

Libreremo

Questo libro è il frutto di un percorso di lotta per l'accesso alle conoscenze e alla formazione promosso dal **CSOA Terra Terra**, **CSOA Officina 99**, **Get Up Kids!**, **Neapolis Hacklab**. Questo libro è solo uno dei tanti messi a disposizione da **LIBREREMO**, un portale finalizzato alla condivisione e alla libera circolazione di materiali di studio universitario (e non solo!).

Pensiamo che in un'università dai costi e dai ritmi sempre più escludenti, sempre più subordinata agli interessi delle aziende, **LIBREREMO** possa essere uno strumento nelle mani degli studenti per riappropriarsi, attraverso la collaborazione reciproca, del proprio diritto allo studio e per stimolare, attraverso la diffusione di materiale controinformativo, una critica della proprietà intellettuale al fine di smascherarne i reali interessi.

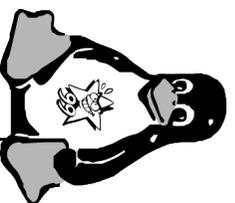
I diritti di proprietà intellettuale (che siano brevetti o copyright) sono da sempre – e soprattutto oggi - grosse fonti di profitto per multinazionali e grandi gruppi economici, che pur di tutelare i loro guadagni sono disposti a privatizzare le idee, a impedire l'accesso alla ricerca e a qualsiasi contenuto, tagliando fuori dalla cultura e dallo sviluppo la stragrande maggioranza delle persone. Inoltre impedire l'accesso ai saperi, renderlo possibile solo ad una ristretta minoranza, reprimere i contenuti culturali dal carattere emancipatorio e proporre solo contenuti inoffensivi o di intrattenimento sono da sempre i mezzi del capitale per garantirsi un controllo massiccio sulle classi sociali subalterne.

L'ignoranza, la mancanza di un pensiero critico rende succubi e sottomette alle logiche di profitto e di oppressione: per questo riappropriarsi della cultura – che sia un disco, un libro, un film o altro – è un atto cosciente caratterizzato da un preciso significato e peso politico. Condividere e cercare canali alternativi per la circolazione dei saperi significa combattere tale situazione, apportando benefici per tutti.

Abbiamo scelto di mettere in condivisione proprio i libri di testo perché i primi ad essere colpiti dall'attuale repressione di qualsiasi tipo di copia privata messa in atto da SIAE, governi e multinazionali, sono la gran parte degli studenti che, considerati gli alti costi che hanno attualmente i libri, non possono affrontare spese eccessive, costretti già a fare i conti con affitti elevati, mancanza di strutture, carenza di servizi e borse di studio etc...

Questo va evidentemente a ledere il nostro diritto allo studio: le università dovrebbero fornire libri di testo gratuiti o quanto meno strutture e biblioteche attrezzate, invece di creare di fatto uno sbarramento per chi non ha la possibilità di spendere migliaia di euro fra tasse e libri originali... Proprio per reagire a tale situazione, senza stare ad aspettare nulla dall'alto, invitiamo tutt* a far circolare il più possibile i libri, approfittando delle enormi possibilità che ci offrono al momento attuale internet e le nuove tecnologie, appropriandocene, liberandole e liberandoci dai limiti imposti dal controllo repressivo di tali mezzi da parte del capitale.

Facciamo fronte comune davanti ad un problema che coinvolge tutt* noi! Riappropriamoci di ciò che è un nostro inviolabile diritto!



CSOA
Terra★Terra



Get Up Kids

www.getupkids.org

Neapolis Hacklab

www.neapolishacklab.org

CSOA Terra Terra

www.csoaterraterra.org

CSOA Officina 99

www.officina99.org

WWW.LIBREREMO.ORG

Michel Foucault

MICROFISICA DEL POTERE

Interventi politici

A cura di Alessandro Fontana e Pasquale Pasquino



COPYright © 1971, 1972, 1975, 1976, 1977 Michel Foucault

Copyright © «L'Arc» 1972

Copyrtgiu © 1977 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

Quarta edizione

Traduzione di Giovanna Procaccia Pasquale Pasquino

ISBN 88-06-04781-7

Indice

p. VII *Nata all'edizione italiana*
di Alessandro Fontana e Pasquale Pnsquino

Microfisica del potere

- 3 **Intervista a Michel Foucault**
- 29 Nietzsche, la genealogia, la storia
- 55 Al di là del bene e del male
- 71 Sulla giustizia popolare. Dibattito con i maoisti
- 107 L'irrazionale e il potere. Conversazione tra Michel Foucault e Gilles Deleuze
- 119 Conversazione sulla prigione: il libro ed il suo metodo
- 137 Potere-corpo
- 147 **Domande a Michel Foucault sulla geografia**
- 163 Corso del 7 gennaio 1976
- 179 Corso del 14 gennaio 1976

Nota all'edizione italiana

Sono stati qui raccolti, in ordine cronologico - tranne l'intervista introduttiva dei curatori - alcuni interventi che accompagnano, a partire dal 1968, la produzione teorica, gli studi sconci e la pratica militante di Michel Foucault: dall'*Archeologia del sapere*, all'*Ordine del discorso*, alla creazione, con Vidal-Naquet, del Gip (Groupe Information Prisons), a *Sorvegliare e punire*, a *Io, Pierre Rivière*, alla recente *Volonté de savoir*,

Intorno al tema centrale del *potere* (potere essenzialmente positivo, che produce sapere e molteplici tecnologie di controllo), si troveranno formulate, in dibattiti puntuali (e spesso fatalmente provvisori) e con interlocutori diversi (studenti, giornalisti, militanti politici, ecc.), la questione del metodo genealogico, delle lotte nei licei, dei tribunali e della giustizia popolare, delle tecniche di applicazione dei dispositivi di sorveglianza sul corpo, dei rapporti tra potere e verità, dell'articolazione tra potere di sovranità e potere disciplinare.

Interventi dunque, e non scritti (tranne il testo d'apertura su Nietzsche): interventi d'occasione (interviste, dibattiti, corsi), cui sarebbe quindi indebito attribuire una qualsiasi funzione oracolare, una qualsiasi volontà di coerenza ad ogni costo, un qualche movimento di sviluppo lineare; interventi che ci sembrano comunque importanti per aprire, forse per la prima volta, un discorso di fondo, storico teorico e politico, su Foucault, che i suoi libri sembrano rendere sovente assai arduo: perché i (pochi) storici che si occupano delle sue stesse cose sembrano talora estranei alle sue preoccupazioni teoriche e al suo metodo analitico; e perché i teorici sensibili a queste preoccupazioni e a questo metodo mancano spes-

so, a loro volta, della sua competenza di storico e della sua pazienza d'archivista. A questo duplice rinvio (figura che, secondo alcuni, definirebbe una delle tattiche più raffinate del *maitre de oérité*, per mantenere l'avversario in un'inaccerchiabile esteriorità), questa raccolta cerca dunque di ovviare, giustificando per ciò stesso la sua finalità immediata e la sua visibile necessità.

A. F. e P. P.

MICROFISICA DEL POTERE

Intervista a Michel Foucault *

DOMANDA: Lei è per il pubblico italiano l'autore de *La storia della follia*, de *Le parole e le cose* ed ora di *Sorvegliare e punire*. Potrebbe delineare brevemente il tragitto che l'ha condotta dal lavoro sulla follia nell'età classica allo studio della criminalità e della delinquenza?

FOUCAULT: Quando ho iniziato le mie ricerche, intorno agli anni '50-55, uno dei grandi problemi era quello dello statuto politico della scienza e delle funzioni ideologiche che poteva trasmettere. Non era esattamente il problema Lyssenko che dominava, pure io credo che intorno a questa brutta storia Lyssenko, che è rimasta così a lungo sepolta ed accuratamente nascosta, tutto un insieme di questioni interessanti sono state sollevate. Due parole per riassumerle tutte: potere e sapere.

Credo d'aver scritto *La storia della follia* un po' sulla traccia di questi problemi. Si trattava per me di dire questo: Se poniamo ad una scienza come la fisica teorica o la chimica organica il problema dei suoi rapporti con le strutture politiche ed economiche della società, non poniamo un problema troppo complicato? Non si pone forse il piano della spiegazione possibile troppo in alto? Se, al contrario, prendiamo un sapere come la psichiatria, il problema non sarà molto più facile da risolvere, dal momento che il profilo epistemologico della psichiatria è tenue e la pratica psichiatrica è legata a tutta una serie d'istituzioni, di esigenze economiche immediate, d'urgenze politiche, di regolazioni sociali? Nel caso d'una scienza così «dubbia» come la psichiatria, non potremmo coglier-

* Questa intervista è stata raccolta dai curatori di questo volume nel giugno 1976.

re in modo più «certo» il groviglio degli effetti di potere e di sapere? È questo stesso problema che ne *La nascita della clinica* ho voluto porre a proposito della medicina: questa ha certamente una struttura scientifica molto più forte della psichiatria, ma è anch'essa implicata molto profondamente nelle strutture sociali.

Quel che mi ha allora un po' sviato, nel senso preciso della parola «sviato», è il fatto che quasi ininterrottamente che mi ponevo non ha interessato affatto quelli a cui lo ponevo. Hanno pensato che era un problema politicamente senza importanza ed epistemologicamente senza dignità. È questo, credo, per tre ragioni. La prima è che il problema degli intellettuali marxisti in Francia era — e in questo svolgevano il ruolo che prescriveva loro il Pcf di farsi riconoscere dall'istituzione universitaria e dall'establishment; dovevano dunque porre le loro stesse domande, trattare gli stessi problemi e gli stessi settori: «Abbiamo un bell'essere marxisti, non siamo estranei a quel che vi preoccupa; ma siamo i soli a dare alle vostre vecchie preoccupazioni delle soluzioni nuove». Il marxismo voleva farsi accettare come rinnovamento della tradizione liberale, Universitaria (proprio come, in modo più ampio, alla stessa epoca, i comunisti si presentavano come i soli in grado di riprendere e di rinvigorire la tradizione nazionalista). Di più, nel campo che ci interessa, il fatto che abbiano voluto riprendere i problemi più tradizionali e più «nobili» della storia delle scienze: matematica, fisica, — in breve i temi valorizzati da Duhem, Husserl, Kovré. La medicina, la psichiatria, non erano abbastanza nobili, né abbastanza alte all'altezza delle grandi forme del razionalismo classico.

La seconda ragione è che lo stalinismo post-staliniano, escludendo dal discorso marxista tutto ciò che non era ripetizione sgomenta del già detto, non permetteva di accostarsi a territori non ancora percorsi. Nessun concetto formato, nessun vocabolario convalidato per questioni come gli effetti di potere della psichiatria o il funzionamento politico della medicina; mentre gli innumerevoli scambi che c'erano stati da Marx fino all'epoca attuale,

passando per Engels e Lenin, fra gli universitari ed i marxisti avevano sedimentato tutta una tradizione per parlare della «scienza» nel senso in cui il XIX secolo l'intendeva. I marxisti pagavano la loro fedeltà al vecchio positivismo, a prezzo d'una radicale sordità nei confronti di tutta una serie di problemi concernenti la scienza.

Infine c'è forse una terza ragione. Ma non posso essere sicuro, in modo assoluto, che essa sia intervenuta. Mi chiedo tuttavia se non c'era negli intellettuali del Pcf (o vicini ad esso) un rifiuto di porre il problema del *reuiement*, dell'utilizzazione politica della psichiatria, in modo più generale dell'inquadramento disciplinare della società. Pochi probabilmente conoscevano ancora intorno agli anni '55-60 l'ampiezza del Goulag nella realtà; ma credo che molti la presentissero, che molti avessero la sensazione che di queste cose era in ogni caso meglio non parlare: zona pericolosa, luce rossa. Certo è difficile valutare retrospettivamente il loro grado di coscienza. Ma in ogni modo, voi sapete bene con quale facilità la direzione del partito — che beninteso non ignorava nulla — poteva far circolare delle consegne, impedire che si parlasse di questo o di quello, squalificare questo o quel tipo di ricerca. In ogni caso, se si discuteva di psichiatria pavloviana fra certi medici, vicini al Pcf, la politica psichiatrica, la psichiatria come politica non era in auge.

Quel che, da parte mia, avevo cercato di fare in questo campo, è stato accolto con un grande silenzio nella sinistra intellettuale francese. Ed è solo intorno al '68, a dispetto della tradizione marxista e malgrado il Pcf, che tutte queste questioni hanno assunto il loro significato politico, con un'acutezza che non avevo sospettato, e che mostrava quanto i miei libri precedenti fossero ancora timidi ed imbarazzati. Senza l'apertura politica realizzata in quegli anni, non avrei probabilmente avuto il coraggio di riprendere il filo di questi problemi e di continuare la mia indagine sul versante della penalità, delle prigioni, delle discipline.

DOMANDA: C'è dunque un certo tipo di «discontinuità» nel suo stesso tragitto teorico. A questo proposito, cosa pensa lei oggi di questo concetto, attraverso il qua-

le si è troppo in fretta e troppo facilmente cercato di far di lei uno storico «strutturalista»»

FOUCAULT: Questa storia della disconnuità mi ha sempre un po' sorpreso. Un'edizione del *Petit Leroousse* che è appena uscita dice: «Foucault: Filosofo che fonda la sua teoria della storia sulla disconnuità». Questo mi lascia di stucco. Probabilmente non mi sono spiegato abbastanza ne *Le parole e le cose*, sebbene ne abbia parlato molto. Mi è parso che in certe forme empiriche di sapere come la biologia, l'economia politica, la psichiatria, la medicina, ecc., il ritmo delle trasformazioni non obbediva agli schemi duttili e continuisti di sviluppo che si ammettono generalmente. La grande immagine biologica di una maturazione della scienza soltende ancora non poche analisi storiche: essa non mi sembra storicamente pertinente. In una scienza come la medicina, per esempio, fino alla fine del XVIII secolo, si ha un certo tipo di discorsi le cui trasformazioni lente, in venticinque-venti anni, hanno rotto non solo con le proposizioni «vere» che hanno potuto essere formulate sin lì, ma più profondamente coi modi di parlare, coi modi di vedere. con tutto l'insieme di pranche che servivano da supporto alla medicina: non sono semplicemente delle nuove scoperte; è un nuovo «regime» nel discorso e nel sapere. E questo in pochi anni. È una cosa che non si può negare a partire dal momento in cui si guardano i testi con sufficiente attenzione. Il mio problema non è stato affatto di dire: ebbene, siamo nella discontinuità, restiamoci. Ma di porre la domanda: come è potuto accadere che si dia in certi momenti ed in certi ordini del sapere, questi bruschi distacchi, queste precipitazioni dell'evoluzione, queste trasformazioni che non rispondono all'immagine tranquilla e continuista che se ne ha di solito.

L'importante in questi mutamenti non è ch'essi siano rapidi o di grande portata. O piuttosto questa rapidità e questa portata non sono che il segno di un'altra cosa: una modificazione nelle regole di formazione degli enunciati che sono accettati come scientificamente veri.

Non è dunque un cambiamento di contenuto (confutazione di vecchi errori, scoperta di nuove verità), non è

nemmeno un'alterazione della forma teorica (rinnovamento del paradigma, modificazione degli insiemi sistematici); ciò che è in questione, è quel che regola gli enunciati ed il modo in cui si reggono gli uni gli altri per costituire un insieme di proposizioni scientificamente accettabili e suscettibili di conseguenza di essere verificate o falsificate attraverso procedimenti scientifici. Problema insomma di regime, di «politica» dell'enunciato scientifico. A questo livello, si tratta di sapere non qual è il potere che pesa dall'esterno sulla Scienza, ma quali effetti di potere circolano fra gli enunciati scientifici; qual è in qualche modo il loro regime interno di potere; e come, perché, in certi momenti esso si modifica in modo globale.

Sono questi diversi regimi che ho cercato di reperire e di descrivere ne *Le parole e le cose*. Facendo presente che non cercavo, per il momento, di spiegarli e che bisognerebbe cercare di farlo in un lavoro ulteriore. Ma ciò che mancava al mio lavoro, era questo problema del «regime discorsivo», degli effetti di potere propri al gioco enunciativo. Li confondevo troppo colla sistemanticità, la forma teorica di qualcosa come il paradigma. Al punto di confluenza de *La storia della follia* e *Le parole e le cose* c'era, sotto due aspetti molto diversi, questo problema centrale del potere che avevo ancora assai male isolato.

