parte sulle altre. La teoria del potere si trasforma in un'etica della fluidificazione incessante delle relazioni di potere⁴²⁰.

La pratica di libertà, all'interno dell'orizzonte costituito dal potere-governo, coincide quindi con una certa maniera di condursi. Foucault accentua ora una libertà della condotta, che assume i caratteri dell'etica individuale. Nella stessa intervista del 1984, egli enfaticamente si chiede: «cos'è l'etica se non la pratica della libertà, la pratica riflessa della libertà?», affermando subito dopo che «La libertà è la condizione ontologica dell'etica. Ma l'etica è la forma riflessa che assume la libertà»⁴²¹. Analizzeremo a fondo nel prossimo capitolo gli aspetti legati alla problematizzazione delle pratiche di libertà nel mondo antico. Per adesso, ci basti indicare i mutamenti concettuali che danno forma all'analisi del potere, così come si configura nell'ultima riflessione di Foucault. La relazione di potere rimarrà, da ora, inseparabile dall'orizzonte costituito dal governo.

5.3. Neoliberalismo e biopolitica

1. Il corso *Naissance de la biopolitique* si presenta come un'analisi del liberalismo contemporaneo, nelle sue tre versioni principali, quella tedesca, francese e americana. I neo-liberalismi possono essere accomunati dalla condivisione di una medesima logica “economicistica” e, nel loro insieme, costituiscono la condizione per ogni attuale discorso politico. L'obiettivo polemico che accomuna le forme contemporanee del liberalismo è, secondo Foucault, il dirigismo keynesiano e le politiche assistenziali messe in atto durante e dopo la seconda guerra mondiale, come il piano Beveridge. Per

⁴¹⁸ Ivi, p. 1546.

⁴¹⁹ «Il potere non è il male» (Ibidem).

⁴²⁰ In questo senso vanno anche le analisi compiute da F. P. Adorno, il quale ha affermato che «La dominazione è la patologia del potere, ed è da questa patologia, da questa malattia del potere che bisogna guarire, è questo il problema che bisogna eliminare... il problema di Foucault è trovare una modalità di resistenza al potere che non ne sia né un rovesciamento, né una sostituzione, ma che permetta di fluidificare continuamente le relazioni di potere in modo da impedirne il loro arresto in una posizione unica. Che si tratti di un modello di potere guerriero o governamentale, il problema resta invariato, e consiste nel come passare dall'altra parte, nel come far diventare la resistenza al potere produttrice di effetti diversi da quelli indotti dal potere stesso, non come rovesciare il potere ma come fluidificare i rapporti di dominazione» (Id., *La costituzione del soggetto etico tra estetica e politica*, in *Singolari intrecci: modi del patire e pratiche di libertà* - a cura di G. Borrelli, F. C. Papparo -, Napoli, Filema, 2001, pp. 66-67).

⁴²¹ M. Foucault, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, DE, II, pp. 1530-1531.

gli economisti neo-liberali queste misure anti-crisi hanno il comune denominatore di consentire lo sviluppo di uno “stato termitaio” che finisce col distruggere la libertà economica, vero motore del progresso sociale. Per questo motivo, con il pensiero neo-liberale siamo in presenza di una vera e propria “fobia di stato”, che costituisce il clima comune alle differenti soluzioni teoriche elaborate.

Al termine della seconda guerra mondiale assistiamo ad un'altra maniera di programmare il “governo delle vite”. Se il passaggio di cui abbiamo articolato i punti essenziali nel capitolo terzo riguardava essenzialmente lo spostamento dal concetto di «individuo in buona salute al servizio dello stato» a quello di «stato al servizio dell'individuo in buona salute», dopo la guerra assistiamo invece ad un progressivo ritiro dello stato dal campo della previdenza sociale, e ad una privatizzazione di questo stesso settore, lasciato in balia delle compagnie assicurative. Questo passaggio costituisce un nuovo capitolo nella storia del biopotere, in quanto produce nuove categorie di soggetti a rischio e nuove classisificazioni, fondate sul sapere genetico e sulla biotecnologia molecolare.

Esamineremo ora alcuni aspetti della logica neo-liberale così come viene analizzata da Foucault nel suo corso del 1979, mettendone in luce la rilevanza biopolitica. *Naissance de la biopolitique* costituisce l'unica irruzione compiuta da Foucault nel mondo contemporaneo. A discapito del titolo, esso è completamente dedicato all'analisi della governamentalità neo-liberale, in quanto Foucault non ebbe il tempo di sviluppare fino in fondo le ricadute biopolitiche del proprio discorso⁴²². Qui egli descrive ed analizza direttamente il funzionamento della società attuale, fornendo un vero e proprio saggio di quella che egli stesso aveva denominato “ontologia dell'attualità”, descrizione dello stato attuale delle cose e delle attuali possibilità di resistenza. Queste analisi storiche gli permettono inoltre di diagnosticare i processi di soggettivazione resi possibili attualmente dal potere: quali forme di libertà esistono oggi? Come “produce” la libertà il liberalismo?

Ma prima di tutto, perché il liberalismo? Foucault afferma, nella lezione del 7 marzo, che «il modello tedesco che si diffonde, quello che è qui in questione, fa parte della nostra attualità, che addirittura la struttura e la definisce nel suo profilo reale, coincide con la possibilità di una governamentalità neoliberale»⁴²³. Inoltre, egli sostiene che «L'arte di governare programmata verso gli anni '30 dagli ordoliberali... è diventata attualmente la programmazione della maggior parte dei paesi capitalisti»⁴²⁴ e che «solo dopo che avremo saputo in che cosa consiste propriamente il regime

⁴²² Nella lezione del 7 marzo Foucault si scusa con i suoi uditori di non essere ancora riuscito a trattare la questione della biopolitica «Vorrei assicurarvi che, malgrado tutto, all'inizio avevo intenzione di parlarvi di biopolitica, poi però le cose sono andate diversamente e mi sono ritrovato a parlare a lungo, forse troppo a lungo, del neoliberalismo» (NB, p. 191).

⁴²³ NB, p. 198.

⁴²⁴ NB, pp. 154-155.

di governo chiamato liberalismo potremo allora comprendere che cos'è la biopolitica»⁴²⁵. Questo dimostra bene quanto per Foucault fosse impossibile dissociare le due problematiche, la biopolitica dal liberalismo. Per comprendere come sia possibile praticare la libertà oggi, è quindi indispensabile analizzare il testo di questo corso.

2. Aggiungiamo ora un importante assunto teorico. Nell'analisi del paradigma di funzionamento del biopotere contemporaneo Foucault, a partire dalla fine degli anni '70, insiste sulla nozione di "regime di verità". Come abbiamo accennato, è proprio a partire da questo momento che Foucault progetta di scrivere una storia dei rapporti tra soggettività e verità. Nella lezione inedita del 9 gennaio 1980⁴²⁶ Foucault dà conto ai suoi uditori degli spostamenti teorici intervenuti all'interno dell'analitica del potere, argomentando il passaggio dalla nozione di "sapere-potere" a quella di "governo attraverso la verità" (*gouvernement par la vérité*). Qui Foucault afferma di aver tentato, nell'analisi compiuta precedentemente, di mettere in pratica la nozione di sapere-potere, ponendo il problema in termini di pratiche costituenti domini di oggetti e di concetti, all'interno dei quali l'opposizione vero/falso, scientifico/non-scientifico poteva prendere effetto. Quanto alla nozione di potere, essa aveva essenzialmente per funzione quella di sostituire alla nozione di "sistema di rappresentazione" la questione del campo d'analisi delle procedure, degli strumenti e delle tecniche attraverso le quali si effettuano materialmente le relazioni di potere. Foucault afferma, nel 1980, che adesso è divenuto necessario sbarazzarsi di questa nozione di sapere-potere per elaborare la nozione di "governo attraverso la verità". Questa seconda nozione appare a Foucault molto più operativa della prima, in quanto il governo tiene conto sia dei processi di assoggettamento che dei processi di soggettivazione. Governare attraverso la verità significa attuare un "governo minimo". Più il governo indirizzerà la sua azione alla verità, dice Foucault, meno avrà bisogno di governare, in quanto la verità costituirà quel "clima comune" che raccoglie governanti e governati, fino al punto in cui l'impero della verità sarà capace di far regnare il suo ordine senza che le decisioni di un'autorità debbano intervenire. L'esercizio del potere diventa allora nient'altro che un "indicatore" della verità, e, al limite, non sarà più nemmeno necessario che vi sia un governo, perché governanti e governati saranno co-autori simultanei di una trama che essi giocano in comune. Alla base vi è quello che Foucault definisce il "principio di Quesnay", e cioè che se gli uomini governano secondo le regole dell'evidenza non saranno più essi stessi a governare, ma le cose stesse nella loro verità. Ecco allora che l'impero della verità potrà regnare senza che il governo debba mai intervenire: il governo non sarà nient'altro che la superficie di riflessione della verità. Secondo Foucault «non si possono dirigere gli uomini senza compiere operazioni nell'ordine del vero». Occorre dunque

⁴²⁵ NB, p. 24.

⁴²⁶ M. Foucault, *Le gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*, IMEC-C62.

analizzare il neoliberalismo contemporaneo tenendo presente questo doppio legame che collega verità e soggettività. Ciò significa che la biopolitica non è soltanto una strategia concertata per la gestione di una popolazione. Essa è soprattutto una logica, un modo di pensare e di fare. Il liberalismo quindi come «arte di governare secondo la razionalità dei governati»⁴²⁷.

Il neoliberalismo è quindi il “regime di verità” che caratterizza la nostra attualità. La forma di razionalità che presiede al suo funzionamento va ricercata, secondo Foucault, così come per il liberalismo classico, nell’economia politica. In questo senso, il vero principio di autolimitazione interna detenuto dalla razionalità neo-liberale è costituito dal mercato, che Foucault definisce “luogo di veridizione”⁴²⁸. È proprio in base ad esso, alla verità che il mercato è in grado di produrre, che si dovrà regolare il funzionamento del potere. Questa verità ha il vantaggio di apparire assolutamente neutrale e costituisce quel “clima comune” tra governanti e governati indispensabile al corretto funzionamento del dispositivo di potere. Foucault afferma quindi, in base a queste premesse, che la storia della governamentalità è inseparabile da una “storia dei regimi di veridizione” capace di evidenziare, per ogni momento storico, giochi di verità e forme di soggettività.

Ancora una volta ci troviamo di fronte ad una verità intesa soltanto come idea regolativa, priva cioè di ogni fondamento ontologico. Per questo motivo Foucault può dire che «l’accoppiamento serie di pratiche–regime di verità formi un dispositivo di sapere–potere che imprime effettivamente nel reale ciò che non esiste e lo sottomette legittimamente alla distinzione tra vero e falso. Ciò che non esiste come reale, ciò che non esiste come parte di un regime legittimo di vero e di falso, rappresenta il momento, tra le cose di cui mi sto occupando attualmente, che segna la nascita della bipolarità asimmetrica della politica e dell’economia. Politica ed economia non sono né cose che esistono, né errori, né illusioni, né ideologie. Si tratta di qualcosa che non esiste e che tuttavia è iscritto nel reale, che appartiene a un regime di verità che separa il vero dal falso»⁴²⁹. Ciò significa, in altri termini, che la realtà sociale è il frutto di una *costruzione*⁴³⁰ da parte del potere. Si tratta di una finzione che rende possibile la regolazione dell’ordinato svolgimento delle attività civili. Il nominalismo di Foucault sembra toccare qui uno dei suoi esiti più estremi.

Il mercato in quanto luogo di veridizione non costituisce quindi, per la razionalità neo-liberale, un dato in qualche modo naturale, che si tratterebbe soltanto di rispettare. Il mercato, e di qui il suo carattere di finzione, dev’essere accuratamente *prodotto* da parte del governo, in un

⁴²⁷ NB, p. 316.

⁴²⁸ Sull’importanza del mercato concepito come tecnologia di potere si veda O. Marzocca, *L’economia come governo minimo*, in Id., *Perché il governo*, cit., pp. 139-189.

⁴²⁹ NB, p. 22.

⁴³⁰ Non sappiamo se nel colloquio inedito con J. Searle, tenutosi a Stanford nel 1979 (*Discussion with John Searle at Stanford*, IMEC-C8), i due abbiano discusso anche del contenuto dell’opera pubblicata proprio in quello stesso anno dal filosofo statunitense, e che sembra essere molto prossima a queste posizioni di Foucault (cfr. J. Searle, *La costruzione della realtà sociale*, Torino, Einaudi, 2006).

impegno costante al mantenimento delle sue condizioni di possibilità. Foucault parla, in questo senso, del liberalismo come di una “governmentalità attiva” in grado di intervenire strategicamente sul quadro formale che garantisce l’esercizio della libera concorrenza in un mercato aperto, a cui tutti possano avere accesso. Il neo-liberalismo si applica alla costruzione di quella che Foucault definisce una “politica di quadro”, capace di intervenire non sul mercato stesso, che deve restare libero, ma sui dati condizionanti che ne modificano il regime di accesso da parte degli individui. I dati condizionanti non riguardano esclusivamente le regole giuridiche, anche se indubbiamente queste ultime hanno una importanza strategica fondamentale. Il neo-liberalismo in quanto biopolitica agisce su tutte le variabili correlate che possibile controllare: popolazione, tecniche di produzione, clima, ambiente. Occorre dunque «modificare le basi materiali, culturali, tecniche, giuridiche» perché «quanto più l’intervento di governo dovrà essere discreto al livello dei processi economici in quanto tali, tanto più, al contrario, dovrà essere massiccio quando si tratta di questo insieme di elementi tecnici, scientifici, giuridici, demografici e in genere sociali»⁴³¹. Sarebbe illusorio, secondo Foucault, credere che il liberalismo si opponga, come afferma programmaticamente, allo stato di polizia per la quantità dell’intervento diretto sul corpo sociale: «l’intervento di governo... non è meno denso, meno frequente, meno attivo, meno continuo che in altri sistemi»⁴³² - afferma Foucault. Il governo neo-liberale è, in breve, un “governo della società”, una *Gesellschaftspolitik*: «l’oggetto dell’azione di governo, è diventato ciò che i tedeschi chiamavano *Die Soziale Umwelt*, l’ambiente sociale»⁴³³. Ecco quindi che da queste considerazioni appare il carattere marcatamente biopolitico dell’azione di governo, rivolta alle condizioni biologico-sociali che permettono il massimo sviluppo degli uomini e delle loro relazioni. Queste ultime, valutate in base al principio di veridizione del mercato, diventano pertinenti soltanto per quanto riguarda i loro effetti economici.

L’analisi dei testi di Hayek consente a Foucault di definire il modello di funzionamento del governo neoliberale nella forma del “gioco”. Commentando Hayek, qui assunto come esempio paradigmatico della logica neo-liberale, Foucault afferma che l’interventismo legale dello stato è giustificato solo a livello formale, in quanto finalizzato a «stabilire le regole del gioco più razionali». In questo senso, il governo ha il compito di istituire un certo regime di verità, che funzionerà da regola per lo sviluppo delle forze sociali: «l’economia dovrà essere un gioco: un insieme di attività regolate... un insieme di regole che determina in che maniera ciascuno deve giocare un gioco in cui, al limite, nessuno conosce l’esito»⁴³⁴. Si tratta quindi di stabilire un quadro formale all’interno del quale i giocatori godano delle maggiori libertà economiche possibili, in

⁴³¹ NB, p. 147.

⁴³² NB, p. 151.

⁴³³ NB, p. 152.

⁴³⁴ NB, p. 178.

modo che la loro interazione aumenti costantemente il valore dei fattori iniziali, garantendo la maggiore prosperità alla società nel suo complesso. Non ci troviamo adesso di fronte – nota Foucault – al progetto di una società esaustivamente disciplinare, in quanto la normalizzazione dei soggetti non avviene in maniera coercitiva, livellando, per così dire, le capacità di ciascuno in funzione di uno standard: «All’orizzonte di tutto ciò vediamo profilarsi, piuttosto, l’immagine, l’idea o il tema-programma di una società in cui dovrebbe verificarsi l’ottimizzazione dei sistemi di differenza, in cui dovrebbe essere lasciato campo libero ai processi di oscillazione, in cui ci dovrebbe essere una tolleranza accordata agli individui e alle pratiche minoritarie, in cui dovrebbe essere esercitata un’azione non sui giocatori coinvolti nel gioco ma sulle regole del gioco, e in cui, per finire, dovrebbe essere effettuato un intervento non nella forma dell’assoggettamento interno degli individui, ma nella forma di un intervento di tipo ambientale»⁴³⁵.

Prenderemo adesso in esame alcuni passaggi chiave, tentando di sviluppare quelle riflessioni sulle ricadute biopolitiche del neo-liberalismo, alle quali Foucault ha soltanto accennato nelle sue lezioni al Collège de France. Analizzeremo ora, in primo luogo, l’idea di una *Vitalpolitik* così come è stata elaborata da von Rüstow negli anni ‘50, tema che collega in modo diretto il liberalismo contemporaneo al paradigma biopolitico. Prenderemo in esame anche la teoria del “capitale umano”, e le istanze di produzione di una nuova figura sociale, costituita dall’*homo oeconomicus*; entrambi i concetti contribuiranno a chiarire i modi e le forme in cui viene attuata, oggi, la strategia biopolitica sulla società.

3. Nella lezione del 14 marzo, dedicata all’analisi del neoliberalismo americano, Foucault prende in esame la teoria del “capitale umano”. Innanzitutto, il capitale umano è definito come «l’insieme di tutti i fattori fisici e psicologici, che rendono qualcuno capace di guadagnare... Scomposto in termini economici, dal punto di vista del lavoratore il lavoro comporta un capitale, vale a dire un’attitudine, una competenza; come dicono gli autori che stiamo considerando, si tratta di una “macchina”. Ma da un altro punto di vista è un reddito, cioè un salario, o piuttosto un insieme di salari; un flusso di salari»⁴³⁶. Foucault definisce l’individuo portatore di un capitale umano come una macchina produttrice di flussi di capitale, “un insieme macchina/flusso”. Il capitale umano si rigenera continuamente, aumentando o diminuendo il proprio valore. Il neo-liberalismo, in base a queste premesse, elabora un sistema di intervento sulla società razionalizzato secondo le esigenze di sviluppo del capitale umano. Esso immagina una società fatta di imprenditori, che mettono le loro forze al servizio della crescita economica.

⁴³⁵ NB, p. 265.

⁴³⁶ NB, p. 230.

Il semplice fatto che i soggetti non vengano percepiti dal governo in quanto soggetti di diritto, ma come “capitale umano”, ha pesanti ricadute sulla problematica biopolitica. Infatti, si chiede Foucault, «Da cosa è composto, dunque, il capitale umano? Ebbene, ci dicono, è composto da alcuni elementi innati e da altri acquisiti. Cominciamo dagli elementi innati. Alcuni possono essere definiti ereditari, mentre altri sono semplicemente innati. Si tratta di differenze che vanno da sé per chiunque abbia soltanto una vaga infarinatura di biologia»⁴³⁷. Foucault afferma che la biopolitica contemporanea, grazie alle scienze genetiche, interferisce con i processi del capitale umano, influenzandone lo sviluppo, in quanto essa ha un interesse nel selezionare e incentivare i patrimoni genetici considerati migliori. Nel 1979, questo genere di studi è sicuramente pionieristico, in quanto ci troviamo in un campo che ha cominciato a suscitare l'interesse degli studiosi soltanto più tardi, e che oggi si trova al centro delle preoccupazioni internazionali definite dalla bioetica. Foucault stesso ammette che «Sul problema degli elementi ereditari del capitale umano, non penso che siano attualmente disponibili delle ricerche, ma sappiamo molto bene in che modo potrebbero essere svolte, e soprattutto vediamo, attraverso incertezze, preoccupazioni, interrogativi, come stia nascendo qualcosa di interessante o di inquietante, a seconda dei punti di vista»⁴³⁸. In pagine molto importanti del corso, Foucault sembra delineare con una certa preoccupazione gli sviluppi delle biotecnologie contemporanee, in rapporto soprattutto ai possibili usi economici della genetica⁴³⁹. Questa scienza, grazie ai suoi sviluppi – accelerati a partire dagli anni '50 – rende possibile un tipo di intervento sull'uomo fino ad ora inimmaginabile, che rischia di sfuggire al controllo democratico⁴⁴⁰.

Essa consente infatti la valutazione del “rischio biologico” del quale ogni corredo cromosomico è portatore, e conduce, se utilizzata per fini di eugenetica, all'istituzione di nuove classificazioni e di nuove disuguaglianze. L'argomento-chiave per questo genere di considerazioni è indubbiamente la nozione di “rischio”. Secondo Foucault, «da quando diventerà possibile stabilire quali sono gli individui a rischio, e quali sono i rischi che l'unione di due individui a rischio produca un individuo, che sarà a sua volta caratterizzato da un certo tipo di rischio, di cui sarà portatore, sarà perfettamente possibile immaginare uno scenario di questo tipo: i patrimoni genetici buoni – ovvero [quelli] in grado di produrre individui a basso rischio o il cui tasso di rischio non sarà dannoso né per essi, né per la loro cerchia familiare, né per la società – diventeranno sicuramente rari, e nella misura in cui saranno qualcosa di raro, potranno perfettamente [entrare], ed

⁴³⁷ NB, p. 233.

⁴³⁸ NB, p. 233.

⁴³⁹ Su questo tema si veda R. Ciccarelli, *Il potere biotecnologico. La vita nell'epoca della sua costituzione postgenomica*, in *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*, cit., pp. 73-82.

⁴⁴⁰ Non ci soffermeremo su questo punto, che si trova oggi al centro degli interessi della bioetica e sul quale sono disponibili posizioni molto diverse. Per un inquadramento, cfr. J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Torino, Einaudi, 2002.

è del tutto normale che sia così, all'interno di circuiti o di calcoli economici»⁴⁴¹. Queste considerazioni mettono in evidenza uno dei nodi antinomici centrali del paradigma biopolitico così come si esercita oggi, in quanto svelano la fragilità della linea che separa la cura della vita dalla sua distruzione. Dal momento in cui la logica liberale individua nel capitale umano l'atomo di base per la costruzione di una politica economica di crescita, caratterizzata dalla demoltiplicazione della forma impresa in tutto il tessuto sociale, sarà necessario programmare per tempo una parte dei profitti per destinarla agli investimenti nel miglioramento del capitale umano. Ecco quindi che si pone oggi «il problema politico dell'utilizzazione della genetica», del buon uso cioè di un sapere che ci permette di costruire individui che rispondano a determinati standard qualitativi (resistenza alle malattie, longevità, quoziente intellettivo elevato, ecc.) e che possano così applicare la loro forza lavoro, fisica e intellettuale, allo sviluppo dell'economia. La biotecnologia, in questo senso, non consente soltanto l'addestramento dell'uomo in qualche modo già dato, come lo era il soggetto della disciplina o della medicalizzazione, ma consente, tecnicamente, la produzione dell'uomo ideale, cioè dotato di un capitale umano di buona qualità⁴⁴².

Altre importanti voci di investimento sono costituite dall'educazione e dalla salute. Poiché il capitale umano è stato definito come una competenza-macchina, cioè una somma di saperi (che costituiscono, appunto, la competenza), che siano spendibili in campo economico e ne permettano la crescita, occorrerà quella che oggi viene definita una “formazione permanente”. Gli individui, in quanto capitale umano, devono essere addestrati indefinitamente nei campi e nelle competenze che il mercato continuamente richiede loro. Essi, come forza lavoro, devono adeguarsi alle esigenze del mercato, rendendo la loro prestazione quanto più flessibile, così da adattarsi agli alti e bassi dei cicli economici. Per quanto riguarda invece la salute, tradizionale territorio biopolitico, Foucault si chiede: «Che cosa sarà in grado di produrre capitale umano nell'ambiente che circonda il bambino? In che cosa un certo tipo di stimolo, una certa forma di vita, un certo rapporto con i genitori, con gli adulti, con gli altri, potrà cristallizzarsi in capitale umano? ...Allo stesso modo, si può fare anche l'analisi delle cure mediche, e più in generale di tutte le attività riguardanti la salute degli individui,

⁴⁴¹ NB, p. 234.

⁴⁴² T. Lemke ha analizzato a fondo le prospettive aperte dalle dichiarazioni di Foucault, giungendo a sostenere che «la “genetizzazione” della società va intesa come un “governo dei rischi genetici” che implica uno specifico rapporto fra tecniche di potere e forme di sapere, fra governo eteronomo e auto-governo». Questo grazie agli sviluppi della diagnostica genetica, che ha reso possibile l'attuale passaggio dalle società assicurative di cui parlava Foucault negli anni '70 ai dispositivi di rischio che esistono oggi. I cambiamenti più importanti riguardano, in primo luogo, una «riduzione tendenziale del diritto alla salute a vantaggio di un dovere di gestione della salute, di comportamento responsabile rispetto ai rischi che essa corre». Questa dinamica è associata alla «trasformazione progressiva dei pazienti in persone a rischio, da un lato, e in clienti, dall'altro». Lemke conclude il proprio intervento affermando che «L'incoraggiamento a gestire “sotto la propria responsabilità” i rischi genetici, dunque, non costituisce una rottura con i programmi generali di politica (sanitaria), ma la loro prosecuzione» (T. Lemke, *Biopolitica e neoliberalismo. Rischio, salute e malattia nell'epoca post-genomica*, in *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*, cit., pp. 298-299 e 305). Sullo stesso argomento si veda anche il testo, contenuto nel medesimo volume, di O. Marzocca, intitolato *Etica del rischio e governo delle vite*, pp. 323-332.

che appaiono così come altrettanti elementi grazie ai quali il capitale umano potrà essere innanzitutto migliorato, ma anche conservato e utilizzato il più a lungo possibile. Bisogna ripensare tutti i problemi relativi alla protezione della salute e all'igiene pubblica, in quanto elementi che sono in grado di migliorare, o meno, il capitale umano»⁴⁴³.

Vediamo bene che il compito di un governo neo-liberale è ben lungi dall'esaurirsi in una forma di governo frugale o di governo minimo. Il neo-liberalismo è una griglia di analisi aperta sulla società che viene integrata e correlata da un intervento permanente, atto a suscitare i fenomeni biologici e sociali di cui il regime economico stesso necessita per funzionare. L'investimento in capitale umano è giustificato in quanto attraverso di esso il neo-liberalismo interviene su quello che è considerato il motore dell'innovazione economica, ciò che consente al sistema di rigenerarsi e di crescere in complessità. Se i governi si applicano alla buona formazione di capitale umano, dicono i neoliberali, il risultato sarà una sicura crescita economica, che significa sicurezza e maggiore benessere per tutti.

La programmazione neo-liberale della società si caratterizza come un programma di razionalizzazione economica che mira alla generalizzazione della forma-impresa. Foucault afferma che

Se lo consideriamo con un po' di attenzione, lo si potrebbe vedere come una specie di ritorno alla natura, più o meno rousseauiano, qualcosa di simile a quella che Rüstow chiamava con una parola molto ambigua, *Vitalpolitik*, la politica della vita. Ma che cos'è questa *Vitalpolitik* di cui parlava Rüstow e di cui abbiamo qui un'espressione? In realtà, come potete vedere, non si tratta tanto di costruire una trama sociale in cui l'individuo sarebbe in contatto diretto con la natura, bensì di costituire una trama sociale in cui le unità di base dovrebbero avere la forma dell'impresa, poiché cos'altro è la proprietà privata se non un'impresa? Che cos'è una casa singola se non un'impresa? Che cos'è la gestione delle piccole comunità di vicini [...] se non altrettante forme di impresa? In altre parole, si tratta di generalizzare, diffondendole e moltiplicandole quanto possibile, le forme "impresa" che non devono essere concentrate né nella forma delle grandi imprese su scala nazionale o internazionale, e neppure in quella delle grandi imprese simili allo stato. Credo sia proprio questa demoltiplicazione della forma "impresa" all'interno del corpo sociale a costituire la posta in gioco della politica neoliberale. Si tratta di fare del mercato, della concorrenza, e dunque dell'impresa, quella che si potrebbe chiamare la potenza che dà forma alla società⁴⁴⁴.

⁴⁴³ NB, p. 236.

⁴⁴⁴ NB, pp. 153-154.

La “politica della vita” neoliberale si propone quindi, programmaticamente, di innestare l’atomo dell’impresa in tutto il tessuto sociale, così da formare una società di imprenditori, in cui ciascuno contribuisce al benessere di tutti grazie all’attività economica che gli è propria. Si delinea, in questo senso, una società leggera in cui il potere ha bisogno di intervenire il meno possibile, poiché ciascuno fa spontaneamente e per il proprio interesse ciò che il governo esige da lui. La *Vitalpolitik* si configura come l’ «estensione dell’economia a tutto il campo sociale»⁴⁴⁵.

4. Fatte queste considerazioni, ci chiediamo ora: quale tipo di libertà ci propone, incentiva o induce a praticare, oggi, la società neo-liberale? Foucault afferma che essa definisce le condizioni per una libertà dell’imprenditore, dell’*homo oeconomicus*, che è proprio il contrario della vera libertà. Invece di essere compresa in termini di diritto, come accade con la logica del potere sovrano, la libertà del liberalismo viene concettualizzata attraverso il lessico dell’economia. Termine di paragone è, come abbiamo visto, il mercato, vero e proprio luogo di veridizione, quantificatore universale. Per il dispositivo di potere neo-liberale, si tratta quindi di coordinare le condizioni di produzione della libertà dell’individuo in quanto *homo oeconomicus*. Foucault afferma che nell’attuale regime biopolitico «Si assume il soggetto solo in quanto *homo oeconomicus*... [ciò] significa anche che l’individuo potrà essere sottoposto alla governamentalità, ovvero si potrà aver presa su di lui, solo e unicamente nella misura in cui egli è un *homo oeconomicus*. Insomma, la superficie di contatto tra l’individuo e il potere che si esercita su di lui, dunque il principio di regolazione del potere sull’individuo, non sarà altro che questa specie di griglia rappresentata dall’*homo oeconomicus*. *L’homo oeconomicus è l’interfaccia tra il governo e l’individuo*»⁴⁴⁶. Il dispositivo neo-liberale è diretto alla produzione dei soggetti nella forma di soggetti economici attivi, portatori di capitale umano: «L’intera vita dei soggetti è sussunta al mercato»⁴⁴⁷. Ma che cosa distingue il soggetto economico dal soggetto di diritto?

Foucault mostra che il soggetto economico⁴⁴⁸, si caratterizza per essere un soggetto di “interesse”, che agisce in base ad una razionalità che è quella della convenienza e dell’utilità. Il soggetto di interesse è un produttore ed un consumatore razionale, ed esso rientra nella pertinenza del biopotere soltanto relativamente a queste due fondamentali attività. Compito del governo è dunque quello di intervenire su tutte le variabili ambientali che possono interferire con i soggetti economici intesi come soggetti di interesse. Il governo cercherà, in questo modo, di influenzare e di prevedere le scelte dei consumatori indirizzandole verso quegli atteggiamenti che riducono il rischio

⁴⁴⁵ NB, p. 248.

⁴⁴⁶ NB, p. 258, corsivo nostro.

⁴⁴⁷ S. Chignola, *L’impossibile del sovrano. Governamentalità e liberalismo in Michel Foucault*, cit., p. 64.

⁴⁴⁸ Foucault afferma chiaramente che «il soggetto di diritto e il soggetto d’interesse non obbediscono assolutamente alla stessa logica» (NB, p. 278).

nei confronti degli altri individui, permettendo al contempo la crescita generale del sistema economico in cui hanno luogo. Il potere si configura così come tecnologia comportamentale che studia « l'insieme delle risposte sistematiche di un certo individuo alle variabili dell'ambiente»⁴⁴⁹, finalizzata alla produzione dei comportamenti virtuosi. Obiettivo del governo è la “condotta razionale” dei soggetti ovvero tutti quegli elementi come la logica, i calcoli, le strategie, sottesi ad ogni comportamento economico: «L'*homo oeconomicus* è colui che accetta la realtà. E la condotta razionale è dunque ogni condotta che risulta sensibile a modificazioni nelle variabili dell'ambiente e che risponde a esse in modo non aleatorio, e dunque sistematico, mentre l'economia potrà definirsi come la scienza della sistematicità delle risposte alle variabili dell'ambiente»⁴⁵⁰.

In base a queste considerazioni, vediamo bene che il compito del governo neo-liberale concerne la *produzione di soggettività*, la costruzione cioè di individui capaci di mantenere un comportamento economico positivo, consumatori attivi e razionali. Il potere agisce attraverso la costituzione degli oggetti sui quali si scarica, utilizzandoli come punti di appoggio di un sistema che diventa sempre più autoreferenziale. Per questo motivo Foucault può affermare che la libertà economica di cui i soggetti d'interesse sono detentori è in realtà una tecnologia di potere⁴⁵¹, in quanto non fa che prolungare la razionalità del potere stesso, espandendola a circuiti sempre più allargati. Il governo funziona così grazie al proprio regime di verità, che permette i processi di soggettivazione/assoggettamento dei governati senza bisogno di impiegare i metodi coercitivi caratteristici della prima età disciplinare. Il potere diventa sempre più immateriale fino ad integrarsi alla razionalità stessa dei soggetti sui quali si esercita. Come ha affermato Esposito, il biopotere si configura come una forma di potere *immanente, produttiva e soggettivante*⁴⁵². Per questi motivi, Foucault può affermare che «l'*homo oeconomicus* – vale a dire colui che accetta la realtà o che risponde sistematicamente alle modificazioni delle variabili dell'ambiente – appare invece come colui che è possibile maneggiare, e che risponderà sistematicamente alle modificazioni sistematiche che verranno introdotte artificialmente nell'ambiente. L'*homo oeconomicus* è, insomma, *colui che risulta eminentemente governabile*. Da partner intangibile del *laissez-faire*, l'*homo oeconomicus* appare ora come il correlato di una governamentalità che agisce sull'ambiente e modifica sistematicamente le variabili dell'ambiente»⁴⁵³.

Vediamo quindi che il liberalismo (e le sue versioni contemporanee), non si configura soltanto come un metodo, o uno stile di governo, basato esclusivamente sulle leggi fredde dell'economia. Esso istituisce prima di tutto un regime di verità – è un “governo attraverso la

⁴⁴⁹ NB, p. 273.

⁴⁵⁰ NB, p. 273.

⁴⁵¹ Foucault dice che «*Homo oeconomicus* e società civile fanno parte, dunque, dello stesso insieme, l'insieme della tecnologia della governamentalità liberale» (NB, p. 300).

⁴⁵² R. Esposito, *Bios*, cit., p. 28.

⁴⁵³ NB, p. 274, corsivo nostro.

verità” – all’interno del quale viene plasmata la soggettivazione degli individui nella forma del soggetto di interesse e nella forma dell’*homo oeconomicus*. Il governo neo-liberale si esercita perciò attraverso la costruzione di un orizzonte di razionalità all’interno del quale sono disponibili differenti posizioni di soggettività, differenti modi di essere liberi e di fare uso della libertà. Il governo produce allora soggetti economicamente virtuosi. Per Foucault il liberalismo è «una vera e propria maniera di essere e di pensare»⁴⁵⁴, che dà luogo ad un’etica sociale dell’impresa generalizzata. Esso è un «metodo di pensiero»⁴⁵⁵ che garantisce la trasformazione dei soggetti di diritto in soggetti economici, perpetuando le condizioni del proprio funzionamento.

5. Con queste concezioni ci troviamo di fronte, in ultima analisi, ad una antinomia essenziale, interna alla logica del biopotere: esso non può costitutivamente prescindere da una produzione/distruzione della libertà. Nella lezione del 24 gennaio 1979 Foucault analizza il rapporto antinomico che caratterizza dall’interno la concezione liberale della libertà:

la libertà non va considerata come un universale che si particolarizza con il tempo e la geografia; non è nemmeno una superficie bianca con, qua e là e di tanto in tanto, delle caselle nere più o meno numerose. La libertà non è mai nient’altro – ma è già tanto – che un rapporto attuale tra governanti e governati: un rapporto in cui la misura del “troppo poco” di libertà che c’è, è data dall’ “ancor più” di libertà che viene richiesta. Così, quando dico “liberale”, non ho in mente una forma di governamentalità che lascerebbe un maggior numero di caselle bianche alla libertà. Voglio dire un’altra cosa. Se utilizzo la parola “liberale”, è soprattutto perché la pratica di governo che sta per instaurarsi non si accontenta di rispettare questa o quella libertà, di garantire questa o quella libertà. Fa molto di più, consuma libertà. È consumatrice di libertà nella misura in cui non può funzionare veramente se non là dove vi sono delle libertà: libertà del mercato, libertà del venditore e dell’acquirente, libero esercizio del diritto di proprietà, libertà di discussione, eventualmente libertà d’espressione ecc. La nuova ragione di governo ha dunque bisogno di libertà, la nuova arte di governo consuma libertà. Se consuma libertà è obbligata anche a produrne, e se la produce è obbligata anche a organizzarla. La nuova arte di governo si presenterà pertanto come l’arte di gestione della libertà, ma non nel senso dell’imperativo: “sii libero”, con la contraddizione immediata che questo imperativo può comportare. La formula del liberalismo non è “sii libero”. Il liberalismo, semplicemente, dice: ti procurerò di che essere libero. Farò in modo che tu sia libero di essere libero. Al tempo stesso, se questo liberalismo non corrisponde tanto all’imperativo della libertà, ma alla gestione e all’organizzazione delle condizioni alle quali si può essere liberi, voi capite bene che si instaura, nel cuore stesso di questa pratica liberale, un rapporto problematico ogni volta diverso, continuamente mobile, tra la produzione della libertà e tutto ciò che, producendola, rischia di limitarla e

⁴⁵⁴ NB, p. 224.

⁴⁵⁵ NB, p. 224.

di distruggerla. Il liberalismo, nel senso in cui io lo intendo, quel liberalismo che può essere caratterizzato come la nuova arte di governare che si è formata nel XVIII secolo, racchiude in sé, nel suo stesso cuore, un rapporto di produzione/distruzione con la libertà. Da un lato, dunque, occorre produrre la libertà, ma questo stesso gesto implica, dall'altro, che si stabiliscano delle limitazioni, dei controlli, delle coercizioni, delle obbligazioni sostenute da minacce, e così via⁴⁵⁶

Lo stesso Marzocca, analizzando le antinomie interne alla logica del biopotere moderno, ha affermato che «Il liberalismo, trionfando sugli altri regimi, non può che costituirne il *milieu* principale. Esso, del resto, non è mai stato riducibile – come nota Foucault – ad un atteggiamento di puro rispetto delle libertà, politiche o economiche che siano. Esso è, e non può non essere, soprattutto una politica attiva di promozione di libertà determinate: di impresa, di lavoro, di iniziativa economica, di autotutela sindacale, di proprietà, di organizzazione politica, di riunione, di manifestazione, di opinione, ecc. Poiché nessuna di queste libertà esiste in natura o dura in eterno, il liberalismo deve “produrle” una per una; ma per produrne alcune dovrà limitare attivamente le altre che le contrastano o le minacciano. L'oscillazione rischiosa tra politiche di libertà e strategie di sicurezza è, perciò, inevitabile per il liberalismo, poiché esso deve proteggere tanto le libertà che promuove dai pericoli che corrono, quanto la società e gli individui dai pericoli cui vengono esposti da tale promozione»⁴⁵⁷.

Vedremo nel prossimo paragrafo in che modo, alla libertà d'impresa, estrema peripezia del potere governamentale, Foucault arrivi ad opporre la libertà, senza fini di lucro, di un'estetica dell'esistenza.

5.4. Genealogia del governo: il potere pastorale

Come abbiamo visto nel paragrafo precedente Foucault, durante il corso del 1979, spinge l'analisi della biopolitica fino alle soglie del mondo contemporaneo. Questa incursione nell'attualità rimarrà anche l'unica. A partire dalle lezioni dell'anno successivo, intitolate *Le gouvernement des vivants*, egli modificherà la propria traiettoria, esaminando le pratiche penitenziali nel periodo del primo cristianesimo. Si tratta di un cantiere che egli aveva aperto fin dal 1978, quando ha ritenuto di poter individuare nel potere pastorale, istituito con la nascente chiesa cristiana, il nucleo genealogico della governamentalità. L'idea di governo non è infatti appartenuta né alla cultura greca, né a quella ebraica, ma sembra essere una specificità del mondo cristiano. Tutte le forme di governo, dice Foucault, comprese quelle attuali, non rappresenterebbero quindi altro che le peripezie di una

⁴⁵⁶ NB, p. 65.

⁴⁵⁷ O. Marzocca, *Introduzione a M. Foucault, Biopolitica e liberalismo*, cit., p. 28.

medesima forma di razionalità politica, che si è sviluppata grazie all'istituzionalizzazione del cristianesimo avvenuta nei primi secoli della nostra era. I primi pastori di anime, infatti, manifestavano un'attenzione e una cura equamente distribuita *omnes et singulatim*, nei confronti di tutti e di ciascuno. Nessuno deve sentirsi escluso dalle cure del potere pastorale, che si presenta in questo modo come un'attività di direzione aperta all'universalità degli uomini, compresi quelli di religione differente. La genealogia del governo rivela dunque il suo nucleo pastorale: la politica moderna è in realtà una teologia politica. Il potere pastorale è la matrice genealogica di tutti i regimi di governamentalità (ragion di stato; liberalismo classico; neo-liberalismi). La sua specificità risiede nella logica del "doppio vincolo": individualizzazione (potere disciplinare) e totalizzazione (strategie di sicurezza). Esso ricerca la perfetta coordinazione dell'asse individualizzante e di quello totalizzante⁴⁵⁸.

Analizzeremo adesso il funzionamento del potere pastorale, così da mettere in risalto le forme di resistenza e di contro-potere che si oppongono ad esso, per poi occuparci, nel capitolo successivo, delle sole pratiche di libertà. Tenteremo, attraverso questo percorso, di definire una soluzione possibile alle aporie della biopolitica.

Innanzitutto, nel corso del 1978 Foucault chiarisce il legame tra biopolitica e governamentalità; egli avanza la seguente ipotesi: «Si può parlare di qualcosa come una "governamentalità", che starebbe allo stato come le tecniche di segregazione stavano alla psichiatria, le tecniche disciplinari al sistema penale, la biopolitica alle istituzioni mediche?»⁴⁵⁹. In questo passaggio Foucault stabilisce l'esatto rapporto che lega governamentalità e biopolitica. Il governo infatti è un modo di gestire delle tecnologie di potere, e, in quanto tale, si configura come una strategia d'insieme, una maniera di far funzionare nella loro coordinazione una serie di meccanismi e di dispositivi per il controllo degli individui. Il governo, in quanto tale, così come abbiamo visto in precedenza, mira ad imporre una condotta strutturando il campo di potere, in modo tale che i soggetti che si trovano ad agire al suo interno possano decidere soltanto tra una gamma limitata di condotte possibili. In questo modo, da un punto di vista formale, il governo rispetta la libertà dei singoli individui e si appoggia su di essa; ma, da un altro punto di vista, esso consente soltanto scelte precostituite all'interno della razionalità stessa del sistema, impedendo ad essi di accedere alla vera libertà. La biopolitica, così come il governo, dev'essere intesa come la razionalità strategica che presiede al funzionamento di dispositivi di controllo incentrati sul corpo-macchina e sul corpo-specie. Essa organizza il corpo sociale ad un altro livello, quello biologico. Governo e biopolitica sono due strategie di controllo dell'oggetto-popolazione che possono essere sì pensate separatamente, ma, nella pratica, non possono essere disgiunte dal punto di vista concreto, in quanto

⁴⁵⁸ Abbiamo trattato questo aspetto alla fine del terzo capitolo.

⁴⁵⁹ STP, p. 124.

si appoggiano l'una sull'altro per massimizzare i propri effetti assoggettanti. La matrice di entrambe deve quindi essere ricercata nel potere pastorale, che ne costituisce la forma archetipica: «il potere pastorale – dice Foucault – nella sua tipologia, nella sua organizzazione, nel suo modo di funzionare è qualcosa da cui non ci siamo ancora liberati»⁴⁶⁰. Nonostante il cambiamento storico delle forme di governo, la modalità di assoggettamento è in effetti rimasta la stessa: «il pastorato non coincide né con una politica, né con una pedagogia, né con una retorica. È qualcosa di completamente diverso. È un'arte di “governare gli uomini”, ed è sotto questo profilo che occorre ricercarne l'origine, il punto di formazione, di cristallizzazione: il germe embrionale della governamentalità»⁴⁶¹. Lo stato moderno e le sue peripezie attuali sono considerate da Foucault “una nuova forma di potere pastorale”, sviluppata tecnologicamente. Vi sono state, come è ovvio, numerose modificazioni importanti che sono intervenute nel corso dei secoli, ma esse non hanno contribuito a modificare in modo sostanziale la logica sottesa all'operazione di assoggettamento. A proposito delle nuove forme di potere pastorale Foucault afferma: «È possibile osservare un cambiamento nei suoi obiettivi. Il problema non è più stato quello di guidare gli uomini alla salvezza nell'altro mondo, ma piuttosto di assicurarla in questo. In tale contesto la parola salvezza acquista significati diversi: salute, benessere (vale a dire, ricchezze sufficienti, standard di vita), sicurezza, protezione contro gli incidenti. Una serie di obiettivi mondani veniva a prendere il posto dei fini religiosi della pastorale tradizionale, tanto più facilmente in quanto, per diverse ragioni, quest'ultima aveva assunto in modo accessorio un certo numero di quegli scopi; è sufficiente pensare al ruolo della medicina e alla sua funzione di assistenza, che a lungo la chiesa cattolica e protestante hanno assicurato»⁴⁶².

2. La specificità del governo risiede nell'istituzione di regimi di verità, all'interno dei quali avvengono le differenti soggettivazioni assoggettate. Il modello del governo mette in gioco il rapporto tra soggettività e verità. Proprio per questo motivo, in uno scritto del 1982 in cui Foucault dà un giudizio retrospettivo sulla propria impresa filosofica, egli può sostenere le affermazioni seguenti: «In primo luogo vorrei dire qual è stato lo scopo del mio lavoro nel corso di questi ultimi vent'anni. Non si è trattato di analizzare i fenomeni di potere, e neppure di elaborare i fondamenti di una tale analisi. Il mio obiettivo, piuttosto, è stato di fare una storia dei differenti modi di soggettivazione degli esseri umani nella nostra cultura... Perciò non è il potere a costituire il tema generale delle mie ricerche, ma il soggetto»⁴⁶³. Questa intervista appare in qualche modo destabilizzante se si considera l'insieme della ricerca condotta da Foucault. Le sue posizioni infatti rimuovono una serie di *impasses* e di vicoli ciechi con i quali si è scontrata la sua ricerca alla metà

⁴⁶⁰ STP, p. 152.

⁴⁶¹ STP, p. 169.

⁴⁶² M. Foucault, *Le sujet et le pouvoir*, DE, II, p. 1049.

⁴⁶³ Ivi, p. 1042.

degli anni '70, dando per acquisite soluzioni che si sono imposte soltanto a partire dal 1978. Il tema della “storia del soggetto” nei suoi rapporti con la verità guadagna il centro dell’analisi di Foucault proprio durante il corso *Securité, territoire, population*. Qui Foucault, a proposito del legame di obbedienza che lega la pecora al pastore afferma l’importanza della verità considerata da un punto di vista tattico: «se è vero che il pastore cristiano insegna la verità e obbliga gli uomini, le pecore, ad accettare una certa verità, è altrettanto vero che questo stesso pastorato è decisamente innovativo perché organizza una struttura e una tecnica di potere, di investigazione, di esame di sé e degli altri mediante le quali ciò che permetterà al potere del pastore di esercitarsi e all’obbedienza di compiersi sarà una certa verità»⁴⁶⁴. Il pastorato cristiano è dunque all’origine di un potere che assume la forma di un *gouvernement par la vérité* (governo attraverso la verità). Mediante questa strategia il potere estrae la verità dai soggetti, affermandosi come potere individualizzante, capace di conoscere ciascun individuo in maniera dettagliata. Attraverso questa operazione il potere pastorale *produce* il soggetto occidentale: «Identificazione analitica, assoggettamento, soggettivazione: ecco ciò che caratterizza le procedure di individualizzazione che saranno effettivamente messe in opera dal pastorato cristiano e dalle sue istituzioni. È tutta la storia delle procedure di individualizzazione umana in Occidente a essere mobilitata dalla storia del pastorato. Diciamo pure che è la storia del soggetto»⁴⁶⁵. Il pastorato è all’origine sia della governamentalità occidentale che delle posizioni di soggettività, accuratamente prodotte all’interno dei suoi ingranaggi: «Mi sembra che il pastorato tracci l’abbozzo e costituisca il preludio di ciò che ho chiamato governamentalità, per come essa si dispiega a partire dal XVI secolo. Preannuncia la governamentalità in due modi. Per le procedure tipiche del pastorato, per il fatto che non si limita a far interagire, puramente e semplicemente, il principio della salvezza, della legge e della verità, ma attraverso un intreccio di diagonali instaura altri tipi di rapporti, sotto la legge, la salvezza e la verità: tutto ciò costituisce un primo preludio della governamentalità. Ma ce n’è un secondo, che riguarda la costituzione di un soggetto specifico, i cui meriti sono identificati in maniera analitica: un soggetto assoggettato attraverso reti ininterrotte di obbedienza e soggettivato estraendo da lui stesso la verità che gli viene imposta. Mi sembra quindi che siamo di fronte alla costituzione del soggetto occidentale moderno, che rende senza dubbio il pastorato uno dei momenti decisivi nella storia del potere nelle società occidentali»⁴⁶⁶. Il potere pastorale è dunque un potere individualizzante, in quanto determina gli elementi minimi della condotta, permettendo di classificare uno ad uno gli individui assoggettati; ma lo è anche in un secondo senso, perché crea l’identità sulla quale si applica. Il governo produce infatti le condizioni stesse della soggettivazione,

⁴⁶⁴ STP, p. 186.

⁴⁶⁵ STP, p. 187.

⁴⁶⁶ STP, pp. 187-188.

ipotecandone gli sviluppi: «Questa forma di potere viene esercitata sulla vita quotidiana immediata che classifica gli individui in categorie, li marca attraverso la loro propria individualità, li fissa alla loro identità, impone loro una legge di verità che essi devono riconoscere e che gli altri devono riconoscere in loro. È un tipo di potere che trasforma gli individui in soggetti. Ci sono due significati della parola *soggetto*: soggetto a qualcun altro, attraverso il controllo e la dipendenza, e soggetto vincolato alla sua propria identità dalla coscienza o dalla conoscenza di sé. In entrambi i casi viene suggerita una forma di potere che soggioga e assoggetta»⁴⁶⁷.

Nello stesso scritto Foucault afferma che vi sono state, nella modernità, lotte politiche per un altro modo di condursi e di essere condotti, e ancora oggi, nelle nostre società biopolitiche, è possibile individuare queste lotte contro la soggettività imposta dal potere dominante. A questo quadro concettuale egli fa riferimento quando afferma che

Forse oggi l'obiettivo principale non è di scoprire che cosa siamo, ma piuttosto di rifiutare quello siamo. Dobbiamo immaginare e costruire ciò che potremmo diventare per sbarazzarci poi di quella sorta di "doppio legame" politico, costituito dalla individualizzazione e dalla totalizzazione simultanee delle strutture del potere moderno. La conclusione potrebbe essere che il problema politico, etico, sociale e filosofico oggi, non è tanto di liberare l'individuo dallo Stato, e dalle sue istituzioni, quanto di liberare noi stessi sia dallo Stato che dal tipo di individualizzazione che è legato allo Stato. Occorre promuovere nuove forme di soggettività attraverso il rifiuto di quel tipo di individualità che ci è stato imposto per così tanti secoli⁴⁶⁸.

La ricerca di nuove posizioni di soggettività si concluderà, come sappiamo, nello studio della soggettivazione antica, compresa come una maniera differente di legare tra loro soggettività e verità. È infatti al soggetto e ai diversi modi di soggettivazione possibili che dev'essere rapportata la questione della libertà.

3. Se il potere si esercita prevalentemente nella forma del governo, cioè attraverso una razionalità politica che mira a dirigere le condotte altrui, allora le resistenze andranno ricercate sul suo stesso piano. Alla forma pastorale del potere si oppongono le *contro-condotte*. Foucault, durante le lezioni dell'1 e dell'8 marzo 1978, delinea i caratteri generali di questa maniera differente di condursi, esaminando le tecniche con cui gli individui hanno cercato di liberarsi dagli effetti del potere-governo:

⁴⁶⁷ M. Foucault, *Le sujet et le pouvoir*, DE, II, p. 1046.

⁴⁶⁸ Ivi, p. 1051.

Se è vero che il pastorato è uno specifico tipo di potere che ha per oggetto la condotta degli uomini (come strumento si avvale di metodi che permettono di condurli e come obiettivo interviene sulla maniera in cui si conducono e si comportano), credo che in concomitanza a ciò siano apparsi movimenti altrettanto specifici, costituiti da resistenze, insubordinazioni, che potremmo forse chiamare specifiche rivolte di condotta, lasciando di nuovo al termine “condotta” tutta la sua ambiguità. Sono movimenti che si danno come obiettivo un’altra condotta, nel senso che vogliono essere condotti in altro modo, da altri conduttori, da altri pastori, per raggiungere altri obiettivi e altre forme di salvezza, con altre procedure e altri metodi. Ma sono anche movimenti che cercano di sfuggire alla condotta altrui, che cercano di definire per ciascuno la maniera di condursi. In altri termini, vorrei sapere se alla singolarità storica del pastorato non sia corrisposta la specificità del rifiuto, delle rivolte, delle resistenze di condotta⁴⁶⁹

L’opposizione al potere-governo va dunque ricercata sul terreno dell’etica. Il potere-governo, nel suo funzionamento, permette lo sviluppo dei processi di soggettivazione “altri”, che collegano in modo diverso la soggettività alla verità, impedendo così all’individualizzazione oggettivante di compiersi. Le resistenze di condotta, o contro-condotte, insorgono contestualmente all’innesto della nuova razionalità pastorale come rifiuto di essere governati in un certo modo e come volontà di governare se stessi secondo altri fini e con altri mezzi. Dopo una iniziale esitazione terminologica (Foucault è indeciso se definire queste pratiche di resistenza nei termini della “insubordinazione”, della “disobbedienza” o della “dissidenza”) Foucault decide di denominare questi processi di liberazione “contro-condotte”, termine che ha il pregio di contenere la parola condotta che gli sembra la più adatta a rappresentare l’azione specifica compiuta dal potere-governo.

Tra le varie forme di contro-condotta rilevate da Foucault nella sua analisi storica della nascita del pastorato (l’escatologia, la Scrittura, la mistica, la comunità e l’ascesi), ci occuperemo in questa sede soltanto di quella che egli definisce “ascetismo”, in quanto ci sembra, attraverso di essa, di ritrovare il filo conduttore della problematizzazione successiva. L’ascetismo viene definito da Foucault come un «esercizio di sé su se stessi, una sorta di corpo a corpo che l’individuo gioca con se stesso e nel quale l’autorità di un altro, la presenza di un altro o lo sguardo di un altro sono, se non impossibili, quanto meno non necessari».⁴⁷⁰ L’ascetismo consente quindi all’individuo di rifugiarsi nella propria “cittadella interiore”, rendendolo inattaccabile da parte dei fattori esterni e sicuro del proprio potere. L’ascetismo, e questo è il suo primo carattere, è una forma di autocontrollo difensivo, che permette di respingere la presa del potere: «l’ascetismo... è una sorta di elemento tattico, un meccanismo di rovesciamento mediante il quale un certo numero di temi della teologia cristiana o dell’esperienza religiosa saranno utilizzati contro queste strutture di potere. L’ascetismo è una sorta di obbedienza esasperata e rovesciata, che si è trasformata in egoista

⁴⁶⁹ STP, p. 198.

⁴⁷⁰ STP, p. 209.

padronanza di sé. L'ascetismo è segnato da un eccesso, da un troppo che lo rende inaccessibile a un potere esterno»⁴⁷¹.

Grazie a queste caratteristiche l'ascesi appare ora come una maniera di condursi finalizzata al perfetto controllo di sé (*maîtrise de soi*), alla perfetta padronanza dei moti del corpo e dello spirito. Il filo conduttore costituito dai rapporti tra soggettività e verità innesca un movimento verticale che conduce Foucault, attraverso l'analisi del pastorato, alle soglie del periodo tardo antico, e da lì fino alla Grecia classica⁴⁷². Questo movimento fa da sfondo alla storia delle tecnologie del sé, che costituiranno l'oggetto del prossimo capitolo.

⁴⁷¹ STP, p. 211.

⁴⁷² Chignola legge il passaggio dal potere pastorale allo studio della cura di sé ellenistica e romana nei seguenti termini: «il governo: condotta delle condotte, adeguamento della libertà individuale alla libertà collettiva, riproposizione di un'esteriorità, di un potere in fondo "disciplinare", al cuore del rapporto che ogni individuo intrattiene con sé. Se i greci non ne hanno l'idea, è perché essi hanno un'altra idea del processo che costituisce la soggettività. Non dovrebbe sorprendere che gli ultimi corsi di Michel Foucault si rivolgano alla tarda antichità per comprendere, di quel processo di soggettivazione, l'inusitata verità» (S. Chignola, *L'impossibile del sovrano*, cit., p. 65).

CAPITOLO VI

TECNICA DI VITA E PRATICHE DI LIBERTÀ

6.1. Continuità governamentalità/cura di sé

1. In questo capitolo cercheremo di dimostrare la continuità e la complementarità delle analisi di Foucault, una continuità che è presente anche negli ultimi testi pubblicati. Come abbiamo accennato nelle pagine precedenti, il potere-governo definisce lo spazio della soggettivazione dei governati. In questa dinamica, il soggetto non appare come completamente costituito dalle tecnologie di potere, (come avveniva nel caso del modello del potere-guerra), ma ad esso è lasciato uno spazio di soggettivazione autonoma, concepito come complementare all'esercizio del potere. Questo margine di autonomia permette, entro limiti ben definiti, lo sviluppo di una soggettivazione non-normata, capace cioè di sfuggire gli incasellamenti del potere. Questi spazi necessitano perciò di essere *agiti* da parte dei soggetti, che esercitano in questo modo la propria libertà. Il paradigma del governo comprende la possibilità reale di un "governo di sé" concepito come pratica di *soggettivazione*. Il governo di sé costituisce, o può costituire, una condotta etica.

Se si considerano soltanto i testi pubblicati in vita da Foucault, ci si trova di fronte ad una discontinuità. Alla *Volonté de savoir* seguiranno infatti ben otto anni di silenzio editoriale, interrotto dalla pubblicazione dei volumi secondo e terzo della *Histoire de la sexualité*, che anticipa di un mese soltanto la morte del loro autore. Questi testi appaiono immediatamente nella loro singolarità, in quanto l'analisi di Foucault comprende un periodo storico del tutto diverso rispetto al primo volume, dedicato, come abbiamo visto, alla nascita ottocentesca del dispositivo di sessualità. L'ultimo Foucault si dedica interamente allo studio dell'antichità, dall'epoca classica ai primi padri cristiani. Se si analizzano invece i corsi tenuti da Foucault in questo intervallo di tempo, la discontinuità appare molto meno marcata, e ci si rende immediatamente conto che, fin dal 1980, egli si era dedicato allo studio dell'antichità all'interno di un progetto già ben definito nelle sue linee direttrici.

2. Lo spostamento compiuto da Foucault in questi anni è il seguente: nel 1979 – contestualmente alle lezioni del corso *Naissance de la biopolitique* - egli porta a termine lo scritto, tutt'ora inedito, che doveva costituire il quarto volume della storia della sessualità, intitolato *Les aveux de la chair* (*Le confessioni della carne*) dedicato alle pratiche di direzione dei primi padri cristiani (IV-V sec.), in cui definisce il modello di *enkrateia* (governo di sé, padronanza di sé) in autori quali Cassiano e Gregorio di Nissa⁴⁷³. È qui che ha inizio il progetto di una genealogia delle pratiche di soggettivazione articolato in tre tappe; poiché Foucault riconosce che il primo cristianesimo ha fatto proprie alcune pratiche etiche del mondo pagano, già durante il corso del 1981 (*Subjectivité et vérité*⁴⁷⁴) egli sposta la sua attenzione alla nozione di *epimeleia heautou* (cura di sé) nel periodo tardo antico, fino ad arrivare all'origine di questa problematizzazione nei corsi tenuti dal 1982 al 1984 (*L'herméneutique du sujet, Le gouvernement de soi et des autres, Le courage de la vérité*), in cui viene studiata l'ascesi filosofica dell'età classica.

Il progetto d'insieme è il seguente: volendo ripercorrere la storia della nozione di *epimeleia heautou*, e utilizzando questo concetto come indicatore di differenti problematizzazioni del rapporto soggettività/verità, Foucault distingue tre modelli di cura di sé: quello “socratico-platonico” (IV sec.: Platone, Senofonte, Aristotele), quello “ellenistico-romano” (I-II sec.: Seneca, Epitteto, Marco Aurelio) e quello cristiano (IV-V sec.: Gregorio di Nissa, Cassiano), sostenendo che «il modello ellenistico... [è stato] ricoperto, sia storicamente, sia dal punto di vista della cultura successiva, da altri due grandi modelli: quello platonico e quello cristiano»⁴⁷⁵. Egli intende quindi rivalutare il modello ellenistico-romano, che considera “l'età dell'oro” della cura di sé, una vera e propria “cultura di sé”⁴⁷⁶. In questo periodo, afferma Foucault, la cura di sé diventa un modello generalizzato di comportamento, accessibile a tutti, sganciandosi dalla funzione di pedagogia politica che aveva ricoperto in età classica e rimanendo parimenti estraneo a quell'ermeneutica del sé iniziata dal cristianesimo. Per il Socrate dell'*Alcibiade* platonico infatti era necessario occuparsi di se stessi per essere degni di governare gli altri. La cura di sé riguardava un ristretto numero di cittadini, soprattutto giovani che, per *status*, hanno il diritto-dovere di partecipare alla vita politica all'interno del quadro costituito dalla *polis*, e devono farlo necessariamente preparati. La cura di sé tardo antica invece, fa parte della sfera dell'educazione degli adulti⁴⁷⁷, si attua in una cornice

⁴⁷³ Cfr. D. Eribon, *Michel Foucault*, cit., pp. 378-379. Le tematiche principali di quest'opera sono trattate nel *résumé* del corso del 1980, *Du gouvernement des vivants* (DE, II, pp. 944-948), e anche nel saggio intitolato *Le combat de la chasteté* (DE, II, pp. 1114-1126). *Les aveux de la chair* ci è giunto in due redazioni differenti, una manoscritta e una dattiloscritta. Conservate entrambe presso l'IMEC, non ne viene autorizzata la consultazione. Per una ricostruzione storica cfr. A. Pandolfi, *Fonti storiografiche e filosofiche della genealogia del soggetto: dall'Uso dei piaceri al potere pastorale*, in Id., *Tre studi su Foucault*, cit., pp. 341-380.