DOMANDA: Bisogna dunque ricollocare il concetto di discontinuità nel luogo che gli è proprio. C'è forse allora un concetto che è più stringente, che è più centrale nel suo pensiero, il concetto di *atsemntenio*. Ora, a proposito dell'avvenimento, una generazione è stata a lungo nell'impasse, poiché al seguito dei lavori degli etnologi e anche dei grandi etnologi, si è stabilita questa dicotomia fra le strutture da una parte (ciò che è *pensabile*), e l'avvenimento dall'altra, che sarebbe il luogo dell'irrazionale, dell'impensabile, di ciò che non rientra e non può rientrare nella meccanica e nel gioco dell'analisi, almeno nella forma che hanno preso all'interno dello strutturalismo. Ancora recentemente, in un dibattito pubblicato nella rivista «L'homme», tre eminenti etnologi si ripon-

gono questa domanda, ed a proposito dell'avvenimento, dicono: l'avvenimento è ciò che ci sfugge, è il luogo della «contingenza assoluta». Noi siamo i pensatori, gli analizzatori di strutture. La storia non ci riguarda, non sappiamo cosa farcene, ecc. Dunque quest'opposizione è stata il luogo ed il prodotto d'una certa antropologia. Essa ha compiuto devastazioni, credo, anche fra gli storici che san giunti infine a squalificare l'avvenimento, l'«histOire événementielle», come la storia m sotordine dei fatti piccoli, minuti, degli accidenti, ecc. Il fatto è che nella storia si producono dei nodi dove non si tratta né di fatti minuti né di questa bella struttura ordinata, pertinente e trasparente all'analisi. Il *grand renfermeutent*, per esempio, che lei descrive ne *La storia della follia*, è forse uno di quesn nodi che sfugge all'opposizione fra avvenimento e struttura. Potrebbe forse precisare allo stato attuale delle cose questa ripresa, e questa riformulazione del concetto di avvenimento?

FOUCAULT: Se si ammette che lo strutturalismo è stato lo sforzo più sistematico per eliminare non solo dall'ernologia, ma da tutta una serie di altre scienze ed al limite dalla stona stessa il concetto di avvenimento, non vedo chi possa essere più annstrutturalisra di me. Ma ciò che importa è di non fare per l'avvenimento ciò che si è fatto per la struttura. Non si tratta di ripiegare tutto su un certo piano, che sarebbe quello dell'avvenimento, ma di ben considerare che esiste tutto un disporsi su piani distinti di tipi di avvenimenti diversi che non hanno né la stessa portata, né la stessa ampiezza cronologica, né la stessa capacità di produrre effetti.

Il problema è allo stesso tempo di distinguere gli avvenimenti, di differenziare gl'insiemi di relazioni ed i livelli ai quali appartengono, di ricostituire i fili che li legano e fanno sì che si generino gli uni a partire dagli altri. Di qui il rifiuto delle analisi che si riferiscono al campo simbolico o al dominio delle strutture significanti, ed il ricorso ad analisi che si farebbero in termini di genealogie, di rapporti di forza, di sviluppi strategici, di tattiche. Io credo che ciò cui bisogna riferirsi non è il grande modello della lingua e dei segm, ma quello della guerra e

della battaglia. La storicità che ci trascina e ci determina è bellicosa; non è dell'ordine del linguaggio. La relazione di potere, non la relazione di senso. La storia non ha «senso»; il che non vuoi dire che sia assurda, o incoerente. Essa è al contrario intelligibile, e poter essere analizzata sin nel pié piccolo dettaglio: ma secondo l'intelligibilità delle lotte, delle strategie e delle tattiche. Né la dialettica (come logica della conrmdizione), né la sermiotica (come struttura della comunicazione) potrebbero rendere come di ciò che è l'intelligibilità inrnnesca degli scontri. Di quest'intelligibilità, la «dialettica» è un modo di schivarne la realtà sempre alcatorra ed aperta, ripiegandola sullo scheletro hegeliano; e la «semiologia» è un modo di schivarne il carattere violento, sanguinoso, mortale, schincciandola sulla forma pacificata, e platonica, del linguaggio e del dialogo.

DOMANDA: In relazione a questo problema della discorsività, credo che si possa dire tranquillamente che lei è stato il primo a porre al discorso la quesuone del potere, a parla nel momento in cui imperversava un tipo di analisi che passava attraverso il concetto di testo, con la metodologia che l'accompagna, cioè la scmiologia, lo strutturalismo, ecc. Dunque, porre al discorso la questione del potere, vuol dire in tondo: a chi servi? Non si tratta tanto di scomparir nel loro non-detto, nel loro imoplicito, ecc.; i discorsi, lei l'ha ripetuto spesso, sono trasparenti, non hanno bisogno d'interpretazione, o di qualcuno che venga a dar loro un senso. Quando si leggono i «testi» in un certo modo, si vede che parlano chiaramente, e che non hanno bisogno di senso e d'inrerperazione addizionali. Questa questione del potere posta ai discorsi ha comportato, naturalmente, un certo npo di effetti ed un certo numero d'implicazioni sul piano merodologico e su quello della ricerca storica in corso. Potrebbe brevemente situare questa questione che lei ha posto, se è vero che l'ha posta?

FOUCAULT: Non penso d'esser stato il primo a porre questa questione. Anzi, sono colpito dalla difficoltà che ho avuto a formularla. Quando ci ripenso ora, mi dico di che mai ho potuto parlare, per esempio ne *La storia della*

folia o ne *La nascita della clinica*, se non del potere? Pure, ho piena consapevolezza di non aver praticamente adoperato questo termine e di non aver avuto a mia disposizione questo campo d'analisi. Posso dire che c'è stata certamente un'incapacità ch'era legata evidentemente alla situazione politica nella quale ci trovavamo. Non si vede da che parte — a destra o a sinistra — si sarebbe potuto porre il problema del potere. A destra, non era posto che in termini di costituzione, di sovranità, di libertà, dunque in termini giuridici. Dal lato dei marxisti in termini di apparato di Stato. Ma il modo in cui si esercita concretamente e nel particolare, con la sua specificità, le sue e le sue tattiche, non veniva ricercato; ci si accontentava di denunciarlo nell'altro», negli avversari, e in un modo al tempo stesso polemico e globale: il potere nel socialismo sovietico era chiamato dagli avversari totalitarismo: e nel capitalismo occidentale era denunciato dai marxisti come dominazione di classe. Ma la meccanica del potere non era mai analizzata. Non si è potuto cominciare a farlo che dopo il '68, cioè a partire dalle lotte quotidiane e condotte alla base, con quelli che si dibattevano nelle maglie più fini della rete del potere. È lì che il concreto del potere è apparso e con esso la probabile fecondità di queste analisi per render conto di queste cose che erano rimaste fino a quel momento fuori del campo dell'analisi politica. Per dire le cose in modo molto semplice: l'internamento psichiatrico, la normalizzazione mentale degli individui, le istituzioni penali hanno probabilmente un'importanza abbastanza limitata se se ne cerca solo il significato economico. Al contrario nel funzionamento generale degli ingranaggi del potere sono probabilmente essenziali. Fin quando si poneva la questione del potere subordinandola all'istanza economica ed al sistema d'interessi ch'essa assicurava, si era portati a considerare questi problemi come di poca importanza.

DOMANDA: Un certo marxismo e una certa fenomenologia hanno dunque costituito un ostacolo oggettivo alla formulazione di questa problematica?

FOUCAULT: Sì, se volete, nella misura in cui è vero che le persone della mia generazione sono state nutrite,

quand'erano studenti, di queste due forme di analisi: l'una che rinviava al soggetto costituente e l'altra all'economico in ultima istanza, all'ideologia ed al gioco delle strutture e delle sovrastrutture.

DOMANDA: Sempre in questo quadro metodologico, come situerebbe allora l'approccio genealogico? Qual è la sua necessità, come interrogazione sulle condizioni di possibilità e sulle modalità di costituzione degli «oggetti» e dei settori lei ha di volta in volta analizzato?

FOUCAULT: Vorrei vedere come si potrebbero risolvere questi problemi di costituzione all'interno d'una trama storica invece di rinviarli ad un oggetto costuente: ma questa trama storica non dovrebbe essere la semplice relativizzazione del soggetto fenomenologico. Non credo che il problema si risolva rendendo storico il soggetto al quale si riferivano i fenomenologi e dandosi di conseguenza una coscienza che si trasformi attraverso la storia. Bisogna sbarazzarsi del soggetto sbarazzarsi del soggetto stesso, giungesse cioè ad un'analisi storica che possa render conto della costituzione del soggetto nella trama storica. Ed è questo che chiamerei la genealogia, una forma cioè di storia che renda conto della costituzione dei saperi, dei discorsi, dei campi di oggetti, ecc., senza aver bisogno di riferirsi ad un soggetto che sia trascendente rispetto al campo di avvenimenti che ricorre, nella sua identità vuota, lungo la storia.

DOMANDA: La fenomenologia marxista, un certo marxismo, hanno certamente fatto schermo ed ostacolo; ci sono due concetti che continuano, anch'essi, a fare schermo ostacolo; oggi, quelli di ideologia da una parte, e di repressione dall'altra. È così che, tutto sommato si pensa la storia, che si dà un senso a questi fenomeni di normalizzazione, di sessualità, di potere. In fondo, che se ne faccia uso o no, si ritorna sempre da una parte all'ideologia, concetto che si può far risalire facilmente a Marx, e dall'altra, a quello di repressione che Freud ha utilizzato spesso e volentieri nel corso di tutta la sua opera. Dunque non permetterei di proporre questo: c'è come una specie di nostalgia dietro queste due nozioni ed in coloro che le utilizzano a torto e a traverso; dietro la no-

zione d'ideologia c'è la nostalgia d'un sapere che sarebbe come trasparente a se stesso e che funzionerebbe senza illusione, senza errore; d'altra parte, dietro la nozione di repressione, la nostalgia di un potere che funzionerebbe senza costrizione, senza disciplina, senza normalizzazione; una specie di potere senza manganelli, da una parte, ed un sapere senza illusioni dall'altra. Queste due nozioni di ideologia e di repressione lei le ha definite come negative, come «psicologiche», come non abbastanza esplicative. L'ha fatto soprattutto nel suo ultimo libro, *Sorvegliare e punire*, dove, se non c'è una grande discussione teorica su questi concetti, c'è un tipo d'analisi che permette di andare al di là delle forme di inrelligibilità tradizionali fondate in ultima, e non solo in ultima istanza, sulle nozioni di ideologia e repressione. Potrebbe forse trovare ora il luogo e l'occasione per precisare il suo pensiero a questo proposito? Senza ideologia e senza repressione per la prima volta, forse, si delinea in *Sorvegliare e punire* una specie di storia positiva, liberata infine da tutta la negatività e da tutto lo psicologismo che questi strumenti *passé-partout* implicano.

FOUCAULT: La nozione di ideologia mi sembra difficilmente utilizzabile per tre ragioni. La prima è che, lo si voglia o no, è sempre in opposizione virtuale con qualcosa che sarebbe la verità. Ora, credo che il problema non sia di fare delle divisioni fra ciò che, in un discorso, dipende dalla scientificità e dalla verità e ciò che dipenderebbe da altro, ma di vedere storicamente come si producano degli effetti di verità all'interno di discorsi che non sono in sé né veri né falsi. Il secondo inconveniente è che essa si riferisce credo necessariamente a qualcosa come un soggetto. E, in terzo luogo, l'ideologia è in posizione subordinata rispetto a qualcosa che deve funzionare nei suoi confronti come struttura o determinante economica, materiale, ecc. Per queste tre ragioni, credo che sia una nozione che non si possa utilizzare senza precauzioni.

La nozione di ideologia 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 la *Storia della follia* mi servivo almeno implicitamente di questa nozione: credo che supponevo 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 che essa sia del tutto inadeguata a render conto di quel che c'è appunto di produttivo potere. Quando si definiscono gli effetti di potere attraverso la repressione ci si dà una concezione puramente giuridica di questo potere; lo s'identifica ad una legge che dice no; avrebbe soprattutto la potenza dell'interdizione. In realtà io credo che questa sia una concezione del tutto negativa, ristretta, scheletrica del potere che è stata curiosamente condivisa un po' da tutti. Se non fosse altro che repressivo, se non mai niente altro che dire no, credete veramente che si arriverebbe ad obbedirgli? Quel che fa sì che il potere regga, lo si accetta, ebbene, è semplicemente che non pesa solo come una potenza che dice no, ma che ne fa attraverso i corpi, produce delle cose, induce del piacere, forma del sapere, produce discorsi; bisogna considerarlo come una rete produttiva che passa attraverso tutto il corpo sociale, molto più che come un'istanza negativa che avrebbe per funzione di reprimere. In *Sorvegliare e punire*, quel che ho voluto mostrare è come, a partire dal XVII-XVIII secolo, c'era stato uno sblocco tecnologico della produttività del potere. Non solo le monarchie dell'età classica hanno sviluppato dei grandi apparati di Stato esercito, polizia, amministrazione fiscale — ma soprattutto si è visto in quest'epoca instaurarsi quel che si potrebbe chiamare una nuova «economia del potere», cioè dei procedimenti che permettono di far circolare gli effetti di potere in un modo ad un tempo continuo, ininterrotto, adattato, «individualizzato» nel corpo sociale tutto intero. Queste nuove tecniche sono al tempo stesso molto più efficaci e molto meno dispendiose (meno costose economicamente, meno aleatorie nel loro risultato, meno suscettibili di scappatoie o di resistenza) delle tecniche che si utilizzavano sino a quei momenti e che poggiavano su

un misto di tolleranza l'ill o meno forzata (dal privilegio riconosciuto fino alla criminalità endemica) e di ostentazione dispendiosa (interventi clamorosi e discontinui del potere la cui forma più VIOLenta era la punizione «esemplare» perché eccezionale).

DOMANDA: Repressione è un concetto che è stato usato soprattutto intorno alla sessualità. Si è detto che la società borghese reprime la sessualità, soffoca il desiderio, ecc. E, per esempio, se si guarda questa campagna contro la masturbazione a partire dal XVIII secolo, o il discorso medico sull'omosessualità della seconda metà del XIX, o il discorso sulla sessualità in generale, è vero che ha l'apparenza d'un discorso di repressione. In realtà, esso permette tutta una serie di operazioni che sono essenzialmente operazioni positive e tattiche di sorveglianza, di circolazione, di controllo, ecc., operazioni che appaiono intimamente legate a questa tecnica che si presenta in apparenza o che può essere decodificata come tecnica di repressione. Credo che la crociata contro la masturbazione sia un esempio tipico.

FOUCAULT: Certo. Si ha l'abitudine di dire che la società borghese ha a tal punto represso la sessualità infantile che ha addirittura rifiutato di parlarne e di vederla là dov'era. Sarebbe stato necessario attendere Freud per scoprire finalmente che i bambini avevano una sessualità. Ora, potete leggere tutti i libri di pedagogia, di medicina infantile, di consigli ai genitori che sono stati pubblicati nel XVIII secolo, vi si parla costantemente ed a proposito di tutto del sesso dei bambini. Si può dire che questi discorsi erano fatti appunto per impedire che essi avessero una sessualità. Ma questi discorsi funzionavano in modo tale da mettere in testa ai genitori che c'era un problema fondamentale nel loro compito educativo: il sesso dei loro figli; e d'altra parte in testa ai bambini che c'era un problema capitale per loro, il rapporto al proprio corpo ed al proprio sesso in modo da elettrizzare il corpo dei bambini, mentre si fissava lo sguardo e l'attenzione dei genitori sulla sessualità infantile. Si è sessualizzato il corpo infantile, si è sessualizzato il rapporto del corpo dei bambini con quello dei genitori, si è sessualiz-

zato lo spazio familiare. La «sessualità» è un prodotto positivo del potere, piuttosto che il potere sia stato la repressione della sessualità. Credo che siano questi meccanismi positivi che bisogna cercare di analizzare, sbarazzandosi dello schematismo giuridico attraverso cui si è cercato sino ad oggi di dare uno statuto al potere. Di qui un problema storico: sapere perché l'Occidente così a lungo non ha voluto vedere il potere che esercitava se non in un modo giuridico-negativo, invece di vederlo in un modo tecnico-positivo.

DOMANDA: Forse perché si è sempre pensato il potere passasse per le grandi teorie giuridiche e filosofiche e che ci fosse una separazione fondamentale ed immutabile fra coloro che l'esercitavano e coloro che lo subivano.