⁴⁷⁴ Cfr. M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, DE, II, pp. 1032-1037.

⁴⁷⁵ HS, pp. 243-244 e 246-247.

⁴⁷⁶ SS, pp. 53-85.

⁴⁷⁷ La cura di sé, in età tardo antica è un precetto universale, tanto che Epicuro poteva affermare che non vi è un'età per occuparsi di se stessi: «Non aspetti il giovane a filosofare, né il vecchio di filosofare si stanchi: nessuno è troppo

differente (l'Impero), ed è accessibile a tutti gli individui, a qualunque condizione sociale essi appartengano⁴⁷⁸. Assistiamo in questo periodo ad una sorta di “auto-finalizzazione” – afferma Foucault – della cura di sé, che perde il suo rapporto privilegiato con la politica per aprirsi a tutto un ventaglio di esperienze che attraversano trasversalmente le divisioni sociali. La cura di sé diventa un fenomeno sociale “di massa”.

Occorre quindi riscoprire il modello dimenticato, e riattualizzarlo⁴⁷⁹. Questa riattualizzazione è fatta in funzione dell'attualità, per offrire cioè, implicitamente, all'uomo contemporaneo un'alternativa alle forme di soggettivazione aperte dalla governamentalità. L'accostamento da parte di Foucault dei testi di Seneca, Epitteto o Marco Aurelio non è un lavoro erudito svolto da uno specialista, quanto piuttosto il frutto di una precisa scelta teorica, operata ai fini del presente (ontologia dell'attualità), per dare una soluzione all'analisi intrapresa precedentemente.

3. Ma che cosa ricerca Foucault in questi autori? Quale continuità collega questi lavori ai testi sul potere pubblicati alla metà degli anni '70? Quali spazi di pensiero può aprire un'analisi di questo tipo? Foucault durante i suoi corsi insiste in diverse occasioni sul nesso teorico che collega

giovane o troppo vecchio per la salute dell'anima» (Epicuro, *Lettera a Meneceo*, 122, trad. it. di N. Russello, Milano, Rizzoli, 1994, p. 143). Seneca, da parte sua, avviava la propria corrispondenza spirituale con Lucilio quando quest'ultimo aveva da poco superato i cinquant'anni.

⁴⁷⁸ Epitteto, per esempio, apparteneva alla condizione di schiavo.

⁴⁷⁹ Ma quali sono i modelli etici valorizzati da Foucault? Negli ultimi scritti notiamo un'ambivalenza fondamentale, l'ennesima “derivazione” impressa da Foucault al suo pensiero. Egli infatti esalta due modi differenti di pratica di libertà: quello dello stoico e quello del cinico. F. Gros ha notato che negli ultimi due volumi della *Storia della sessualità* Foucault sembra privilegiare l'atteggiamento dello stoico (Marco Aurelio, Epitteto e Seneca in particolare), mentre nel corso inedito del 1984 egli dedica ampio spazio allo stile di vita cinico (esaltazione della figura di Diogene). Il modello ellenistico-romano rappresenta, secondo Gros, «il coraggio di trasformarsi lentamente... l'etica stoica della corrispondenza regolata tra azione e discorso, una messa alla prova della verità attraverso la vita... un'etica dell'ordine e della disciplina», mentre l'etica del cinico si basa sul «coraggio della rottura... vedere fino a che punto le verità sopportano di essere vissute e il tentativo di fare della propria esistenza uno scandalo» (F. Gros, *La parrhesia chez Foucault: 1982-1984*, in *Foucault. Le courage de la vérité*, cit., pp. 155-166). Si tratta quindi di due modelli apparentemente antitetici, e sembra che lo stesso Foucault oscilli, privilegiando ora l'uno ora l'altro paradigma. Che valore dare alle preferenze dell'ultimo Foucault? Non si tratta certamente di prescrizioni fornite al lettore o all'ascoltatore. Egli intende mettere in evidenza differenti possibilità di stilizzazione dell'esistenza, differenti modi di libertà possibili. A. Gigandet (*Présences d'Épicure*, in *Foucault et la philosophie antique* - a cura di F. Gros e C. Levy, Paris, Kimé, 2003, pp. 137-150) si è invece interrogato sulle ragioni della marginalizzazione della scuola epicurea. Non bisogna dimenticare che lo stoicismo è stato, tra le scuole ellenistiche, quella che ha accordato l'importanza maggiore all'impegno politico dei suoi adepti, nello stesso momento in cui l'epicureismo predicava l'astensione dalla politica. Foucault quindi, inaspettatamente, ha insistito sullo stile austero degli stoici, marginalizzando l'aspetto edonistico delle dottrine tardo antiche. L'ideale dell'ultimo Foucault è la padronanza attiva di sé. Come ha sostenuto Pierre Hadot, ogni scuola filosofica antica si concentrava attorno ad una disposizione interiore fondamentale: l'epicureismo privilegiava la distensione, lo stoicismo invece predicava la tensione vigile: «Ogni scuola rappresenterà dunque una forma di vita, specificata da un ideale di saggezza. A ogni scuola corrisponderà così un atteggiamento interiore fondamentale: per esempio la tensione per gli stoici, la distensione per gli epicurei; un certo modo di parlare: per esempio una dialettica martellante per gli stoici, una retorica abbondante per gli accademici. Ma, soprattutto, in tutte le scuole saranno praticati gli esercizi destinati ad assicurare il progresso spirituale verso lo stato ideale della saggezza, esercizi della ragione che saranno, per l'anima, analoghi all'allenamento dell'atleta o alle cure di una terapia medica. In termini generali consistono soprattutto nel controllo di sé e nella meditazione. Il controllo di sé è fondamentalmente attenzione a se stessi: vigilanza tesa nello stoicismo, rinuncia ai desideri superflui nell'epicureismo» (P. Hadot, *La storia del pensiero ellenistico e romano*, in Id. *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino, Einaudi, 2005, pp. 14-15).

l'analitica del potere inteso come governamentalità alle pratiche etiche. Nel *résumé* del corso del 1980 (*Le gouvernement des vivants*) Foucault afferma che anche «Il corso di quest'anno si è basato sulle analisi svolte negli anni precedenti a proposito della nozione di “governo”»⁴⁸⁰ (anche se lo svolgimento delle lezioni sarà dedicato soprattutto allo studio della prima patristica e all'analisi della relazione tra soggettività e verità). Nel corso del 1981 invece (*Subjectivité et vérité*) egli indica, più chiaramente, il fatto che «si potrebbe così riprendere in un'altra prospettiva il problema della governamentalità: il governo di sé da parte di se stessi nella sua articolazione con i rapporti con gli altri»⁴⁸¹. Si tratta, come afferma lo stesso Foucault, di un mutamento di prospettiva che non abbandona l'idea originaria di una storia della governamentalità. Occorre adesso guardare alle relazioni di potere dal punto di vista della soggettivazione. È a questo punto che interviene il tema della cura di sé (*epimeleia heautou*): «Un precetto del genere si situa al punto di congiunzione di due temi già trattati in precedenza: una storia della soggettività e un'analisi delle forme della governamentalità»⁴⁸². Se consideriamo l'insieme dei suoi studi precedenti, si tratta di una digressione di notevole rilevanza. Vi sono stati interpreti hanno letto in questa decisione una specie di rassegnazione di fronte al fallimento dei progetti politici in cui Foucault si era impegnato nel corso degli anni '70, in primo luogo l'esperienza del G.I.P.⁴⁸³. Ma per noi non si tratta di questo. Cercheremo adesso di leggere le tematiche degli ultimi volumi della *Histoire de la sexualité* come un tentativo di uscire dalle aporie sollevate dalla stessa analisi del potere. La riscoperta dei processi di soggettivazione, e quindi del governo di sé, come tattica per controllare lo spazio di libertà aperto dal gioco delle resistenze e dei processi di liberazione.

Il governo è dunque quella forma di potere che definisce lo spazio della soggettivazione, “producendo” la libertà dei soggetti. La libertà è quindi sempre possibile di fronte al sistema del governo. Il punto centrale è allora comprendere quale forma essa possa assumere, come possa essere cioè “praticata” in modo attivo da parte del soggetto. La via d'uscita auspicata dall'ultimo Foucault sembra procedere nella direzione di un “governo di sé”, attribuendo in questo modo una curvatura etica alla politica⁴⁸⁴. Nel 1982 egli afferma:

⁴⁸⁰ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, DE, II, p. 944.

⁴⁸¹ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, DE, II, pp. 1032-1033.

⁴⁸² Ibidem.

⁴⁸³ G.I.P.: “Groupe d'Information sur les Prisons”. Per un approfondimento cfr. J. Revel, *Michel Foucault, un'ontologia dell'attualità*, cit., pp. 89-94.

⁴⁸⁴ Caratteristica assolutamente peculiare del discorso filosofico di Foucault è quella di articolare la politica sull'etica. Il concetto di “politica dell'identità” diviene adesso fondamentale. In un'intervista del 1984 egli afferma: «ciò che m'interessa è... la politica intesa come un'etica... io penso che l'etica sia una pratica e l'*ethos* un modo di essere... un atteggiamento etico che è, però, anche politico; esso non consiste soltanto nel dire “io protesto”, ma nel trasformare questo atteggiamento in un fatto politico quanto più consistente possibile, del quale coloro che governano, qui o laggiù, saranno obbligati, in qualche modo, a tenere conto» (M. Foucault, *Politique et éthique*, DE, II, p. 1407). In un'altra intervista del 1983, Foucault afferma che «La cultura di sé assume come proprio obiettivo il governo di sé: una sorta di relazione politica permanente tra sé e sé... politica di se stessi» (M. Foucault, *À propos de la généalogie de l'éthique: un*

In altri termini, quel che voglio dire è che se consideriamo la questione del potere, del potere politico, e la ricollochiamo all'interno della questione più generale della governamentalità – intesa, quest'ultima, come un campo strategico di relazioni di potere, nel senso più ampio del termine, e non solo nell'accezione politica – e se inoltre concepiamo tale governamentalità come un campo strategico di relazioni di potere, con tutto quello che di mobile, trasformabile, reversibile, esse comportano, in questo caso ritengo che la riflessione su tale nozione debba necessariamente allora passare, sia da un punto di vista teorico, sia da un punto di vista pratico, attraverso l'elemento costituito da un soggetto che è definito, per l'appunto, dal rapporto di sé con sé. Mentre infatti la teoria del potere politico concepito come istituzione fa riferimento, abitualmente, a una concezione giuridica del soggetto di diritto, mi sembra che l'analisi della governamentalità – ovvero l'analisi del potere inteso come insieme di relazioni reversibili – debba invece far riferimento a un'etica del soggetto definito dal rapporto di sé con sé. Il che significa, molto semplicemente, che all'interno del tipo di analisi che tento di proporvi, ormai da un certo tempo, risulta evidente che la serie formata da: relazioni di potere – governamentalità – governo di sé e degli altri – rapporto di sé con sé, costituisce una catena, una trama, e ritengo che sia proprio attorno a tali nozioni che diventa necessario tentare di articolare la questione della politica e quella dell'etica⁴⁸⁵

L'etica dell'ultimo Foucault assume quindi deliberatamente una portata politica. Egli si chiede come è stato possibile, nella filosofia antica, costruire liberamente il proprio sé? Come è possibile, per il singolo, modellare il proprio *ēthos*? E come può esserlo, oggi? L'invenzione di sé sembra essere, nel periodo ellenistico e romano, la forma archetipica assunta dalla pratica di libertà. L'autonomia e l'indipendenza sono il risultato di un esercizio che il soggetto accetta in modo volontario⁴⁸⁶. Contro i poteri, e al di là di essi, l'ideale tardo antico del saggio offre all'uomo contemporaneo un modello di resistenza e di libertà, fondando la propria autonomia e la propria indipendenza nel rapporto a sé, così da rendersi immune dai condizionamenti del potere.

Vi sono diversi elementi, nelle interviste rilasciate da Foucault e nei corsi stessi, che indicano la necessità di una certa riattivazione. In un passaggio del Corso del 1982 egli afferma:

ritengo non vi sia di che essere molto fieri degli sforzi attualmente compiuti per restaurare un'etica del sé. E allora, nella serie di tentativi e di sforzi, più o meno bloccati e chiusi su se stessi, per restaurare un'etica del sé, così come nel movimento che, ai giorni nostri, fa sì che ci riferiamo continuamente a tale etica del sé, ma senza però mai conferirle alcun contenuto, penso vi sia forse da sospettare qualcosa come una sorta di impossibilità, e precisamente l'impossibilità di costituire, oggi, un'etica del sé. Eppure, proprio la costituzione di una tale etica è un compito urgente,

aperçu du travail en cours, DE, II, p. 1223).

⁴⁸⁵ HS, p. 241-242.

⁴⁸⁶ Foucault marca la contrapposizione tra etica e morale, distinguendo tra “moralì orientate verso l'etica” e moralì “orientate verso il codice” (cfr. UP, p. 37).

fondamentale, politicamente indispensabile, se è vero che, dopotutto, *non esiste un altro punto, originario e finale, di resistenza al potere politico, che non stia nel rapporto di sé con sé*⁴⁸⁷

Per Foucault, è bene precisarlo subito, non si tratta di trovare nella “formula greca” una ricetta applicabile, tale e quale, a noi oggi. Non si tratta cioè di recuperare le medesime soluzioni, nelle stesse forme e nelle stesse modalità, in quanto non vi può essere nessun “ritorno”. L’ontologia dell’attualità non si concentra sul contenuto storico delle forme di libertà, ma sulle “condizioni di possibilità” e sulla “problematizzazione” di una certa “esperienza” della libertà. Si tratta, pertanto, di definire le coordinate teoriche capaci di riaprire la riflessione sulla soggettività, dimostrando che è possibile, lo è stato storicamente e lo è anche oggi, *essere soggetti in un altro modo*.

6.2. Perché i Greci?: la questione del soggetto

1. È difficile non leggere nelle pagine dell’ultimo volume della *Histoire de la sexualité* (dedicato al tardo stoicismo) un’ammirazione entusiasta, un sincero trasporto. Nel saggio stoico, così come è presentato da pensatori quali Seneca, Marco Aurelio, Plutarco o Epitteto, Foucault intravede quegli elementi stilistici, etici e critici che definiscono un modello di pratica di libertà in atto. Nel tardo stoicismo Foucault ritrova anche un’attenzione particolare per l’elemento pratico del sapere, la problematizzazione di etiche dell’azione. La filosofia è intesa come tecnica di vita (*technē tou biou*), fondata sull’esercizio (*askēsis*). Il sapere assume una forma *etopoietica*. La valorizzazione di questi testi da parte di Foucault ha il senso di fornire le coordinate per un nuovo accesso alla questione di una soggettività non-cartesiana⁴⁸⁸. La problematizzazione dell’etica greca che conclude

⁴⁸⁷ HS, p. 241, corsivo nostro. Oggi, secondo Foucault, staremmo attraversando una fase di “crisi” della soggettivazione simile a quella vissuta dagli uomini del periodo ellenistico e romano (SS, p. 117). A conferma dell’indirizzo politico assunto dalla riflessione sulla saggezza antica si vedano anche le interviste *L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, (DE, II, pp. 1541-1542), in cui Foucault afferma «mi piacerebbe ritornare su problemi più contemporanei, per cercare di vedere quello che si può fare di tutto ciò nella problematica politica attuale» e *À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours*, (DE, II, p. 1205): «Ebbene, mi chiedo se il nostro problema oggi non sia in qualche modo simile al loro».

⁴⁸⁸ Nell’intervista, rilasciata nel 1978 durante un soggiorno in Giappone, dal titolo *La scène de la philosophie*, Foucault elogia Nietzsche per essere stato «uno dei rari che abbiano posto il problema del soggetto in termini non cartesiani. Egli ha cercato – continua Foucault – di vedere come la concezione occidentale del soggetto fosse una concezione dopotutto molto limitata, e questo non poteva servire da fondamento incondizionato di ogni pensiero... E questa dissoluzione della soggettività europea, della soggettività rigida (*contraignante*) che ci ha imposto la nostra cultura a partire dal XIX secolo, è qui ancora, io credo, una delle poste in gioco delle lotte attuali» (DE, II, p. 592). Dello stesso tenore era stato il giudizio espresso dieci anni prima da Canguilhem sullo stesso Foucault: «Il *cogito* moderno non è più il possesso intuitivo dell’identità all’interno del *pensare* del pensiero pensante il proprio essere, ma “l’interrogazione continuamente ripresa al fine di sapere come il pensiero possa abitare al di fuori di sé e sia tuttavia vicinissimo a se medesimo, come esso possa essere sotto le specie del non-pensante”. In *Le nouvel esprit scientifique*, Gaston Bachelard aveva iniziato a liberare dalle nuove teorie fisiche le norme di una epistemologia non-cartesiana... Che Foucault si trovi nella medesima scia o meno, poco importa: egli estende l’obbligo del non-cartesianesimo, del non-kantismo fino alla riflessione filosofica» (G. Canguilhem, *Morte dell’uomo o estinzione del cogito?*, in M. Foucault, *Le parole e le cose*,

l'itinerario di Foucault si caratterizza come la ricerca di un nuovo tipo di soggettività, costruita secondo altre regole rispetto a quelle (coercitive) che hanno caratterizzato il pastorato cristiano, e, per questa via, l'intero ordine politico moderno⁴⁸⁹.

2. La concezione greca della soggettività appare in effetti radicalmente differente rispetto a quella cristiana. Il pastorato ha legato a filo doppio, se così si può dire, potere e individuazione, tanto che solamente al suo interno è potuta sorgere e convalidarsi l'idea del soggetto trascendentale. Soggetto e potere sono, nella società moderna (e almeno a partire dall'età classica – Cartesio) legati in un solo dispositivo. Risolvere il nodo gordiano del potere significa, conseguentemente, definire nuove forme di soggettività. Il potere moderno ha infatti bisogno di soggetti: le sue tecnologie sono rivolte all'attività di assoggettamento dei corpi e delle anime, e alla produzione della soggettività più idonea a perpetuarne i meccanismi. Senza soggetti “assoggettati” esso cessa di funzionare.

La forma della soggettività, così com'è stata definita dal pensiero filosofico e politico moderno, è radicata nella concezione cartesiana del soggetto trascendentale⁴⁹⁰. È per questo motivo che Foucault, nel corso del 1982, circoscrive il “momento cartesiano” come elemento centrale in una storia della verità: «La ragione di fondo per la quale il precetto della cura di sé è stato dimenticato, la ragione in forza della quale il posto occupato da tale principio nella cultura antica per circa un millennio è stato cancellato, mi sembra possa essere identificata con un'espressione che so essere pessima, e che pertanto utilizzo a titolo puramente convenzionale, ovvero il “momento cartesiano”. Tale “momento cartesiano” (locuzione che impiego con tutte le cautele del caso) mi sembra abbia funzionato in due maniere: da un lato, riqualificando filosoficamente lo *gnōthi seauton* (conosci te stesso), e dall'altro, al contrario, squalificando l'*epimeleia heautou* (la cura di sé)»⁴⁹¹. A partire dalla concezione cartesiana, utilizzata come indicatore teorico di un movimento che ha origine molto più indietro (con il potere pastorale⁴⁹²), i rapporti tra soggettività e verità si

Milano, Rizzoli, 1967, p. 435).

⁴⁸⁹ Christoph Horn ha colto questa implicazione. Egli ha sostenuto che «Foucault riconduce la perdita dell'idea antica di cura di sé al cristianesimo nel suo complesso e alla “società disciplinare” da esso prodotta... Foucault interpreta però l'antica prassi della formazione di sé, senza mutare idea, dalla prospettiva secondo cui nell'età moderna si sarebbe sviluppato un sistema sociale oltremodo potente, autoritario e basato su regole ferree, che costringe l'individuo alla sottomissione, ossia a essere “soggetto”» (C. Horn, *L'arte della vita nell'antichità*, Roma, Carocci, 2004, pp. 215 e 219-220).

⁴⁹⁰ Bisogna notare che prima di analizzare l'alternativa greca Foucault aveva tentato di percorrere altre strade alla ricerca di ascetismi di tipo non-cristiano. In particolare egli si era interessato al buddismo *zen*, praticato in occasione del suo viaggio in Giappone del 1978, e soprattutto della “spiritualità politica” dei rivoluzionari in Iran, durante il “réportages di idee” tenuto per “Il corriere della sera” nel 1979 (ora riuniti in *M. Foucault: Taccuino persiano* – a cura di R. Guolo e P. Panza -, Milano, Guerini e Associati, 1998). Per un'analisi dettagliata di questo tema si veda O. Marzocca, *Rivolte spirituali e pastori al governo: Foucault in Iran*, in Id., *Perché il governo*, cit., pp. 113-138. In tutto questo Foucault non ha però scorto nulla di paragonabile all'ascesi antica.

⁴⁹¹ HS, p. 15.

⁴⁹² Foucault afferma che «La dissociazione aveva incominciato infatti a essere effettuata, e un cuneo era stato collocato tra i due elementi, ormai da molto tempo. Ma dove bisogna cercare quel cuneo... forse dal lato della scienza? Niente affatto. Dovremmo piuttosto, cercarlo dalla parte della teologia. La teologia – quella che per l'appunto potrà fondarsi su

sono modificati profondamente. «Credo insomma – continua Foucault – che l’età moderna della storia della verità sia iniziata solo a partire dal momento in cui quel che consente di avere accesso alla verità è diventata la conoscenza stessa, ed essa sola. A partire, cioè, dal momento in cui il filosofo (o lo scienziato, o anche solo chi cerca la verità), è diventato capace di riconoscere la verità, e ha potuto avere accesso ad essa, in se stesso, e in virtù dei suoi soli atti di conoscenza, senza che da lui si esiga più nient’altro, ovvero senza che il suo essere di soggetto debba essere modificato o alterato in alcun modo»⁴⁹³.

Il soggetto trascendentale, che caratterizza la filosofia moderna da Cartesio ad Hegel, si oppone, nelle sue modalità essenziali, al soggetto di “spiritualità” che caratterizza invece il pensiero antico. Il rapporto tra soggettività e verità qui si sviluppa diversamente, secondo differenti assi teorici. Per “spiritualità” Foucault intende «la ricerca, la pratica e l’esperienza per mezzo delle quali il soggetto opera su se stesso le trasformazioni necessarie per avere accesso alla verità. Definiremo insomma “spiritualità” – afferma Foucault - l’insieme di quelle ricerche, di quelle pratiche e di quelle esperienze che potranno essere costituite dalle purificazioni, le ascesi, le rinunce, le conversioni dello sguardo, le modificazioni d’esistenza, e così via, che non tanto per la conoscenza, bensì per il soggetto, per il suo stesso essere di soggetto, rappresentano il prezzo da pagare per avere accesso alla verità»⁴⁹⁴. Secondo il pensiero antico, dall’età classica al tardo stoicismo, il soggetto non è un dato trascendentale già costituito nella sua pienezza, ma è sempre il risultato di un processo fatto di rinunce, di ascesi, di esercizi costanti, che Foucault definisce come un movimento perpetuo di “soggettivazione”. Esso può essere compreso come il risultato di uno sforzo di concentrazione e di puntualizzazione dell’Io. Data la sua origine processuale, dinamica, il soggetto non viene mai pensato, durante gli otto secoli della cultura antica, come un dato elementare in stato di quiete, ma, al contrario, viene concepito come l’elemento dominante una molteplicità di forze di tipo somatico e psichico. Queste forze mettono continuamente a rischio l’identità dell’individuo, che può definirsi nei suoi contorni soltanto attraverso una costante attività di dominio di sé (*enkrateia*).

Foucault caratterizza le due concezioni del soggetto – quella cartesiana e quella antica - come derivate da due differenti interpretazioni dei principi socratici fondamentali dello *gnōthi*

Aristotele... e che con San Tommaso, la scolastica e così via, occuperà il posto a tutti noto nel pensiero occidentale – proponendosi come riflessione razionale destinata, a partire dal cristianesimo naturalmente, a fondare una fede con una vocazione a sua volta universale, istituiva al contempo il principio di un soggetto conoscente in generale, un soggetto cioè che trovava in Dio il suo modello, il suo punto di compimento assoluto, il suo più alto grado di perfezione, e al tempo stesso il suo creatore e proprio per questo il suo modello. La corrispondenza tra un Dio onnisciente e dei soggetti tutti capaci di conoscere, beninteso grazie alla fede, è indubbiamente uno degli elementi principali che [hanno] fatto sì che il pensiero occidentale, e in particolare quello filosofico – o le principali forme di riflessione – si siano come svincolate, affrancate, separate dalle condizioni di spiritualità che le avevano fino a quel momento accompagnate, e di cui il principio dell’*epimeleia heautou* costituiva la formulazione più generale» (HS, p. 28).

⁴⁹³ HS, p. 16.

⁴⁹⁴ HS, p. 16.

seauton e della *epimeleia heautou*, affermando che il secondo (*epimeleia*) è stato storicamente ricoperto dal primo. La posta in gioco delle analisi sull'antichità greca e romana è dunque costituita dalla questione della soggettività.

3. Ma come veniva concepito il soggetto nell'antichità? In che modo dev'essere pensato il soggetto della cura? In realtà, come abbiamo anticipato, presso i Greci non esiste qualcosa come il "soggetto"⁴⁹⁵. Il *sé*, di cui parla costantemente Foucault negli ultimi scritti, non corrisponde, evidentemente, al "soggetto". Il *Sé* si costituisce come la forma variabile che scaturisce da un certo equilibrio, transitorio e mutevole, delle forze che lo compongono. Queste forze sono le forze della vita, dell'individualità biologica dalla quale si distacca individuandosi; L. Daddabbo ha sottolineato che «Il *sé*, allora, non è l'io, o un qualsiasi altro rifugio interiore di una identità che si sente minacciata. È piuttosto la linea di contatto e di trasformazione tra alcune forze: energie corporee, impulsi vitali, attitudini e spontaneità singolari, modelli e imperativi del potere, insiemi di pratiche, costrizioni esterne diventate alla fine capacità proprie. Ciò significa che non esiste un *sé* neutro, che veleggia sopra gli eventi, ma vi sono forme del *sé* relative a tempi, luoghi e stati di forze... il *sé* non corrisponde all'interiorità, alla coscienza o alla sostanza. Non è ciò che si trova dietro o al fondo di tutte le esperienze, governandone lo svolgimento; al contrario, è ciò che viene completamente esposto. In secondo luogo, il *sé* è oggetto di costituzione e di trasformazioni»⁴⁹⁶.

Pierre Hadot ha mostrato, in un importantissimo lavoro relativo alla figura di Marco Aurelio, che l'imperatore romano, filosofo stoico dell'età imperiale, aveva una percezione di quello che noi definiremmo la "soggettività" dispiegata in termini di molteplicità. Quello che la tradizione filosofica post-cartesiana ha definito "soggetto" è in realtà pensato come un fascio di forze sottomesse ad un principio gerarchico, che deve riuscire ad imporre il proprio rapporto di dominazione. Marco Aurelio pensa la soggettività come costituita in una serie di cerchi concentrici, passibile di differenti livelli di coscienza, soggetta a graduazioni. Il livello più alto viene denominato, conformemente alla dottrina stoica di Epitteto, *hégemonikon*, il principio direttivo. Hadot afferma che «Lo stoico delimita, dunque, un centro di autonomia: l'anima in opposizione al corpo, il principio direttivo (*hégemonikon*) in opposizione al resto dell'anima, ed è all'interno di

⁴⁹⁵ «Non credo che si debba ricostituire un'esperienza del soggetto, laddove non ha trovato nessuna formulazione. Sto molto più vicino alle cose. E, poiché nessun pensatore greco ha mai trovato una definizione del soggetto, non l'ha neanche mai cercata, direi, molto semplicemente, che non vi è soggetto. Il che non significa che i Greci non si siano sforzati di definire le condizioni in cui può essere data un'esperienza che non è quella del soggetto, ma quella dell'individuo, nella misura in cui cerca di costituirsi come padrone di sé. L'Antichità classica non ha problematizzato la costituzione di sé come soggetto; viceversa, a partire dal Cristianesimo, la morale è stata confiscata dalla teoria del soggetto. Ora, mi sembra che oggi non sia più soddisfacente un'esperienza morale incentrata essenzialmente sul soggetto. In questo senso, alcune questioni si pongono a noi negli stessi termini in cui si ponevano nell'Antichità» (M. Foucault, *Le retour de la morale*, DE, II, p. 1525).

⁴⁹⁶ L. Daddabbo, *Inizi*, cit., pp. 80 e 82.

questo principio direttivo che si trovano la libertà e il vero io»⁴⁹⁷. Esso è concepito come un frammento della Ragione universale, destinata a governare quel sostrato passionale che altrimenti prenderebbe il sopravvento, togliendo al soggetto la padronanza di sé. Marco Aurelio non pensava il “principio direttivo” come soggetto trascendentale (Io); l'*hégemonikon* è un elemento che partecipa dell'universale. Esso non può essere definito come una proprietà del soggetto, in quanto necessita di essere conquistato al prezzo di un duro lavoro su di sé.

La spiritualità caratterizza quindi una modalità del soggetto alla quale non corrisponde, in maniera immediata, la verità dell'Io. Per rendersi idoneo all'atto conoscitivo, il soggetto deve compiere delle operazioni sul proprio sé (purificazione, conversione, autocontrollo). È l'*ēthos* stesso ad essere messo in gioco attraverso l'ascesi dell'individuo che persegue il proprio perfezionamento, e a garantire la trasformazione interiore, che, sola, concede di accedere al vero. La verità non è oggetto di pura contemplazione, ma necessita di essere fatta propria, interiorizzandola affinché produca degli “effetti di ritorno” *nel* soggetto, plasmandone la soggettività. Vedremo nei prossimi paragrafi come l'obiettivo dell'ascesi sia indicato dagli autori del periodo ellenistico-romano con il termine *paraskeuē*, un equipaggiamento di discorsi veri che vengono assimilati “fisicamente”.

6.3. Askēsis

1. La trasformazione perseguita nella modalità spirituale del soggetto avviene attraverso l'esercizio (*askēsis*). La tradizione degli “esercizi spirituali”, come ha notato lo stesso Hadot, ha costituito un punto di riferimento importantissimo per tutta la cultura antica e medievale, transitando dalle etiche tardo antiche a quelle cristiane. In molte occasioni ci accorgiamo che i medesimi esercizi, le stesse tecniche di sé, trapassano dalla morale stoica a quella cristiana, apparentemente senza subire trasformazioni di rilievo. Ciò che è cambiato è, ovviamente, il quadro mentale all'interno del quale tali esercizi vengono integrati. La differenza tra gli esercizi spirituali in uso nel mondo pagano e quelli cristiani risiede, secondo Foucault, nel fatto che nei secondi l'accento viene posto sulla “rinuncia a sé”, sull'astinenza penitenziale fine a se stessa, mentre nel mondo greco prevaleva l'aspetto di accrescimento e di addestramento del sé, finalizzato a scopi mondani. L'obiettivo della *askēsis* è la costituzione di una *paraskeuē*, cioè «una preparazione aperta e insieme finalizzata dell'individuo agli eventi della vita»⁴⁹⁸. Ci troviamo quindi di fronte ad un'etica dell'immanenza, che persegue la realizzazione in questo mondo, rifiutando ogni elemento di trascendenza.

⁴⁹⁷ P. Hadot, *La cittadella interiore. Introduzione ai “Pensieri” di Marco Aurelio*, Milano, Vita e Pensiero, 1996, p. 84.

⁴⁹⁸ HS, p. 306.

Importanza quindi degli esercizi spirituali e fisici concepiti secondo il modello della ginnastica (*gumnazein*). Questi esercizi, opportunamente ripetuti e interiorizzati, devono diventare l'armatura del comportamento quotidiano, un quasi-soggetto capace di agire in modo automatico in difesa e soccorso dell'individuo nella vita di tutti i giorni. L'obiettivo finale è l'*autopoiesi*, la libera formazione di sé. Foucault sostiene che

lo strumento dell'ascesi antica non dovrà essere ricercato nella rinuncia a una parte, piuttosto che a un'altra, di se stessi. Ovviamente, come vedremo, ci sono anche degli elementi di rinuncia, così come ci sono degli elementi di austerità. Potremmo persino spingerci a sostenere che l'essenziale, o comunque una parte considerevole, di quella che [sarà] la rinuncia cristiana già lo esige l'ascesi antica. Ma la natura stessa dei mezzi, e quella che potremmo chiamare la tattica messa in atto per giungere all'obiettivo finale, non consiste in primo luogo, e fondamentalmente, in una rinuncia. Al contrario, il problema è piuttosto quello di giungere attraverso la *askēsis*, attraverso l'ascesi, a conquistare qualcosa. Occorre dotarsi di qualcosa che non si possiede, invece di rinunciare a un elemento determinato di noi stessi in nostro possesso, o in cui noi potremmo consistere. È necessario dotarsi di qualcosa che, per l'appunto, invece di condurci a rinunciare a poco a poco a noi stessi, ci consentirà di proteggere il sé e di raggiungerlo. L'ascesi antica, in breve, non riduce, bensì equipaggia, dà in dotazione⁴⁹⁹.

L'ascesi antica deve essere intesa come la produzione, da parte del soggetto, delle proprie attitudini, l'estensione delle proprie forze, che diventano una corazza protettiva, un'armatura nei confronti degli eventi esterni e di tutto ciò che ne mette in pericolo l'equilibrio psico-fisico. L'ascesi deve condurre alla costituzione di un sé *autosufficiente*, che trova in se stesso il proprio piacere e la propria forza. L'esercizio è una struttura permanente della soggettività, conduce al vero possesso di se stessi ed è considerato come una finalità in sé, in quanto consente di temprare il corpo e l'anima alla resistenza di fronte alle circostanze impreviste, così da non perdere mai l'autocontrollo (*enkrateia*), qualificato come un obiettivo etico.

2. L'ascesi antica secondo Foucault è una vera "pratica di sé" effettuata per mezzo di tecnologie atte a definire l'atteggiamento fondamentale (*ēthos*) del soggetto. Questa concezione è indubbiamente influenzata dai lavori di P. Hadot, il quale interpreta tutto lo svolgimento del pensiero antico attraverso la categoria dell'esercizio spirituale⁵⁰⁰. L'intera filosofia antica e medievale consiste, secondo Hadot, non tanto nello studio dei principi teorici, ma nel modo di vivere: «Si tratta di atti

⁴⁹⁹ HS, p. 306.

⁵⁰⁰ «L'idea secondo cui molti elementi, dei testi di Marco Aurelio, costituiscono degli schemi d'esercizio, non è un'idea che ho inventato io. Da solo non sarei stato capace di trovarla. Nel libro di Hadot sugli esercizi spirituali nell'Antichità potrete leggere un capitolo di grande importanza sugli esercizi spirituali in Marco Aurelio» (HS, p. 280). Per un confronto tra le posizioni di Foucault e quelle di Hadot cfr. M. Simonazzi, *La formazione del soggetto nell'antichità. La lettura di Michel Foucault e di Pierre Hadot*, Roma, Aracne, 2007.

dell'intelletto, o dell'immaginazione, o della volontà, caratterizzati dalla loro finalità: grazie ad essi, l'individuo si sforza di trasformare la sua maniera di vedere il mondo, al fine di trasformarsi lui stesso. *Non si tratta di informare, ma di formarsi*⁵⁰¹. La filosofia antica è quindi un'arte della vita. Nonostante la profonda consonanza di fondo tra i due autori, il vocabolario utilizzato da Foucault permette una differenziazione. Riteniamo che in questa sfumatura terminologica (esercizi “spirituali”; “pratiche” di sé) sia rinvenibile la distanza che separa i due autori. Hadot, con la parola “spirituale” intende indicare «come tali esercizi siano opera non solo del pensiero, ma di tutto lo psichismo dell'individuo, e, soprattutto, rivela le vere dimensioni di questi esercizi: grazie ad essi, l'individuo si eleva alla vita dello Spirito oggettivo, ossia si colloca nella prospettiva del Tutto»⁵⁰². Per Hadot il termine “spirituale” è funzionale alla designazione di una prospettiva cosmica, raggiungibile, da parte del soggetto, quando arriva ad identificarsi con lo Spirito assoluto in un'esperienza mistica di sé e del mondo. Per Foucault, al contrario, si tratta di designare con il termine “pratica di sé” un'esperienza del corpo, un'esperienza della vita, oltre che del soggetto, e quindi preferisce un'espressione più consona alla dinamica materiale e somatica sulla quale la *askēsis* permette di agire⁵⁰³, quella, appunto, di “pratiche di sé”.

La categoria della “ascesi” descritta da Foucault è differente anche da quella delineata da Nietzsche, il quale, come si sa, nella terza dissertazione della *Genealogia della morale* aveva offerto una fisiologia e una psicologia dell'ascesi intesa come «l'autodiminuirsi dell'uomo»⁵⁰⁴. Nietzsche sostiene che il prete-asceta appartiene ad una “specie ostile alla vita”⁵⁰⁵: «l'ideale ascetico scaturisce dall'istinto di protezione e di salute di una vita degenerante»⁵⁰⁶. Egli collega la categoria

⁵⁰¹ P. Hadot, *N'oublie pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels*, Paris, Albin Michel, 2008, p. 10, corsivo nostro.

⁵⁰² P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica* in Id., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., p. 30. Hadot non ama la definizione “pratiche di sé” utilizzata da Foucault. Egli afferma che «Michel Foucault descrive con precisione, in *Le souci de soi*, ciò che egli chiama le “pratiche di sé” raccomandate dai filosofi stoici dell'antichità... Foucault considera queste pratiche “arti di esistenza”, “tecniche di sé”. È ben vero che nell'antichità si parlava a questo proposito di arte di vivere. Tuttavia a me pare che la descrizione che Foucault propone di ciò che io avevo chiamato “esercizi spirituali” e che egli invece preferisce chiamare “tecniche di sé”, sia troppo incentrata sul “sé” o, quanto meno, su una certa concezione del sé» (P. Hadot, *Réflexions sur la notion de “culture de soi”*, in *Michel Foucault Philosophe*, cit., pp. 261-262).

⁵⁰³ In effetti, è pur vero che Foucault utilizza il termine “spiritualità”, come abbiamo visto in precedenza, per indicare le trasformazioni che una soggettività compie su se stessa per accedere al vero, ma l'uso di questo termine ricorre molto raramente (praticamente solo nei passaggi che abbiamo citato) e non comparirà più dopo la fine di questo corso, per lasciare posto ad espressioni come “processi di soggettivazione”, pratica di sé o semplicemente *askēsis*. Sul rapporto Hadot-Foucault, A. Pandolfi ha sostenuto che «La differenza tra Hadot e Foucault non consiste, dunque, nell'enfasi con la quale lo storico accentua un elemento che il filosofo avrebbe sottovalutato o interpretato in termini filologicamente non corretti. Come ha riconosciuto lo stesso Hadot, le divergenze con Foucault vertono su differenti interpretazioni che derivano da scelte filosofiche diverse. La domanda che Foucault pone al contenuto di verità dell'etica antica presuppone che questo contenuto non possa essere separato dalla soggettivazione della verità. La veridizione della soggettività (la dilatazione del sé sino all'unione con il *logos*) e la soggettivazione della verità (il trascendimento del sé quotidiano e financo del sé filosofico verso la saggezza, è la forma di vita immanente assunta dalla ricerca della verità), sono i due momenti interdipendenti della costituzione di sé come essere etico» (A. Pandolfi, *Fonti storiografiche e filosofiche della genealogia del soggetto: dall'Uso dei piaceri al potere pastorale*, cit., pp. 288-289).

⁵⁰⁴ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, Milano, Adelphi, 1968, p. 149.

⁵⁰⁵ Ivi, p. 111.

⁵⁰⁶ Ivi, p. 114.

di ascetismo alla volontà di autodistruzione dell'uomo, utilizzata come una strategia per inoculare il germe del risentimento, la sola tattica possibile per una natura malata di affermare la propria volontà di potenza attraverso l'avvilimento generale della specie-uomo. Per Foucault, al contrario, all'ascetismo dev'essere associata una funzione produttiva (produttiva di disposizioni e di attitudini individuali), in quanto permette di concentrare e di intensificare le energie del soggetto in modo da renderlo più forte e padrone di sé⁵⁰⁷.

6.4. Enkrateia

1. Il fine dell'ascesi è la conquista della perfetta padronanza di sé. Nell'etica stoica, ad esempio, un posto centrale è assegnato alla nozione di *enkrateia*. La *enkrateia*, il governo di sé, si attua attraverso l'esercizio (*askēsis*) mettendo in pratica delle tecnologie atte a definire un certo modo di essere (*ēthos*), determinato dal corredo di discorsi veri che si è in grado di imprimere nel proprio animo (*paraskeuē*) e che dà vita all'atteggiamento fondamentale capace di permeare tutto l'essere del soggetto, a partire dalla sua disposizione interiore. L'ascesi filosofica ha dunque un obiettivo "etopoietico", formatore di *ēthos*.

Questo tema è affrontato nel capitolo iniziale de *L'usage des plaisirs*. Qui Foucault istituisce una relazione tra due termini-chiave del vocabolario filosofico dell'epoca classica, quelli di *sōphrosunē* e di *enkrateia*. La problematica della saggezza viene così declinata nella direzione di un governo di sé, "eautocrazia": il saggio è colui che ha imparato a ben governare se stesso. «La *sōphrosunē* – afferma Foucault - è lo stato cui si tende con l'esercizio della padronanza e la moderazione della pratica dei piaceri, è caratterizzata come una libertà... questa libertà... è un potere che si esercita su se stessi»⁵⁰⁸. La saggezza intesa come *enkrateia* (autocontrollo attivo, governo di sé), trova dunque un campo di prova privilegiato nella continenza nei confronti degli *aphrodisia* (i piaceri), nella capacità di resistervi e di lottare. Si tratta di una questione "politica" in senso lato, in quanto l'obiettivo è quello di essere capaci di comandare a se stessi senza diventare schiavi dei piaceri. La cura di sé è un'attività rivolta verso se stessi, una preoccupazione costante, scandita da una vigilanza attenta e permanente. Essa permette al saggio di sottomettere l'elemento irrazionale, rappresentato dalle passioni, per assimilarsi alla Ragione universale di cui ciascuno reca in sé un frammento, che costituisce la parte migliore dell'anima.

⁵⁰⁷ In una conferenza inedita tenuta a Berkeley nell'aprile del 1983, Foucault afferma chiaramente che «quello che Nietzsche ha detto sull'ascetismo cristiano mi pare inadeguato» (M. Foucault, *Talk at the French Department*, IMEC-C23).

⁵⁰⁸ UP, pp. 91-93.

Gli antichi pensavano alla saggezza come ad uno stato in cui si è nel pieno possesso di sé, caratterizzandolo come la conquista di una libertà interiore: il saggio è colui che è in possesso della perfetta libertà⁵⁰⁹. La *enkrateia* rappresenta però soltanto l'aspetto negativo del processo di liberazione. Rendersi indipendenti è un primo passo. Diciamo che la *enkrateia* neutralizza gli effetti induttivi provocati dal disordine interiore. Ma essa è anche l'elemento che consente il distacco del saggio da ciò che lo circonda, la sua completa autosufficienza (*autarkeia*), che lo rende invincibile ed imperturbabile (*ataraxia*)⁵¹⁰.

La caratterizzazione della saggezza come *enkrateia* fa parte della grande eredità socratica. Essa ha finito, legittimamente, per sovrapporsi al concetto di *sōphrosunē* in quanto Socrate è considerato, unanimemente nel mondo antico, come l'archetipo della figura del saggio. Dal punto di vista storico, il concetto di *enkrateia* trova quindi la sua origine nelle testimonianze di Platone e di Senofonte⁵¹¹, ed è stato al centro di tutto il pensiero classico, fino al primo cristianesimo⁵¹². Negli autori di età ellenistica e romana, il modello socratico trova ulteriori conferme. La figura di Socrate continua ad essere esaltata come autentico modello di saggezza (Seneca, Musonio, Epitteto, Marco Aurelio⁵¹³ vi fanno ampio riferimento), ma non senza cambiamenti⁵¹⁴. L'etica della padronanza, nata

⁵⁰⁹ Il concetto greco di *enkrateia* trova i suoi corrispondenti latini nella "continentia" e nella "pudicitia" e dà luogo ad espressioni derivate dal lessico giuridico, e utilizzate per esempio da Seneca, quali "suum fieri", "suum esse", "sui juris", in "potestas sui", tutti termini che indicano la legittima proprietà del soggetto da parte di se stesso.

⁵¹⁰ Questo stato di *enkrateia* tuttavia non coincide in tutti gli autori antichi immediatamente con la saggezza, che si manifesta invece nell'azione conforme al *logos* (convertendo così il processo di liberazione in una pratica di libertà). Foucault sottolinea che i termini *sōphrosunē* e *enkrateia* non sono perfettamente sinonimi. Egli afferma che nelle opere di Platone e di Senofonte essi appaiono generalmente come intercambiabili, mentre soltanto a partire da Aristotele viene istituita una differenza (cfr. l'importante studio di H. North, *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, in "Cornell Studies in Classical Philology", XXXV, Ithaca, 1966, pp. 202-203). La saggezza è definita da Aristotele come il risultato, il compimento dell'atteggiamento improntato alla *enkrateia*, la quale, conseguentemente viene considerata come sua condizione di possibilità. «L'*enkrateia* domina i piaceri e i desideri ma ha bisogno di lottare per prevalere. A differenza dell'uomo "temperante", il "continente" prova altri piaceri oltre a quelli che sono conformi alla ragione; ma non si lascia travolgere da essi» (UP, p. 76; qui Foucault fa riferimento al libro VII dell'*Etica Nicomachea*, cfr. in particolare 1146a). Il rapporto tra i due termini è quindi di presupposizione, poiché senza *enkrateia* risulta impossibile accedere alla saggezza. La prima designa il tipo di lavoro etico da svolgere nei confronti di se stessi (padronanza di sé), mentre la *sōphrosunē* indica il *telos* che intende raggiungere.

⁵¹¹ Platone, *Gorgia*, 491d, 507 a-b (trad. it. di G. Zanetto, Milano, Rizzoli, 2000); Senofonte, *Memorabili*, III, 9,4; IV, 5, 2-11 (trad. it. di A. Santoni, Milano, Rizzoli, 1989). Anche i diversi *logoi sokratikoi* che ci sono tramandati mettono in evidenza queste caratteristiche (cfr. L. Rossetti, *Alla ricerca dei logoi sokratikoi perduti*, in "Rivista di studi classici", XXII, 1974, pp. 424-438).

⁵¹² Sul rapporto *enkrateia*-pensiero cristiano si vedano gli atti del convegno su questo tema tenutosi a Milano nel 1982, *La tradizione dell'enkrateia: motivazioni ontologiche e protologiche* (a cura di U. Bianchi), Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1985.

⁵¹³ Tra gli autori dello stoicismo romano Foucault riserva una particolare benevolenza alla figura di Marco Aurelio, vero e proprio esempio di un'etica della moderazione nell'esercizio del potere. I *Pensieri* rappresentano infatti il tentativo di costituire un'etica e un'estetica del sé incentrata sul buon uso del potere politico: «bada a non diventare un Cesare» ripete, a se stesso, l'imperatore romano (Marco Aurelio, *Pensieri*, VI, 30, trad. it. di M. Ceva, Milano, Mondadori, 1989, p. 123). La centralità della tematica della saggezza e della *enkrateia* negli ultimi scritti di Foucault apre la strada per una diversa etica del potere, intesa in primo luogo come una nuova saggezza politica, cioè il buongoverno di sé nella moderazione del potere che si esercita sugli altri. L'ultimo Foucault sembra affermare che la sola via d'uscita dall'onnipresenza del potere è la sua moderazione volontaria.

⁵¹⁴ Come ha affermato Pierre Hadot, la figura di Socrate «aveva esercitato su tutta la tradizione occidentale un'influenza universale, di portata immensa» (P. Hadot, *La figura di Socrate*, in Id. *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., p. 87) che ha quindi determinato in modo capitale gli sviluppi della filosofia successiva.

con Socrate, viene ripresa e ristrutturata nel periodo ellenistico e romano, in cui assistiamo a quella che Foucault definisce la «rielaborazione di un'etica della padronanza di sé»⁵¹⁵. In questo periodo l'obiettivo di tutte le pratiche di sé rientra ancora in un'etica dell'autocontrollo, ma variano le modalità di rapporto con se stessi e le finalità del lavoro etico. Se infatti il tema della cura di sé in epoca classica era strettamente collegato all'attività politica, così come appare, per esempio, dalla lettura dell'*Alcibiade* platonico⁵¹⁶, in epoca ellenistica e romana assistiamo ad una sorta di “autofinalizzazione”: la cura di sé diviene importante per se stessa più che per i suoi possibili usi politici. Ciò risente indubbiamente della mutata situazione storica: l'Impero è un orizzonte differente rispetto alla *polis* del V secolo.

L'etica del sé riguarda allora il potere, non più il potere che si subisce o che si esercita sugli altri, ma quello che si rivolge verso se stessi. W. Schmid ha utilizzato l'espressione *potenza di sé* per indicare il «potere che il sé rivolge a se stesso, usandolo in modo riflessivo, e che sa usare anche verso l'esterno, contro le pretese di dominio dei poteri eteronomi. È l'introduzione di un altro tipo di potere che con l'arte della vita diviene efficace, un potere di tipo più elevato, quello cioè di acquisire potere sopra il potere, l'unica “superpotenza” possibile e sensata. Se il potere consiste nel disporre delle possibilità di influire su qualcosa o qualcuno, allora esso può manifestarsi anche come capacità di influire sul potere stesso e la riflessività acquista in questo modo la forma di ripiegamento del potere su se stesso. Non può trattarsi di una libertà sfrenata – continua Schmid – e priva di riguardi nei confronti degli altri, il proprio esercizio di potere deve piuttosto divenire riflessivo. L'arte riflessiva mantiene il potere sopra il potere, ne controlla l'impiego misurato e bada alla sua reversibilità. La potenza di sé si accompagna all'autoresponsabilità». Egli conclude sottolineando che «Alla problematica dell'*eccessività* del potere segue quella della sua *ascetica*: l'aver potere sopra la propria stessa pulsione di potere»⁵¹⁷.

Nella cultura ellenistica il tema della cura di sé viene riletto attraverso lo schema nosografico, e diventa soprattutto cura del corpo: occorre infatti «raddrizzare il corpo se si vuole ch'esso mantenga l'intera padronanza di sé»⁵¹⁸. Assume, in epoca imperiale, una certa importanza la figura del saggio come *medico di se stesso*, grazie a una riflessione che attribuisce un peso crescente alle prescrizioni della dietetica. Nel periodo ellenistico, a differenza di quello cristiano, veniva

⁵¹⁵ SS, p. 116.

⁵¹⁶ È questo il senso del rimprovero che Socrate rivolge ad Alcibiade: «Tu, amico carissimo, convivi con la più profonda ignoranza... Perciò ti butti nella vita politica prima di esservi stato educato». E ancora: «Per prima cosa devi essere tu, per te, a conquistarti la virtù, tu e chiunque altro ha intenzione di governare e di curarsi non solo di se stesso, della sua vita privata e di quanto lo riguarda, ma dello Stato e degli affari pubblici» (Platone, *Alcibiade Primo*, 118b e 134c; trad. it. di D. Puliga, Milano, Rizzoli, 1995, pp. 89 e 155). L'*Alcibiade* è un dialogo di incerta attribuzione, molto probabilmente non è stato scritto direttamente da Platone ma è di “ambiente” platonico.

⁵¹⁷ W. Schmid, *La vita bella. Introduzione alla filosofia dell'arte della vita*, Milano, Apogeo, 2007, p. 172.

⁵¹⁸ SS, p. 73.

manifestata un'attenzione ai moti del corpo non ancora toccata dalla grande paura collegata al tema delle tentazioni della carne. Il problema principale è quello del “regime” e della moderazione di forze vitali. Le tecnologie mediche del sé sono “tecniche di vita”. Il saggio è tuttavia ancora colui che, socraticamente, sa di non sapere, si riconosce come malato e utilizza alcune prescrizioni di prudenza capaci di curare l'anima e il corpo contemporaneamente. Questa vigilanza attiva si attua attraverso una serie di esercizi codificati (che il soggetto però adottava liberamente, senza che gli venissero imposti da un codice) volti a mantenere la massima concentrazione: esercizi di astinenza, l'esame di coscienza (mattino e sera) e soprattutto il controllo delle rappresentazioni⁵¹⁹. Questa ascesi aveva l'obiettivo del “ritorno a se stessi” (*epistrophē eis eauton*), per godere di una compiuta padronanza di sé, dalla quale deriva un vero e proprio piacere che si trae da sé stessi, sicuro possesso del saggio.

6.5. Una prospettiva tecnica

1. La lettura del mondo antico data da Foucault non è sicuramente quella di uno specialista e non pretende all'esaustività⁵²⁰. Come abbiamo accennato, egli non è mosso da alcun interesse erudito o antiquario, ma da una istanza teoretica, in quanto si propone implicitamente di suggerire all'uomo contemporaneo un modello etico-politico in grado di fronteggiare le insidie della società biopolitica. Se si analizzano le reazioni critiche degli specialisti ci si rende conto che quello di Foucault è un vero e proprio “colpo di forza” interpretativo. Fin dall'uscita degli ultimi due volumi della *Storia della sessualità* gli esperti della filosofia antica hanno rimproverato alla ricostruzione foucaultiana una certa parzialità.

In una recensione apparsa sui “Quaderni di storia”, nel 1985, E. Narducci, pur apprezzando lo sforzo di Foucault, sosteneva che «l'indagine sui testi filosofici ed etico-politici, per quanto condotta con intelligenza e penetrazione (ad esempio a proposito della formazione dei concetti di *enkrateia* e di *sōphrosunē*), non presenta novità di grande rilievo. Per di più, Foucault privilegia in

⁵¹⁹ Epitteto è forse il filosofo antico che più ha insistito su questo punto. Il paragrafo 10 del *Manuale* recita: «In occasione di ogni rappresentazione che ti si presenta allo spirito, ricordati di rivolgerti a te stesso e di cercare la facoltà che possiedi per usarla con questa rappresentazione. Se vedi un bel fanciullo o una bella fanciulla, troverai una facoltà per questo, il controllo di sé (*enkrateian*); se ti tocca il duro lavoro, troverai la resistenza, se l'ingiuria, troverai la pazienza. Se arrivi a creare questa abitudine (*ēthizomenon*), le rappresentazioni non ti travolgeranno più» (trad. it. - condotta sull'edizione francese curata da P. Hadot - di A. Taglia, Torino, Einaudi, 2006, pp. 158-159).

⁵²⁰ Egli è ben attento a precisare, nella *Introduction a L'usage des plaisirs*: «Non sono né ellenista né latinista, ma mi è sembrato che, con la dovuta scrupolosità, pazienza, modestia e attenzione, fosse possibile acquisire, con i testi dell'Antichità greca e romana, una familiarità sufficiente: voglio dire una familiarità che permetta, secondo una pratica indubbiamente costitutiva della filosofia occidentale, d'interrogare al tempo stesso la differenza che ci tiene lontani da un pensiero in cui riconosciamo l'origine del nostro e l'affinità che permane a dispetto di questo solco che continuamente approfondiamo» (UP, p. 13).

modo francamente eccessivo soprattutto due autori: Platone e Senofonte; e senza praticamente mai cercare di istituire un rapporto fra le loro riflessioni sulla temperanza, il dominio delle passioni, l'arte di comandare a sé come agli altri, e la prospettiva politico-culturale da essi assunta nella crisi dello stato ateniese»⁵²¹.

Dello stesso tenore sono anche le considerazioni di M. Vegetti, il quale, pur rilevando negli ultimi volumi della *Histoire de la sexualité* «un dono inestimabile offerto agli antichisti»⁵²², lamenta un'eccessiva parzialità e uno squilibrio di fondo, affermando che «Alla fine del percorso di indagine qui sommariamente riassunto, il consueto profilo del pensiero di Foucault non risulta inalterato. L'esploratore dell'antico ha subito il fascino del classico: e la seduzione avvenuta è chiara al livello del maggiore nesso storico-filosofico che governa entrambi i volumi. Il grande analista dei poteri di interdetto e di repressione ha incontrato la "libertà dei greci" – e l'ha probabilmente sopravvalutata... Sembra quasi che gli strumenti concettuali di Foucault consentano di pensare (dunque di criticare) le forme del potere solo nel loro volto moderno – cioè universale e anonimo -, e che per contro si sottragga loro quello antico, dove il potere è sempre segmentato e nominabile, nelle figure dell'eroe, della famiglia, della città, dell'impero, dello *status*, del sesso, dell'età: e finisce in questo modo per trasformarsi nell'apparenza della libertà»⁵²³. Anche Vegetti rimprovera a Foucault, nonostante la fecondità della sua lettura degli antichi, l'aver privilegiato un «platonismo pacificato», un «platonismo senza Platone», che rimane il maggiore limite del suo tentativo.

Ma il giudizio probabilmente più duro nei confronti degli ultimi lavori di Foucault è stato espresso da G. Cambiano, il quale, in un testo in cui valuta i tentativi contemporanei di riappropriazione dell'antico, denuncia in essi un'operazione di "cosmesi" che ci restituirebbe l'immagine di un'antichità "dimidiata". Egli afferma che l'ultimo Foucault avrebbe compiuto un'inversione rispetto ai suoi temi degli anni '70, ritornando ad un'idea di soggetto di tipo umanistico: «Ora, invece, negli antichi egli scopriva il soggetto, ma non più nel duplice senso del termine: un soggetto solo libero, non suddito, ma padrone di sé. Sarà compito di biografi e storici comprendere le ragioni storiche e culturali dell'approdo di Foucault a un'immagine umanistica del pensiero antico. Comunque lo si voglia giudicare, esso non è una vicenda peculiare del solo Foucault nel passaggio dagli anni '70 agli '80 del nostro secolo, ma è un episodio significativo del ritorno alla tradizione, che, dopo le esplosioni di pensiero utopico, caratterizza ampia parte della riflessione filosofica di questi ultimi anni. Come ogni ritorno, anche questo esegue una sapiente e in fondo edificante opera di cosmesi del passato. Naturalmente, si può così credere di tenere aperta

⁵²¹ E. Narducci, *L'archeologia del desiderio: Michel Foucault sulla sessualità degli antichi*, in "Quaderni di storia", XXII, 1985, pp. 197-198.

⁵²² M. Vegetti, *Foucault e gli antichi*, in *Effetto Foucault* (a cura di P. A. Rovatti), Milano, Feltrinelli, 1986, p. 39.

⁵²³ Ivi, p. 42

qualche speranza in un'umanità padrona di sé e libera modellatrice di se stessa, ma si può anche girare nel vuoto di inerti o fallaci consolazioni»⁵²⁴.

Riteniamo che queste valutazioni critiche, basate più sul commento filologico dei testi che sul riconoscimento dell'interesse teoretico che anima l'impresa dell'ultimo Foucault, non colgano a pieno il nesso biopolitico implicito nei suoi studi⁵²⁵. Cercheremo adesso di chiarire in quale prospettiva è possibile per noi leggere la cura di sé come alternativa al “governo delle vite”.

2. Innanzitutto, Foucault opera una lettura trasversale delle scuole filosofiche antiche. Il punto di vista adottato è quello delle “tecnologie del sé”, astraendo dalle differenti giustificazioni di volta in volta espresse dalle singole scuole. Occorre quindi considerare le tecnologie del sé come una sorta di grande archivio di esperienze messo a punto nel corso dei secoli e che occorre far rifiorire oggi, per metterlo in gioco contro i poteri. Come ha colto perfettamente Canguilhem «Era normale, nel senso propriamente assiologico, che Foucault intraprendesse l'elaborazione di un'etica. Di fronte alla normalizzazione e contro di essa, *Le souci de soi*»⁵²⁶. Queste tecniche basano infatti la loro forza non sulle giustificazioni, ma sull'efficacia. Nel corso del 1982 Foucault afferma chiaramente che «In un certo senso, la questione dell'ascetica, la questione del sistema delle asceti-esercizi nel suo insieme, per l'essenziale costituisce una questione tecnica. La si può analizzare, cioè, come se fosse una questione tecnica. Il che equivale a dire che, in tal caso, si tratterebbe di definire quali siano i differenti esercizi che vengono prescritti o raccomandati, in che cosa essi consistano e in che cosa si differenzino gli uni dagli altri, e quali siano, per ciascuno di essi, le regole interne alle quali devono conformarsi. Si potrebbe così delineare il quadro di qualcosa che comporta: le astinenze; la meditazione, sia la meditazione sulla morte, sia la meditazione sui mali futuri; l'esame di coscienza, e così via (di questo genere ne esiste tutta una serie). Cercherò allora di far apparire – dice Foucault – proprio questo versante tecnico, e in ogni caso tenterò di seguire il quadro di una certa tecnicità degli esercizi di asceti, dell'ascetica»⁵²⁷.

⁵²⁴ G. Cambiano, *Il ritorno degli antichi*, Roma-Bari, Laterza, 1988, p. 144.

⁵²⁵ Bisogna anche ricordare che queste interpretazioni sono basate su un ristretto numero di testi disponibili alla metà degli anni '80. Esse sono infatti centrate sui soli volumi della *Storia della sessualità* (II e III). La pubblicazione dei *Dits et écrits*, avvenuta nel 1994, e la recente trascrizione dei testi dei corsi tenuti durante gli anni Ottanta da Foucault al Collège de France, ampliano notevolmente il campo di indagine e ci permettono una conoscenza finalmente completa dell'intera sua riflessione. In seguito a questi sviluppi, Vegetti è tornato in diverse occasioni a confrontarsi con il pensiero di Foucault (cfr. in particolare M. Vegetti, *L'umano fra natura, norma e progetto nelle antropologie antiche*, in *Umano, post-umano. Potere, sapere, etica nell'età globale*, cit., pp. 327-342, e anche Id., *L'ermeneutica del soggetto. Foucault, gli antichi e noi*, in *Foucault, oggi*, cit., pp. 150-162).

⁵²⁶ G. Canguilhem, *Sur l'Histoire de la folie en tant qu'événement*, in “Le débat”, n. 41, septembre-novembre 1986, p. 40.

⁵²⁷ HS, pp. 398-399.