FOUCAULT: Mi chiedo se questo non sia legato all'istituzione della monarchia. Essa si è instaurata nel Medioevo sullo sfondo delle lotte permanenti fra i poteri feudali preesistenti. Si è presentata come arbitro, come potere di far cessare la guerra, di porre termine alle violenze, alle esazioni, di dire di «no» alle lotte ed alle liti private. Si è resa accettabile dandosi un ruolo giuridico e negativo, che ha beninteso sopravanzare subito. Il sovrano, la legge, l'interdizione, tutto ciò ha costituito un sistema di rappresentazione del potere che è stato in seguito trasmesso dalle teorie del diritto: la teoria politica è rimasta ossessionata dal personaggio del sovrano. Queste teorie pongono tutte ancora il problema della sovranità. Ciò di cui abbiamo bisogno è una filosofia politica che non sia costruita intorno al problema della sovranità, dunque della legge, dunque dell'interdizione. Bisogna tagliare la testa del re: non lo si è ancora fatto nella teoria politica.

DOMANDA: Non è stata tagliata al re, e d'altra parte si cerca di metterne una alle discipline, cioè a questo vasto sistema che si istituisce nel XVII-XVIII secolo, di sorveglianza, di controllo, di normalizzazione, più tardi, di punizione, di correzione, d'educazione, ecc. Ci si chiede da dove venga questo sistema. Perché appare, qual è il tornaconto che comporta. E si ha un po' la tendenza, og-

gi, a dargli un soggetto, un grande soggetto molare, totalitario, lo Stato moderno che s'è costruito nel XVI-XVII secolo, e che porta con sé un esercito di mestiere e, secondo la teoria classica, una polizia ed un corpo di funzionari.

FOUCAULT: Porre il problema in termini di Stato è ancora parlo in termini di sovrano e di sovranità ed in termini di legge. Descrivere tutti questi fenomeni di potere in funzione dell'apparato di Stato, è porli essenzialmente in termini di funzione repressiva: l'esercito che è potenza di morte, la polizia e la giustizia che sono Istanze di penalità, ecc. Non voglio dire che lo Stato non sia importante; quel che voglio dire è che i rapporti di potere e di conseguenza l'analisi che se ne deve fare andare al di là del quadro dello Stato. Deve farlo in due sensi: innanzitutto perché lo Stato, anche colla sua onnipotenza, anche coi suoi apparati, è ben lungi dal ricoprire tutto il campo reale dei rapporti di potere; e poi perché lo Stato non può funzionare sulla base di relazioni di potere preesistenti. Lo Stato è sovrastrutturale in rapporto a tutt'una serie di reti di potere che passano attraverso i corpi, la sessualità, la famiglia, gli atteggiamenti, i saperi, le tecniche, ecc., e questi rapporti sono in una relazione di condizionante-condizionato nei confronti di una specie di metapotere che è strutturato per l'essenziale intorno ad un certo numero di grandi funzioni d'interdizione; ma questo metapotere con funzioni d'interdizione non può realmente aver presa e non può reggersi che nella misura in cui si radica in tutta una serie di rapporti di potere che sono molteplici, indefiniti, e che sono la base necessaria di queste grandi forme di potere negativo, ed è questo quello che vorrei fare apparire.

DOMANDA: A partire da questo discorso, non si apre la possibilità di superare questo dualismo anche sul piano delle lotte, che da tanto vivono dell'opposizione fra Stato da una parte, rivoluzione dall'altra? Non si delinea un campo di scontro più ampio di quello che ha per avversario lo Stato?

FOUCAULT: Direi che lo Stato è una codificazione di relazioni di potere molteplici che gli permette di funzio-

nare, e la rivoluzione è un altro tipo di codificazione di queste relazioni. Il che implica che ci siano molti tipi di rivoluzione, tanti quante sono le codificazioni sovversive possibili delle relazioni di potere e che si possano d'altronde perfettamente concepire delle rivoluzioni che lascino per l'essenziale intatte le relazioni di potere che avevano permesso allo Stato di funzionare.

DOMANDA: A proposito del potere come oggetto d'investigazione, lei ha detto che bisognerebbe rovesciare la formula di Clausewitz e venire all'idea che la politica è la continuazione della guerra con altri mezzi. Sulla base delle sue analisi recenti, sembra che il modello militare sia quello che meglio renda conto del potere; la guerra è dunque un semplice modello metaforico o il funzionamento regolare e quotidiano del potere?

FOUCAULT: In ogni caso, è il problema col quale mi scontro oggi. In fondo, a partire dal momento in cui si cerca d'isolare il potere colle sue tecniche e le sue procedure dalla forma giuridica all'interno della quale le teorie l'avevano costretto fino ad ora, bisogna porre il problema: il potere non è semplicemente una dominazione di tipo guerresco? Non è in termini di rapporti di forza, di conseguenza, che bisogna porre tutti i problemi del potere? Sorta di guerra generalizzata che prenderebbe semplicemente in certi momenti la forma della pace e dello Stato? La pace sarebbe una forma di guerra, lo Stato una maniera di condurla.

Qui sorgono tutta una serie di problemi; la guerra di chi contro chi? Lotta di due o di più classi? Lotta di tutti contro tutti? Ruolo dell'esercito e delle istituzioni militari in questa società civile in cui si conduce una guerra permanente; valore delle nozioni di tattica e di strategia per analizzare le strutture ed il processo politico; natura e formazione dei rapporti di forza. Tutto questo dovrebbe essere studiato. In ogni caso è sorprendente vedere con quale facilità, quale quasi-evidenza si parli di rapporti di forza o di lotta di classe senza mai precisare chiaramente se si tratti d'una forma di guerra o di qual forma potrebbe trattarsi.

DOMANDA: Abbiamo parlato di questo potere discipli-

nare di cui lei indica il funzionamento, le regole, il modo di costituzione nel suo ultimo libro; ci si potrebbe allora chiedere: perché sorvegliare? Qual è il tornaconto della sorveglianza? C'è un fenomeno che appare nel XVIII secolo, quello dell'assunzione della popolazione come oggetto scientifico: si comincia a studiare le nascite, le morti, gli spostamenti di popolazione, si comincia anche a dire per esempio che uno Stato non può governare se la popolazione gli è ignota. Moheau, per esempio, è uno dei primi ad organizzare dal punto di vista amministrativo questo tipo di ricerche, sembra porne la posta in gioco nei problemi del controllo politico della popolazione. Questo potere disciplinare funziona dunque da solo? Non si affianca a qualcosa di più generale, che sarebbe quest'idea fissa d'una popolazione che si produca bene, di persone che si sposino bene, che si comportino bene e secondo norme ben definite? Ci sarebbe cioè un corpo molare, un gran corpo, quello della popolazione, e tutta una serie di discorsi che si tengono su di lei, e d'altra parte a valle i piccoli corpi, corpi docili, singolari, i microcorpi delle discipline. Come si possono pensare, anche se forse per ora non si tratta che di un inizio di ricerche per lei, i tipi di relazioni che si stabiliscono, se si stabiliscono, fra questi due corpi: quello molare della popolazione ed i microcorpi degli individui?

FOUCAULT: La questione è perfettamente posta. M'è difficile rispondere perché è proprio su questo che sto lavorando in questo momento. Credo che bisogna tener ben presente che, fra tutte le invenzioni tecniche fondamentali del XVII-XVIII secolo, è apparsa una nuova tecnologia dell'esercizio del potere che è probabilmente più importante delle riforme costituzionali o delle nuove forme di governo che sono state istituite alla fine del XVIII secolo. A sinistra, si sente dire spesso: «Il potere è ciò che astrae, ciò che nega il corpo, che rimuove e reprime, ecc.». Io direi piuttosto che quel che più colpisce in queste nuove tecnologie di potere instaurate a parure dal XVII-XVIII secolo è il loro carattere ad un tempo concreto e preciso, la loro presa su una realtà molteplice e differenziata. Il potere, come lo si esercitava nelle socie-

tà di tipo feudale, funzionava grosso modo per segni e prelevamenti. Segni di fedeltà al signore, rituali, cerimonie, ecc., e prelevamenti di beni attraverso l'imposta, il saccheggio, la caccia, la guerra, ecc. A partire dal XVII-XVIII secolo, si è avuto un potere che ha cominciato ad esercitarsi attraverso la produzione e la prestazione. Si è trattato di ottenere dagli individui nella loro vita concreta delle prestazioni produttive. E per questo è stata necessaria una vera e propria «incorporazione» del potere nel senso che esso ha dovuto arrivare fino al corpo degli individui, ai loro gesti, ai loro atteggiamenti, ai loro comportamenti di tutti i giorni; di qui l'importanza di procedimenti come le discipline scolastiche che san riusciti a fare del corpo dei bambini un oggetto di manipolazione e di condizionamento molto complessi. Ma d'altra parte queste nuove tecniche di potere dovevano assumersi i fenomeni di popolazione. Insomma, trattare, controllare, dirigere l'accumulazione degli uomini (un sistema economico che favoriva l'accumulazione del capitale ed un sistema di potere che comandava l'accumulazione degli uomini sono stati a partire dal XVII secolo due fenomeni correlativi ed indissociabili l'uno dall'altro): di qui l'apparizione dei problemi di demografia, di salute pubblica, d'igiene, di habitat, di longevità e di fecondità. E l'importanza politica del problema del sesso è dovuta, credo, al fatto che il sesso è alla giuntura delle discipline del corpo e dei controlli delle popolazioni.

DOMANDA: Per finire, una domanda che le è stata già posta: le ricerche che lei fa, le preoccupazioni che sono le sue, i risultati ai quali arriva, in fondo, come è possibile servirsene nelle lotte quotidiane? Lei ha già parlato della lotta puntuale come luogo specifico di scontro col potere, al di là di tutte le diverse istanze che sono quelle dei partiti, delle classi nella loro globalità, nella loro generalità. Di conseguenza, qual è il ruolo dell'intellettuale oggi? Quando non si è un intellettuale organico (che parla dunque, che è il portavoce di un'organizzazione globale), quando non si è un detentore (*maître*) di ventrè, dove ci si colloca?

FOUCAULT *: In realtà, per molto tempo, l'intellettuale «di sinistra» ha preso la parola e si è visto riconoscere il diritto di parlare in quanto detentore (*maitre*) della verità e della giustizia. Lo si ascoltava, o pretendeva di farsi ascoltare, come rappresentante dell'universale. Essere intellettuale, era essere un po' la coscienza di tutti. Credo che si ritrovi qui un'idea trasposta a partire dal marxismo, e da un marxismo sbiadito: come il proletariato, per la necessità della sua posizione storica è portatore dell'universale (ma portatore immediato, poco cosciente di sé), l'intellettuale, per scelta morale, teorica e politica, vuoi essere portatore di quest'universalità, ma nella sua forma conscia ed elaborata. L'intellettuale sarebbe la figura chiara e individuale di un'universalità di cui il proletariato sarebbe la forma-oscura e collettiva.

Da molti anni ormai non si domanda più all'intellettuale di svolgere questo ruolo. Un nuovo tipo di «legame fra la teoria e la pratica» si è stabilito. Gli intellettuali hanno preso l'abitudine di lavorare non nell'universale, l'«esemplare», il «giusto ed il vero per tutti», ma in settori determinati ed in punti precisi in cui li collocavano e le loro condizioni professionali di lavoro e le loro condizioni di vita (l'abitazione, l'ospedale, il magicomio, il laboratorio, l'università, i rapporti familiari sessuali). Essi vi hanno guadagnato certamente una coscienza molto più concreta ed immediata delle lotte, e vi hanno incontrato problemi che erano specifici, «non universali», diversi spesso da quelli del proletariato o delle masse. E tuttavia se ne sono realmente avvicinati, credo, per due ragioni: perché si trattava di lotte reali, materiali, quotidiane, e perché incontravano spesso, ma sotto un'altra forma, lo stesso avversario del proletariato, dei contadini o delle masse (le multinazionali, l'apparato giudiziario e poliziesco, la speculazione immobiliare, ecc.): è quel che chiamerei l'intellettuale specifico in opposizione all'intellettuale «universale».

Questa figura nuova ha un altro significato politico:

* Michel Foucault ha voluto gentilmente rispondere per iscritto a questa domanda.

essa ha permesso, se non di saldare, almeno di riarticolare categorie abbastanza vicine che erano rimaste separate. L'intellettuale, fino ad allora, era per eccellenza lo scrittore: coscienza universale, soggetto libero, si opponeva a quelli che non erano delle competenze al servizio dello Stato o del Capitale (ingegneri, magistrati, professori). Dal momento in cui la politicizzazione si opera a partire dall'attività di ciascuno, la soglia della scrittura, come segno sacralizzante dell'intellettuale, scompare; e possono prodursi allora dei legami trasversali da sapere a sapere, da un luogo di politicizzazione ad un altro: così i magistrati e gli psichiatri, i medici ed i lavoratori sociali, coloro che lavorano nei laboratori ed i sociologi, possono, ciascuno nel suo proprio luogo ed a mezzo di scambi di ed appoggi reciproci, partecipare ad una politicizzazione globale degli intellettuali. Questo processo spiega che, se lo scrittore tende a scomparire come figura di punta, il professore e l'università appaiono forse non come elementi principali ma come punti di scambio e d'incrocio privilegiati. Questa è probabilmente la ragione del fatto che l'università e l'insegnamento siano divenuti delle regioni politicamente ultrasensibili. E quel che si designa come la crisi dell'università non deve essere interpretata come una perdita di potere, ma al contrario come la moltiplicazione ed il rafforzamento dei suoi effetti di potere, in mezzo ad un insieme multiforme d'intellettuali che, praticamente tutti, passano attraverso e si riferiscono ad essa. Tutta la teonizzazione esasperata della scrittura alla quale si è assistito negli anni '60 non era probabilmente che il canto del cigno: lo scrittore vi si dibatteva per il mantenimento del suo privilegio politico: che si sia appunto trattato d'una «teoria», che abbia avuto bisogno di cauzioni scientifiche basate sulla linguistica, la sermologia, la psicanalisi, che questa teoria abbia avuto i suoi riferimenti dalla parte di Saussure o di Chomsky e che abbia dato luogo infine ad opere letterarie così mediocri, tutto ciò prova che l'attività dello scrittore non era più il centro attivo.

Mi sembra che questa figura dell'intellettuale «specifi-

co» si è sviluppata a partire dalla seconda guerra mondiale.

È forse il fisico atomico diciamo con una parola, o piuttosto con un nome, Oppenheimer — che ha fatto il raccordo fra intellettuale universale ed intellettuale specifico. È perché aveva un rapporto diretto e localizzato con l'istituzione e col sapere scientifici che il fisico atomico interveniva; ma poiché la minaccia atomica riguardava tutto il genere umano ed il destino del mondo, il suo discorso poteva essere contemporaneamente il discorso dell'universale. Sotto la copertura di questa protesta che riguardava tutti, lo scienziato atomico ha fatto funzionare la sua posizione specifica nell'ordine del sapere. E per la prima volta, credo, l'intellettuale è stato perseguitato dal potere politico non più in funzione del discorso generale che teneva, ma a causa del sapere di cui era detentore: è precisamente a questo livello che costituiva un pericolo politico. Parlo qui solo degli intellettuali occidentali. Ciò che è accaduto in Unione Sovietica è certamente analogo su certi punti, ma diverso su molti altri. Ci sarebbe tutto uno studio da fare sul *Dissent* scientifico in Occidente e nei paesi socialisti dopo il 1945.

Si può supporre che l'intellettuale universale così come ha funzionato nel XIX e all'inizio del XX secolo è nei fatti derivato da una figura storica ben precisa: l'uomo di giustizia, l'uomo di legge, colui che al potere, al dispotismo, agli abusi, all'arroganza della ricchezza oppone l'universalità della giustizia e l'equità di una legge ideale. Le grandi lotte politiche nel XVIII secolo sono state fatte intorno alla legge, al diritto, alla costituzione, a ciò che è giusto secondo ragione e secondo natura, a ciò che può e deve valere universalmente. Quello che si chiama oggi l'«intellettuale» (voglio dire l'intellettuale nel senso politico, e non sociologico o professionale della parola, cioè colui che fa uso del suo sapere, della sua competenza, del suo rapporto alla verità nell'ordine delle lotte politiche) deriva, credo, dal giurista, o in ogni caso da colui che si appellava all'universalità della legge giusta, eventualmente contro i professionisti del diritto (Voltaire, in Francia, prototipo di quest'intellettuali). L'intellettuale «univer-

sale» deriva dal giurista-notabile e trova la sua più piena espressione nello scrittore, portatore di significati e di valori in cui tutti possono riconoscersi. L'intellettuale «specifico» deriva da tutt'altra figura, non più il «giurista-notabile», ma lo «scienziato-esperto». Dicevo poco fa che è con gli scienziati atomici che quest'ultimo si è messo ad occupare il proscenio. In realtà, si preparava dietro le quinte già da molto tempo, era anche presente almeno su un angolo della scena pressappoco dalla fine del XIX secolo. È probabilmente con Darwin, o piuttosto cogli evolucionisti postdarwiniani, che comincia a apparire nettamente. Le relazioni tempestose fra l'evoluzionismo e i socialisti, gli effetti molto ambigui dell'evoluzionismo (per esempio, sulla sociologia, sulla criminologia, la psichiatria, l'eugenismo), segnano il momento in cui è in nome di una verità scientifica «locale» — per quanto importante essa sia — che si opera l'intervento dello scienziato nelle lotte politiche che gli sono contemporanee. Storicamente, Darwin rappresenta questo punto d'inflessione nella storia dell'intellettuale Occidentale (Zola da questo punto di vista è molto significativo: è il tipo dell'intellettuale «universale», portatore della legge e militante dell'equità, ma carica il suo discorso di una serie di riferimenti nosologici, evolucionisti, ch'egli scientifici, e che d'altronde padroneggia molto male, i cui effetti politici sul suo discorso sono molto equivoci). Bisognerebbe, se si studiasse questo da vicino, vedere come i fisici, al tornante del secolo, sono entrati nel dibattito politico. I dibattiti fra i teorici del socialismo ed i teorici della relatività sono stati capitali in questa storia.