Detto questo, occorre adesso comprendere che cosa intenda Foucault quando parla di “tecnica”. Un testo molto importante a questo riguardo è la trascrizione di una serie di conferenze, tenute presso l’Università del Vermont nell’ottobre del 1982⁵²⁸. Nella prima lezione Foucault definisce le coordinate di questo campo di indagine:

Quale contesto generale della mia ricerca possiamo considerare quattro tipi fondamentali di “tecnologia”, tutti egualmente matrice di ragion pratica: 1) le tecnologie della produzione, dirette a realizzare, trasformare o manipolare gli oggetti; 2) le tecnologie dei sistemi di segni, che ci consentono di far uso di segni, significati, simboli, significazioni; 3) le tecnologie del potere, che regolano la condotta degli individui e li assoggettano a determinati scopi o domini esterni, dando luogo a una oggettivizzazione del soggetto; 4) le tecnologie del sé, che permettono agli individui di eseguire, coi propri mezzi o con l’aiuto degli altri, un certo numero di operazioni sul proprio corpo e sulla propria anima – dai pensieri, al comportamento, al modo di essere – e di realizzare in tal modo una trasformazione di se stessi

Foucault afferma che questi quattro tipi di tecniche stanno tra loro in un rapporto di reciproca interazione, in quanto non possono essere isolate, se non astrattamente, le une dalle altre. Per questo motivo egli giustifica, retrospettivamente, la scelta di occuparsi soprattutto dell’interazione tra le tecnologie di governo e le tecnologie del sé:

Governamentalità è l’espressione con cui ho designato tale interdipendenza tra le tecnologie del dominio sugli altri e le tecnologie del sé. Non escludo che nel corso della mia ricerca io abbia insistito troppo sulle tecnologie del dominio e del potere. Proprio per correggere questo possibile errore di prospettiva, oggi guardo soprattutto all’interazione tra il singolo e gli altri, alla storia delle tecniche adottate dall’individuo per agire su se stesso, insomma a quelle tecnologie del dominio individuale che, con formula compendiaria, chiamo “tecnologie del sé”⁵²⁹

Le riflessioni di Foucault, come abbiamo anticipato al capitolo terzo, possono essere collocate all’interno della problematizzazione, sorta in Francia alla fine della seconda guerra mondiale, riguardante la natura e gli sviluppi della tecnica, osservati da un punto di vista biologico e antropologico. Riassumiamo brevemente alcune posizioni che possono aver avuto un’influenza diretta sulla problematizzazione foucaultiana delle tecnologie del sé.

⁵²⁸ A testimonianza dell’importanza attribuita da Foucault al problema “tecnico” inerente alle etiche antiche, P. Rabinow e H. Dreyfus sostengono che poco prima della morte, avvenuta nel 1984, Michel Foucault stava progettando di scrivere un nuovo libro sulle “tecnologie del sé”. Ne parlava come di «una raccolta di vari articoli sul sé (ad esempio un commento all’*Alcibiade* di Platone, dove troviamo la prima elaborazione del concetto di *epimeleia heautou*, “cura di sé”), sul ruolo della lettura e della scrittura nella costituzione del sé ecc.» (P. Rabinow - H. Dreyfus, *How We Behave: Interview with Michel Foucault*, in “Vanity Fair”, novembre 1983, p. 62).

⁵²⁹ M. Foucault, *Les techniques de soi*, DE, II, p. 1604

Come punto di partenza potremmo prendere l'analisi, compiuta da Pierre-Maxime Schuhl, sull'origine storica della tecnologia. Nel saggio del 1947, *Machinisme et philosophie*⁵³⁰, Schuhl aveva tentato infatti di istituire – così come afferma in un saggio del 1963 in cui propone un bilancio critico delle sue ricerche - «un confronto tra la civiltà antica e la sua tecnica, da una parte, e quello che noi abbiamo la pretesa di chiamare una civiltà moderna e la sua tecnica, dall'altra; e tentare un'analisi dei motivi per cui quel mondo antico, che aveva saputo realizzare opere così belle, non si sviluppò nelle stesse direzioni verso le quali noi siamo orientati»⁵³¹. Schuhl definisce la propria analisi cercando di descrivere quelli che potevano essere i “quadri mentali” dell'uomo greco, il suo modo di pensare e di agire, ponendo la questione del macchinismo da un punto di vista di psico-sociologico. Da questa angolatura, la tecnica moderna nata nel XVI e XVII secolo, ha costituito una vera “rivoluzione mentale”, che ha consentito di superare quel “blocco mentale” che avrebbe impedito ai Greci e ai Romani, pur così avanzati tecnicamente in alcuni settori, di estendere le loro conoscenze e le loro capacità fino a dare vita a quel “macchinismo” che invece vediamo nascere soltanto agli albori dell'età moderna.

A questa tesi intende rispondere A. Koyré con il celebre saggio intitolato *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, nel quale sostiene la fondatezza soltanto parziale della tesi psico-sociologica sostenuta da Schuhl. Egli insiste sul fatto che la vera causa del mancato sviluppo tecnico dei Greci è da ricercarsi nella dinamica storica in seguito alla quale «il mondo della precisione arriva a sostituirsi al mondo del “pressappoco”»⁵³². Ciò è avvenuto attraverso l'idea di esattezza e grazie alla matematizzazione della fisica: è l'idea stessa di “precisione” che è mancata ai Greci. Koyré afferma che «proprio in seguito ad una conversione dall'*episteme* alla *technē* la macchina eotecnica si è trasformata nella macchina moderna (paleotecnica); poiché è questa conversione, in altri termini, è la tecnologia nascente che ha dato alla seconda ciò che forma il suo carattere proprio e la distingue radicalmente dalla prima, e che non è nient'altro che la *precisione*»⁵³³. Egli differenzia quindi nettamente la tecnica antica e la tecnica moderna in rapporto all'idea di “precisione”, ma introduce anche una sfumatura semantica tra “tecnica” e “tecnologia”. La scienza greca, secondo Koyré, «non ha costituito una vera tecnologia, perché essa non ha elaborato una fisica... La scienza greca ha certamente posto le basi della tecnologia nel suo studio delle “cinque potenze” (le macchine semplici). Ma non l'ha mai sviluppata. Così la tecnica antica è rimasta allo stadio pretecnologico, prescientifico»⁵³⁴. La tecnologia moderna si oppone alla tecnica

⁵³⁰ A questo testo fa riferimento più volte lo stesso Canguilhem nei suoi scritti sulla filosofia biologica della tecnica.

⁵³¹ P. M. Schuhl, *Perché l'antichità classica non ha conosciuto il “macchinismo”?*, in A. Koyré, *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, Torino, Einaudi, 1967, p. 115. Su questo argomento si veda anche P. Rossi, *I filosofi e le macchine (1400-1700)*, Milano, Feltrinelli, 1962 (in particolare pp. 145-152).

⁵³² A. Koyré, *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, cit., p. 91.

⁵³³ Ivi, p. 95.

⁵³⁴ Ivi, p. 90.

antica, in quanto essa si rivolge alla produzione di “strumenti” intesi come creazioni del pensiero scientifico, cioè «la realizzazione cosciente di una teoria»⁵³⁵. Il pensiero tecnologico moderno, consiste quindi, secondo Koyré, nella presa di possesso della teoria sulla pratica, della scienza sulle sue applicazioni. Nel mondo antico invece, le tecniche utilizzate erano sempre il risultato dell’accumulo di esperienza, e, in questo senso, il pensiero antico ha conosciuto non degli “strumenti”, ma degli “utensili”, cioè qualcosa che «prolunga e rinforza l’azione delle nostre membra, dei nostri organi sensibili»⁵³⁶.

Jean Pierre Vernant infine, negli studi raccolti in *Mito e pensiero presso i Greci*, ha dedicato un’intera sezione all’analisi della tecnica antica, apportando il contributo di gran lunga più interessante ai fini del nostro discorso. Da una prospettiva di psicologia storica, Vernant intende rendere conto dell’esperienza della tecnica propria all’uomo greco. Egli differenzia la tecnica antica da quella moderna affermando che, per i Greci, «l’operazione dell’artigiano resta iscritta nella cornice della natura: non appare come un artificio destinato a “trasformare la natura” e ad istituire un ordine umano. Infatti la *technē* mira a produrre in una materia un *eidos* come la salute o una casa, e questa produzione presuppone l’applicazione di una *dynamis*, di cui la *technē* è in un certo senso il modo d’uso. Mentre per Descartes l’artigiano conosce il suo mestiere perché capisce il meccanismo della sua macchina, la *technē* consiste nel saper utilizzare come e quando conviene una *dynamis* che non è concepita diversamente a seconda che si tratti d’una forza naturale o d’un attrezzo fabbricato»⁵³⁷. In base a queste considerazioni, Vernant conclude che nel mondo antico vi è una “assenza di pensiero tecnico”, così come viene inteso dai moderni, assenza derivata da una differente configurazione delle strutture mentali, che impediscono all’uomo greco di pensarsi come un che di distinto dalla natura o dal mondo, considerati come suoi “oggetti”. La tecnica greca si presenta come niente più che una serie di stratagemmi, a volte molto complessi, per imbrigliare e per deviare delle forze naturali che costituiscono, in ogni caso, il *primum movens* di ogni artificio. Vernant conclude che «In modo generale, la cultura materiale dei Greci non ha superato lo stadio

⁵³⁵ Ivi, p. 106.

⁵³⁶ Ivi, p. 101. Nello scritto intitolato *Le origini del macchinismo*, pubblicato lo stesso anno del più famoso *Dal mondo del pressappoco all’universo della precisione*, Koyré aveva affermato che a caratterizzare la tecnica pre-industriale è il fatto di essere «una tecnica di adattamento alle cose, mentre la tecnica industriale è quella dello sfruttamento delle cose». Koyré inoltre si oppone a qualsiasi tipo di opposizione frontale tra tecnica e natura quando afferma che, in primo luogo, «l’ambiente umano non è mai o quasi mai un ambiente interamente “naturale”; esso è sempre o quasi sempre trasformato dall’uomo». Inoltre, se considerato da un punto di vista storico, il rapporto tra l’uomo e la tecnica non ha un inizio definito; non si esce dal mondo della natura per entrare, una volta per tutte, nella “cultura”: «Le origini della tecnica si perdono nella notte dei tempi. È d’altronde possibile che la tecnica, per parlare propriamente, non abbia origini come non ne ha il linguaggio: l’uomo ha sempre posseduto utensili, così come ha sempre posseduto il linguaggio. Egli sembra anche essere stato sempre capace di fabbricarne. È appunto per questo che alla definizione dell’uomo attraverso la parola si è potuto opporre quella attraverso il lavoro; l’uomo, in quanto uomo, sarebbe essenzialmente *faber*, fabbricatore di cose, fabbricatore di utensili» (Id., *Le origini del macchinismo*, in *Dal mondo del pressappoco all’universo della precisione*, cit., p. 62).

⁵³⁷ J. P. Vernant, *Lavoro e natura nella Grecia antica*, in Id., *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino, Einaudi, 1978, p. 305.

definito, a seconda degli autori, come tecnica dell'*organon*, eteotecnica, tecnica di semplice adattamento alle cose... l'attrezzo, mosso direttamente dall'uomo, appare ora come un prolungamento dei suoi organi. L'*organon*, invece d'agire per virtù della sua struttura interna, di produrre un effetto il cui meccanismo non sia dello stesso tipo dello sforzo dell'uomo, trasmette ed amplifica la forza umana»⁵³⁸. In breve, le varie *technai* possedute dai Greci si trovano inscritte nell'uomo o nella natura concepiti come esseri viventi, e «moltiplicano la forza umana»⁵³⁹.

Date queste premesse, le tecnologie del sé individuate da Foucault possono essere considerate certamente come una serie di tecniche dell'*organon*, capaci di incrementare la forza umana, direzionandola in un verso o nell'altro. Si tratta, attraverso di esse, di conquistare la perfetta padronanza delle forze del corpo e della mente: la *enkrateia*. Il correlativo delle tecnologie del sé non è quindi l'anima, o almeno non soltanto, ma tutti quegli elementi che permettono la comunicazione e la relazione tra l'anima e il corpo, in modo da coordinare l'azione di entrambi: per l'etica greca è lo psico-somatico ad essere centrale⁵⁴⁰.

6.6. Technē tou bíou

1. Una volta definita la natura delle tecnologie, passiamo ora ad analizzare l'altro termine della relazione, la vita. Dopo aver studiato le figure della vita "normalizzata" attraverso l'azione dei biopoteri (capitolo III e V), della vita "resistente" che insorge come un contraccolpo contro di essi (capitolo IV), il tema del *bíos* continua ad attraversare la traiettoria teorica foucaultiana, presentandosi, negli ultimi scritti nella forma della *technē tou bíou*, "tecnica di vita" ma anche *vita tecnica*, tecnicamente plasmata da parte del soggetto. Anche a questo livello della riflessione di Foucault il nesso *vita-libertà* continua ad essere presente. La novità teorica apportata dallo studio dell'antico è che Foucault introduce tra i due termini la mediazione della tecnica. La libertà diventa, di conseguenza, una libertà riflessiva, praticata razionalmente da parte del soggetto: la soggettività rimane, in ultima analisi, ciò che è capace di creazione. L'idea di una libertà attiva è dunque indissociabile da essa. La "stilizzazione del *bíos*" sembra essere l'esito di una problematizzazione iniziata alla metà degli anni '70 attraverso la questione biopolitica, e si presenta, in questo senso, come linea di fuga.

⁵³⁸ J. P. Vernant, *Osservazioni sulle forme e sui limiti del pensiero tecnico presso i Greci*, in Id., *Mito e pensiero presso i Greci*, cit., pp. 319-320.

⁵³⁹ Ivi, p. 323.

⁵⁴⁰ Come ha visto anche A. Cutro «Il punto chiave, nello stoicismo, è invece la psico-somatica, la comunicazione tra corpo, anima e ordine naturale» (A. Cutro, *Michel Foucault: tecnica e vita*, cit., p. 170).

2. Ma che cosa significava, per gli uomini del periodo ellenistico e romano, pensare il *bíos*? Qual è il modo antico di pensare il concetto di vita? Durante il corso inedito del 1981, *Subjectivité et vérité*, Foucault afferma che i greci, non i latini, hanno una parola che designa molto precisamente ciò su cui deve portare questa arte di condursi, cioè la parola *bíos*. Foucault ricorda che in greco vi sono due parole, due verbi, che noi traduciamo con uno solo, che è appunto vivere. Esiste il verbo *zen*, che vuol dire avere la proprietà di vivere, la qualità di essere vivente (gli animali vivono effettivamente in questo senso di *zen*), poi c'è la parola *bioun*, che vuol dire, in fondo, passare la propria vita, e che si rapporta alla maniera di vivere, la maniera di condurre la propria vita, di trascorrerla, il modo in cui essa può essere qualificata (felice, infelice..); il *bíos* è qualcosa che può essere buono o cattivo, mentre la vita che si conduce perché si è un essere vivente è qualcosa che ci è data semplicemente dalla natura. Il *bíos* è la vita qualificabile, è la vita con i suoi accidenti, è la vita con le sue necessità, ma è anche la vita tale come la si può fare da se stessi, deciderla da se stessi; il *bíos* è quello che ci è dato, certamente, ma è anche indissociabilmente legato alla possibilità di condurlo, di trasformarlo o di dirigerlo, in tale o tal altro senso. Il *bíos*, in fondo, è il correlativo della possibilità di modificare la propria vita, di modificarla in una maniera ragionevole ed in funzione dei principi dell'arte di vivere. L'arte di vivere porta sul *bíos*, su quella parte della vita che dipende da una tecnica, passibile di una trasformazione riflessa e razionale: la *technē perì bion*, la tecnica che si applica alla vita. Queste *technai bion*, sottolinea Foucault, sono delle *bio-tecniche*⁵⁴¹.

Al termine di questo passaggio Foucault afferma che al termine “bio-tecnica” preferisce quello di “tecnologia del sé”, intesa come procedura per elaborare e stilizzare il sé, per ottenere un certo modo di essere, una gestione della propria vita attraverso il controllo e la trasformazione di sé da parte di se stessi. L'arte di vivere è dunque una tecnica, sostiene Foucault, che dà il potere di agire su se stessi al fine di acquisire una nuova modalità di esperienza. Si tratta di una serie di metodi e di procedure che l'individuo applica liberamente a se stesso per trasformare la propria esperienza di sé e del mondo. Le “arti della vita”, conclude Foucault, sono il filo conduttore attraverso il quale analizzare i rapporti tra soggettività e verità.

Vediamo bene da questi passaggi che, attraverso l'analisi delle arti esistenziali, Foucault fornisce una nuova prospettiva sui fenomeni vitali, che può essere intesa come una linea di fuga per delle resistenze e delle pratiche di libertà possibili in un orizzonte di potere definito dal governo. L'idea del *bíos* come materia per una trasformazione razionale ad opera del soggetto, è la linea direttrice che cercheremo adesso di analizzare, così da rinvenire, all'interno dei testi del tardo Foucault, un'alternativa alle forme di controllo messe in atto dal biopotere.

⁵⁴¹ Cfr. M. Foucault, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*, IMEC-C63, lezione del 13-1-1981.

Qui sorge una prima difficoltà. Per definire la nostra tesi infatti, occorre chiedersi se la vita che costituisce il bersaglio del biopotere può essere concepita nei termini di quel *bíos* di cui parla Foucault, e che le bio-tecniche assumono come oggetto. Evidentemente no. Il biopotere si presenta infatti non soltanto come controllo dei corpi e delle coscienze, ma anche dei processi vitali profondi, quelli che i Greci denominavano con il termine *zen*. Il biopotere si incarica di gestire la vita nella sua interezza. È il semplice fatto di vivere, la nudità organica della vita, che è al centro delle preoccupazioni della biopolitica. Esposito ha sintetizzato egregiamente questo aspetto, che trasforma la biopolitica, più precisamente, in zoo-politica: «più che al termine *bíos*, inteso nel significato di “vita qualificata” o di “forma di vita”, la biopolitica rimanda semmai alla dimensione della *zoē*, vale a dire alla vita nella sua semplice tenuta biologica; o almeno alla linea di congiunzione lungo la quale il *bíos* si affaccia sulla *zoé* naturalizzandosi anch’esso»⁵⁴². Ciò che i soggetti hanno in loro potere è invece il *bíos* la vita qualificata, sulla quale è possibile intervenire tecnicamente per migliorarne i processi, ottimizzarne il rendimento, gestirne la salute. Ancora una volta la determinazione precede la libertà individuale. Ma, proprio per questo, ciò che è possibile e necessario è tentare di convertire la semplice libertà reattiva (di resistere, di opporsi..) della vita in una modalità attiva, costituita dalla libera costruzione del sé da parte del soggetto etico. Nel rapporto a sé, concepito come rapporto a tutto l’essere – psichico e somatico – dell’individuo mediato dalla tecnica di vita, è presente, in potenza, la possibilità della “pratica” di libertà.

Nel corso del 1982 Foucault afferma infatti che nel mondo greco la tecnica di vita fa parte di una libera scelta da parte del soggetto, che decide se, come, e quando applicarla. Si tratta di un’arte congetturale, che deve rispettare un determinato *kairos* (momento favorevole):

Fare della propria vita l’oggetto di una *tekhnē*, fare pertanto della propria vita un’opera – un’opera che sia bella e buona, come dev’essere tutto ciò che viene prodotto da una buona *tekhnē*, da una *tekhnē* razionale – implica necessariamente la libertà e la possibilità di scegliere da parte di chi utilizza la propria *tekhnē*. Se una *tekhnē* dovesse essere un *corpus* di regole alle quali fosse necessario sottomettersi da cima a fondo, di minuto in minuto, di istante in istante, e non sussistesse appunto tale libertà del soggetto che mette in atto la sua *tekhnē* in funzione dell’obiettivo che si prefigge, o del desiderio e della volontà di realizzare una bella opera, non ci sarebbe perfezione nella vita⁵⁴³

⁵⁴² R. Esposito, *Bíos*, cit., p. 4. Dello stesso avviso è anche G. Agamben, il quale ha affermato che «l’ingresso della *zoē* nella sfera della *pólis*, la politicizzazione della nuda vita come tale costituisce l’evento decisivo della modernità, che segna una trasformazione radicale delle categorie politico-filosofiche del pensiero classico» (G. Agamben, *Homo sacer*, cit., pp. 6-7).

⁵⁴³ HS, p. 405.

3. La cura di sé si caratterizza in primo luogo come cura del corpo. Foucault afferma infatti che per gli antichi lo “schema nosografico” utilizzato nell’interpretazione di sé aveva grande importanza. L’arte di vivere si presenta come una gestione responsabile della salute. I Greci, come abbiamo accennato, concepivano gli *aphrodisia* (i piaceri) come delle forze per natura votate all’eccesso e pericolose per l’equilibrio psico-fisico dell’individuo, rispetto alle quali poteva sottomettersi oppure lottare per conquistare il proprio autodomínio. Con questo termine non indicavano solamente l’attività sessuale all’interno della coppia legittima (ambito dell’*economica*), ma comprendevano anche la *dietetica* (il rapporto con il cibo) e l’*erotica* (i rapporti con i ragazzi). Tra gli ambiti di problematizzazione morale individuati da Foucault - la dietetica per quanto riguarda il rapporto a sé, e l’economica e l’erotica per quel che concerne invece la direzione dell’altro – ci occuperemo in questa sede soprattutto del primo (dietetica). In quest’ambito appare infatti chiaramente la relazione della soggettività con il *bíos* da una parte, e con la verità dall’altra. Soggettività, verità e *bíos* costituiscono quindi un triangolo concettuale, all’interno del quale ciascun termine rinvia costantemente agli altri due.

La dietetica, come dicevamo, è individuata da Foucault come indicatore teorico del rapporto dell’uomo greco con il corpo. Analizzando i trattati di Ippocrate, Galeno, Sorano o Rufo d’Efeso, Foucault delinea il carattere terapeutico della dieta: «la “dieta” stessa, il regime, è una categoria fondamentale attraverso la quale si può riflettere sul comportamento umano; essa caratterizza il modo in cui si conduce la propria esistenza, e permette di fissare alla condotta un insieme di regole: un modo di problematizzazione del comportamento, che si fa in funzione di una natura che bisogna preservare e alla quale conviene conformarsi. Il regime è totalmente un’arte di vivere»⁵⁴⁴. L’uomo dell’antichità è assillato, così come appare dai testi medici, da una costante problematizzazione della propria salute; egli percepisce se stesso come un essere fragile, sempre a rischio di perdere la propria forza. Attraverso la pratica medica l’uomo greco cercava quindi di ottenere una «gestione naturale e razionale della vita»⁵⁴⁵ che gli consentisse di essere sempre all’altezza degli eventi che gli capitano. L’attenzione ai cibi ingeriti, alla frequenza dei pasti, alle condizioni all’interno delle quali si consumano, tutto ciò insomma che rischia, per la propria violenza intrinseca, di sfibrare l’organismo e di renderlo spossato, è oggetto di grande attenzione da parte dell’etica antica. Foucault afferma che «la dietetica è *tecnica di vita* nel senso che non si accontenta di trasmettere, a un individuo che dovrebbe applicarli passivamente, i consigli di un medico... la dieta non era concepita come semplice obbedienza al sapere della medicina; essa doveva essere, da parte dell’individuo, una pratica ben ponderata di sé, e del proprio corpo»⁵⁴⁶. Nel regime è dunque

⁵⁴⁴ UP, p. 115.

⁵⁴⁵ UP, p. 123.

⁵⁴⁶ UP, p. 121, corsivo nostro.

inscritta la possibilità, per il singolo, di divenire medico di se stesso, conducendo autonomamente il proprio *bíos*, così da raggiungere uno stato di perfetta salute, che, solo, consente di affrontare gli eventi imprevisti che la vita stessa gli riserva, rimanendo sempre all'altezza del proprio valore: «la medicina – afferma Foucault – non era concepita semplicemente come una tecnica d'intervento farmacologico o chirurgico in caso di malattia. Essa doveva anche definire, sotto forma di un *corpus* teoretico e normativo, uno stile di vita, un tipo di rapporto ponderato con se stessi, con il proprio corpo, con il cibo, la veglia, il sonno, le diverse attività e l'ambiente circostante. La medicina doveva insomma proporre, sotto la forma del regime, una struttura volontaria e razionale di comportamento... uno dei principi essenziali della pratica di sé: essere armati – avendola costantemente sottomano – di una “riserva di sicurezza” che ci si è procurati molto presto, cui si ricorre spesso e che è regolarmente oggetto di meditazione. Tale è il *logos* medico, che detta a ogni istante il giusto regime di vita»⁵⁴⁷.

In realtà, la pratica medica non cerca di sovrapporre delle regole arbitrarie ad una natura in sé refrattaria a ogni irregimentazione. Non esiste infatti vita, nel senso di *bíos*, senza una tecnica. Foucault non intende ritornare al presupposto naturalistico. Il *bíos* è già-da-sempre normato: non è pensabile nessun tipo di “innocenza biologica”. Foucault afferma che «L'essere umano è siffatto, il suo *bíos*, la sua vita, la sua esistenza sono tali per cui *gli umani non possono vivere la loro vita senza fare riferimento a una certa articolazione razionale e prescrittiva, che è appunto quella della *tekhnē**»⁵⁴⁸. La tecnica funge quindi da norma immanente alla vita. La libertà dell'individuo risiede, in questa prospettiva, nel passaggio da una norma di vita ad un'altra, proprio perché non esiste vita (*bíos*) senza norma. Questo passaggio da una norma all'altra, secondo i Greci, dev'essere giustificato in base ad un certo tipo di razionalità e di riflessione che il soggetto decide autonomamente se adottare o meno, in quanto più o meno conforme agli obiettivi che si prefigge per la sua vita stessa⁵⁴⁹.

⁵⁴⁷ SS, pp. 122-123.

⁵⁴⁸ HS, pp. 428-429, corsivo nostro. Anche Esposito è condotto dagli stessi interrogativi: «cos'è, se pure è concepibile, una vita assolutamente naturale – cioè spogliata di ogni connotato formale? Tanto più oggi, quando il corpo umano appare sempre più sfidato, e anche letteralmente attraversato, dalla tecnica. La politica penetra direttamente nella vita, ma nel frattempo la vita è diventata altro da sé. E allora, se non esiste una vita naturale che non sia, contemporaneamente, anche tecnica; se il rapporto a due tra *bíos* e *zoē* deve ormai, o forse da sempre, includere, come terzo termine correlato, la *téchne*, come ipotizzare una relazione esclusiva tra politica e vita?» (R. Esposito, *Bíos*, cit., pp. 4-5).

⁵⁴⁹ Canguilhem, in uno scritto sulla medicina antica, ha affermato che «per molti pensatori greci, anche i più grandi, l'idea dell'universo, l'idea del Tutto, era l'idea di un organismo sano... Questa idea della saggezza antica è forse un'idea modellata su una certa intuizione della vita. Certo, non è il corpo a essere saggio, bensì la ragione. Ma quando si parla comunque di saggezza del corpo, si restituisce al corpo l'immagine dell'equilibrio sulla quale, a mio avviso, si è modellata l'idea stessa di saggezza» (G. Canguilhem, *Il problema delle regolazioni nell'organismo e nella società*, in Id., *Scritti sulla medicina*, cit., p. 60).

6.7. La vera vita

1. Un termine che Foucault riteneva fondamentale per la ricostruzione di alcuni aspetti del mondo ellenistico e romano significativi per il presente è certamente il concetto di *parrēsia*⁵⁵⁰. Questa nozione, e la problematizzazione ad essa collegata, consente di analizzare il rapporto tra soggettività e verità in relazione al governo degli altri. Nel mondo greco infatti la *parrēsia* era una prerogativa dell'uomo libero, che esercitava attraverso di essa il proprio potere nell'assemblea. Il progetto di uno studio sistematico di questa nozione, iniziato nelle ultime lezioni del corso del 1982, impegnerà Foucault anche per i due anni successivi, nei corsi *Le gouvernement de soi et des autres* (1983) e *Le courage de la vérité* (1984). Questo lavoro segue le coordinate generali definite per l'analisi del mondo antico, suddividendosi nell'analisi della *parrēsia* in età classica, ellenistico-romana e nei primi secoli del cristianesimo.

Anche in questo caso è la *parrēsia* nella sua versione tardo antica ad essere valorizzata. Se, in epoca classica, esercitare la *parrēsia* era prerogativa degli individui appartenenti ad un certo *status*, che si applicavano in un agone politico in cui dovevano dimostrare di possedere il “coraggio della verità”, e di essere, per questo stesso motivo, degni di governare gli altri, in epoca ellenistica il termine assume una colorazione morale, e viene utilizzato per indicare un certo rapporto con sé stessi caratterizzato dalla trasparenza della verità rispetto al soggetto: «la *parrēsia* in qualche modo si sgancia dalla sua funzione strettamente politica... alla *parrēsia* politica si aggiunge una *parrēsia* che potremmo dire psicagogica»⁵⁵¹. Foucault sostiene che nel tornante che separa la filosofia di epoca classica dal pensiero ellenistico avviene un mutamento essenziale: «è una *parrēsia* in cui ciò che è in questione, è la salvezza (*salut*) del soggetto agente, e non la salvezza della città... questa *parrēsia* filosofica, non passa forzatamente né esclusivamente per questo *logos*, per questo grande rituale del linguaggio attraverso il quale ci si rivolge alla collettività o anche ad un individuo. Dopo tutto, la *parrēsia* può apparire nelle cose stesse, può apparire nei modi di fare, può apparire nei modi di essere... essere agente della verità, essere filosofo, e in quanto filosofo rivendicare per sé il monopolio della *parrēsia*, questo non vorrà semplicemente dire pretendere che si possa enunciare la verità nell'insegnamento, nei consigli che si danno, nel discorso che si tiene, ma che si è effettivamente, nella propria vita, un agente della verità. La *parrēsia* come forma di vita, la *parrēsia* come modo di comportamento»⁵⁵². Esercitare la *parrēsia* vuol dire dunque, lungo tutto il corso del pensiero antico, *praticare la verità*. Questo significa che i *dogmata* che sono fatti oggetto

⁵⁵⁰ Nelle sue lezioni al Collège de France, Foucault fa spesso riferimento agli studi di G. Scarpat (*Parrhesia: storia del termine e delle sue traduzioni in latino*, Brescia, Paideia, 1964, in particolare pp. 9-69).

⁵⁵¹ GSA, p. 178.

⁵⁵² GSA, pp. 295-296.

di meditazione dovranno penetrare fin nel profondo dell'individuo, così da diventare una parte di lui capace di influenzarne tutte le modalità di espressione, in una parola: l'*ēthos*.

Foucault ammirava Diogene Laerzio, le sue *Vite dei filosofi*, per aver determinato una tradizionalità non tanto dottrinarica (gli apporti teoretici delle *Vite* sono molto incerti e controversi) quanto per l'aver dato luogo ad una *tradizionalità d'esistenza* in cui i filosofi manifestano attraverso gli atti (*erga*) la propria verità fino in fondo. Foucault afferma che nelle *Vite* laerziane «in maniera molto sistematica, sono legati e come intrecciati insieme degli elementi di dottrina, delle descrizioni fisiche, materiali dell'*habitus*, dell'*ēthos* del filosofo, ed un certo numero di aneddoti, piccoli racconti, piccole scene, frammenti di dialogo, repliche. Io credo – continua Foucault - che questi tre elementi (la dottrina; il portamento⁵⁵³ fisico, l'*ēthos*; la piccola scena) sono, in queste *Vite dei filosofi*, la maniera attraverso la quale la vita filosofica si annuncia come una manifestazione della verità. Vivere filosoficamente, è fare in modo – attraverso l'*ēthos* (il modo in cui si vive), il modo in cui si reagisce (alla tal situazione, nella tale o tal'altra scena, quando si è confrontati alla tale o tal'altra situazione) e evidentemente la dottrina che si insegna - [di] mostrare, sotto tutti questi aspetti e attraverso questi tre veicoli (l'*ēthos* della scena, il *kairos* della situazione e poi la dottrina), che cos'è la verità»⁵⁵⁴.

Nel ciclo di conferenze, tenute a Berkeley nello stesso 1983, Foucault era stato più preciso nel determinare l'elemento sul quale agisce la verità del parresiasta: il *bíos*. Esaminando la figura di Socrate, così come appare nel *Lachete* di Platone⁵⁵⁵, Foucault afferma che possiamo rinvenire in questo testo una direttrice teorica che avrà lunga influenza sul pensiero greco, la matrice di una certa maniera di porre la relazione tra *logos* e *bíos*: «con Socrate emerge un nuovo elemento – dice Foucault -, e cioè il *bíos*. Il *bíos* è il cuore della parrēsia socratica»⁵⁵⁶. La vita, quindi, come «aleturgia»⁵⁵⁷ della verità.

Anche nel caso della *parrēsia* incontriamo la relazione tra tecnica e vita. Commentando l'importante trattato *Perí parrēsias*, del filosofo epicureo Filodemo di Gadara, Foucault precisa che «Filodemo considera la *parrēsia* non solo come una qualità, come una virtù o come un'attitudine personale, ma anche come una *technē* paragonabile all'arte della medicina o all'arte di pilotare una nave»⁵⁵⁸. La *parrēsia* agisce infatti come un vero e proprio “operatore” di verità, consentendo di

⁵⁵³ *allure*.

⁵⁵⁴ GSA, p. 316.

⁵⁵⁵ Nel corso inedito del 1984 Foucault istituisce un'opposizione tra due dialoghi platonici, l'*Alcibiade* e, appunto, il *Lachete* (cfr la lezione del 22-2-1984 in M. Foucault, *Le courage de la vérité. Cours au Collège de France. 1983-1984*, IMEC-C69).

⁵⁵⁶ M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, cit., p. 66.

⁵⁵⁷ Il termine “aleturgia” è un neologismo foucaultiano basato sul calco di un termine greco utilizzato da Eraclide Pontico il giovane (Grammatico), e significa “manifestazione della verità”.

⁵⁵⁸ M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, cit., p. 73. Foucault qui fa riferimento agli studi condotti da M. Gigante sui papiri ercolanesi. Sulla figura di Filodemo, in particolare, cfr. M. Gigante, *Filodemo sulla libertà di parola*, in *Ricerche filodemee* (a cura di M. Gigante), Napoli, Macchiaroli, 1969, pp. 41-61.

interiorizzare quei principi razionali di comportamento che si rivendicano pubblicamente attraverso il discorso. Essa consente, in ogni momento, di confrontare ciò che si dice e ciò che si è (o che si fa), in modo da determinare la distanza che separa il soggetto dalla propria realizzazione morale. La pratica della verità si configura come un “operatore” etico, permettendo all’individuo di diventare soggetto del proprio discorso. La *parrēsia* viene concepita come un esercizio, una pratica capace di modificare e stilizzare il *bíos*, e, proprio per questo, come una libertà⁵⁵⁹.

2. L’ascesi comporta dunque un certo rapporto con la verità. Nel mondo antico infatti, non si tratta, come per il cristianesimo, di scoprire una verità che si trova custodita nel fondo di sé stessi, e che bisognerebbe cercare di riattivare. Per i Greci del periodo ellenistico e romano si tratta di soggettivarsi *attraverso* la verità, facendola agire all’interno di sé stessi. Per questo motivo Foucault insiste sul fatto che il soggetto antico compie delle operazioni di soggettivazione del discorso vero che lo portano ad incorporare la verità, conficcandola materialmente dentro di sé, “fin dentro i muscoli” e i nervi, così da agire costantemente in conformità ad essa. La verità, invece di essere pensata, come farà la tradizione cristiana (in questo influenzata dal neo-platonismo) come elemento trascendente, viene concepita come *norma immanente*, guida pratica per la conduzione della vita.

Il concetto di *paraskeuē*, analizzato da Foucault negli ultimi volumi della *Histoire de la sexualité*, ed in particolare nel corso del 1982, ci appare quindi immediatamente nella sua importanza decisiva per la comprensione dell’etica antica. Attraverso di esso è possibile determinare il rapporto che lega la meditazione della verità alla pratica del corpo. Foucault insiste sul carattere per certi versi “inconscio” di tale equipaggiamento morale. Esso è costituito una serie di principi (*dogmata*) che vengono letteralmente “incorporati” dal soggetto, in modo che questi, dall’interno, lo soccorrano nelle situazioni di difficoltà. L’ascesi antica, a differenza di quella cristiana, è esercizio costante della libertà-potere, della padronanza di sé, ed ha come obiettivo quello di dotarsi di un sapere “utile alla vita”⁵⁶⁰. Non vi è in queste pratiche una negazione del soggetto, esse non richiedono di rinunciare a sé, ma al contrario, si tratta di incrementare le proprie

⁵⁵⁹ A. Cutro ha definito la pratica della *parrēsia* una “terapeutica del dire il vero”, sostenendo che «Il primo campo di indagine del termine *parrhesia* non è quello politico, ma quello del franco-parlare nel rapporto tra allievo e maestro. Essa riguarda non solo una situazione duale, ma anche le regole di formulazione del discorso di verità. È in questa regolazione della parola, nella pratica di sé, che il dire il vero diviene terapeutico. La *parrhesia* è una *therapeia*» (A. Cutro, *Michel Foucault: Tecnica e vita*, cit., p. 183).

⁵⁶⁰ «In maniera molto schematica, potremmo dire che, a proposito di quello che viene considerato sapere inutile, anche tra gli stoici, come tra i cinici, e come d’altronde anche tra gli epicurei, è sicuramente possibile identificare una certa tradizione critica, unitamente alla affermazione del privilegio di tutte quelle conoscenze, di tutti quei saperi, di tutte quelle tecniche, e di tutti quei precetti, che possono avere a che fare con la vita umana. Che tutto il sapere di cui abbiamo bisogno debba essere un sapere correlato e dipendente rispetto alla *tekhnē tou bíou* (l’arte di vivere), non è solo un tema epicureo o cinico, ma in egual misura, se non di più, anche stoico» (HS, p. 248).

forze, ottenere la maggiorazione di una parte di esse, quelle attive, creative, che ci consentono di conquistare la serenità interiore e l'autonomia rispetto ai poteri. La *paraskeuē* fa parte a pieno titolo di un'arte di vivere:

La *paraskeuē* costituisce quella che si potrebbe definire una preparazione, aperta e insieme finalizzata, dell'individuo agli eventi della vita. [...] nell'ascesi, si tratta di preparare l'individuo all'avvenire, di prepararlo in vista di un avvenire costituito di eventi impreveduti, eventi di cui conosciamo, forse, la natura in generale, ma che non sappiamo quando si verificheranno, e neppure se si verificheranno effettivamente. Nell'ascesi si tratta, dunque, di trovare una preparazione, una *paraskeuē* che sia tale da potersi adattare, solamente e unicamente, a quel che potrebbe accadere, e nel preciso momento in cui dovesse verificarsi, nel caso in cui tutto ciò avvenisse. [Si tratta di] essere più forti, o comunque di non essere più deboli, di quello che può capitare. [L'obiettivo della *paraskeuē* è di] respingere l'evento... non essere più, rispetto all'evento, *hēttōn* (il più debole).⁵⁶¹

Bisogna quindi dotarsi di un'etica che ci consenta di contro-effettuare l'evento. A un certo punto Foucault utilizza una metafora, molto usata nell'antichità, paragonando il saggio stoico ad un atleta. L'ascesi si definiva infatti mediante metafore prese dall'ambito della ginnastica, in quanto l'esercizio di cui si tratta è sia un esercizio spirituale, ma anche, e soprattutto, un esercizio di tipo fisico, corporeo, vitale. Per questo motivo l'atleta antico – dice Foucault - è *un atleta dell'evento*⁵⁶². A nostro parere questa definizione esemplifica chiaramente quello che l'etica antica prefigura come compito dall'individuo libero: essere un atleta dell'evento all'interno di un campo di potere, compiendo sempre l'azione opportuna (etica dell'azione) secondo la razionalità necessaria.

⁵⁶¹ HS, pp. 305-310.

⁵⁶² HS, p. 308, corsivo nostro. Foucault qui sembra fare riferimento ad una morale della contro-effettuazione degli eventi così com'è stata descritta da Deleuze a proposito degli stoici in *Logica del senso*. Deleuze afferma che l'evento ha una struttura doppia: «In ogni evento vi è certo il momento presente dell'effettuazione, quello in cui l'evento si incarna in uno stato di cose, in un individuo, in una persona, quello che si designa dicendo: ecco, è venuto il momento; e il futuro e il passato dell'evento sono giudicati soltanto in funzione di questo presente definitivo, dal punto di vista di colui che lo incarna. Ma vi sono d'altra parte il futuro e il passato dell'evento considerato in se stesso, che schiva ogni presente, perché è libero dalle limitazioni di uno stato di cose, in quanto impersonale e preindividuale, neutro, né generale né particolare, *eventum tantum*...; o piuttosto che non ha altro presente che quello dell'istante mobile che lo rappresenta, sempre sdoppiato in passato-futuro, che forma quella che occorre chiamare la contro-effettuazione». Deleuze sostiene quindi che il saggio stoico è colui che è in grado di operare la conversione dell'evento subito, vivendolo in modo attivo «perché ha colto l'evento stesso, perché non lascia che si effettui in quanto tale senza operarne, in quanto attore, la contro-effettuazione» (G. Deleuze, *Logica del senso*, Milano, Feltrinelli, 1975, pp. 135-136). Sulle differenti letture dello stoicismo offerte da Deleuze e Foucault si veda T. Bénatouil, *Deux usages du stoïcisme: Deleuze, Foucault* (in *Foucault et la philosophie antique*, cit.), il quale ha sostenuto che, nonostante le differenze più evidenti («Foucault non cerca, come Deleuze, di elaborare una filosofia, ma di riscrivere una storia che è in parte quella della filosofia», e inoltre «Foucault non fa uso dello stoicismo come tale, distinto dalle altre correnti filosofiche dell'ellenismo», ivi pp. 28 e 24) «Deleuze e Foucault si attardano sugli stessi aspetti della filosofia stoica. Foucault evoca per esempio il modello stoico dell' "atleta dell'evento" e compara alcuni esercizi stoici agli esercizi zen. Egli ritrova così le analisi deleuziane del rapporto del saggio stoico all'evento. Foucault e Deleuze sottolineano così che questa arte stoica dell'evento mira a un inserimento di sé nell'immanenza del mondo e del tempo» (ivi, p. 31).

L'equipaggiamento di discorsi veri agisce nel soggetto per *incorporazione*: «Il buon atleta, quello che possiede la *paraskeuē* sufficiente, non è semplicemente chi conosce la tale o la tal altra cosa relativa all'ordine generale della natura, o i precetti particolari corrispondenti all'una o all'altra circostanza, bensì colui il quale ha conficcato in se stesso... che ha impiantato dentro di sé... e che possiede qualcosa»⁵⁶³. Ciò che il soggetto possiede sono appunto i *dogmata* e i *parastēmata*, ovvero le verità etiche che egli ha scelto liberamente di adottare, «discorsi fondati secondo ragione», «discorsi veri», che si assumono liberamente come principi accettabili di comportamento. La *paraskeuē*, e di qui la sua centralità, è quindi «l'elemento di trasformazione del *logos* in *ēthos*»⁵⁶⁴:

Tali *logoi*, infatti, allorché costituiscono una buona *paraskeuē*, non sono semplicemente presenti come se non si trattasse d'altro che di una sorta di ordini impartiti al soggetto, ma risultano, al contrario, persuasivi, e ciò nel senso che ingenerano non solo una convinzione, ma determinano anche gli stessi atti. Si tratta, cioè, di *schemi induttori d'azione*, i quali possiedono un valore e un'efficacia tali per cui, a partire dal momento in cui cominciano ad essere presenti – presenti nella testa, nel pensiero, nel cuore e persino nel corpo di chi ne ha il possesso – risultano tali da spingerlo ad agire come se agisse spontaneamente. Come se, facendo corpo, a poco a poco, con la sua stessa ragione, con la sua stessa libertà e con la sua stessa volontà, fossero i *logoi* stessi a parlare, e a parlare a nome del soggetto, e per il soggetto: non solo dicendogli quel che è necessario fare, ma facendo effettivamente quel che si deve fare, secondo quanto prescritto dalla razionalità necessaria. Gli elementi materiali del *logos* razionale sono effettivamente iscritti nel soggetto, dunque, in qualità di matrici d'azione⁵⁶⁵

Foucault sostiene che il *logos*, per mezzo di una “memoria legata all'attività”, giunge ad agire sulla vita stessa dei soggetti, influenzando il loro corpo, modellandone il *bíos*. Si tratta - continua Foucault - di un sapere che il soggetto deve aver sempre “sottomano” (*prokheiron*): «occorre che sia penetrata, in un certo senso, *fin dentro i muscoli*. Occorre averne un possesso tale, da poterla riattualizzare immediatamente, e senza indugi, in modo automatico»⁵⁶⁶.

Di qui l'importanza attribuita agli *hupomnēmata*⁵⁶⁷, la tradizione antica dei taccuini di appunti, che servivano per ricordare una serie di massime, molto brevi e concise, che bisognava meditare e riattivare continuamente, affinché fungessero da medicina dell'anima. Questo sapere

⁵⁶³HS, pp. 308-309. Seneca, citando Demetrio il cinico, afferma: «Come il grande lottatore non è quello che ha imparato benissimo tutte le mosse e prese che raramente si usano di fronte all'avversario, ma quello che si è esercitato con impegno e zelo in una o due di esse e, attento, aspetta l'occasione per servirsene (non ha importanza quante ne conosce, se conosce quelle che sono sufficienti per vincere)» (Seneca, *I benefici*, VII, 4; trad. it. di G. Reale, in Seneca, *Tutte le opere*, Milano, Bompiani, 2000, p. 470).

⁵⁶⁴ HS, p. 312, corsivo nostro.

⁵⁶⁵ HS, p. 309, corsivo nostro.

⁵⁶⁶ HS, pp. 309-312, corsivo nostro.

⁵⁶⁷ Cfr. M. Foucault, *L'écriture de soi*, DE, II, pp. 1234-1249. Gli stessi *Pensieri* di Marco Aurelio (come anche il *Manuale* di Epitteto) fanno parte di questa tradizione (cfr. P. Hadot, *La cittadella interiore*, cit., pp. 35-39).

permette di definire un “regime di vita” pensato come una terapia medica. Foucault definisce questo tipo di scrittura di sé «un esercizio quasi fisico di assimilazione della verità e del *logos*» che consiste nel «mettere in corpo» il discorso vero, che farà tutt’uno con il soggetto stesso, inscrivendosi materialmente nella sua vita.

Foucault nota che non si tratta, ancora una volta, della meditazione compiuta da un soggetto trascendentale, che abbia la pretesa di ritrovare il suo vero sé nel fondo di se stesso, quanto di un’attività materiale del pensiero sull’individuo nella sua totalità, psichica e corporea: «La meditazione, pertanto, non consiste nell’attività del soggetto con il proprio pensiero, non si identifica con un’attività del soggetto sull’oggetto, o con i possibili oggetti, del suo pensiero. Non si tratta, insomma, di qualcosa che fa parte dell’ordine della variazione eidetica, come si direbbe in ambito fenomenologico. Abbiamo a che fare, piuttosto, con un tipo del tutto diverso di attività: non con l’attività del soggetto con il suo proprio pensiero, o con i pensieri, bensì con l’attività del pensiero sul soggetto stesso... Assistiamo, cioè, a una vera e propria dislocazione del soggetto, rispetto a ciò che egli è, in virtù dell’effetto esercitato dal pensiero... intesa come esercizio del soggetto che colloca se stesso per mezzo del pensiero in una situazione fittizia, all’interno della quale egli mette alla prova se stesso»⁵⁶⁸.

Si tratta di una modalità di attivazione del sapere nel corpo che Pierre Hadot ha definito “psicagogica”. Che cosa si intende con questo termine? Hadot sostiene che «Per vincere in questa lotta, non basta esporre la verità, non basta neanche dimostrarla, occorre persuadere, dunque utilizzare la psicagogia, l’arte di sedurre le anime»⁵⁶⁹. Egli sottolinea anche che «il discorso è un mezzo privilegiato grazie al quale il filosofo può agire su se stesso e sugli altri perché, se è espressione di una scelta esistenziale di colui che lo detiene, vi è sempre, direttamente o indirettamente, una funzione formativa, educativa, psicagogica, terapeutica. Esso è sempre destinato a produrre un effetto, a creare nell’anima un *habitus*, a provocare una trasformazione dell’io»⁵⁷⁰.

⁵⁶⁸ HS, p. 340.

⁵⁶⁹ P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., p. 47.

⁵⁷⁰ P. Hadot, *Che cos’è la filosofia antica?*, Torino, Einaudi, 1998, p. 170. Hadot in questo passo cita un testo di Plutarco, secondo il quale «Il discorso filosofico non scolpisce statue immobili, ma tutto ciò che tocca esso vuole rendere attivo, efficace e vivo, ispira degli impulsi motori, dei giudizi generatori di azioni utili, delle scelte a favore del bene» (cfr. Plutarco, *I filosofi devono dialogare soprattutto con i potenti*, 776c-d). Questa concezione “psicagogica” del discorso filosofico ha accompagnato tutto lo sviluppo del pensiero antico. Hadot, a questo proposito, fa riferimento anche ad un passo dell’*Etica Nicomachea* in cui Aristotele afferma che per accedere alla verità è necessaria una lenta assimilazione, tale da creare nell’anima una disposizione permanente, un *habitus*: «Coloro che hanno incominciato a imparare elaborano formule ma non ne conoscono ancora il senso; è necessario infatti che esse diventino parte integrante della nostra natura [letteralmente, che crescano con noi]» (Aristotele, *Etica Nicomachea*, 7.1147a21-22, cit. in P. Hadot, *Che cos’è la filosofia antica?*, cit., p. 87). È interessante notare l’interpretazione moderna dell’*habitus* data da P. Bourdieu nelle sue *Meditazioni pascaliane*, alla quale in questa sede possiamo solo rinviare (cfr. P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 135-171).

3. La *paraskeuē* costituisce quello che Foucault definisce un “dispositivo”. Negli ultimi testi (in particolare nel corso del 1982) questo concetto assume una nuova sfumatura rispetto a quella che, come abbiamo visto nel capitolo terzo, possedeva nel corso degli anni ’70. Se nelle analisi dedicate alle relazioni di potere Foucault mette in evidenza il funzionamento dei dispositivi di sapere-potere (destinati, come si sa, alla oggettivazione del soggetto), con lo studio dell’antichità egli elabora una nuova versione di questo concetto: il dispositivo etico. *Il dispositivo etico consiste nella creazione di un certo automatismo nell’uomo*. Lo stesso Foucault ammette che uno dei problemi fondamentali dell’etica antica è stata la creazione di un “quasi-soggetto”⁵⁷¹ che agisca in sostituzione o in soccorso del soggetto fisico nelle situazioni in cui la padronanza di sé è messa in pericolo. Si tratta di un sé “ausiliario” con funzioni di soccorso, finalizzato al dominio delle situazioni più difficili, e che è garanzia di libertà, “*logos boēthos*” (verità di soccorso):

Schematicamente, possiamo dire che là dove, noi moderni, crediamo di poter riconoscere la questione della “possibile o impossibile oggettivazione del soggetto nel campo della conoscenza”, gli Antichi del periodo ellenistico e romano riconoscevano piuttosto il problema della “costituzione di un sapere sul mondo come esperienza spirituale del soggetto”. E là dove noi altri moderni cogliamo l’ “assoggettamento del soggetto all’ordine della legge”, i Greci e i Romani coglievano invece la “costituzione del soggetto come fine ultimo per il soggetto stesso, attraverso e per mezzo dell’esercizio della verità”. Siamo, insomma, di fronte a un’eterogeneità fondamentale, che dovrebbe bastare a metterci in guardia contro ogni proiezione retrospettiva. E mi spingerei a dire che chiunque volesse fare la storia della soggettività – o meglio: la storia dei rapporti tra soggetto e verità – dovrebbe innanzitutto tentare di ritrovare la assai lunga, e molto lenta, trasformazione di un *dispositivo di soggettività*, definito dalla spiritualità del sapere e dalla pratica della verità da parte del soggetto, in un altro dispositivo di soggettività, quello che ci è proprio, e che risulta determinato, credo, dalla questione della conoscenza del soggetto a opera del soggetto stesso, nonché dell’obbedienza del soggetto alla legge. Nessuno di questi due problemi (obbedienza alla legge, conoscenza del soggetto a opera del soggetto stesso), in realtà, risultava fondamentale, e neppure presente, nel pensiero e nella cultura antiche, per le quali invece il problema era quello della “spiritualità del sapere”, quello della “pratica e dell’esercizio della verità”. Ritengo, pertanto, – conclude Foucault – sia questo il modo in cui ci si deve accostare alla questione dell’*askēsis*⁵⁷²

L’obiettivo di questi esercizi è chiaro: fare del sé un dispositivo, un *dispositivo di soggettività*, che ci consenta di praticare una libertà attiva, di contro-effettuare gli eventi agendo gli spazi di libertà. Si tratta, secondo Foucault, di una soluzione strategica, che tiene conto dello squilibrio delle forze in campo. La cura di sé è allora una *technē* che permette di ridurre la dissimmetria dell’individuo

⁵⁷¹ M. Foucault, *L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, DE, II, p. 1532.

⁵⁷² HS, pp. 304-305, corsivo nostro.

nei confronti dei dispositivi di potere⁵⁷³, e, in quanto tale, dev'essere pensata come *condizione di possibilità* delle pratiche libertà. Se ripensiamo ora l'analitica del governo, ci rendiamo conto della possibilità di attualizzare queste indicazioni: agendo all'interno di un paradigma strategico, in cui potere e soggetto si fronteggiano all'interno di un campo configurato in vista dell'anticipazione dell'azione dell'altro (governo), al singolo è data una sola possibilità di resistenza: fare di sé, della propria vita, un'opera d'arte. Foucault ha trattato spesso questo tema nei suoi ultimi scritti, declinandolo sia in senso etico che in senso estetico. Se al termine "arte" diamo però il significato di "artificio" riteniamo sia possibile avanzare l'ipotesi che, di fronte a tecnologie di potere complesse (che sono anche macchine per la produzione del mondo e dei soggetti), si debba cominciare a pensare il soggetto come *un divenire-dispositivo, contro e al di là dei dispositivi del potere*⁵⁷⁴.

Ecco quindi che, come ha notato anche A. Cutro, «La concettualità biologica avrà un peso non indifferente nell'elaborazione del problema della forma etica del sé»⁵⁷⁵. Vediamo bene che il concetto di *paraskeuē* e la costituzione di un personale dispositivo di soggettivazione permettono di recuperare, ad un altro livello, la riflessione sulla "filosofia biologica della tecnica", caratteristica del primo Canguilhem, declinata questa volta nella direzione di una *filosofia biologica delle tecnologie del sé*. Il dispositivo di soggettivazione costituisce infatti una forma di tecnica, una tecnica dell'*organon*, che intensifica e prolunga la forza umana. Esso non appare in posizione sovrastrutturale rispetto alla vita del soggetto, ma si radica e si iscrive direttamente in essa, all'interno dei suoi stessi processi biologici, consentendo di "organizzare" e definire la vita stessa in quella che è la sua forma.

La riflessione sulla *technē tou biou*, così centrale nello studio dell'etica antica, costituisce il ripensamento di una tecnica d'esistenza capace di permeare tutto l'essere del soggetto, lo psichico certamente, ma anche il somatico, che si trova così ad essere l'elemento di una manipolazione

⁵⁷³ Commentando l'*Alcibiade* platonico, Foucault sintetizza il discorso tenuto da Socrate allo stesso Alcibiade in questi termini: «ciò che, solo, ti potrebbe permettere di affrontare i rivali senza essere in una condizione di eccessiva inferiorità, vale a dire un sapere, una *tekhne*. Tu non possiedi la *tekhne* che ti permetterebbe di compensare le tue inferiorità di partenza» (HS, pp. 36-37).

⁵⁷⁴ Per altre vie, anche Negri sembra giungere alla medesima conclusione quando afferma che «Abbiamo perfettamente coscienza che il concetto di "dispositivo", così come appare in Foucault e in Deleuze, è inteso dai due filosofi in quanto insieme di pratiche e di strategie omogenee che caratterizzano uno stato di potere in una data epoca. Si parla dunque di dispositivi di controllo, oppure di dispositivi normativi. Ma, nella misura in cui la problematizzazione biopolitica è ambigua, poiché essa è sia la tenaglia del potere sulla vita che la reazione potente e smisurata della vita al potere, a noi sembra che la nozione di dispositivo debba assumere la stessa ambiguità: *il dispositivo può anche essere il nome di una strategia di resistenza*» (A. Negri, *Fabbrica di porcellana*, cit., pp. 30-31).

⁵⁷⁵ A. Cutro, *Michel Foucault: Tecnica e vita*, cit., p. 62. In questa direzione va anche P. Macherey, che afferma, a proposito di *Naissance de la clinique*: «scomporre questa esperienza clinica rivelando la struttura che la supporta, è anche esporre le regole di una specie di arte di vivere, in rapporto con tutto ciò che è compreso sotto le nozioni di salute e di normalità, non avendo queste ultime più niente a che vedere con la rappresentazione di quello che G. Canguilhem chiamava lui stesso una "innocenza biologica". E si potrebbe vedere qui lo schizzo di quello che, nei suoi ultimi scritti, M. Foucault chiamerà "estetica dell'esistenza", in vista di far comprendere come ci si giochi delle norme giocando con esse, cioè facendole funzionare, ed aprendo nello stesso tempo il margine di iniziativa che libera il loro "gioco"» (P. Macherey, *De Canguilhem à Canguilhem en passant par Foucault*, cit., p. 292).

riflessiva e finalizzata da parte del soggetto stesso. Il dispositivo di soggettivazione istituisce una teleologia intrinseca al soggetto, dominando le forze vitali (*enkrateia*) e favorendo la loro organizzazione in vista di un fine. In questa maniera è possibile praticare una economia (e cioè una gestione) delle forze del corpo, che rende il soggetto più forte e più adatto a perseguire quegli obiettivi (di perfezionamento, di compimento, di elevazione) che liberamente egli pone a se stesso (etica). La verità, la tecnica di vita, il pensiero, costituiscono quindi le *norme* intrinseche che il vivente pone liberamente a se stesso. Il significato ultimo della riflessione etica di Foucault deve pertanto essere individuato in una precisa problematizzazione del rapporto tra norma e vita, elaborata a differenti livelli. L'etica viene finalmente compresa come una norma che il soggetto pone a se stesso, e che gli consente di raggiungere determinati obiettivi, esercitando in questo modo la sua libertà.

6.8. Attualità e libertà

1. Potremmo riprendere adesso, da un altro punto di vista, le considerazioni affrontate nel primo capitolo a proposito dell'ontologia dell'attualità. Se essa poneva, come compito negativo della critica, quello di definire i limiti del sistema di potere vigente nel momento attuale (il paradigma biopolitico), siamo ora in grado di definire, grazie alle analisi svolte, un secondo compito dell'ontologia, questa volta *positivo*.

L'ontologia dell'attualità è infatti un modo di praticare la ricerca filosofica che mette a rischio l'identità di colui che la compie. Nella *Introduction a l'Usage des plaisirs*, Foucault si chiede, enfaticamente: «Ma che cosa è, dunque la filosofia, oggi – voglio dire l'attività filosofica – se non è lavoro critico del pensiero su se stesso? Se non consiste, invece di legittimare ciò che si sa già, nel cominciare a sapere come e fino a qual punto sarebbe possibile pensare in modo diverso?»⁵⁷⁶. Egli era solito sintetizzare questa autentica esigenza del pensiero filosofico con la formula “pensare altrimenti” (*penser autrement*), capace di indicare, in modo pregnante e allusivo al tempo stesso, il compito di ogni vera riflessione filosofica: spingersi oltre il limite di ciò che si è e di ciò che si sa, per imparare a vedere e a pensare in modo diverso. La filosofia si configura quindi come esperienza del pensiero capace di trasfigurare il soggetto pensante, rendendolo diverso da ciò che era prima. Non a caso questo modo di filosofare assume, nell'ultimo Foucault, i contorni dell'ascesi: la filosofia è concepita come un esercizio che ha per scopo la modificazione del sé.

⁵⁷⁶ UP, pp. 14-15.

Già in Kant, secondo Foucault, l'analitica della verità e l'ontologia dell'attualità non devono corrispondere a due linee di ricerca separate. Esse si completano a vicenda, fino a diventare complementari: «l'impresa critica e il processo della *Aufklärung* si completano, si richiamano e si rendono necessari l'un l'altro»⁵⁷⁷. Questa complementarità appare chiaramente nel secondo scritto di Foucault sull'illuminismo (*What is Enlightenment?*), in cui l'ontologia dell'attualità è caratterizzata sia come un "atteggiamento-limite" (in quanto dice i limiti e le fratture del presente) che come un atteggiamento "sperimentale" (poiché, dopo aver individuato le fratture tenta nuovi modi di vita, nuove possibilità di libertà). Vi è una relazione logica tra le due linee critiche iniziate da Kant, quella trascendentale e quella storica. La linea analitica orienta e dirige la linea critica, ne è la guida indispensabile. È in questo passaggio che possiamo rinvenire il punto di rovesciamento del progetto critico di Foucault, il legame che egli istituisce tra teoria e prassi: «non bisogna considerare l'ontologia critica di noi stessi come una teoria o una dottrina, e nemmeno come un corpo permanente di sapere che si accumula; bisogna concepirla come un atteggiamento, un *ethos*, una vita filosofica in cui la critica di quello che siamo è, al tempo stesso, analisi storica dei limiti che ci vengono posti e prova del loro superamento possibile»⁵⁷⁸. Queste indagini, egli aggiunge, «trovano la loro coerenza teorica nella definizione delle forme storicamente singolari in cui sono state problematizzate le generalità del nostro rapporto con le cose, con gli altri e con noi stessi. Trovano la loro coerenza pratica nell'attenzione che viene prestata a mettere la riflessione storico-critica alla prova delle pratiche concrete»⁵⁷⁹.

Il soggetto presupposto dall'ontologia dell'attualità si trova quindi situato allo stesso livello delle esperienze e delle pratiche che descrive. Egli non è un soggetto trascendentale, ma, inevitabilmente, un soggetto vivente inserito in una situazione. Come ha notato Maria Paola Fimiani, il fine dell'ontologia critica di noi stessi si configura come una *épreuve d'événementialisation*, e cioè «una prova di produzione di eventi»⁵⁸⁰. È a questo livello che il significato del termine "ontologia" acquista una caratterizzazione ulteriore, in quanto non si determina più soltanto in senso descrittivo, ma *produttivo*. Ciò che si tratta di produrre e d'inventare è il sé, il nostro personale modo di essere. L'ontologia dell'attualità non è una semplice descrizione dello stato dell'essere, ma mira ad incrementarlo, attraverso la produzione di soggettività, pensata su di un piano ontologico. Negli ultimi scritti, Foucault descrive l'etica dei Greci come *etopoiesi* – libera fabbricazione di sé attraverso l'utilizzo di una tecnica di vita in grado di condurre ad uno "stile", un certo equilibrio delle forze, che abbia anche un valore estetico:

⁵⁷⁷ GSA, p. 30.