In ogni caso, biologia e fisica sono state, in modo privilegiato, le zone di formazione di questo nuovo personaggio dell'intellettuale specifico. L'estensione delle strutture tecnico-scientifiche nell'ordine dell'economia e della strategia gli hanno dato la sua importanza reale. La figura in cui si concentrano le funzioni ed i prestigi di questo nuovo intellettuale non è più lo «scrittore geniale», è lo «scienziato assoluto»; non più colui che, solo, porta i valori di tutti, s'oppone al sovrano ai governanti ingiusti e fa sentire il suo grido sin nell'immortalità; è

colui che detiene, con qualche altro, al servizio dello Stato o contro di lui, dei poteri che possono favorire o uccidere definitivamente la vita. Non più cantore dell'eternità, ma stratega della vita e della morte. Oggi viviamo la scomparsa del «grande scrittore».

Ritorniamo a cose più precise. Ammettiamo, con io sviluppo nella società contemporanea delle strutture tecnico-scientifiche, l'importanza presa dall'intellettuale specifico da alcune decine d'anni, e l'accelerazione di questo movimento dopo il 1960. L'intellettuale specifico incontra degli ostacoli e si espone a dei rischi. Rischio di limitarsi a lotte di congiuntura, a rivendicazioni settoriali, rischio di lasciarsi manipolare dai partiti politici o dagli apparati sindacali che conducono queste lotte locali, rischio soprattutto di non poter sviluppare queste lotte per mancanza di una strategia globale e di appoggi esterni, rischio ancora di non essere seguito o solo da gruppi molto limitati. In Francia, se ne ha oggi un esempio sotto gli occhi. La lotta a proposito della prigione, del sistema penale, dell'apparato poliziesco-giudiziario, per essersi sviluppata in modo solitario con dei lavoratori sociali e degli ex detenuti si è separata sempre di più da tutto ciò che poteva permetterle di allargarsi. Si è lasciata penetrare da tutt'un'ideologia Ingenua ed arcaica che fa del delinquente contemporaneamente la vittima innocente ed il puro rivoltato, l'agnello del grande sacrificio sociale ed il giovane lupo delle rivoluzioni future. Questo ritorno ai temi anarchici della fine del XIX secolo non è stato possibile che per una mancanza d'integrazione nelle strategie attuali. Ed il risultato è un divorzio profondo fra questa canzonetta monotona e lirica, ma che non è ascoltata che in piccolissimi gruppi, ed una massa che ha delle buone ragioni per non prenderla per denaro contante, ma che, per la paura accuratamente intrattenuta della criminalità, accetta il mantenimento, anzi il rafforzamento, dell'apparato giudiziario e poliziesco.

Mi sembra che siamo in un momento in cui la funzione dell'intellettuale specifico deve essere rielaborata. Non abbandonata, malgrado la nostalgia di alcuni per i grandi intellettuali «universali» («abbiamo bisogno - dicono -

d'una filosofia, d'una visione del mondo»); basta pensare ai risultati importanti ottenuti nella psichiatria: essi provano che queste lotte locali e specifiche non sono state un errore e non hanno condotto ad un punto morto. Si può anche dire che il ruolo dell'intellettuale specifico deve diventare sempre più importante, in proporzione alle responsabilità politiche che, volente o nolente, è obbligato a prendere in quanto scienziato atomico, genetista, specialista dell'informazione, farmacologo, ecc. Non solo sarebbe pericoloso squalificarlo nel suo rapporto specifico ad un sapere locale, col pretesto che sono questioni da specialisti che non interessano le masse (il che è doppiamente falso: esse ne hanno coscienza e in ogni modo vi sono implicate), o che egli serve gli interessi del Capitale e dello Stato (il che è vero, ma mostra nello stesso tempo il posto strategico che occupa), o ancora che fa passare un'ideologia scienziata (il che non è sempre vero e non è probabilmente che d'importanza secondaria rispetto a ciò che è principale: gli effetti propri dei discorsi veri),

L'importante, credo, è che la verità non è al di fuori del potere, né senza potere (essa non è, nonostante un mito di cui bisognerebbe riprendere la storia e le funzioni, la ricompensa degli spiriti liberi, il parto delle lunghe solitudini, il privilegio di quelli che hanno saputo affrancarsi). La verità è di questo mondo; essa vi è prodotta grazie a molteplici costrizioni. E vi detiene effetti obbligati di potere. Ogni società ha il suo regime di verità, la sua «politica generale» della verità: i ripi di ciò che accoglie e fa funzionare come veri; i meccanismi e le Istanze che permettono di distinguere gli enunciati veri o falsi, il modo in cui si sanzionano gli uni e gli altri; le tecniche e i procedimenti che sono valorizzati per arrivare alla verità; lo statuto di coloro che hanno l'incarico di designare quel che funziona come vero.

In società come le nostre, l'«economia politica» della verità è caratterizzata da cinque tratti storicamente importanti:

— la «verità» è centrata sulla del discorso scientifico e sulle istituzioni che lo producono;

- è sottomessa ad una costante sollecitazione economica e politica (bisogno di verità tanto per la produzione economica che per il potere politico);
- è l'oggetto, sotto forme diverse, d'una diffusione e d'un consumo immensi (circola in apparati d'educazione e d'informazione la cui estensione è relativamente ampia nel corpo sociale, nonostante alcune strette limitazioni);
- è prodotta e trasmessa sotto il controllo non esclusivo, ma dominante di pochi grandi apparati politici o economici (università, esercito, stampa, mass media);
- infine, è la posta in gioco di tutt'un dibattito politico e uno scontro sociale (lotte «ideologiche»).

Mi sembra che quel che va preso in considerazione oggi nell'intellettuale non sia dunque il «portatore di valori universali»; è piuttosto il fatto che occupa una posizione specifica - ma di una specificità che è legata alle funzioni generali del dispositivo di verità in una società come la nostra. In altri termini, l'intellettuale è caratterizzato da una triplice specificità: quella della sua posizione di classe (piccolo borghese al servizio del capitalismo, intellettuale «organico» del proletariato); quella delle sue condizioni di vita e di lavoro, legate alla sua posizione d'intellettuale (il suo campo di ricerche, il suo posto in un laboratorio, le esigenze economiche e politiche alle quali si sottomette o contro le quali si rivolta, all'università, all'ospedale, ecc.); infine quella della politica di verità nelle nostre società. E qui la sua posizione può prendere un significato generale: la lotta locale o specifica che conduce porta con sé degli effetti, delle implicazioni che non sono semplicemente professionali o settoriali. Egli funziona o combatte al livello generale di questo regime della verità così essenziale alle strutture ed al funzionamento della nostra società. C'è una lotta «per la verità», o almeno «intorno alla verità», - essendo inteso ancora una volta che per verità non voglio dire «l'insieme delle cose vere che sono da scoprire o da far accettare», ma «l'insieme delle regole secondo le quali si separa

il vero dal falso e si assegnano al vero degli effetti specifici di potere»; essendo inteso anche che non si tratta di una lotta «in favore» della verità, ma intorno allo statuto della verità ed al ruolo economico-politico ch'essa gioca. Bisogna pensare il problema politico degli intellettuali non nei termini «scienza/ideologia» ma in quelli «verità/potere». È a partire da qui che la questione della professionalizzazione dell'intellettuale, della divisione fra lavoro manuale ed intellettuale può essere di nuovo presa in considerazione.

Tutto questo deve ben sembrare confuso ed incerto. Incerto, senza dubbio, e quel che dico qui ha soprattutto carattere d'ipotesi. Perché sia un po' meno confuso, tuttavia, vorrei avanzare alcune «proposizioni», nel senso non di cose ammesse, ma soltanto offerte per tentativi e prove future.

- Per «verità», intendere un insieme di procedimenti regolamentati per la produzione, la legge, la ripartizione, la messa in circolazione ed il funzionamento degli enunciati.
- La «verità» è legata circolarmente a sistemi di potere che la producono e la sostengono, e ad effetti di potere ch'essa induce e che la riproducono. «Regime» della verità.
- Questo regime non è semplicemente ideologico o sovrastrutturale; è stato una condizione di formazione e di sviluppo del capitalismo, e, sotto riserva di qualche modificazione, funziona nella maggior parte dei paesi socialisti (lascio aperta la questione della Cina che non conosco).
- Il problema politico essenziale per l'intellettuale, non è di criticare i contenuti ideologici che sarebbero legati alla scienza, o di far in modo che la sua pratica scientifica sia accompagnata da un'ideologia giusta, ma di sapere se è possibile costituire una nuova politica della verità. Il problema non è di cambiare la «coscienza» della gente o quel che ha nella testa, ma il regime politico, economico, istituzionale di produzione della verità.

— Non si tratta di affrancare la verità da ogni sistema di potere — sarebbe una chimera dal momento che la verità è essa stessa potere — ma di staccare il potere della verità dalle forme di egemonia (sociali, economiche, culturali) all'interno delle quali per il momento funziona.

La questione politica, insomma, non è l'errore, l'illusione, la coscienza alienata o l'ideologia; è la verità stessa. Di qui l'importanza di Nietzsche.

Nietzsche, la genealogia, la storia *

1. La genealogia è grigia; meticolosa, pazientemente documentaria. Lavora su pergamene ingarbugliate, raschiate, più volte riscritte.

Paul Ree ha torto, come gli inglesi, a descrivere delle genesi lineari, — a ordinare per esempio alla sola preoccupazione dell'utile tutta la storia della morale: come se le parole avessero conservato il loro senso, i desideri la loro direzione, le idee la loro logica; come se questo mondo di cose dette e volute non avesse conosciuto invasioni, lotte, rapine, simulazioni, astuzie. Di qui, per la genealogia, un'indispensabile cautela: reperire la singolarità degli avvenimenti al di fuori di ogni finalità monotona; spiarli dove meno li si aspetta e in ciò che passa per non aver storia — i sentimenti, l'amore, la coscienza, gli istinti; cogliere il loro ritorno, non per tracciare la curva lenta d'un'evoluzione, ma per ritrovare le diverse scene dove hanno giocato ruoli diversi; definire anche l'istante della loro assenza, il momento in cui non hanno avuto luogo (Platone a Siracusa non è diventato Maometto...)

La genealogia esige dunque la minuzia del sapere, un gran numero di materiali accumulati e pazienza. Le sue «costruzioni ciclopiche»¹, non deve costruirle a colpi di «errori letificanti», ma di «verità piccole e non appariscenti, che furono trovate con metodo severo»². In breve, un certo accanimento nell'erudizione. La genealogia non si oppone alla storia come la vista altera e profonda

* NIETZSCHE, *La généalogie, l'histoire*, in «Hommage à Jean Hyppolite», Paris 1971, pp. 145-72.

¹ *La gran scienza*, paragrafo 7.

² *Umano, troppo umano*, 3.

del filosofo allo sguardo di talpa del dotto; s'opponne al contrario al dispiegamento metastorico dei significati ideali e delle indefinite teleologie. S'opponne alla ricerca dell'«origine».

2. Si trovano in Nietzsche due usi della parola *Ursprung*. Il primo non è caratterizzato: lo s'incontra in alternanza con termini come *Entstehung*, *Herkunft*, *Abkunft*, *Geburt*. La *Genealogia della morale* per esempio parla, a proposito del dovere o del sentimento della colpa, tanto della loro *Entstehung* che del loro *Ursprung*¹; nella *Gaia scienza*, si parla, a proposito della logica e della conoscenza, sia d'un *Ursprung*, sia d'una *Entstehung*, sia d'una *Herkunft*².

L'altro uso della parola è caratterizzato. Accade infatti che Nietzsche la ponga in opposizione ad un altro termine: il primo paragrafo di *Umano, troppo umano* mette l'una di fronte alle altre l'origine miracolosa (*Wunderursprung*) che cerca la metafisica, e le analisi d'una filosofia storica che pone domande *über Herkunft und Anfang*. Accade anche che *Ursprung* sia utilizzato in modo ironico e ingannevole. In che consiste, per esempio, questo fondamento originario (*Ursprung*) della morale che si cerca da Platone in poi? «In esecrabili piccole conclusioni. *Pudenda origo*»³. O ancora: dove bisogna cercare quest'origine della religione (*Ursprung*) che Schopenhauer poneva in un certo sentimento metafisico dell'al di là? Semplicemente in un'invenzione (*Erfindung*), in un gioco di prestigio, in un artificio (*Kunststück*), in un segreto di fabbricazione, in un'operazione di magia nera, nel lavoro degli *Schwarzkünster*⁴.

Per l'uso di tutte queste parole e per i giochi propri al termine *Ursprung*, uno dei testi piú significativi è la prefazione della *Genealogia*. All'inizio del testo, l'oggetto

della ricerca è definito come l'origine dei pregiudizî morali; il termine allora usato è *Herkunft*. Poi Nietzsche ritorna indietro, fa la storia di quest'indagine nella sua vita; ricorda il tempo in cui «scriveva in bei caratteri» la filosofia e si chiedeva se bisognasse attribuire a Dio l'origine del male. Domanda che ora lo fa sorridere e di cui dice appunto ch'era una ricerca di *Ursprung*; la stessa parola per caratterizzare un po' piú avanti il lavoro di Paul Ree¹. Poi evoca le analisi propriamente nietzscheane che sono incominciate con *Umano, troppo umano*; per caratterizzarle, parla di *Herkunftsbypthesen*. Ora, qui l'uso della parola *Herkunft* probabilmente non è arbitrario: serve a designare parecchi testi di *Umano, troppo umano* consacrati all'origine della moralità, dell'asceti, della giustizia e della punizione. Eppure, in tutti questi passi, la parola che era stata utilizzata allora era *Ursprung*². Come se all'epoca della *Genealogia*, e a questo punto del testo, Nietzsche volesse far valere un'opposizione fra *Herkunft* e *Ursprung*, che una decina d'anni prima non aveva fatto intervenire. Ma subito dopo aver utilizzato in modo differenziato questi due termini, Nietzsche ritorna, negli ultimi paragrafi della prefazione, ad un uso neutro ed equivalente³.

Perché Nietzsche genealogista rifiuta, almeno in certe occasioni, la ricerca dell'origine (*Ursprung*)? Innanzitutto perché in essa ci si sforza di raccogliere l'essenza esatta della cosa, la sua possibilità piú pura, la sua identità accuratamente ripiegata su se stessa, la sua forma immobile ed anteriore a tutto ciò che è esterno, accidentale e successivo. Ricercare una tale origine, è tentare di ritrovare «quel che era già», lo «stesso» d'un'immagine esattamente adeguata a sé; è considerare avventizie tutte le peripezie che hanno potuto aver luogo, tutte le astuzie e tutte le simulazioni; è cominciare a togliere tutte le ma-

¹ L'opera di P. Ree si chiamava *Ursprung der moralischen Empfindungen*.

² In *Umano, troppo umano*, l'apofisma 92 s'intitolava *Ursprung der Gerechtigkeit*.

³ Nel testo stesso della *Genealogia*, *Ursprung* e *Herkunft* sono adoperati piú volte in modo pressappoco equivalente (1, 2; II, 8, 11, 12, 16, 17).

¹ *Genealogia della morale*, II, 6 e 8.

² *La gaia scienza*, 110, 111 e 300.

³ *Aurora*, 102.