⁵⁷⁸ M. Foucault, *What is Enlightenment?*, DE, II, p. 1396.

⁵⁷⁹ Ivi, p. 1397.

⁵⁸⁰ M. Fimiani, *Foucault e Kant. Critica Clinica Etica*, Napoli, La città del sole, 1997, pp. 33-34.

I Greci avevano a disposizione, a questo proposito, un'espressione molto interessante, che si trova in Plutarco, ma anche in Dionigi di Alicarnasso, e che appare tanto in forma di sostantivo, quanto di verbo e di aggettivo. Si tratta dell'espressione, o meglio della serie di espressioni, dei termini: *ēthopoiein*, *ēthopoiia*, *ēthopoios*. *Ēthopoiein* significa fare dell'*ēthos*, produrne, modificare o trasformare l'*ēthos*, il modo di essere, la modalità d'esistenza di un individuo... fabbricare dell'*ēthos*⁵⁸¹

Di qui l'insistenza sulla necessità, oggi, di un'estetica dell'esistenza, capace di dirigere questa produzione secondo determinati criteri di stile. Abbiamo quindi, oltre ad un'ontologia del sapere e del potere, anche «un'ontologia di sé», intendendo con questa espressione un processo di autopoesi, una produzione di nuovi modi di essere.

La produzione di nuova soggettività, di *ēthos*, è ciò che Foucault intende mettere in gioco contro il tempo presente, i suoi limiti e le sue degenerazioni⁵⁸².

2. La *Aufklärung* ci pone un certo compito: dobbiamo assumere un atteggiamento, dice Kant⁵⁸³. Non bisogna dimenticare che l'illuminismo è definito come un'uscita (*Ausgang*). Esso presuppone una *decisione* e una *volontà*. Occorre riflessivamente decidersi per questo evento. L'illuminismo ha quindi due facce: è un processo che si sta svolgendo adesso, sotto i nostri occhi; ma è anche un compito che l'individuo assume consapevolmente, in maniera ponderata, e quindi un *ēthos* deliberato. In positivo, si tratta, secondo Foucault, di assumere un atteggiamento *sperimentale*: «mettersi alla prova della realtà e dell'attualità, per afferrare i punti in cui il cambiamento è possibile e auspicabile e, al tempo stesso, per determinare la forma precisa da dare a questo cambiamento»⁵⁸⁴. Per comprendere positivamente l'*ēthos* della modernità Foucault indica dunque altri obiettivi, definendoli in relazione ad un diverso modo di porsi nei confronti del proprio tempo, e caratterizzando l'*ēthos* filosofico dell'ontologia critica di noi stessi come «una prova storico-pratica dei limiti che possiamo superare, e quindi come un lavoro di noi stessi su noi stessi in

⁵⁸¹ HS, pp. 227-228.

⁵⁸² L'aspetto ontologico della costituzione del sé, nel suo significato biopolitico, è stato recentemente analizzato da Antonio Negri, che ne ha fatto l'elemento fondamentale su cui elaborare una biopolitica attiva, in nome della vita e contro il potere. Egli ha affermato che «la "produzione di soggettività" è una reinvenzione della libertà all'interno delle condizioni postmoderne del dominio e dell'assoggettamento», questo è possibile, sempre secondo Negri, perché «Foucault reinsertisce l'ontologia della produzione all'interno del tessuto biopolitico. L'archeologia e la genealogia foucaultiane divengono allora parte pregnante di una teoria della produzione dell'essere. È un'intuizione formidabile» (Id., *Fabbrica di porcellana*, cit., p. 87. Si vedano anche, sullo stesso tema, M. Hardt - A. Negri, *Impero*, cit., pp. 38-54).

⁵⁸³ Come si definisce, in concreto, l'illuminismo? Nel testo di Kant esso viene caratterizzato come «lavoro sul proprio spirito» e «riforma dell'atteggiamento di pensiero (*Denkensart*)». La *Aufklärung* non è allora soltanto il riconoscimento delle condizioni di possibilità, individuali e collettive, che il nostro presente ci offre. Partecipare alla *Aufklärung* significa innanzitutto una certa risposta, un certo atteggiamento da assumere nei confronti di questo evento: «colui che parla – afferma Foucault nel corso del 1983 – fa parte lui stesso di questo processo... egli ha... un ruolo da svolgere in questo processo in cui si troverà dunque contemporaneamente come elemento e come attore» (GSA, p. 14).

⁵⁸⁴ M. Foucault, *What is Enlightenment?*, DE, II, p. 1393.

quanto esseri liberi»⁵⁸⁵. Una volta definiti i limiti del presente, si impone il tentativo del loro superamento. *La libertà allora è proprio questo: superamento dei limiti, oltrepassamento di ciò che di volta in volta appare come dato imm modificabile all'interno del nostro presente storico attraverso la libera invenzione di sé.*

Vediamo quindi delinearci, in questo passaggio, entrambi gli aspetti che caratterizzano l'ontologia dell'attualità così come viene presentata da Foucault. Essa non è soltanto una teoria, nella forma di analisi storica, ma un *ēthos*, un modo di pensare e di agire. L'ontologia dell'attualità instaura un rapporto specifico e locale tra teoria e prassi, in quanto si confronta in modo critico con il presente (attraverso un'analisi microfisica del funzionamento del regime potere-sapere attualmente in atto) non soltanto per denunciarne gli abusi, ma anche per intervenire in modo attivo su di esso. Superare il limite significa modificare il nostro modo di essere, e quindi perseguire la trasformazione. Foucault non la intende come una trasformazione totale del soggetto, ma piuttosto come una serie di piccole modificazioni, anche parziali, che, un poco alla volta, consentono la trasfigurazione dell'insieme e l'emergere di un nuovo *ēthos*: «Preferisco le trasformazioni circoscritte... preferisco queste trasformazioni, anche parziali, che sono state fatte correlando l'analisi storica e l'atteggiamento pratico»⁵⁸⁶.

⁵⁸⁵ Ivi, p. 1394.

⁵⁸⁶ Ivi, p. 1394.

CONCLUSIONI

Riassumiamo adesso le nostre considerazioni sulla problematizzazione foucaultiana della libertà. Dalla nostra analisi emergono fondamentalmente tre forme di libertà, che non costituiscono, ciascuna per proprio conto, il “superamento” della precedente, ma si presentano collegate dal filo conduttore di una problematizzazione comune.

In primo luogo, attraverso l’analisi del biopotere, è emersa la figura di una libertà *disciplinata*, preconstituita e addomesticata dalla razionalità del biopotere che obbliga i soggetti ad agire entro gli *standard* definiti dalle norme (capitolo III). Questa libertà è sempre e soltanto una libertà “formale” in quanto i soggetti non possono esprimere creativamente il proprio potenziale, se non all’interno di quelle forme definite in anticipo dall’azione del potere. La libertà del biopotere viene accuratamente prodotta all’interno dei suoi dispositivi e si attua attraverso l’imposizione di un regime di verità che lega a sé la soggettivazione degli individui. In base a queste tecnologie l’individuo viene determinato nel suo carattere di *homo oeconomicus*, consumatore razionale e soggetto responsabile della propria condotta (capitolo V).

A questa forma di controllo Foucault tenta di opporre, nella sua riflessione degli anni ’70, una libertà *vitale*, che appartiene al corpo in quanto “organismo”, e non presuppone alcuna forma di “coscienza” da parte di un soggetto (capitolo IV). Foucault qui pensa il rapporto potere-corpo nella forma binaria della guerra e della battaglia, che conduce alla “dominazione” di uno dei due elementi. A questo livello della problematizzazione foucaultiana costituisce un problema il fatto che la libertà così concepita non può essere altro che una libertà “reattiva”, che per definizione resiste e si oppone, ma che ancora non crea.

Questa prima soluzione non soddisfa evidentemente Foucault, che è portato a ripensare le proprie categorie analitiche, reintegrando il punto di vista della soggettivazione, fino a questo momento poco presente. Il potere, in questa seconda versione della sua analitica, è concepito come “governo”, ossia come un modo di dirigere gli uomini che costruisce gli spazi di libertà al cui

interno essi agiscono. In questa nuova prospettiva, la libertà appare nella forma della *soggettivazione*: si può essere liberi attivamente nell'ambito privilegiato del rapporto con se stessi.

Una volta compresa la condizione di possibilità per la libertà dei soggetti (paradigma del governo) sappiamo che essa può coincidere con una condotta etica. Ma *come concretamente condursi?* Per dare un contenuto positivo alle pratiche di libertà Foucault approfondisce il tema della cura di sé (*epimeleia heautou*) nel mondo greco-romano (capitolo VI). I mezzi per conquistare la libertà sono compresi da Foucault secondo i caratteri di un'arte di vivere, concepita sia come un sapere (rapporto con la verità: *parrēsia, paraskeuē*) che come una vera e propria tecnica di intervento sul *bíos* (*technē tou bíou*). L'arte di vivere mette quindi in gioco la *technē*, la verità e il *bíos*. L'uso della tecnica costituisce secondo Foucault una libertà poiché essa è indirizzata ad una certa forma di creazione di sé: occorre darsi una "forma" di vita (problema dello stile). L'arte di vivere, in definitiva, mira a trasformare l'*ēthos* del soggetto (la disposizione interiore, l'atteggiamento). La *ēthopoieisis*, la libera produzione della propria soggettività è presentata da Foucault come una autentica "pratica" di libertà.

Vi è, in questa posizione, una evidente discontinuità che non permette di ricomporre in maniera omogenea e lineare la nostra problematica. Se la biopolitica e il biopotere, così come sono concepiti da Foucault, agiscono a livello dei processi vitali profondi, sottoponendoli a "normalizzazione" e a "medicalizzazione", da un punto di vista soggettivo ciò che è possibile fare per opporsi ad essi è la "autogestione" della propria salute, divenendo, in un certo senso, medici di se stessi, così come accadeva in epoca antica. Non siamo, naturalmente, allo stesso livello. Il biopotere interviene infatti lungo tutto lo spettro dei processi vitali (*zoē* e *bíos*) modellandoli a fondo, mentre l'individuo ha in suo potere soltanto quella parte della sua vita e del suo corpo che può dipendere da una tecnologia del sé, ciò che i greci denominavano, appunto, *bíos*. Questo aspetto ci porta a concludere che *la tarda problematizzazione foucaultiana delle pratiche di libertà risponde in modo soltanto parziale alla necessità di una sua concettualizzazione biopolitica*⁵⁸⁷.

⁵⁸⁷ Vorremmo richiamare, in conclusione, un passaggio di un'intervista inedita rilasciata a H. Dreyfus e P. Rabinow a Berkeley nell'aprile del 1983, che ci sembra illuminante. In questa occasione, i due studiosi incalzano Foucault a proposito del nesso tra biopotere e *technē tou bíou*, chiedendosi se non sia proprio questa la posta in gioco sottesa agli ultimi volumi della *Histoire de la sexualité*. Dreyfus e Rabinow notano che non c'è nulla nella nostra tecnologia del biopotere e nella nostra tecnica di vita che possa essere paragonato alla *technē* antica, e rilevano una specie di mancanza (*missing*) o di vuoto che non consente di mettere in relazione le due problematiche. A questa osservazione Foucault risponde affermativamente, sottolineando il fatto che tra la vita come opera d'arte e la vita come problema tecnico, medico, di normalizzazione della popolazione vi sia una evidente discontinuità: «non sono affatto la stessa cosa» (cfr. M. Foucault, *Discussion with Michel Foucault*, IMEC-D250).

In secondo luogo, è bene anche valutare criticamente lo stile analitico e le strategie argomentative attuate da Foucault in rapporto alle sue indagini sul mondo antico. Dobbiamo notare che la predilezione per una “libertà interiore” (libertà come *enkrateia*, libertà-potere), sia in realtà un tema molto tradizionale, che in Foucault non presenta, fondamentalmente, novità di rilievo. Già Max Polhenz, nel classico *La libertà greca*, aveva affermato che «I Greci hanno anticipato la problematica che impegna gli uomini moderni»⁵⁸⁸. Polhenz, come Foucault, suddivide la questione della “libertà greca” nelle forme di una libertà politica, caratteristica dell’età classica e legata all’attività statutaria dell’uomo libero nel quadro della *polis* del V secolo, e di una “libertà interiore” presente invece in epoca ellenistica e resa possibile da una differente cornice politico-culturale (che è quella dell’Impero). Allo stoicismo anche il Polhenz aveva assegnato un ruolo centrale in quanto operatore del passaggio tra le due forme di libertà; egli afferma che proprio «Zenone aveva dato al concetto greco di libertà una base del tutto nuova, staccandolo dal suolo della *polis* e della forma di vita cittadina, e sviluppandolo esclusivamente dalla natura umana. La libertà divenne, grazie a lui, contrassegno essenziale dell’uomo che, dotato di *logos*, ha la capacità mediante la *synkatathesis* di assumere un atteggiamento soggettivo di fronte alle cose e di edificare la propria vita esente dalla loro influenza, in forma corrispondente alla propria natura»⁵⁸⁹.

Inoltre, se considerata dal punto di vista dei mezzi atti a garantire l’esercizio della libertà, dobbiamo rilevare che anche la prospettiva della *askēsis* (intendendo con questa espressione la rivalutazione del tema degli “esercizi spirituali”) si inserisce in una linea argomentativa già consolidata, anche se più recente. Nel capitolo finale abbiamo cercato di dimostrare quanto questa visione dell’antichità sia debitrice dei lavori di Pierre Hadot.

L’originalità della posizione di Foucault, rispetto a questo tema generale, a nostro parere, sembra emergere nel privilegio della tematica della *technē tou biou*, intesa non soltanto come una modalità di intervento “spirituale”, quanto come iscrizione corporea della tecnologia all’interno della vita del soggetto. Foucault, a differenza di Hadot, non si propone alcuna finalità “consolatoria” nei confronti dell’individuo contemporaneo, ma incita il lettore a prendere una posizione politica che coinvolga la sua stessa *vita*. Essa possiede quindi un ben preciso risvolto biopolitico. In questo senso è illuminante mettere in prospettiva questa parte della ricerca di Foucault con i testi più specificatamente bio-politici scritti alla metà degli anni ’70. Da questo angolo visuale ci accorgiamo che Foucault si allontana dall’interpretazione di Hadot (che rimane legato al tema dell’esperienza mistica e cosmica dell’identificazione con lo Spirito assoluto), per rielaborare una concettualità biologica con la quale si era confrontato fin dagli anni ’50, e che ha

⁵⁸⁸ M. Polhenz, *La libertà greca*, Brescia, Paideia, 1963, p. 3.

⁵⁸⁹ Ivi, pp. 184-185. Per un giudizio su Polhenz cfr. M. Foucault, *Politique et éthique*, DE, II, p. 1404.

avuto un'influenza reale anche in questa fase finale del suo pensiero. La modalità di intervento della bio-tecnica è concepita, in modo non-cartesiano, nel quadro di una “filosofia biologica delle tecnologie del sé” ed è finalizzata alla costituzione di un *dispositivo di soggettività*.

In conclusione, possiamo affermare che l'individuo contemporaneo è investito della responsabilità di stilizzare la propria vita attraverso una bio-tecnica, capace di renderlo più forte, più libero e più padrone di sé. La pratica di libertà è quindi sempre possibile se gli individui sapranno dotarsi e fare buon uso di un'arte di vivere, una tecnica, cioè, che fa tutt'uno con la soggettività, fungendo da norma immanente alla vita.

Non è un compito facile, e Foucault è il primo a dissuadere da un'euforia a buon mercato:

credo che [il lavoro critico] comporti sempre il lavoro sui nostri limiti, vale a dire *un travaglio paziente che dà forma all'impazienza della libertà*⁵⁹⁰.

La pratica di libertà è sempre una *pratica di vita*.

⁵⁹⁰ M. Foucault, *What is Enlightenment?*, DE, II, p. 1397, corsivo nostro.

BIBLIOGRAFIA

1) Opere di Michel Foucault:

Maladie mentale et psychologie, Paris, P.U.F., 1954.

Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique, Paris, Plon, 1961.

Raymond Roussel, Paris, Gallimard, 1963.

Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical, Paris, P.U.F., 1963.

Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines, Paris, Gallimard, 1966.

L'archéologie du savoir, Paris, Gallimard, 1969.

L'ordre du discours, Paris, Gallimard, 1971.

Ceci n'est pas une pipe, Montpellier, Fata Morgana, 1973.

Surveiller et punir. Naissance de la prison, Paris, Gallimard, 1975.

La volonté de savoir. Histoire de la sexualité, I, Paris, Gallimard, 1976.

L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité, II, Paris, Gallimard, 1984.

Le souci de soi. Histoire de la sexualité, III, Paris, Gallimard, 1984.

Corsi al Collège de France:

Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France. 1973-1974, Paris, Gallimard-Seuil, 2003.

Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975, Paris, Gallimard-Seuil, 1999.

"Il faut défendre la société". Cours au Collège de France. 1975-1976, Paris, Gallimard-Seuil, 1997.

Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978, Paris, Gallimard-Seuil, 2004.

Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979, Paris, Gallimard-Seuil, 2004.

L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Gallimard-Seuil, 2001.

Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Gallimard-Seuil, 2008.

Corsi inediti (custoditi al Centre Michel Foucault presso l'IMEC: Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine, Abbaye d'Ardenne, Saint-Germain-La-Blanche-Herbe):

Le gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980, IMEC-C62.

Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981, IMEC-C63.

Le courage de la vérité. Cours au Collège de France. 1983-1984, IMEC-C69.

Dits et écrits, Paris Gallimard, 1994, (4 voll.) è una raccolta che contiene la maggior parte degli scritti diversi (interviste, conferenze, saggi...) rilasciati da Foucault nella sua trentennale attività. Nel presente lavoro abbiamo utilizzato la seconda edizione, in due volumi, pubblicata nel 2001.

Testi pubblicati e non contenuti in *Dits et écrits*:

Presentazione a Io, Pierre Rivière avendo sgozzato mia madre, mia sorella e mio fratello..., Torino, Einaudi, 1976.

Presentazione a H. BARBIN, Una strana confessione, Torino, Einaudi, 1979.

Subjectivity and Truth, in "Political Theory", 21, n. 2, May 1993, pp. 198-210.

Christianity and Confession, in "Political Theory", 21, n. 2, May 1993, pp. 210-227.

Pour en finir avec les mensonges, in "Le Nouvel Observateur", 21 juin 1985.

Power, Moral Values and Intellectual, in "History of the Present", n. 4, 1988, pp. 1-2 e 11-13.

Entretien avec A. Bertin, in "Le genre de l'histoire", Les cahiers du G.R.I.F., n. 38, 1988, pp. 9-19.

Discorso e verità nella Grecia antica, Roma, Donzelli, 1996.

Illuminismo e critica, Roma, Donzelli, 1997.

Introduction à I. KANT, Anthropologie du point de vue pragmatique, Paris, Vrin, 2008.

Altro materiale inedito consultato (custodito in cassetta, cd-rom, dattiloscritto o manoscritto presso il Centre Michel Foucault):

Discussion avec la Lutte Communiste Révolutionnaire (1977) IMEC-C82.

Résistances à la médecine (1977) IMEC-FCL4.10.

Discussion at Stanford (11-10-1979) IMEC-C9.

Discussion with John Searle at Stanford (23-10-1979) IMEC-C8.

Discussion at Berkeley (24-10-1980) IMEC-C19.

The Birth of Biopolitics (Lecture at Princeton, 26-11-1980) IMEC-C133.

Mal faire, dire vrai. Fonctions de l'aveu (Louvain, mai 1981) IMEC-D201.

Note manuscrite sur "Le pouvoir, comment s'exerce-t-il?" IMEC-D247.

The Culture of the Self (Berkeley, Regenta's Lecture, 12-4-1983) IMEC-CD84.

Discussion with Michel Foucault (Berkeley, 19-4-1983) IMEC-D250.

Talk at the French Department (Berkeley, April 1983) IMEC-C23.

Généalogie, archéologie, morale (Berkeley, April 1983) IMEC-D250/12.

Entretien de Berkeley sur l'esthétique de l'existence (April 1983) IMEC-D250/11.

Discussion at Rabinow's Home (Berkeley, 9-11-1983) IMEC-C5.

Per una bibliografia completa degli scritti di Foucault cfr. *Chronological Bibliography*, a cura di M. Karskens al sito www.foucault.info/foucault/extensiveBibliography.pdf

2) Riferimenti bibliografici:

ADORNO, F. P., *Le style du philosophe. Foucault et le dire-vrai*, Paris, Kimé, 1996.

ADORNO, T. W., *Dialettica negativa*, Torino, Einaudi, 2004.

AGAMBEN, G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995.

AGAMBEN, G., *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009.

AGAMBEN, G., *Signatura rerum. Sul metodo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.

- AGAMBEN, G., *Stato di eccezione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.
- ALLO, E., *Les dernières paroles du philosophe. Dialogue entre Georges Dumézil et Michel Foucault à propos du souci de l'âme*, in "Actes de la recherche en sciences sociales", n. 61, 1986, pp. 83-88.
- AMENDOLA, A. - BAZZICALUPO, L. - CHICCHI, F. - TUCCI, A. (a cura di), *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*, Macerata, Quodlibet, 2008.
- ARENDT, H., *Tra passato e futuro*, Milano, Garzanti, 1991.
- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, trad. it. C. Mazzarelli, Milano, Bompiani, 2000.
- BACHELARD, G., *L'impegno razionalista*, Milano, Jaca Book, 2003.
- BARBERIS, M., *Libertà*, Bologna, Il Mulino, 1999.
- BATAILLE, G., *La congiura sacra*, Torino, Bollati Boringhieri, 1997.
- BATAILLE, G., *Su Nietzsche*, Milano, SE, 1994.
- BAUDELAIRE, C., *Scritti sull'arte*, Torino, Einaudi, 1992.
- BAUDRILLARD, J., *Dimenticare Foucault*, Bologna, Cappelli, 1977.
- BAUMAN, Z., *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Roma-Bari, Laterza, 1999.
- BAUMAN, Z., *Libertà*, Troina, Città Aperta, 2002.
- BAZZICALUPO, L., *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, Roma-Bari, Laterza, 2006.
- BENJAMIN, W., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Torino, Einaudi, 1962.
- BENTHAM, J., *Panopticon, ovvero la casa d'ispezione*, Venezia, Marsilio, 1983.
- BERGSON, H., *L'evoluzione creatrice*, Milano, Raffaello Cortina, 2002.
- BERLIN, I., *Libertà*, Milano, Feltrinelli, 2005.
- BERNARD, C., *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Paris, Flammarion, 1984.
- BERNAUER, *Michel Foucault's Force of Flight: Toward an Ethics for Thought*, New Jersey – London, 1993.

- BERNSTEIN, R., *La nuova costellazione. Gli orizzonti etico-politici del moderno/postmoderno*, Milano, Feltrinelli, 1994.
- BERTANI, M., *Dopo Nascita della clinica*, in M. FOUCAULT, *Nascita della clinica*, Torino, Einaudi, 1998, pp. 227-254.
- BICHAT, X., *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Paris, Flammarion, 1994.
- BLANCHOT, M., *L'infinito intrattenimento*, Torino, Einaudi, 1981.
- BLANCHOT, M., *Michel Foucault come io l'immagino*, Genova, Costa & Nolan, 1988.
- BOBBIO, N., *Eguaglianza e libertà*, Torino, Einaudi, 1995.
- BODEI, R., *Politica e potere in Foucault*, in *Ricerche politiche* (a cura di M. Bovero), Milano, Il Saggiatore, 1982, pp. 109-127.
- BONACINA, G., *Filosofia ellenistica e cultura moderna. Epicureismo stoicismo e scetticismo da Bayle a Hegel*, Firenze, Le Lettere, 1996.
- BONNAFOUS-BOUCHER, M., *Un libéralisme sans Liberté. Du terme "libéralisme" dans la pensée de Michel Foucault*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- BORRELLI, G. – PAPPARO, F. C. (a cura di), *Singolari intrecci. Modi del patire e pratiche di libertà*, Napoli, Filema, 2001.
- BOTTURI, F. (a cura di), *Soggetto e libertà nella condizione postmoderna*, Milano, Vita e Pensiero, 2003.
- BOULAINVILLIERS, H., *État de la France avec des mémoires sur l'ancien gouvernement*, London, 1727.
- BOURDIEU, P., *Meditazioni pascaliane*, Milano, Feltrinelli, 1998.
- BRÉHIER, É., *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, Vrin, 1970.
- BROWN, P., *Genesi della tarda antichità*, Torino, Einaudi, 2001.
- BURCHELL, G. - GORDON, C. - MILLER, P. (a cura di), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, London, Harvester Wheatsheaf, 1991.
- BURCKHARDT, J., *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Roma, Newton Compton, 1994.

- CACCIARI, M., *“Razionalità” e “irrazionalità” nella critica del Politico in Deleuze e Foucault*, in “aut-aut”, n. 161, 1977, pp. 119-133.
- CACCIARI, M. - RELLA, F. - TAFURI, M. - TEYSSOT, G., *Il dispositivo Foucault*, Venezia, Cluva, 1977.
- CAMBIANO, G., *Il ritorno degli antichi*, Roma-Bari, Laterza, 1988.
- CAMPIONI, G. - VENTURELLI, A. (a cura di), *La biblioteca ideale di Nietzsche*, Napoli, Guida, 1992.
- CANGUILHEM, G., *Descartes et la technique*, in “Travaux du IXème Congrès International de Philosophie”, 1937, pp. 77-85.
- CANGUILHEM, G., *Études d’histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 2002.
- CANGUILHEM, G., *Idéologie et rationalité dans l’histoire des sciences de la vie*, Paris, Vrin, 1988.
- CANGUILHEM, G., *Il fascismo e i contadini*, Bologna, Il Mulino, 2006.
- CANGUILHEM, G., *Il normale e il patologico*, Torino, Einaudi, 1998.
- CANGUILHEM, G., *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1965.
- CANGUILHEM, G., *Logique du vivant et histoire de la biologie*, in “Sciences” n. 71, March-April, 1971, pp. 20-25.
- CANGUILHEM, G., *Milieu et Normes de l’Homme au Travail*, in “Cahiers Internationaux de Sociologie”, Paris, Éditions du Seuil, 1947, pp. 120-136.
- CANGUILHEM, G., *Morte dell’uomo o estinzione del cogito?*, in M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, Milano, Rizzoli, 1967, pp. 417-436.
- CANGUILHEM, G., *Notes sur la situation faite en France a la philosophie biologique*, in “Revue de Métaphysique et de morale”, n. 52, juillet-octobre 1947, pp. 322-332.
- CANGUILHEM, G., *Scritti filosofici*, Milano, Mimesis, 2004.
- CANGUILHEM, G., *Sulla medicina. Scritti 1955-1989*, Torino, Einaudi, 2007.

- CANGUILHEM, G., *Sur l'Histoire de la folie en tant qu'événement*, in "Le débat", n. 41, septembre-novembre 1986, pp. 37-40.
- CANGUILHEM, G., *Vie*, in "Encyclopaedia Universalis France", Paris, 1996, vol. 23, pp. 546-553.
- CANGUILHEM, G., *Vie et mort de Jean Cavallès*, Paris, Éditions Allia, 1996.
- CANGUILHEM, G. - DELEUZE, G., *Il significato della vita. Letture del III capitolo dell'Evolutione creatrice di Bergson*, Milano, Mimesis, 2006.
- CATUCCI, S., *Introduzione a Foucault*, Roma-Bari, Laterza, 2000.
- CATUCCI, S., *La "natura" della natura umana*, in CHOMSKY, N. - FOUCAULT, M., *Della natura umana*, Roma, DeriveApprodi, 2005, pp. 101-124.
- CAVAILLÈS, J., *Sulla logica e la teoria della scienza*, Milano, Mimesis, 2006.
- CHIGNOLA, S. (a cura di), *Governare la vita. Un seminario sui corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, Verona, Ombre Corte, 2006.
- CICCARELLI, R., *J. L. Nancy: il potere della libertà*, in "Democrazia e diritto", n. 3-4, 2000, pp. 124-137.
- CLAUSEWITZ, K., *Della guerra*, Milano, Mondadori, 1989.
- CLIFFORD, M., *Political Genealogy After Foucault. Savage Identities*, New York and London, Routledge, 2001.
- COHEN, P. M., *Freedom's Moment. An essay on the French Idea of Liberty from Rousseau to Foucault*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1997.
- COLLI, G., *Dopo Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1974.
- COLLI, G., *Scritti su Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1980.
- COMTE, A., *Cours de Philosophie Positive, tome III: La Philosophie Chimique et la Philosophie Biologique*, Paris, Éditions Anthropos, 1968.
- CREMONESI, L., *Michel Foucault: la cura di sé come ponte tra pensiero antico ed attualità*, in "L'arco di Giano", n. 44, estate 2005, pp. 21-32.

- CREMONESI, L., *La Parrhesia nel pensiero filosofico di Michel Foucault: presentazione de Le gouvernement de soi et des autres (1983) e de Le courage de la vérité (1984)*, in “Teoria”, n. 2, 2004, pp. 127-149.
- CUTRO, A., *Foucault e l'epistemologia. Scienza e politica tra strutturalismo, marxismo e psicanalisi*, in M. FOUCAULT, *Il sapere e la storia. Sull'archeologia delle scienze e altri scritti*, Verona, Ombre Corte, 2007, pp. 7-26.
- CUTRO, A., *Michel Foucault: tecnica e vita. Bio-politica e filosofia del Bios*, Napoli, Bibliopolis, 2004.
- CUTRO, A., *L'ultimo uomo. Critica dell'umanismo e analisi politica in Michel Foucault*, in “Kainos. Rivista on-line di critica filosofica”, n. 6, 2006 (al sito www.kainos.it).
- CUTRO, A., *Raymond Ruyer. Nutrimenti psichici e politica della felicità*, in “Kainos. Rivista on-line di critica filosofica”, n. 7, 2007 (al sito www.kainos.it).
- CUTRO, A. (a cura di), *Biopolitica. Storia e attualità di un concetto*, Verona, Ombre Corte, 2005.
- D'ALESSANDRO, L., *Potere e pena nella problematica di Michel Foucault*, in M. FOUCAULT, *La verità e le forme giuridiche*, Napoli, La città del sole, 1994, pp. 141-160.
- D'ALESSANDRO, L. - MARINO, A. (a cura di), *Michel Foucault: Trajectoires au coeur du présent*, L'Harmattan Italia, 1998.
- DADDABBO, L., *Il soggetto e la forza. A proposito del Foucault di G. Deleuze*, in “Paradigmi”, n. 17, 1988, pp. 377-389.
- DADDABBO, L., *Inizi. Foucault e Arendt*, Bari, B. A. Graphis, 2003.
- DADDABBO, L., *La prova e il potere. Saggio su Michel Foucault*, in “Paradigmi”, n. 25, 1991, pp. 79-103.
- DADDABBO, L., *Tempocorpo. Forme temporali in Michel Foucault*, Napoli, La città del sole, 1999.