⁴ *La gaia scienza*, 151 e 353. Cfr. anche *Aurora*, 62; *Genealogia*, I, 14; *Crepuscolo degli idoli, I grandi errori*, 7.

schere, per svelare infine un'identità originaria. Ora, se il genealogista prende cura d'ascoltare la storia piuttosto che prestar fede alla metafisica, cosa apprende? Che dietro le cose c'è « tutt'altra cosa »: non il loro segreto essenziale e senza data, ma il segreto che sono senza essenza, o che la loro essenza fu costruita pezzo per pezzo a partire da figure che le erano estranee. La ragione? Ma è nata in modo del tutto « ragionevole », — dal caso¹. L'attaccamento alla verità e il rigore dei metodi scientifici? Dalla passione dei dotti, dal loro odio reciproco, dalle loro discussioni fanatiche e sempre riprese, dal bisogno di prevalere, — armi lentamente forgiate nel corso di lotte personali². E la libertà, sarebbe forse, alla radice dell'uomo, quel che lo lega all'essere e alla verità? Nei fatti, non è che una « invenzione delle classi dirigenti »³. Là dove le cose iniziano la loro storia, quel che si trova non è l'identità ancora preservata della loro origine, — ma la discordia delle altre cose, il disparato.

La storia insegna anche a sorridere delle solennità dell'origine. L'alta origine è il « germoglio metafisico che rispunta nella considerazione della storia e che fa ogni volta credere che al principio di tutte le cose si trovi il più perfetto e il più essenziale »⁴: piace credere che all'inizio le cose erano nella loro perfezione; che uscirono scintillanti dalle mani del creatore, o nella luce senz'ombra del primo mattino. L'origine è sempre prima della caduta, prima del corpo, del mondo e del tempo; è dal lato degli dèi, e a raccontarla si canta sempre una teogonia. Ma l'inizio storico è basso. Non nel senso di modesto, o di discreto come il passo della colomba, ma derisorio, ironico, atto a distruggere tutte le infatuazioni: « Si cercava di pervenire al sentimento della sovranità dell'uomo, indicando la sua origine divina: questa è ora divenuta una via proibita, poiché alla sua porta c'è la scimmia »⁵. L'uomo ha cominciato colla smorfia di quel che sarebbe di-

¹ *Aurora*, 123.

² *Umano, troppo umano*, 34.

³ *Il viandante e la sua opera*, 9.

⁴ *Ibid.*, 3.

⁵ *Aurora*, 49.

ventato; anche Zaratustra avrà la sua scimmia che salterà dietro di lui e tirerà il lembo della sua veste.

Infine, ultimo postulato dell'origine, legato ai primi due: essa sarebbe il luogo della verità. Punto assolutamente remoto, ed anteriore ad ogni conoscenza positiva, renderebbe possibile un sapere che pure la ricopre, e non cessa di disconoscerla fra le sue chiacchiere; sarebbe in quell'articolazione inevitabilmente perduta dove la verità delle cose si lega ad una verità del discorso che subito l'offusca e la perde. Nuova crudeltà della storia che costringe ad invertire il rapporto e ad abbandonare la ricerca « adolescente »: dietro la verità, sempre recente, avara e misurata, c'è la proliferazione millenaria degli errori. Non crediamo più « che la verità resti ancora verità, quando le si tolgono di dosso i veli; abbiamo vissuto abbastanza per credere in questo »¹. La verità, sorta d'errore che ha il vantaggio di non poter essere confutato, probabilmente perché la lunga cottura della storia l'ha resa inalterabile². E d'altronde la questione stessa della verità, il diritto che si dà di confutare l'errore o di opporsi all'apparenza, il modo in cui di volta in volta fu accessibile ai dotti, poi riservata ai soli uomini di pietà, in seguito ritirata in un mondo al sicuro, dove svolse il ruolo insieme della consolazione e dell'imperativo, infine respinta come idea inutile, superflua, dovunque contraddetta, — tutto ciò non è una storia, la storia d'un errore che ha nome verità? La verità e il suo regno originario hanno avuto la loro storia nella storia. Ne usciamo appena « all'ora dell'ombra più corta », quando la luce non sembra più venire dal fondo del cielo e dai primi momenti del giorno³.

Fare la genealogia dei valori, della morale, dell'ascetismo, della conoscenza, non sarà dunque mai partire alla ricerca della loro « origine », trascurando come inaccessibili tutti gli episodi della storia; sarà al contrario attardarsi sulle meticolosità e sui casi degli inizi; prestare un'at-

¹ *Nietzsche contro Wagner*.

² *La gaia scienza*, 265 e 110.

³ *Il crepuscolo degli idoli, Come il mondo-verità diventa infine una favola*.

tenzione scrupolosa alla loro risibile cattiveria; aspettarsi di vederli sorgere, maschere finalmente cadute, col volto dell'altro; andare a cercarli senza pudore là dove sono — «frugando i bassifondi»; lasciar loro il tempo di risalire dal labirinto dove nessuna verità li ha mai tenuti sotto la sua guardia. Il genealogista ha bisogno della storia per scongiurare la chimera dell'origine, un po' come il buon filosofo ha bisogno del medico per scongiurare l'ombra dell'anima. Bisogna saper riconoscere gli avvenimenti della storia, le sue scosse, le sue sorprese, le vacillanti vittorie, le sconfitte mal digerite, che rendono conto degli inizi, degli atavismi e delle eredità; come bisogna saper diagnosticare le malattie del corpo, gli stati di debolezza e d'energia, le incrinature e le resistenze per giudicare un discorso filosofico. La storia, colle sue intensità, cedimenti, furori segreti, le sue grandi agitazioni febbrili come le sue sincopi, è il corpo stesso del divenire. Bisogna essere metafisico per cercarle un'anima nell'idealità lontana dell'origine.

3. Termini come *Entstehung* o *Herkunft* designano meglio di *Ursprung* l'oggetto specifico della genealogia. Li si traduce di solito con «origine», ma bisogna cercare di restituire il loro uso esatto.

Herkunft: è la stirpe, la *provenienza*; è la vecchia appartenenza ad un gruppo — quello del sangue, quello della tradizione, quello che si crea fra persone della stessa altezza o della stessa bassezza. Spesso l'analisi della *Herkunft* mette in gioco la razza¹ o il tipo sociale². Tuttavia non si tratta tanto di ritrovare in un individuo, un sentimento o un'idea, i caratteri generici che permettono di assimilarlo ad altri, — e di dire: questo è greco, o questo è inglese; ma di rintracciare tutti i segni sottili, singolari, sottoindividuali che possono incrociarsi in lui e formare una rete difficile da sbrogliare. Lungi dall'essere una categoria della somiglianza, una tale origine permette di di-

stricare, per metterli da parte, tutti i segni diversi: i tedeschi s'immaginano d'esser giunti al culmine della loro complessità quando hanno detto che avevano l'anima doppia; si sono ingannati e di gran lunga, o piuttosto cercano come possono di padroneggiare l'accozzaglia di razze di cui sono costituiti³. Là dove l'anima ha la pretesa d'unificarsi, là dove l'Io s'inventa un'identità o una coerenza, il genealogista parte alla ricerca dell'inizio, — degli innumerevoli inizi che lasciano quel sospetto di colore, quella traccia quasi cancellata che non potrebbe ingannare un occhio un po' storico; l'analisi della provenienza permette di dissociare l'Io e di far pullulare nei luoghi della sua sintesi vuota mille avvenimenti ora perduti.

La provenienza permette anche di ritrovare sotto l'aspetto unico d'un carattere o d'un concetto la proliferazione degli avvenimenti attraverso i quali (grazie ai quali, contro i quali) si sono formati. La genealogia non pretende di risalire il tempo per ristabilire una grande continuità al di là della dispersione dell'oblio; il suo compito non è di mostrare che il passato è ancor lì, ben vivo nel presente, animandolo ancora in segreto, dopo aver imposto a tutte le traversie del percorso una forma disegnata sin dall'inizio. Nulla che somiglierebbe all'evoluzione d'una specie, al destino d'un popolo. Seguire la trafila complessa della provenienza, è al contrario mantenere ciò che è accaduto nella dispersione che gli è propria: è ritrovare gli accidenti, le minime deviazioni — o al contrario i rovesciamenti completi — gli errori, gli apprezzamenti sbagliati, i cattivi calcoli che hanno generato ciò che esiste e vale per noi; è scoprire che alla radice di quel che conosciamo e di quel che siamo — non c'è la verità e l'essere, ma l'esteriorità dell'accidente⁴. È per questo probabilmente che ogni origine della morale, dal momento che non è venerabile, — e la *Herkunft* non lo è mai — vale come critica⁵.

¹ Per esempio, *La gaia scienza*, 135; *Al di là del bene e del male*, 200, 242 e 244; *Genealogia*, I, 5.

² *La gaia scienza*, 348-49; *Al di là del bene e del male*, 260.

³ *Al di là del bene e del male*, 244.

⁴ *Genealogia*, III, 17. *Abkunft* del sentimento depressivo.

⁵ *Crepuscolo*, *Ragioni della filosofia*.

Pericolosa eredità quella che ci è trasmessa da una tale provenienza. Nietzsche, a più riprese, associa i termini *Herkunft* e *Erbschaft*. Ma non bisogna ingannarsi; quest'eredità non è un'acquisizione, un avere che si accumula e si solidifica; piuttosto, un insieme di faglie, di crepe, di strati eterogenei che la rendono instabile, e, dall'interno o dal di sotto, minacciano il fragile erede: «il modo di procedere ingiusto e per improvvisi sbalzi nell'animo di molti individui, il loro disordine e difetto di misura sono le ultime conseguenze d'innumerevoli inesattezze logiche, superficialità e conclusioni avventate, di cui i loro predecessori si sono resi colpevoli»¹. La ricerca della provenienza non fonda, al contrario: inquieta quel che si percepiva immobile, frammenta quel che si pensava unito; mostra l'eterogeneità di quel che s'immaginava conforme a se stesso. Quale convinzione vi resisterebbe? Ancor più, quale sapere? Facciamo un po' l'analisi genealogica dei dotti – di colui che colleziona i fatti e ne tiene accuratamente il registro o di colui che dimostra e confuta; la loro *Herkunft* svelerà presto le scartoffie del cancelliere, o le arranghe dell'avvocato – loro padre² – nella loro attenzione apparentemente disinteressata, nel loro «puro» attaccamento all'obiettività.

Infine la provenienza ha a che fare col corpo³. S'iscrive nel sistema nervoso, nell'umore, nell'apparato digerente. Cattiva respirazione, cattiva alimentazione, corpo debole e spossato di coloro i cui antenati hanno commesso errori; che i padri prendano gli effetti per le cause, credano alla realtà dell'«al di là» o pongano il valore dell'etero, ed è il corpo dei figli che ne patirà. Viltà, ipocrisia – semplici rampolli dell'errore; non nel senso socratico, non perché sia necessario ingannarsi per essere cattivo, non perché ci si è distolti dalla verità originaria, ma perché è il corpo che porta, nella vita e nella morte, nella forza e nella debolezza, la sanzione di ogni verità e di ogni errore, come porta anche, e inversamente, l'origine-

¹ *Aurora*, 247.

² *La gata scienza*, 348-49.

³ *Ibid.*: «Der Mensch aus einem Auflösungszeitalters... der die Erbschaft einer vielfältigere Herkunft im Leibe hat» (200).

provenienza. Perché gli uomini hanno inventato la vita contemplativa? Perché hanno prestato a questo genere di esistenza un valore supremo? Perché hanno accordato verità assoluta alle fantasie che vi si formano? «In tempi barbari... se l'energia dell'individuo si rilassa, se si sente stanco o malato o malinconico o sazio, e in conseguenza di tutto questo temporaneamente privo di aspirazioni e di bramosie, ecco che egli è un uomo relativamente migliore, cioè meno nocivo, e le sue pessimistiche concezioni continueranno allora a disgravarsi soltanto in parole e pensieri... In questa situazione, egli diventa pensatore e profeta, oppure continua a creare poetiche finzioni sulla sua superstizione»⁴. Il corpo – e tutto ciò che ha a che fare col corpo, l'alimentazione, il clima, il suolo – è il luogo della *Herkunft*: sul corpo, si trova la stigma degli avvenimenti passati, così come da esso nascono i desideri, i cedimenti, e gli errori; lì anche si annodano e a un tratto si esprimono, ma in esso ancora si slegano, entrano in lotta, si nascondono gli uni gli altri e continuano la loro lotta insormontabile.

Il corpo: superficie d'iscrizione degli avvenimenti (laddove il linguaggio li distingue e le idee li dissolvono), luogo di dissociazione dell'Io (al quale cerca di prestare la chimera di un'unità sostanziale), volume in perpetuo sgretolamento. La genealogia, come analisi della provenienza, è dunque all'articolazione del corpo e della storia: deve mostrare il corpo tutto impresso di storia, e la storia che devasta il corpo.

4. *Entstehung* designa piuttosto l'emergenza, il momento della nascita. È il principio e la legge singolare di un'apparizione. Come si è troppo spesso inclini a cercare la provenienza in una continuità senza interruzione, così si avrebbe torto a render conto dell'emergenza attraverso il termine finale. Come se, dagli abissi del tempo, l'occhio fosse apparso per la contemplazione, come se la punizione fosse sempre stata destinata a fare esempio.

⁴ *Aurora*, 42.

Questi fini, apparentemente ultimi, non sono nulla di più che l'episodio attuale d'una serie di asservimenti: l'occhio fu dapprima asservito alla caccia e alla guerra; la punizione fu volta per volta sottomessa al bisogno di vendicarsi, di escludere l'aggressore, di liberarsi nei confronti della vittima, di spaventare gli altri. Ponendo il presente all'origine, la metafisica fa credere al lavoro oscuro d'una destinazione che cercherebbe di farsi strada sin dal primo momento. La genealogia, al contrario, 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 dell'*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. Per esempio l'emergenza d'una specie (animale o umana) e la sua solidità sono assicurate «nella lunga lotta contro condizioni sfavorevoli sostanzialmente uguali». In effetti, «la specie ha bisogno di sé come specie, come qualcosa che proprio in virtù della sua durezza, uniformità, semplicità di forme può in generale realizzarsi e rendersi duratura, in una assidua lotta con i vicini o con i soggiogati passati alla rivolta». Al contrario, l'emergenza delle variazioni individuali si produce in un altro stato delle forze, quando la specie ha trionfato, il pericolo esterno non la minaccia più e si dispiega la lotta «degli egoismi selvaggiamente rivolti l'uno contro l'altro e, per così dire, esplodenti, i quali lottano tra loro per avere luce e sole». Accade anche che la forza lotti contro se stessa: e non solo nell'ebbrezza d'un eccesso che le permette di dividersi, ma anche nel momento in cui si indebolisce. Contro la stanchezza, reagisce, traendo la sua forza da questa stanchezza stessa che non cessa allora di crescere, e volgendosi verso di essa per abbatterla ancora di più, le

¹ *Al di là del bene e del male*, 262.

imporrà limiti, supplizi e macerazioni, l'agghinderà d'un alto valore morale e così a sua volta riprenderà vigore. Questo è il movimento attraverso il quale nasce l'ideale ascetico «nell'istinto d'una vita degenerante, che... lotta per la sua esistenza»¹; questo anche il movimento attraverso il quale la Riforma è nata, là dove precisamente la Chiesa era meno corrotta²; nella Germania del XVI secolo, il cattolicesimo, aveva ancora sufficienti forze per rivoltarsi contro se stesso, punire il proprio corpo e la propria storia, e spiritualizzarsi in una pura religione della coscienza.

L'emergenza, è dunque l'entrata in scena delle forze; è la loro irruzione, il balzo con il quale dalle quinte saltano sul teatro, ciascuna col vigore, la giovinezza che le è propria. Ciò che Nietzsche chiama l'*Entstehungsherd*³ del concetto di buono, non è esattamente né l'energia dei forti, né la reazione dei deboli; ma appunto questa scena dove si distribuiscono gli uni di fronte agli altri, gli uni al di sopra degli altri; è lo spazio che li ripartisce e si scava fra di loro, il vuoto attraverso il quale scambiano minacce e parole. Mentre la provenienza designa la qualità d'un istinto, il suo grado o il suo cedimento, e il segno che lascia in un corpo, l'emergenza designa un luogo di scontro; pure bisogna guardarsi dall'immaginarlo come un campo chiuso, dove si svolgerebbe una lotta, un piano dove gli avversari sarebbero uguali; è piuttosto — e l'esempio dei buoni e dei cattivi lo prova — un «non luogo», una pura distanza, il fatto che gli avversari non appartengono ad uno stesso spazio. Nessuno è dunque responsabile d'un'emergenza, nessuno può farsene gloria; essa si produce sempre nell'interstizio.