- DAGOGNET, F., *Georges Canguilhem Philosophe de la vie*, Essonne, Le Plessis Robinson, 1997.
- DAGOGNET, F., *Philosophie biologique*, Paris, P.U.F., 1955.
- DAL LAGO, A., *Foucault: dire la verità del potere*, in *Archivio Foucault*, 2. 1971-1977. *Poteri, saperi, strategie*, Milano, Feltrinelli, 1997, pp. 7-22.
- DARWIN, C., *L'origine delle specie*, Torino, Bollati Boringhieri, 1967.
- DAVIDSON, A. I., *Dall'assoggettamento alla soggettivazione. Michel Foucault e la storia della sessualità*, in "aut-aut", n. 331, 2006, pp. 3-10.
- DE CONCILIIIS, E. (a cura di), *Foucault dopo Foucault: Genealogie del postmoderno*, Milano, Mimesis, 2007.
- DELAPORTE, F., (a cura di), *A Vital Rationalist. Selected Writings From Georges Canguilhem*, New York, Zone Books, 1994 (contiene una bibliografia completa degli scritti di Canguilhem, a cura di C. Limoges – pp. 385-453).
- DELEUZE, G., *Che cos'è l'atto di creazione?*, Napoli, Cronopio, 2003.
- DELEUZE, G., *Divenire molteplice. Nietzsche, Foucault ed altri intercessori*, Verona, Ombre Corte, 1999.
- DELEUZE, G., *Foucault*, Napoli, Cronopio, 2002.
- DELEUZE, G., *L'immanenza: una vita...*, in "aut-aut", n. 271-272, 1996, pp. 4-7.
- DELEUZE, G., *La piega. Leibniz e il barocco*, Torino, Einaudi, 1990.
- DELEUZE, G., *Lo strutturalismo*, Milano, SE, 2004.
- DELEUZE, G., *Logica del senso*, Milano, Feltrinelli, 1975.
- DELEUZE, G., *Nietzsche*, Milano, SE, 1997.
- DELEUZE, G., *Nietzsche e la filosofia*, Torino, Einaudi, 2002.
- DELEUZE, G., *Pourparler. 1972-1990*, Macerata, Quodlibet, 2000.
- DELEUZE, G. - GUATTARI, F., *Che cos'è la filosofia?*, Torino, Einaudi, 1996.

- DELEUZE, G. - GUATTARI, F., *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Torino, Einaudi, 1975.
- DESCAMPS, C., *Quarante ans de philosophie en France. La Pensée singulière De Sartre à Deleuze*, Paris, Bordas, 2003.
- DESCOMBES, V., *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979.
- DETIENNE, M., *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Roma-Bari, Laterza, 1977.
- DIANO, C., *Forma ed evento. Principi per una interpretazione del mondo greco*, Vicenza, Neri Pozza, 1952.
- DIANO, C., *Il pensiero greco da Anassimandro agli Stoici*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007.
- DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, trad. it. M. Gigante, Roma-Bari, Laterza, 1998 (2 voll.).
- DIONE CRISOSTOMO, *Diogene o Discorso Istmico*, trad. it. M. Capone Ciollaro, Napoli, D'Auria, 1987.
- DOMENICALI, F., *Dal Panopticon architettonico al Panopticon elettronico. Prospettive foucaultiane*, in "I castelli di Yale", n. 7, a. VII, 2004, pp. 83-97.
- DOMENICALI, F., *La traccia quasi cancellata. Il metodo genealogico in Foucault*, in "I castelli di Yale", n. 8, a. VIII, 2005/2006, pp. 107-116.
- DREYFUS, H. - RABINOW, P., *How We Behave: Interview with Michel Foucault*, in "Vanity Fair", novembre 1983, p. 62.
- DREYFUS, H. - RABINOW, P., *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1989.
- DUMM, T. L., *Michel Foucault and the politics of freedom*, Thousand Oaks, Sage, 1996.
- EPICURO, *Lettere*, trad. it. N. Russello, Milano, Rizzoli, 1994.
- EPICURO, *Scritti morali*, trad. it. C. Diano, Milano, Rizzoli, 1987.
- EPITTETO, *Entretiens*, trad. fr. J. Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1975 (4 voll.).

- EPITTETO, *Manuale*, trad. it dall'edizione francese curata da P. Hadot di A. Taglia, Torino, Einaudi, 2006.
- ERIBON, D., *Michel Foucault*, Milano, Leonardo, 1989.
- ESPOSITO, R., *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi, 2004.
- ESPOSITO, R., *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi, 1998.
- ESPOSITO, R., *Dell'impolitico: libertà comunità immunità*, in *Motivi della libertà* (a cura di I. Domijanni), Milano, Franco Angeli, 2001, pp. 89-96.
- ESPOSITO, R., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi, 2002.
- ESPOSITO, R., *Libertà comune*, in "Micromega", n. 4, 2000, pp. 199-208.
- ESPOSITO, R., *Storia dei concetti e ontologia dell'attualità*, in "Filosofia politica", n. 1, a. XX, aprile 2006, pp 5-9.
- ESPOSITO, R., *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Torino, Einaudi, 2007.
- ESPOSITO, R. - NEGRI, A. - VECA, S., *Dialogo su Impero e democrazia*, in "Micromega", n. 5, 2001, pp. 115-133.
- EWALD, F., *Anatomia e corpi politici. Su Foucault*, Milano, Feltrinelli, 1979.
- FERRARIS, M., *Dove sei? Ontologia del telefonino*, Milano, Bompiani, 2005.
- FERRARIS, M., *Sans papier. Ontologia dell'attualità*, Roma, Castelvecchi, 2007.
- FERRARIS, M., *Storia della volontà di potenza*, in F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, Milano, Bompiani, 1992, pp. 563-688.
- FERRARIS, M., *Tracce. Nichilismo moderno e postmoderno*, Milano, Mimesis, 2006.
- FILLON, R., *Freedom, Truth, and Possibility in Foucault's Ethics*, in "Foucault Studies", n. 3, november 2005, pp. 50-64.
- FIMIANI, M., *Antropologia filosofica*, Roma, Editori Riuniti, 2005.
- FIMIANI, M., *Erotica e retorica. Foucault e la lotta per il riconoscimento*, Verona, Ombre Corte, 2007.

- FIMIANI, M., *Foucault e Kant. Critica clinica etica*, Napoli, La città del sole, 1997.
- FIMIANI, M. – KUROTSCHKA, V. G. – PULCINI, E. (a cura di), *Umano, post-umano. Potere, sapere, etica nell'età globale*, Roma, Editori Riuniti, 2004.
- FLYNN, T., *Foucault as Parrhesiast: his last course at the Collège de France*, in “Philosophy and Social Criticism”, n. 12, 1987, pp. 213-229.
- FRIEDMANN, G., *Problemi umani del macchinismo industriale*, Torino, Einaudi, 1971.
- GALLI, C., *Immagine e rappresentanza politica*, in “Filosofia politica” n. 1, a. I, giugno 1987, pp. 9-29.
- GALLI, C., *La guerra globale*, Roma-Bari, Laterza, 2002.
- GALLI, C. - ESPOSITO, R. (a cura di), *Enciclopedia del pensiero politico*, Roma-Bari, Laterza, 2000.
- GALLI, C. - GREBLO, E. - MEZZADRA, S., *Il pensiero politico del Novecento*, Bologna, Il Mulino, 2005.
- GALZIGNA, M. (a cura di), *Foucault, oggi*, Milano, Feltrinelli, 2008.
- GAYON, J., *La philosophie et la biologie*, in *Encyclopédie Philosophique Universelle*, Paris, P.U.F., 1998, vol IV, pp. 2152-2171.
- GENTILI, C., *A partire da Nietzsche*, Genova, Marietti, 2000.
- GENTILI, C., *Nietzsche*, Bologna, Il Mulino, 2001.
- GENTILI, C. – GERHARDT, V. – VENTURELLI, A. (a cura di), *Nietzsche, illuminismo, modernità*, Firenze, Olschki, 2003.
- Georges Canguilhem Philosophe, Historien des sciences. Actes du colloque (6-7-8 décembre 1990)*, Paris, Albin Michel, 1993.
- GIACHERY, G., *L'archeologo e il genealogista. Saperi, poteri e assoggettamento nel pensiero di Michel Foucault (I)*, in “Hortus Musicus”, n. 19, luglio-settembre 2004, pp. 123-127.
- GIGANTE, M., *Cinismo e Epicureismo*, Napoli, Bibliopolis, 1992.

- GIGANTE, M., *Filodemo sulla libertà di parola*, in “Ricerche Filodemee” (a cura di M: Gigante), Macchiaroli, Napoli, pp. 41-61.
- GIVONE, S., *Eros/ethos*, Torino, Einaudi, 2000.
- GOLDSCHMIDT, V., *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1979.
- GOLDSTEIN, K., *La structure de l'organisme*, Paris, Gallimard, 1983.
- GOULET-CAZÉ, M-O., *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce, VI 70-71*, Paris, Vrin, 1986.
- GOULET-CAZÉ, M. O. (a cura di), *Les cyniques grecs. Fragments et témoignages*, Paris, Librairie Générale Française, 1992.
- GROS, F., *Michel Foucault*, Paris, P.U.F., 1996.
- GROS, F. (a cura di), *Foucault: le courage de la vérité*, Paris, P.U.F., 2002.
- GROS, F. - LEVY, C. (a cura di), *Foucault et la philosophie antique*, Paris, Kimé, 2003.
- GUATTARI, F., *Caosmosi*, Genova, Costa & Nolan, 1996.
- GUIBERT, J., *Essai Général de Tactique*, Paris, Economica, 2004.
- GUOLO, R. - PANZA, P. (a cura di), *Michel Foucault: Taccuino persiano*, Milano, Guerini e Associati, 1998.
- HABERMAS, J., *Il discorso filosofico della modernità*, Roma-Bari, Laterza, 1987.
- HABERMAS, J., *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Torino, Einaudi, 2002.
- HADOT, P., *Che cos'è la filosofia antica?*, Torino, Einaudi, 1998.
- HADOT, P., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino, Einaudi, 2005.
- HADOT, P., *Études de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1998.
- HADOT, P., *La cittadella interiore. Introduzione ai “Pensieri” di Marco Aurelio*, Milano, Vita e Pensiero, 1996.
- HADOT, P., *La filosofia come modo di vivere*, Torino, Einaudi, 2008.

- HADOT, P., *N'oublie pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels*, Paris, Albin Michel, 2008.
- HADOT, P., *Plotino o la semplicità dello sguardo*, Torino, Einaudi, 1999.
- HADOT, P., *Wittgenstein e i limiti del linguaggio*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007.
- HAN, B., *L'ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l'historique et le transcendantal*, Grenoble, Jérôme Millon, 1998.
- HARDT, M. – NEGRI, A., *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano, Rizzoli, 2000.
- HEIDEGGER, M., *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia, 1976.
- HINDESS, B., *Discourse of Power from Hobbes to Foucault*, Oxford, Blackwell, 1996.
- HOBBS, T., *Leviatano*, Roma-Bari, Laterza, 1989.
- HONNETH, A., *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Bari, Dedalo, 2002.
- HORKHEIMER, M., *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Torino, Einaudi, 1969.
- HORKHEIMER, M. - ADORNO, T. W., *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1997.
- HORN, C., *L'arte della vita nell'antichità*, Roma, Carocci, 2004.
- IACONO, A., *Autonomia, potere, minorità*, Milano, Feltrinelli, 2000.
- IACONO, A., *Desiderio di autonomia e desiderio di minorità*, in "Democrazia e diritto", n. 3-4, 2000, pp. 97-111.
- ILLICH, I., *Nemesi medica. L'espropriazione della salute*, Milano, Mondadori, 1977.
- IOFRIDA, M., *L'esaurimento del programma post-strutturalista: un bilancio e qualche prospettiva*, in "Iride", n. 36, a. XV, maggio-agosto 2002, pp. 263-282.
- IOFRIDA, M. (a cura di) *Après coup – L'inevitabile ritardo. L'eredità di Derrida e la filosofia a venire*, Roma, Bulzoni, 2006.
- JACOB, F., *La logica del vivente. Storia dell'ereditarietà*, Torino, Einaudi, 1971.

- JONAS, H., *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Torino, Einaudi, 1999.
- JONES, C. - PORTER, R. (a cura di), *Reassessing Foucault. Power, medicine and the body*, London and New York, Routledge, 1994.
- KAHN, A. - LECOURT, D., *Bioéthique et liberté*, Paris, P.U.F., 2004.
- KANT, I., *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 2008.
- KANT, I., *Scritti di storia, politica e diritto*, Roma-Bari, Laterza, 1995.
- KLOSSOWSKI, P., *Nietzsche e il circolo vizioso*, Milano, Adelphi, 1981.
- KLOSSOWSKI, P., *Nietzsche, il politeismo e la parodia*, Milano, SE, 1999.
- KOYRÉ, A., *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, Torino, Einaudi, 1967.
- LAMB, A. W., *Freedom, the Self, and Ethical Practice According to Michel Foucault*, in "International Philosophical Quarterly", vol. XXXV, n. 4, december 1995, pp. 449-467.
- LE BLANC, G., *Canguilhem et les normes*, Paris, P.U.F., 1998.
- LE BLANC, G., *La pensée Foucault*, Paris, Ellipses, 2006.
- LE BLANC, G., *La vie humaine. Anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem*, Paris, P.U.F., 2002.
- LE BLANC, G. - TERREL, J. (a cura di), *Foucault au Collège de France: un itinéraire*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2003.
- LE RIDER, J., *Nietzsche en France. De la fin du XIXème siècle au temps présent*, Paris, P.U.F., 1999.
- LECLERQ, S., (a cura di) *Abécédaire de Michel Foucault*, Sils Maria, Les Éditions Sils Maria, 2004.
- LECOURT, D., *Per una critica dell'epistemologia: Bachelard, Canguilhem, Foucault*, Bari, De Donato, 1973.
- LIEBERMAN, M. A. - GARDNERS, J. R., *Institutional Alternatives to Psychotherapy*, in "Archives of General Psychiatry", vol. 33, 1976, pp. 157-162.
- LOYOLA, I., *Esercizi spirituali*, Milano, Mondadori, 1984.

- LYOTARD, J-F., *La condizione postmoderna*, Milano, Feltrinelli, 1981.
- MACHEREY, P., *Aux sources de "l'Histoire de la folie": une rectification et ses limites*, in "Critique", n. 471-472, août-septembre 1986, pp. 753-774.
- MACHEREY, P., *La philosophie de la science de Georges Canguilhem*, in "La pensée", n. 113, février 1964, pp. 62-74.
- MAMIANI, M., *Storia della scienza moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1998.
- MARCO AURELIO, *Pensieri*, trad. it. M. Ceva, Milano, Mondadori, 1989.
- MARCONI, D., *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Torino, Einaudi, 2007.
- MARCUSE, H., *Eros e civiltà*, Torino, Einaudi, 1968.
- MARIANI, A., *Attraversare Foucault. La soggettività, il potere, l'educazione*, Milano, Unicopli, 1997.
- MARIANI, A., *Foucault: per una genealogia dell'educazione. Modello teorico e dispositivi di governo*, Napoli, Liguori, 2000.
- MARRAMAIO, G., *La passione del presente*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008
- MARRAMAIO, G., *Minima Temporalia: tempo, spazio, esperienza*, Milano, Il Saggiatore, 1990.
- MARTIN, L. H - GUTMAN, H. - HUTTON, P. H. (a cura di), *Tecnologie del sé: un seminario con Michel Foucault*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.
- MARZOCCA, O., *Che cos'è il biopotere? Sulla genealogia politica di Michel Foucault*, in "Le passioni di sinistra", n. 8, gennaio-aprile 2005 (al sito www.lepassionidisinistra.info).
- MARZOCCA, O., *Foucault, l'economia e l'arte del miglior governo*, in "Tellus", n. 22, a. X, 2000, pp. 11-49.
- MARZOCCA, O., *Introduzione a M. FOUCAULT, Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica (1975-1984)*, Milano, Medusa, 2001.
- MARZOCCA, O., *Perché il governo. Il laboratorio etico-politico di Foucault*, Roma, Manifestolibri, 2007.

- MASULLO, P. A., *Patosofia. L'antropologia relazionale di Viktor von Weizsäcker*, Milano, Guerini, 1992.
- MAY, T., *Anarchismo e Post-strutturalismo. Da Bakunin a Foucault*, Milano, Elèuthera, 1998.
- McGUSHIN, E. F., *Foucault's Askēsis. An Introduction to the Philosophical Life*, Northwestern University Press, 2007.
- MERQUIOR, J., *Foucault*, Roma-Bari, Laterza, 1988.
- Michel Foucault Philosophe. Rencontre Internationale (9-10-11 janvier 1988)*, Paris, Éditions du Seuil, 1989.
- MILLI, A., *Centralità dell'échappée nel pensiero di Michel Foucault*, in "Teoria", n. 2, 2002.
- MONTEBELLO, P., *Nietzsche. La volonté de puissance*, Paris, P.U.F., 2001.
- MORONCINI, B., *L'autobiografia della vita malata: Benjamin, Blanchot, Dostojevskij, Leopardi, Nietzsche*, Bergamo, Moretti & Vitali, 2008.
- MUSONIO RUFO, *Diatribes*, trad. it. I. Ramelli, Milano, Bompiani, 2001.
- NANCY, J-L., *Globalizzazione, libertà, rischio*, in "Micromega", n. 5, 2001, pp. 101-107.
- NANCY, J-L., *L'esperienza della libertà*, Torino, Einaudi, 2000.
- NANCY, J-L., *La creazione del mondo o la mondializzazione*, Torino, Einaudi, 2003.
- NAPOLI, P., *Il "governo" e la "critica"*, in M. FOUCAULT, *Illuminismo e critica*, Roma, Donzelli, 1997, pp. 7-30.
- NARDUCCI, E., *L'archeologia del desiderio: Michel Foucault sulla sessualità degli antichi*, in "Quaderni di storia", n. XXII, 1985, pp. 186-214.
- NATOLI, S., *La verità in gioco. Scritti su Foucault*, Milano, Feltrinelli, 2005.
- NATOLI, S., *Vita buona, vita felice: scritti di etica e politica*, Milano, Feltrinelli, 1990.
- NEGRI, A., *Fabbrica di porcellana. Per una nuova grammatica politica*, Milano, Feltrinelli, 2008.
- Nietzsche*, Paris, Les Éditions de minuit, 1967.
- Nietzsche aujourd'hui?*, Paris, U.G.E, 1973 (2 voll.).

- NIETZSCHE, F., *Ecce homo*, Milano, Adelphi, 1965.
- NIETZSCHE, F., *Genealogia della morale*, Milano, Adelphi, 1968.
- NIETZSCHE, F., *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Milano, Adelphi, 1973.
- NORTH, H., *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, in "Cornell Studies in Classical Philology", XXXV, Ithaca, 1966.
- OKSALA, J., *Foucault on Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- ONFRAY, M., *Cynismes*, Paris, Grasset, 1990.
- PANDOLFI, A., *Introduzione a M. FOUCAULT, I corsi al Collège de France. I Résumés*, Milano, Feltrinelli, 1999, pp. 7-11.
- PANDOLFI, A., *L'etica come pratica riflessa della libertà. L'ultima filosofia di Foucault*, in *Archivio Foucault*, 3. 1978-1985. *Estetica dell'esistenza, etica, politica*, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 7-28.
- PANDOLFI, A., *Natura umana*, Bologna, Il Mulino, 2006.
- PANDOLFI, A., *Tre studi su Foucault*, Napoli, Terzo Millennio, 2000.
- PATTON, P., *Taylor and Foucault on Power and Freedom*, in "Political Studies", XXXVII, 1989, pp. 260-276.
- PERISSINOTTO, L., *Wittgenstein. Una guida*, Milano, Feltrinelli, 1997.
- PERROT, M. (a cura di), *L'impossibile prigioniero*, Milano, Rizzoli, 1981.
- PETERSEN, A. - BUNTON, R. (a cura di), *Foucault, Health and Medicine*, London and New York, Routledge, 1997.
- PICHOT, A., *Histoire de la notion de vie*, Paris, Gallimard, 1993.
- PLATONE, *Alcibiade primo, Alcibiade secondo*, trad. it. D. Puliga, Milano, Rizzoli, 1995.
- PLATONE, *Gorgia*, trad. it. G. Zanetto, Milano, Rizzoli, 2000.
- PLATONE, *La Repubblica*, trad. it. F. Sartori, Roma-Bari, Laterza, 1994.
- PLATONE, *Lettere*, trad. it. P. Innocenti, Milano, Rizzoli, 1986.

- PLATONE, *Simposio, Apologia di Socrate, Critone, Fedone*, trad. it. E. Savino, Milano, Mondadori, 1987.
- PLATONE, *Teage, Carmide, Lachete, Liside*, trad. it. B. Centrone, Milano, Rizzoli, 1997.
- PLUTARCO, *L'arte di saper ascoltare*, trad. it. M. Scaffidi Abbate, Roma, Newton Compton, 2006.
- PLUTARCO, *Moralia I*, Pordenone, Edizioni Biblioteca dell'Immagine, 1989.
- POHLENZ, M., *La libertà greca*, Brescia, Paideia, 1963.
- POHLENZ, M., *La stoa. Storia di un movimento spirituale*, Milano, Bompiani, 2005.
- POSTER, M., *Foucault e la storia*, in "Comunità", n. 185, a. XXXVII, 1983, pp. 231-253.
- POSTER, M., *Foucault, Marxism and History: Mode of Production vs Mode of Information*, Cambridge, Polity Press, 1984.
- POSTER, M., *The Mode of Information: Poststructuralism and Social Context*, Cambridge, Polity Press, 1990.
- QUINBY, L., *Freedom, Foucault, and the subject of America*, Boston, Northeastern University Press, 1991.
- RABINOW, P., *Anthropos Today. Reflections on Modern Equipment*, Princeton, Princeton University Press, 2003.
- RAJCHMAN, J., *Michel Foucault. La libertà della filosofia*, Roma, Armando, 1987.
- RAMAZANOGLU, C. (a cura di), *Up Against Foucault. Explorations of some tensions between Foucault and Feminism*, London, 1993.
- REALE, G., *Storia della filosofia greca e romana. 2. Sofisti, Socrate e Socratici minori*, Milano, Bompiani, 2004.
- REALE, G., *Storia della filosofia greca e romana. 5. Cinismo, Epicureismo, Stoicismo*, Milano, Bompiani, 2004.
- REALE, G., *Storia della filosofia greca e romana. 6. Scetticismo, Eclettismo, Neoaristotelismo e Neostoicismo*, Milano, Bompiani, 2004.

- REHMANN, J., *I nietzscheani di sinistra. Foucault, Deleuze e il postmodernismo: una decostruzione*, Roma, Odradek, 2008.
- REICH, W., *La rivoluzione sessuale*, Milano, Feltrinelli, 1963.
- REININGER, R., *Nietzsche e il senso della vita*, Roma, Volpe Editore, 1971.
- RELLA, F., *Il mito dell'altro. Lacan, Deleuze, Foucault*, Milano, Feltrinelli, 1978.
- REVEL, J., *Foucault e la letteratura: storia di una scomparsa*, in *Archivio Foucault, 1. 1961-1970. Follia, scrittura, discorso*, Milano, Feltrinelli, 1996, pp. 13-24.
- REVEL, J., *Foucault, le parole e i poteri. Dalla trasgressione letteraria alla resistenza politica*, Roma, Manifestolibri, 1996.
- REVEL, J., *Le vocabulaire de Foucault*, Paris, Ellipses, 2002.
- REVEL, J., *Michel Foucault. Un'ontologia dell'attualità*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003.
- RICCIO, F. - VACCARO, S. (a cura di), *Adorno e Foucault. Congiunzione disgiuntiva*, Palermo, Ila Palma, 1990.
- RICOEUR, P., *Etica e morale*, Brescia, Morcelliana, 2007.
- RODOTÁ, S., *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*, Milano, Feltrinelli, 2006.
- ROSANVALLON, P., *Le capitalisme utopique. Histoire de l'idée de marché*, Paris, Éditions du Seuil, 1979.
- ROSSETTI, L., *Alla ricerca dei logoi sokratikoi perduti*, in "Rivista di studi classici", XXII, 1974, pp. 424-438.
- ROSSI, P., *I filosofi e le macchine (1400-1700)*, Milano, Feltrinelli, 1962.
- RORTY, R., *Conseguenze del pragmatismo*, Milano, Feltrinelli, 1986.
- RORTY, R., *Scritti filosofici II*, Roma-Bari, Laterza, 1993.
- ROSE, N., *La politica della vita. Biomedicina, potere e soggettività nel XXI secolo*, Torino, Einaudi, 2008.
- ROSE, N., *La politica della vita stessa*, in "aut-aut", n. 298, 2000, pp. 35-61.

- ROSE, N., *Powers of Freedom. Reframing Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- ROVATTI, P. A. (a cura di), *Effetto Foucault*, Milano, Feltrinelli, 1986.
- ROUSSEAU, J.-J., *Il contratto sociale*, Torino, Einaudi, 1966.
- ROZMARIN, M., *Power, Freedom, and Individuality: Foucault and sexual difference*, in "Human Studies", n. 28, 2005, pp. 1-14.
- RUBY, C., *Les archipels de la différence: Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard*, Paris, Éditions du Félin, 1989.
- RUYER, R., *Éléments de psycho-biologie*, Paris, P.U.F., 1946.
- RUYER, R., *L'individualité I*, in "Revue de métaphysique et de morale", n. 47, 1940, pp. 286-304.
- RUYER, R., *L'individualité II*, in "Revue de métaphysique et de morale", n. 48, 1940, pp. 386-410.
- RUYER, R., *La genesi delle forme viventi*, Milano, Bompiani, 1966.
- RUYER, R., *La Gnosi di Princeton*, Firenze, Nardini, 1980.
- SARTRE, J. P., *L'esistenzialismo è un umanismo*, Milano, Mursia, 1978.
- SARTRE, J. P., *L'essere e il nulla*, Milano, Il Saggiatore, 1965.
- SARTRE, J. P., *La libertà cartesienne. Dialogo sul libero arbitrio*, Milano, Marinotti, 2007.
- SARTRE, J. P., *La trascendenza dell'ego*, Napoli, Arturo Berisio, 1971.
- SCALFARI, E. (a cura di) *Attualità dell'illuminismo*, Roma-Bari, Laterza, 2001.
- SCARPAT, G., *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino*, Brescia, Paideia, 1964.
- SCHMID, W., *La vita bella. Introduzione alla filosofia dell'arte della vita*, Milano, Apogeo, 2007.
- SCHUHL, P.-M., *Machinisme et philosophie*, Paris, P.U.F., 1947.
- SEARLE, J., *La costruzione della realtà sociale*, Torino, Einaudi, 2006.

- SENECA, *Tutte le opere*, (a cura di G. Reale), Milano, Bompiani, 2000.
- SEHELLART, M., *Michel Foucault: governamentalità e ragion di stato*, in “Archivio della Ragion di Stato”, n. 2, 1994, pp. 37-73.
- SENOFONTE, *Economico*, trad. it. F. Roscalla, Milano, Rizzoli, 1991.
- SENOFONTE, *Memorabili*, trad. it. A. Santoni, Milano, Rizzoli, 1989.
- SIMONAZZI, M., *La formazione del soggetto nell'antichità. La lettura di Michel Foucault e di Pierre Hadot*, Roma, Aracne, 2007.
- SIMONDON, G., *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, P.U.F., 1964.
- SIMONDON, G., *L'individuazione psichica e collettiva*, Roma, DeriveApprodi, 2001.
- SIMONS, J., *Foucault & the Political*, London and New York, Routledge, 1995.
- SORRENTINO, V., *Il pensiero politico di Foucault*, Roma, Meltemi, 2008.
- SORRENTINO, V., *L'impazienza della libertà: autopoiesi e perdita di sé in Michel Foucault*, pubblicato on-line il 4/10/2007 sul sito della Società Italiana di Filosofia Politica (www.sifp.it).
- SORRENTINO, V., *Le ricerche di Michel Foucault*, in M. FOUCAULT, *L'impazienza della libertà. Antologia*, Milano, Feltrinelli, 2005, pp. VII-LV.
- STIEGLER, B., *Nietzsche et la biologie*, Paris, P.U.F., 2001.
- TAYLOR, C., *Il disagio della modernità*, Roma-Bari, Laterza, 1999.
- TAYLOR, C., *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- VACCARO, S. - COGLITORE, M. (a cura di), *Michel Foucault e il divenire donna*, Milano, Mimesis, 1997.
- VATTIMO, G., *Introduzione a DELEUZE, G., Nietzsche e la filosofia*, Firenze, Colportage, 1979, pp. 5-19.
- VATTIMO, G., *La filosofia come ontologia dell'attualità. Intervista biografico-teorica*, in “Iride”, n. 49, a. XIX, settembre-dicembre 2006, pp. 467-495.
- VATTIMO, G., *La società trasparente*, Milano, Garzanti, 1989.

- VATTIMO, G., *Le avventure della differenza*, Milano, Garzanti, 1980.
- VATTIMO, G., *Ontologia dell'attualità*, in *Filosofia '87* (a cura di G. Vattimo), Roma-Bari, Laterza, 1988, pp. 201-223.
- VALVERDE, M., *Derrida's Justice and Foucault's Freedom: Ethics, History, and Social Movements*, in "Law and Social Inquiry", vol. 24, n. 3, pp. 655-676.
- VERNANT, J-P., *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino, Einaudi, 1978.
- WEIZSÄCKER, V., *La struttura ciclomorfa*, Napoli, E.S.I., 1995.
- VEYNE, P., *Foucault. Sa pensée, sa personne*, Paris, Albin Michel, 2008.
- VEYNE, P., *La società romana*, Roma-Bari, Laterza, 1990.
- VEYNE, P., *La vita privata nell'Impero romano*, Roma-Bari, Laterza, 2000.
- VEYNE, P., *Michel Foucault. La storia, il nichilismo e la morale*, Verona, Ombre Corte, 1998.
- VIGNOLA, P., *Le frecce di Nietzsche. Confrontando Deleuze e Derrida*, Genova, ECIG, 2008.
- VIRCHOW, R., *Vecchio e nuovo vitalismo*, Roma-Bari, Laterza, 1969.
- WALZER, M., *L'intellettuale militante*, Bologna, Il Mulino, 1991.
- WEBER, M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano, Rizzoli, 1991.
- WITTGENSTEIN, L., *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1995.
- ZARKA, Y. C., *Figures du pouvoir. Études de philosophie politique de Machiavel à Foucault*, Paris, P.U.F., 2001.

Numeri monografici di riviste:

“aut-aut”, n. 181, gennaio-febbraio 1981 (*Storia, saperi, strategie*).

“aut-aut”, n. 195-196, maggio-agosto 1983 (*Il governo di sé e degli altri. Materiali di ricerca genealogica*).

“DeriveApprodi”, n. 17, a. VIII, 1999 (*La società di controllo*).

“Multitudes”, n. 1, mars 2000 (*Biopolitique et biopouvoir*).

“Concepts”, n. 8, mars 2004 (*Gilles Deleuze - Michel Foucault: continuité et disparité*).

“Filosofia politica”, n. 1, aprile 2006 (*Materiali per un lessico politico europeo: “biopolitica”*).

“Discipline filosofiche”, n. 2, 2006, (*L’epistemologia francese e il problema del trascendentale storico*).