In un certo senso, l'opera recitata su questo teatro senza luogo è sempre la stessa: è quella che ripetono indefinitamente i dominatori ed i dominati. Che degli uomini dominino altri uomini, ed ecco che nasce la diffe-

¹ *Genealogia*, III, 13.

² *La gara scienza*, 148. È anche ad un'anemia della volontà che bisogna attribuire l'*Entstehung* del Buddismo e del Cristianesimo, 347.

³ *Genealogia*, I, 2.

rennazione dei valori¹; che delle classi dominino altre classi, e nasce l'idea della libertà²; che degli uomini s'impadroniscano di cose di cui hanno bisogno per vivere, che impongano loro una durata che non hanno, o che le assimilino a forza, — ed è la nascita della logica³. Il rapporto di dominazione non è un rapporto più di quanto non sia un luogo il luogo dove si esercita. Ed è per questo precisamente che in ogni momento della storia, si fissa in un rituale; impone delle obbligazioni e dei diritti; costituisce delle procedure accurate. Essa stabilisce dei segni, incide dei ricordi nelle cose e fin nel corpo; si fa contabile di debiti. Universo di regole che non è destinato ad addolcire, ma al contrario a soddisfare la violenza. Si avrebbe torto a credere, secondo lo schema tradizionale, che la guerra generale, esaurendosi nelle proprie contraddizioni finisce per rinunciare alla violenza ed accetta di sopprimere se stessa nelle leggi della pace civile. La regola, è il piacere calcolato dell'accanimento, è il sangue promesso. Permette di rilanciare senza posa il gioco della dominazione; mette in scena una violenza micidiosamente ripetuta. Il desiderio di pace, la dolcezza del compromesso, l'accettazione tacita della legge, lungi dall'essere la grande conversione morale, o l'utile calcolo che hanno dato nascita alla regola, non ne sono che il risultato e a dir vero la perversione: «Nel diritto delle obbligazioni, il mondo dei concetti morali: colpa, coscienza, dovere, sacralità del dovere, ha il suo focolare d'origine. I suoi inizi, come gli inizi di ogni grandezza terrena, sono stati a fondo e lungamente irrorati di sangue»⁴. 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.

È la regola appunto che permette che violenza sia fatta alla violenza, e che un'altra dominazione possa piegare

¹ *Al di là del bene e del male*, 260. Cfr. anche *Genealogia*, II, 12.

² *Il viandante e la sua ombra*, 9.

³ *La gata scienza*, 111.

⁴ *Genealogia*, II, 6.

quelli stessi che dominano. In se stesse le regole sono vuote, violente, non finalizzate; sono fatte per servire a questo o a quello; possono essere piegate al volere di tale o tal'altro. Il grande gioco della storia, sta in chi s'impadronirà delle regole, chi prenderà il posto di quelli che le utilizzano, chi si travestirà per pervertirle, le utilizzerà a controsenso e le rivolgerà contro quelli che le avevano imposte; chi, introducendosi nel complesso apparato lo farà funzionare in modo tale che i dominatori si troveranno dominati dalle loro stesse regole. Le diverse emergenze che si possono individuare non sono le figure successive d'uno stesso significato; sono altrettanti effetti di sostituzioni, scambi e spostamenti, conquiste simulate, rovesciamenti sistematici. Se interpretare, fosse mettere lentamente in luce un significato nascosto nell'origine, solo la metafisica potrebbe interpretare il divenire dell'umanità. Ma se 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, farlo entrare in un altro gioco e sottometterlo ad altre regole, allora il divenire dell'umanità è una serie d'interpretazioni. E la genealogia deve esserne la storia: storia delle morali, degli ideali, dei concetti metafisici, storia del concetto di libertà o della vita ascetica, come emergenze d'interpretazioni diverse. Si tratta di farle apparire come avvenimenti sul teatro delle procedure.

5. Quali sono i rapporti fra la genealogia definita come ricerca della *Herkunft* e dell'*Entstehung* e quel che si chiama di solito la storia? Si conoscono le apostrofi celebri di Nietzsche contro la storia e bisognerà ritornarci fra poco. Pure, la genealogia è designata talvolta come «wirkliche Historie»; a più riprese, è caratterizzata dallo «spirito» o dal «senso storico»¹. Nei fatti, ciò che Nietzsche non ha smesso di criticare dalla seconda delle *Inaturali* in poi, è questa forma di storia che reintroduce (e

¹ *Genealogia*, prefazione, 7; e I, 2. *Al di là del bene e del male*, 224.

suppone sempre) il punto di vista scprastorico: una storia che avrebbe la funzione di raccogliere, in una totalità ben richiusa su di sé, la diversità infine ridotta del tempo; una storia che permetterebbe di riconoscere dovunque e di dare a tutte le trasformazioni del passato la forma della riconciliazione: una storia che getterebbe dietro di sé uno sguardo da fine del mondo. Questa storia degli storici si dà un punto d'appoggio fuori del tempo; pretende di giudicare tutto secondo un'obiettività da apocalisse; in realtà ha supposto una verità eterna, un'anima che non muore, una COSCIENZA sempre Identica a se stessa. Se il senso storico si lascia conquistare dal punto di vista sovrastorico, allora la metafisica può riassumerselo e, fissandolo sotto le specie di una scienza oggettiva, imporgli il suo «egitticismo». Al contrario, il senso storico sfuggirà alla metafisica per diventare lo strumento privilegiato della genealogia se non si orienta su nessun assoluto. Non deve essere altro che l'acutezza d'uno sguardo che distingue, distribuisce, disperde, lascia giocare le differenze ed i margini — una specie di sguardo dissociante capace di dissociarsi lui stesso e di eliminare l'unità di quest'essere umano che è supposto portarlo sovrannamente verso il suo passato.

Il senso storico, ed è in questo che prauca 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, immaginiamo che stiano 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, voltandosi contro se stessi, possono accanirsi nella propria distruzione. No! pensiamo in ogni caso che il corpo almeno non ha altre leggi che quelle della fisiologia e che sfugge alla storia.

³ La gata scienza, 7.

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 riconoscerli in essi. Tutto ciò a cui ci si appoggia per rivolgersi verso la storia e coglierla nella sua totalità, tutto ciò che permette di descriverla come un paziente movimento continuo, — è tutto questo che si tratta di spezzare sistematicamente. Bisogna fare a pezzi ciò che permetteva il gioco consolante dei riconoscimenti. Sapere, anche nell'ordine storico, non significa «ritrovare», e ancor meno ritrovarci. La storia sarà «effettiva» nella misura in cui introdurrà il discontinuo nel nostro stesso essere; dividerà i nostri sentimenti: drammatizzerà i nostri sentimenti; 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: non si lascerà trascinare da nessuna sorda caparbia, verso un fine millenario. Scaverà ciò su cui si ama farla riposare, e si accanirà contro la sua pretesa continuità. Il sapere non è fatto per comprendere, è fatto per prendere POSIZIONE.

Si possono cogliere, a partire di qui, i caratteri propri al senso storico, quale Nietzsche l'intende, e che oppone alla storia tradizionale la «wirkliche Historie». Questa inverte il rapporto stabilito di solito fra l'irruzione dell'avvenimento e la necessità continua. C'è tutt'una tradizione della storia (teologica o razionalista) che tende a dissolvere l'avvenimento singolare in una continuità ideale — movimento teleologico o connessione naturale. La storia «effettiva» fa risorgere l'avvenimento in ciò che può avere d'unico e di puntuale. Avvenimento — bisogna intendere con ciò non una decisione, un trattato, un regno, o una battaglia, ma un rapporto di forze che s'inverte, un potere confiscato, un vocabolario ripreso e rove-

⁴ La gata scienza, 7.

sciato contro quelli che lo usano, una dominazione che s'indebolisce, si allenta, si avvelena lei stessa, un'altra che fa il suo ingresso, mascherata. Le forze che sono in gioco nella storia non obbediscono né ad una destinazione, né ad una meccanica, ma piuttosto al caso della lotta¹. Non si manifestano come le forme successive d'una inreovione primordiale; non prendono l'andamento di un multato. Appaiono sempre nel rischio singolare dell'avvenimento. All'inverso del mondo cristiano, universalmente tessuto dal ragno divino, a differenza del mondo greco, di VISO fra il regno della volontà e quello della grande stupidità cosmica, il mondo della storia effettiva non conosce che un solo regno, dove non c'è né provvidenza né causa finale, — ma solo «le mani di acciaio della necessità che scuotono il bossolo dei casi»². Pure, non bisogna comprendere questo caso come un semplice tirare a sorte, ma come il rischio sempre rilanciato dalla volontà di potenza che per padroneggiare ogni esito del caso vi oppone il rischio d'un caso ancora più grande. Sicché il mondo quale noi lo conosciamo non è la figura, semplice in fondo, dove tutti gli avvenimenti si sono ritirati nell'ombra perché vengano in rilievo a poco a poco i tratti essenziali, il senso finale, il valore primo ed ultimo; è al contrario una miriade d'avvenimenti aggrovigliati; se ci appare oggi «meravigliosamente variopinto, profondo di significato», è perché una «quantità di errori e di fantasie» gli ha dato vita e lo popola ancora in segreto. Noi crediamo che il nostro presente poggi su intenzioni profonde, necessità stabili, e domandiamo agli storici di convincercene. Ma il vero senso storico riconosce che viviamo senza punti di riferimento né coordinate originarie, in miriadi d'avvenimenti perduti.

C'è anche il potere d'invertire il rapporto del vicino e del lontano quali li stabilisce la storia tradizionale, nella sua fedeltà all'obbedienza metafisica. A questa infatti piace portare lo sguardo verso le lontananze e le altezze:

¹ *Genealogia*, II, 12.

² *Aurora*, '30.

³ *Genealogia*, II, 12.

⁴ *Umano, troppa umano*, 16.

le epoche più nobili, le forme più elevate, le idee più astratte, le individualità più pure, E per far questo, cerca d'accostarsi il più possibile, di portarsi ai piedi di queste vette, a costo d'aver su di esse la famosa prospettiva delle rane. La storia effettiva, al contrario, porta il suo sguardo su ciò che è più vicino, — il corpo, il Sistema nervoso, gli alimenti e la digestione, le energie; rivista fra le decadenze; e se affronta le grandi epoche è col sospetto, — non acrimonioso ma lieto — d'un brulichio barbaro ed inconfessabile. Non teme di guardare in basso. Ma guarda dall'alto, — immergendosi per cogliere le prospettive, mostrare le dispersioni e le differenze, lasciare ad ogni cosa la sua misura ed intensità. Il suo movimento è inverso a quello operano surrettiziamente gli storici: essi fingono di guardare il più lontano possibile, ma basamente, strisciando, si avvicinano a questa lontananza piena di promesse (e in questo sono come i metafisici che non vedono, al di sopra del mondo, un al di là se non per prometerselo a titolo di ricompensa); la storia effettiva, invece, guarda quel che le sta più vicino ma per allontanarsene bruscamente e riafferrarlo a distanza (sguardo simile a quello del medico che s'immerge per diagnosticare e dire la differenza). Il senso storico è molto più vicino alla medicina che alla filosofia. «Storicamente e fisiologicamente», dice talvolta Nietzsche¹. E in questo nulla di stupefacente, poiché, nell'idiosincrasia del filosofo si trova anche il disconoscimento sistematico del corpo, e «la mancanza di senso storico, l'odio contro la rappresentazione stessa del divenire, l'egitncismo», la caparbiata a «mettere all'inizio ciò che Viene alla fine», e a porre «le cose ultime dinanzi alle prime»². La storia ha di meglio da fare essere la serva della filosofia e raccontare la nascita necessaria della verità e del valore; deve essere la conoscenza differenziale delle energie e dei cedimenti, delle sommità e dei crolli, dei veleni e degli antidoti. Deve essere la scienza dei rimedi³.

¹ *Crepuscolo degli idoli*, 44.

² *Ibid.*, *La ragione nella filosofia*.

³ *Il mondo» e l'ombra*, 138.

Infine, ultimo aspetto di questa storia effettiva: non teme d'essere un sapere prospettico. Gli storici cercano nella misura del possibile di eliminare ciò che può tradire, nel loro sapere, il luogo da dove guardano, il momento in cui sono, il partito che prendono, -l'indicibile della loro passione. Il senso storico, come Nietzsche l'intende, sa di essere prospettiva, e non rifiuta il sistema della propria ingiustizia. Guarda sotto un certo angolo, e col deliberato proposito d'apprezzare, di dire sì o no, di seguire tutte le tracce del veleno, di trovare il migliore antidoto. Piuttosto che fingere di mettersi discretamente in ombra dinanzi a quel che guarda, piuttosto che cercarvi la legge e sottometterle ognuno dei suoi movimenti, questo sguardo sa da dove guarda e cosa guarda. Il senso storico dà ai sapere la possibilità di fare, nel movimento stesso della sua conoscenza, la propria genealogia. La «wirkliche Historie» effettua, nella verticale del luogo dove si trova, la genealogia della storia.

6. In questa genealogia della storia che abbozza a più riprese, Nietzsche lega il senso storico e la storia degli storici. L'uno e l'altra non hanno che un unico inizio, impuro e confuso. Sono nati contemporaneamente da uno stesso segno, in cui si può riconoscere tanto il sintomo d'una malattia che il germe d'un fiore meraviglioso!, ed è dopo che dovranno distinguersi. Seguiamo dunque senza differenziarli ancora la loro comune genealogia.

La provenienza (*Herkunft*) dello storico è inequivocabile: è di bassa estrazione. È una delle caratteristiche della storia di essere senza si fa un dovere di conoscere tutto, senza gerarchia d'importanza; di comprendere tutto, senza distinzione di livello; di accettare tutto, senza fare differenze. Nulla deve sfuggirle, ma nulla deve neppure essere escluso. Gli storici diranno che questa è una prova di tatto e di discrezione: con che diritto farebbero intervenire il loro gusto, quando si tratta degli altri, le loro preferenze quando si tratta di ciò che è real-

mente accaduto? Ma in realtà, è una totale assenza di gusto, una certa grossolanità che cerca di prendere dei modi famigliari con quel che c'è di più elevato, e soddisfazione a ritrovare quel che è basso. Lo storico è insensibile ad ogni forma di disgusto: anzi, prende piacere proprio a quello che dovrebbe nausearlo. La sua apparente serenità si ostina a non riconoscere nulla di grande e a ridurre tutto al denominatore più debole. Nulla deve essere al di sopra di lui. Se desidera sapere tanto, e sapere tutto, è per sorprendere i segreti che sminuiscono. «Bassa curiosità». Da dove viene la storia? Dalla plebe. A chi si rivolge? Alla plebe. E il discorso che le tiene rassomiglia molto a quello del demagogo: «nessuno è più grande di voi - egli dice - e colui che avesse la presunzione di volervi superare, - voi siete buoni - è cattivo»; e lo storico, che è il suo doppio, gli fa eco: «Nessun passato è più grande del vostro presente, e di tutto quel che nella storia può presentarsi sotto l'aspetto della grandezza, il mio sapere meticoloso vi mostrerà la meschinità, la cattiveria e la sventura». La filiazione dello storico risale fino a Socrate. Ma questa demagogia deve essere ipocrita. Deve nascondere il suo singolare rancore sotto la maschera dell'universale. E proprio come il demagogo deve invocare la verità, la legge delle essenze e la necessità eterna, lo storico deve invocare l'obiettività, l'esattezza dei fatti, il passato inamovibile. Il demagogo è spinto al disconoscimento del corpo per ben fondare la sovranità dell'idea inremporale; lo stanco è portato a mettere in ombra la propria individualità, perché gli altri entrino in scena e possano prendere la parola. Dovrà dunque accanirsi contro se stesso: far tacere le sue preferenze e sormontare i suoi disgusti, confondere la propria prospettiva per sostituirla una geometria fittiziamente universale, mimare la morte per entrare nel regno dei morti, acquistare una semiesistenza senza volto e senza nome. E in questo mondo dove avrà imbrigliato la sua volontà individuale, potrà mostrare agli altri la legge inevitabile d'una volontà superiore. Avendo cominciato a cancellare dal proprio sapere tutte le tracce di volere, ritroverà, dal lato dell'oggetto da conoscere, la forma d'un

¹ La gaia scienza, 337.

volere eterno. L'obiettività dello storico è l'inversione dei rapporti fra volere e sapere, e, al tempo stesso, la fede necessaria nella Provvidenza, nelle cause finali e nella teleologia. Lo storico appartiene alla famiglia degli asceti. «Non sopporto questa lubrica genia di eunuchi dinanzi alla storia, questo ammicciare civettante all'ideale ascetico; non sopporto gli stanchi e i finiti che si rivoltano nella saggezza e guardano obiettivamente».

Passiamo alla *Eutstebung* della storia; il suo luogo è l'Europa del XIX secolo: patria delle mescolanze e degli imbastardimenti, epoca dell'uomo-mistura. Rispetto ai momenti di grande civiltà, eccoci come i barbari: abbiamo dinanzi agli occhi città in rovina, e monumenti enigmatici; siamo immobili dinanzi a mura spalancate; Ci domandiamo quali dei abbiano potuto abitare tutti questi templi vuoti. Le grandi epoche non avevano tali curiosità né si grandi rispetti; non si riconoscevano predecessori; il classicismo ignorava Shakespeare, decadenza dell'Europa ci offre uno spettacolo immenso di cui i momenti più forti si privano o fanno a meno. La caratteristica della scena dove ci troviamo oggi è di rappresentare un teatro; senza monumenti che siano opera nostra e che ci appartengano. Viviamo fra una folla di scenari. Ma c'è di più: l'Europeo non sa chi è; ignora quali razze si sono mescolate in lui; cerca il ruolo che potrebbe essere il suo; e senza individualità. Si comprende allora perché il XIX secolo è spontaneamente storico: l'anemia delle sue forze, le mescolanze che hanno cancellato tutti i suoi caratteri producono lo stesso effetto delle macerazioni dell'ascetismo; l'impossibilità di creare in cui è, la sua assenza d'opere, la necessità in cui si trova di poggiarsi su ciò che è stato fatto prima ed altrove, lo costringono alla bassa curiosità del plebeo.

Ma se tale è appunto la genealogia della storia, come può accadere che essa stessa divenga analisi genealogica? Come può non restare una conoscenza demagogica e religiosa? Come può, su questa stessa scena, cambiare di ruolo? Se non, soltanto, perché ci si impadronisce di es-

¹ *Genealogia*, III, 26.

sa, perché la si padroneggia, e la si rivolge contro la sua nascita. Tale è appunto la caratteristica dell'*Entstebung*: non è il risultato necessario di quel che, per tanto tempo, era stato preparato in anticipo; è la scena dove le forze si mettono a rischio e s'affrontano, dove accade ch'esse trionfino, ma dove le si può catturare. Il luogo d'emergenza della metafisica era la demagogia ateniese, il rancore plebeo di Socrate, la sua credenza nell'immortalità. Ma Platone avrebbe potuto impadronirsi di questa filosofia socratica, avrebbe potuto rivolgerla contro se stessa, — e probabilmente più d'una volta è stato tentato di farlo. La sua sconfitta è d'esser giunto a fondarla. Il problema del XIX secolo è di non fare, per l'ascetismo popolare degli storici, quel che Platone ha fatto per quello di Socrate. Bisogna non fondarlo in una filosofia della storia, disfarlo a partire da ciò che ha prodotto: rendersi padroni della storia per farne un uso genealogico, erede un uso rigorosamente uniplatonico. E allora che il senso storico si libererà dalla storia sovrastorica.

7. Il senso storico comporta tre USI che si oppongono puma per punto alle tre modalità platoniche della storia. Uno è l'uso parodistico e distruttore di realtà, che si oppone al tema della storia-reminiscenza o riconoscimento; l'altro è l'uso dissociativo e distruttore d'identità che si oppone alla storia-continuità o tradizione; il terzo è l'uso sacrificale e distruttore di verità che si oppone alla storia-conoscenza. In ogni modo, si tratta di fare della storia un uso che la liberi per sempre dal modello, insieme metafisico ed antropologico, della mernona. Si tratta di fare della storia una contromemoria, — e di dispiegarvi di conseguenza una forma del tempo del tutto diversa.

Uso parodistico e buffonesco, innanzitutto. A quest'uomo mescolato ed anonimo che è l'Europeo — e che non sa più chi sia, che nome debba portare — lo storico offre delle identità di ricambio, in apparenza meglio individualizzate e più reali della sua. Ma l'uomo del senso storico non deve ingannarsi su questo sostituto che gli si offre: non è che un travestimento. Volta a volta, si è of-

ferro alla Rivoluzione il modello romano, al romanticismo l'armatura del cavaliere, all'epoca wagneriana la spada dell'eroe germanico; ma sono orpelli la cui irrealtà rinvia alla nostra propria irrealtà. Liberi coloro che vogliono di venerare queste religioni e di celebrare a Bayreuth la memoria di questo nuovo al di là; liberi di farsi rigattieri di identità vuote. Il buon storico, il genealogista, saprà quel che bisogna pensare di tutta questa mascherata. Non che la respinga per spirito di serietà; vuole al contrane spingerla all'estremo: vuol mettere in opera un gran carnevale del tempo, dove le maschere non cesseranno di ritornare. Piuttosto che identificare la nostra pallida individualità alle identità fortemente reali del passato, si tratta di irrealizzarci in tante identità rimparse; e riprendendo tutte queste maschere Federico di Hohenstaufen, Cesare, Gesù, Dioniso, Zaratustra forse —, ricominciando la buffoneria della storia, riassumeremo come nostra irrealità l'identità più irreal del Dio che l'ha condotta. «Forse proprio a questo punto scopriamo altresì il regno della nostra invenzione, quel regno in cui anche noi possiamo essere ancora originali, per esempio come parodisti della storia universale o pagliacci d'Iddio» " Si riconosce qui il rovescio parodisco di quel che la seconda *Inattuale* chiamava la «storia monumentalmente»: storia che si dava per compito di restituire le grandi vette del divenire, di mantenerle in una presenza perpetua, di ritrovare le opere, le azioni, le creazioni secondo il monogramma della loro intima essenza. Ma nel 1874, Nietzsche non proverava a questa storia, tutta votata alla venerazione, di sbarrare la strada alle intensità attuali della vita, alle sue creazioni. Si tratta al contrario, negli ultimi testi, di parodiarla per far risultare in modo vistoso ch'essa non è che una parodia. La genealogia, è la storia come carnevale concertato.

Altro uso della storia: la dissociazione sistematica della nostra identità. Poiché questa identità, pur debole, che cerchiamo di assicurare e di raccogliere sotto una maschera, non è che una parodia: il plurale l'abita, ani-

¹ *Ili di là del bene e del male*, 223.

me innumerevoli vi si disputano; i sistemi s'incrociano e si dominano gli uni gli altri. Quando si è studiata la storia ci si sente felici, «in contrapposizione ai metafisici... di albergare in sé non un'anima Immortale, bensì molte anime mortali»¹. E in ognuna di queste anime, la storia non scoprirà un'identità dimenticata, sempre pronta a rinascere, ma un sistema complesso d'elementi a loro volta molteplici, distinti, e che nessun potere di sintesi domina: «è un segno di cultura superiore il trattenere con consapevolezza e l'abbozzare una fedele immagine di certe fasi dello sviluppo, che gli uomini mediocri attraversano quasi senza accorgersene... Il risultato più immediato è che concepiamo i nostri simili come tali sistemi affatto determinati e come rappresentanti di culture diverse, vale a dire come necessari, ma mutevoli. E ancora: che nel nostro sviluppo possiamo staccare dei pezzi e presentarli come autonomi»². La storia, genealogicamente diretta, non ha per fine di ritrovare le radici della nostra identità, ma d'accanirsi al contrario a dissiparla; non si mette a cercare il luogo unico da dove veniamo, questa prima patria dove i metafisici ci promettono che faremo ritorno: essa si occupa di far apparire tutte le discontinuità che ci attraversano. Questa funzione è opposta a quella che voleva esercitare, secondo le *Lezioni*, «la storia antiquaria». Si trattava lì di riconoscere le continuità nelle quali si radica il nostro presente: continuità del suolo, della lingua, della città; si trattava «coltivando con mano attenta ciò che dura fin dall'antichità», di «preservare le condizioni nelle quali si è nati per coloro che verranno dopo di noi»³. Ad una tale storia, le *Lezioni* obiettavano che rischia di prevenire ogni creazione in nome della legge della fedeltà. Un po' più tardi — e già in *Umano, troppo umano* Nietzsche riprende il compito antiquario, ma nella direzione completamente opposta. Se la genealogia pone a sua volta la questione del suolo che ci ha visti nascere, della lingua che parliamo o

¹ *Il diavolo e la sua ombra* (*Opinioni e sentenze diverse*), 17.

² *Umano, troppo umano*: 274.

³ *Considerazioni insuete*, II, 3.

delle leggi che ci governano, è per mettere in luce i sistemi eterogenei che, sotto la maschera del nostro io, ci interdicono ogni identità.

Terzo uso della storia: il sacrificio del soggetto della conoscenza. In apparenza, o piuttosto secondo la maschera che porta, la coscienza storica è neutra, spoglia di ogni passione, accanira soltanto alla verità. Ma se essa s'interroga e se in modo più generale interroga ogni coscienza scientifica nella sua storia, scopre allora le forme e trasformazioni della volontà di sapere che è istinto, passione, accaramento inquisitorio, raffinatezza crudele cattiveria; scopre la violenza dei partiti presi: partito preso contro la felicità ignorante, contro le illusioni vigorose attraverso le quali l'umanità si protegge, partito preso per tutto quel che c'è di pericoloso nella ricerca e d'inquietante nella scoperta. L'analisi stanca di questo grande volere-sapere che percorre l'umanità fa dunque apparire insieme che non c'è conoscenza che non riposi sull'ingiustizia (che non c'è dunque, nella conoscenza stessa, un diritto alla verità o un fondamento del vero) e che l'istinto di conoscenza è cattivo (che c'è in lui qualcosa di omicida, e che non può, non vuole niente per la felicità degli uomini). Prendendo, come fa oggi, le sue dimensioni più ampie, il volere-sapere non si accosta ad una verità universale; non dà all'uomo un'esatta e serena padronanza della natura; al contrario, non cessa di moltiplicare i rischi; dappertutto fa crescere i pericoli; abbatte le protezioni illusorie; disfa l'unità del soggetto: libera in lui tutto ciò che si accanisce a dissociarlo e a distruggerlo. Il sapere, invece di distaccarsi a poco a poco dalle sue radici empiriche, o dai primi bisogni che l'hanno fatto nascere, per divenire pura speculazione sottomessa alle sole esigenze della ragione, invece di essere legato nel suo sviluppo alla costituzione ed all'affermazione di un soggetto libero, porta con sé un accanimento sempre più grande; la violenza istintiva si accelera in lui e si accresce; le religioni un tempo chiedevano il sacrifi-

cio del corpo umano; il sapere chiama oggi a fare esperienze su noi stessi, al sacrificio del soggetto della conoscenza. «In noi la conoscenza s'è mutata nella passione che non teme nessun sacrificio, e in fondo di nulla ha paura se non del suo proprio estinguersi. Forse potrà anche darsi che l'umanità perisca per questa passione della conoscenza... E infine, se l'umanità non trova per una passione la sua distruzione, la troverà per una sua debolezza. Che cosa si preferisce? È questo il problema principale. Vogliamo per essa un epilogo nel fuoco e nella luce, oppure nella polvere?»¹ Ai due grandi problemi che si sono diviso il pensiero filosofico del XIX secolo (fondazione reciproca della verità e della libertà, possibilità d'un sapere assoluto), questi due temi maggiori trasmessi da Fichte ed Hegel, è tempo di sostituire il tema che «potrebbe perfino appartenere alla costruzione fondamentale dell'esistenza il fatto che chi giunge alla perfetta conoscenza incontra l'annullamento»². Il senso di questa critica non è che la volontà di verità è limitata dalla finitezza della conoscenza; ma che essa perde ogni limite, ed ogni intenzione di verità nel sacrificio che deve fare del soggetto della conoscenza. «E forse potrebbe pur sempre ogni altra aspirazione essere soppiantata da un solo enorme pensiero, cui arridesse la vitrona sul più vittorioso, — dal pensiero, cioè, dell'umanità autosacrificantesi. Già si potrebbe giurare che se mai apparisse all'orizzonte la costellazione di questo pensiero, la conoscenza della verità resterebbe l'unica immensa meta alla quale sarebbe proporzionato un tale sacrificio, poiché per essa nessun sacrificio è troppo grande. Frattanto non è stato ancora mai posto il problema»³.

Le *Inattuali* parlavano dell'uso critico della storia: Si trattava di trascinare il passato in giustizia, di tagliare le sue radici col coltello, di cancellare le venerazioni tradizionali, per liberare l'uomo e non lasciar gli altri origine quella in cui vuole riconoscersi. A questa storia criti-

Aurora, 501.

Ibid., 429.

Al di là del bene e del male, 39.

Aurora, 45.

¹ Cfr. *Aurora*, 429 e 432; *La gaia scienza*, 333; *Al di là del bene e del male*, 229 e 230.

ca, Nietzsche rimproverava di staccarci da tutte le nostre fonti reali e di sacrificare il movimento stesso della vita alla sola preoccupazione della verità, Vediamo che un p.o' più tardi Nietzsche riprende a suo conto quello che rifiutava allora. Lo riprende, ma a tutt'altro fine. Non si tratta più di giudicare il nostro passato in nome d'una verità che il nostro presente sarebbe solo a possedere' si tratta di rischiare la distruzione del soggetto della conoscenza nella volontà, indefinitamente dispiegata, di sapere.

In un certo senso la genealogia ritorna alle tre modalità della storia che Nietzsche riconosceva nel 1874. Vi ritorna al di là delle obiezioni che egli allora faceva loro in nome della vita, del suo potere di affermare e di creare. Ma vi ritorna trasformandole: la venerazione dei monumenti diventa parodia; il rispetto delle antiche continuità diventa dissociazione sistematica; la critica delle ingiustizie del passato in nome della verità che l'uomo detiene oggi diventa distruzione del soggetto della conoscenza attraverso l'ingiustizia propria alla volontà di sapere.

Al di là del bene e del male*

FOUCAULT: Qual è la forma di repressione più insopportabile oggi per uno studente di liceo: l'autorità familiare, il controllo capillare che la polizia esercita giorno per giorno sulla vita di ogni individuo, l'organizzazione e la disciplina dei licei, o questa passività che vi impone la stampa, compreso forse un giornale come «Actuel?»

SERGE: La repressione nei licei, che è evidente perché s'applica ad un gruppo che cerca d'agire. È più violenta, e la si sente con più forza.

ALAIN: Non bisogna dimenticare la strada, le perquisizioni del Quartiere lanno, i poliziotti che ti bloccano la moto con la loro vettura per vedere se per caso non hai della droga. Questa presenza continua: non posso sedermi a terra senza che un uomo in divisa mi obblighi ad alzarmi. Detto questo, la repressione nell'insegnamento, l'informazione orientata, è forse peggio...

SERGE: Bisogna distinguere: dapprima l'azione dei genitori ti impongono il liceo come una tappa verso una situazione professionale determinata e che si sforzano d'eliminare fin dall'inizio ciò che potrebbe nuocere a questa situazione; poi l'amministrazione che vieta ogni azione libera e collettiva, anche banale; infine, l'insegnamento stesso — ma qui diventa più confuso..;

JEAN-PIERRE: In molti casi, l'insegnamento del professore non è immediatamente vissuto come repressivo, anche se lo è profondamente.

FOUCAULT: Certo, il sapere trasmesso prende sempre un'apparenza positiva. In realtà funziona sulla base di tutto un gioco di repressione e di esclusione — il movi-

* *Al di là del bene e del male*, in «Actuel», n. 14, 1971.

mento di Maggio in Francia ha fatto prender COSCienza, con Forza, di alcuni suoi nspetu: esclusione di quelli che non hanno diritto al sapere, o che non hanno diritto che ad un certo tipo di sapere; imposizione d'una certa norma, d'una certa griglia di sapere che si nasconde sotto l'aspetto disinteressam, universale, oggettivo della conoscenza; esistenza di quel che si potrebbe chiamare «i crrcuin riservan del sapere», quelli che si formano all'interno d'un apparato d'amminisrrazione o di governo, d'un apparato di produzione, ed ai quali non si può aver accesso dall'esterno.

PHILIPPE: Secondo lei, il nostro sistema d'insegnamento Piuttosto che trasmettere un vero e proprio sapere, tenderebbe rnanzt tutto a distinguere i buoni dai cattivi elementi secondo i criteri del conformismo sociale.

FOUCAULT: Il sapere accademico, qual è distribuito nel sistema d'insegnamento, implica evidentemente una conformità politica: in storia, vi si chiede di sapere un certo numero di cose, e di non sapere le altre - o piuttosto un certo numero di cose costituiscono il sapere nel suo contenuto e nelle sue norme. Due esempl, il sapere ufficiale ha sempre rappresentato il potere politico come la posta d'una lotta all'interno d'una classe sociale (litigi dinastici nell'aristocrazia, conflitti parlamentari nella borghesia); o ancora come la posta d'una lotta fra l'instocrazin e la borghesia. Quanto ai movimenti popolari, li si è presentati come dovuti alle carestie, alle imposte, alla disoccupazione; mai come una lotta per il potere, come se le masse potessero sognare di mangiar bene, ma non certo d'esercitare il potere. La storia delle lotte per il potere, dunque delle condizioni reali del suo esercizio e della sua conservazionc. resta quasi tutta sommersa. Il sapere non vi mette mano: non la si deve conoscere. Un altro esempio: quello d'un sapere operaio. C'è da un lato tutto un sapere tecnico degli operai che è stato l'oggetto di un'incessante estrazione, traslazione, trasformazione da parte del patronato e attraverso la mediazione di quelli che costituiscono «i quadri tecnici» del sistema industriale: al di sotto della divisione del lavoro, attra-

verso e grazie ad essa, tutto un meccanismo d'appropriazione del sapere che maschera, confisca e squalifica il sapere operaio (bisognerebbe analizzare in questa prospettiva le *grantles écoles* 'scientifiche).

E poi, c'è tutto il sapere politico degli operai (conoscenza della loro condizione, memoria delle loro lotte, esperienze delle strategie). È questo sapere che è stato uno strumento della lotta della classe operaia e che attraverso questa lotta s'è elaborato. Nei primo esempio che citavo si trattava di processi reali che erano eliminati dal sapere accademico. Nel secondo, si tratta d'un sapere che è o espropriato o escluso.

JEAN-FRANÇOIS: Nel tuo liceo, per esempio, c'è una forte percentuale di alunni d'origine operaia?

ALAIN: Un po' meno del 50 per cento.

JEAN-FRANÇOIS: Vi hanno parlato dei sindacati nel corso di storia?

ALAIN: In classe mia no.

SERGE: Nemmeno nella ruua. Guardate l'organizzazione degli studi; nelle prime classi, non ci si occupa che del passato. Bisogna avere sedici o diciassette anru per arrrvarc infine al movrmenn e alle dottrine moderne, i soli che possano essere un po' sovversivi. Ancora al second'anno degli studi secondari SUPERIORI, i professori di francese rifiutano assolutamente di affrontare gli autori contemporaner: nemmeno una parola sui problemi della vita reale. Quando finalmente li si sfiora, nel penultimo o nell'ultimo anno di liceo, la gente è già condizionata da tutto l'insegnamento precedente.

FOUCAULT: E un prmclplo di lettura - e quindi di scelta e di esclusione - per quel che si dice, si fa e succede attualmente. «Di tutto quel che avviene, tu non capirai, non percepirai se non quel che è reso intelligibile da ciò che è stato accuratamente prelevato nel passato; e che a dir il vero, non è stato prelevato che per rendere inintelligibile il resto». Sotto le specie di quel che si è chiamato di volta in volta la verità, l'uomo, la cultura, la scrittura, ecc. - si tratta sempre di scongiurare quel che

accade: l'avvenimento. Le famose continuità storiche hanno la funzione apparente di spiegare; gli eterni «ritorni» a Freud, Marx, ecc., hanno la funzione apparente di fondare; in un caso come nell'altro si tratta di escludere la rottura dell'avvenimento. Per dire le cose in modo sommario, l'avvenimento e il potere, sono quel che è escluso dal sapere qual è organizzato nella nostra società. E non è strano: il potere di classe (che determina questo sapere) deve apparire inaccessibile all'avvenimento; e l'avvenimento in ciò che ha di rischioso deve essere sottomesso e dissolto nella continuità d'un potere di classe che non si nomina. Per contro, il proletariato sviluppa un sapere in cui si parla della lotta per il potere, del modo in cui bisogna suscitare l'avvenimento, rispondervi, evitarlo, ecc.; un sapere assolutamente inassimilabile all'altro poiché è centrato intorno al potere e all'avvenimento.

Ecco perché non bisogna farsi illusioni sulla modernizzazione dell'insegnamento e la sua apertura sul mondo attuale: si tratta di mantenere il vecchio sostrato tradizionale dell'«umanesimo», e di favorire l'apprendimento rapido ed efficace d'un certo numero di tecniche moderne fin qui trascurate. L'umanesimo garantisce il mantenimento dell'organizzazione sociale, la tecnica permette a questa società di svilupparsi, ma nella propria linea.

JEAN-FRANÇOIS: Qual è la sua critica dell'umanesimo? E con quali valori sostituirlo in un altro sistema di trasmissione del sapere?

FOUCAULT: Per umanesimo intendo l'insieme dei discorsi attraverso i quali si è detto all'uomo occidentale: «Anche se non eserciti il potere, puoi pur sempre essere sovrano. E ancor meglio: più rinuncerai ad esercitare il potere e meglio sarai sottomesso a colui che ti è imposto, più sarai sovrano». L'umanesimo è ciò che ha inventato volta per volta queste sovranità assoggettate che sono l'anima (sovrana sul corpo, sottomessa a Dio), la coscienza (sovrana nell'ordine del giudizio, sottomessa all'ordine della verità), l'individuo (sovrano titolare dei suoi diritti, sottomesso alle leggi della natura o alle regole della

società), la libertà fondamentale (sovrana al suo interno, esternamente consenziente e «fatta a misura del suo destino»). In poche parole, l'umanesimo è tutto ciò attraverso cui in Occidente *si è eliminato il desiderio del potere* – vietato di volere il potere, escluso la possibilità di prenderlo. Al cuore dell'umanesimo, la teoria del *soggetto* (nei duplice senso del termine). È per questo che l'Occidente rifiuta con tanto accanimento tutto ciò che può far saltare questo catenaccio. E lo si può attaccare in due modi. O liberando dall'assoggettamento la volontà di potere (cioè a mezzo della lotta politica presa come lotta di classe), o attraverso un'impresa di distruzione del soggetto come pseudo-sovrano (cioè a mezzo d'un attacco «culturale»: soppressione dei tabù, delle limitazioni e delle divisioni sessuali; pratica dell'esistenza comunitaria; disinibizione nei confronti della droga; rottura di tutte le interdizioni e di tutte le chiusure attraverso cui si ricostituisce e si riproduce l'individualità normativa). Penso qui a tutte le esperienze che la nostra civiltà ha rifiutato o non ha ammesso che nella letteratura.

JEAN-FRANÇOIS: A partire dal Rinascimento?

FOUCAULT: A partire dal diritto romano, questa ossatura della nostra civiltà che è già una definizione dell'individualità come sovranità sottomessa. Il sistema della proprietà privata implica una concezione di questo genere: il proprietario è il solo padrone del suo bene, ne usa e ne abusa piegandosi nello stesso tempo all'insieme delle leggi che fondano la sua proprietà. Il sistema romano strutturava lo Stato e fondava la proprietà. Sottometteva la volontà di potere fissando un «diritto sovrano di proprietà» che poteva essere esercitato solo da quelli che detenevano il potere. In questo andirivieni, l'umanesimo si è istituzionalizzato.

JEAN-PIERRE: La società costituisce un'unità coordinata. Essa è per natura repressiva, poiché tende a riprodursi e a perseverare nel suo essere. Come lottare: si ha a che fare con un organismo globale, indissociabile, retto da una legge generale di conservazione e di evoluzione, o con un insieme più differenziato nel quale una classe avrebbe interesse a mantenere l'ordine delle cose e un'al-

tra a capovolgerlo? Per me la risposta non è evidente: non mi sento di sottoscrivere alla prima ipotesi, ma la seconda mi sembra troppo semplicistica. C'è effettivamente un'interdipendenza del corpo sociale che si perpetua.

FOUCAULT: Il movimento di maggio dà una prima risposta: gli individui sottomessi all'insegnamento sui quali pesavano le forme più costrittive del conservatorismo e della ripetizione, hanno portato avanti una lotta rivoluzionaria. In questo senso, la crisi di pensiero aperta dal maggio è straordinariamente profonda. Lascia la società in una perplessità e in un imbarazzo da cui è lungi dall'essere uscita.

JEAN-PIERRE: L'insegnamento non è affatto il solo veicolo dell'umanesimo e della repressione sociale: ci sono ben altri meccanismi, più essenziali, prima e al di fuori della scuola.

FOUCAULT: Certo, sono d'accordo. Agire all'interno o all'esterno dell'Università: è un dilemma per uno come me che ha a lungo insegnato. Si deve pensare che l'Università è crollata col maggio, che la questione è risolta, e passare ad altro come fanno attualmente dei gruppi coi quali lavoro: lotta contro la repressione nel sistema delle prigioni, degli ospedali psichiatrici, della giustizia, della polizia. O questo non è che un mezzo per sfuggire ad un'evidenza che mi infastidisce ancora, e cioè che la struttura universitaria si mantiene e che bisogna continuare a militare su questo terreno?

JEAN-FRANÇOIS: Personalmente, non credo che l'Università sia stata veramente demolita. Io credo che i maoiisti abbiano commesso un errore uscendo dal campo universitario, che avrebbe potuto costituire una base solida, per cercare nelle fabbriche una presenza difficile e relativamente artificiale. L'Università si spaccava: si sarebbe potuto approfondire la crepa e provocare una rottura irrimediabile nel sistema di trasmissione del sapere. La scuola, l'Università restano dei settori determinanti. Non tutto è giocato all'età di cinque anni, anche se si ha un padre alcolizzato e una madre che stira nella camera da letto.

JEAN-PIERRE: La rivolta universitaria si è ben presto scontrata con un problema, sempre lo stesso: noi — cioè i rivoluzionari o quelli che non se ne fregavano dell'insegnamento —, eravamo bloccati dalla gente che voleva lavorare e imparare un mestiere. Che si doveva fare? Cercare le vie d'un nuovo insegnamento, di nuovi metodi e contenuti?

JEAN-FRANÇOIS: Questo avrebbe, in fin dei conti, migliorato il rendimento delle strutture esistenti e formato della gente per il sistema.

PHILIPPE: Affatto. Si può apprendere un sapere diverso in un modo diverso senza ricadere nel sistema. Se si abbandona l'Università dopo averla un po' scossa, si lascia sussistere un'organizzazione che continuerà a funzionare e a riprodursi per forza d'inerzia finché non si proporrà nulla di sufficientemente concreto per raccogliere l'adesione di quelli che ne sono le vittime.

FOUCAULT: L'Università rappresentava l'apparato istituzionale attraverso il quale la società assicurava la sua riproduzione, tranquillamente e con poca spesa. Il disordine nell'istituzione universitaria, la sua condanna a morte — poco importa se apparente o reale — non hanno colpito la volontà di conservazione, d'identità, di ripetizione della società. Voi domandavate cosa bisognerebbe fare per rompere il ciclo di riproduzione sociale del sistema. Non sarebbe sufficiente sopprimere o sconvolgere l'Università: bisogna attaccare anche le altre forme di repressione.

JEAN-PIERRE: Al contrario di Philippe, non credo molto ad un insegnamento «diverso». M'interesserebbe piuttosto che l'Università rovesci la sua funzione sotto la spinta dei rivoluzionari, che contribuisca a eliminare i condizionamenti, a distruggere i valori e il sapere acquisiti. C'è d'altronde un numero crescente di professori che potrebbero lavorare a questo.

FRÉDÉRIC: Le esperienze di questo genere, se spinte fino in fondo, restano molto rare. Io conosco praticamente solo Sénik, quand'era professore di filosofia al liceo Bergson nel 1969, che abbia fatto realmente esplodere lo statuto stesso dell'insegnante e del sapere. È sta-

to rapidamente isolato ed escluso. L'istituzione universitaria possiede ancora vigorosi meccanismi di difesa. Resta capace di integrare molte cose e di eliminare i corpi estranei inassimilabili.

Voi parlate tutti come se l'Università francese di prima del maggio 1968 fosse adatta ad una società industriale come la nostra. A mio parere non era tanto redditizia, né tanto funzionale, era troppo arcaica. Il maggio ha effettivamente rotto i vecchi quadri istituzionali dell'insegnamento superiore: ma il bilancio è così negativo per la classe dirigente? Essa ha potuto ricostruire un sistema molto più adeguato. Ha saputo preservare le *Grandes Ecoles*, elemento chiave della selezione tecnocratica. Ha potuto creare un centro come Dauphine, la prima *business school* all'americana che sia stata impiantata in Francia. Infine, da tre anni, relega la contestazione a Vincennes ed in certi dipartimenti di Nanterre, sacche universitarie senza presa sul sistema e senza sbocchi: una nassa nella quale i pesciolini gauchisti si son lasciati prendere. L'Università elimina le sue strutture arcaiche, si adatta realmente ai bisogni del neocapitalismo; è adesso che bisognerebbe tornare sul terreno.

FOUCAULT: Parlando di morte dell'Università: prendo il termine nel senso più superficiale. Maggio 1968 ha ucciso l'insegnamento superiore nato nel XIX secolo, questo strano insieme di istituzioni che trasformava una piccola parte dei giovani in élite sociale. Restano i grandi meccanismi segreti attraverso i quali una società trasmette il suo sapere e trasmette se stessa sotto il volto del sapere: sono sempre lì, giornali, televisione, scuole tecniche, e i licei ancor più che l'Università.

SERGE: Nei licei, l'organizzazione repressiva non è stata colpita. L'insegnamento è malato. Ma non c'è che una minoranza che se ne rende conto e lo rifiuta.

ALAIN: E nel nostro liceo, la minoranza politicizzata di due o tre anni fa oggi è scomparsa.

JEAN-FRANÇOIS: I capelli lunghi vogliono ancora dire qualcosa?

ALAIN: Più nulla. Anche i figli di papà si sono fatti crescere i capelli.

JEAN-FRANÇOIS: E la droga?

SERGE: Non è un fenomeno a sé. Per i liceali che ne prendono, rappresenta un abbandono totale dell'idea della carriera. Quelli politicizzati continuano i loro studi, gli altri che si drogano ne escono completamente fuori.

FOUCAULT: La lotta antidroga è un pretesto per rinforzare la repressione sociale: controlli polizieschi, sí, ma anche esaltazione dell'uomo normale, razionale, cosciente ed adattato. Quest'immagine di marca la si ritrova a tutti i livelli. Guardate «France-Soir» di oggi che intitola la prima pagina: 53 per cento dei francesi favorevoli alla pena di morte, quando non ce n'erano che il 38 per cento un mese fa.

JEAN-FRANÇOIS: Forse è anche a causa della rivolta nella prigione di Clairvaux?

FOUCAULT: Evidentemente. Si alimenta il terrore del criminale, si brandisce la minaccia del mostruoso per rafforzare quest'ideologia del bene e del male, di quel che è permesso e di quel che è vietato che l'insegnamento d'oggi non osa trasmettere con la stessa sicurezza d'una volta. Ciò che il professore di filosofia non osa più dire nel suo vocabolario contorto, il giornalista lo proclama senza complessi. Voi mi direte: è sempre stato così, i giornalisti ed i professori sono sempre stati fatti per dire la stessa cosa. Ma oggi i giornalisti sono spinti, invitati, costretti a dirlo tanto più forte e con tanta più insistenza nella misura in cui i professori non possono più dirlo.

Vi racconterò un episodio. La rivolta di Clairvaux ha portato ad una settimana di vendite nelle prigioni. Qua e là, i secondini hanno picchiato i detenuti, in particolare a Fleury-Mérogis, la prigione dei giovani. La madre d'un detenuto è venuta a trovarci. Sono stato con lei alla Rtl per cercar di far diffondere la sua testimonianza. Un giornalista ci ha ricevuto e ci ha detto: «Vedete, non mi meraviglia, perché i secondini sono quasi altrettanto degenerati dei detenuti». Un professore che parlasse così in un liceo provocherebbe una piccola sommossa e si prenderebbe uno schiaffo.

PHILIPPE: Effettivamente, un professore non parlerebbe così: ma perché non può più farlo, o perché lo

direbbe *diversamente*, come è nel suo ruolo? A suo parere, come lottare contro questa ideologia, e contro i meccanismi di repressione, al di là delle petizioni e delle azioni riformiste?

FOUCAULT: Penso che le azioni puntuali e locali possono andare abbastanza lontano. Guardate l'azione del Gip (Gruppo d'Informazione sulle Prigioni) durante quest'anno. I suoi interventi non si proponevano come fine ultimo che le visite ai prigionieri possano durare trenta minuti o che ci siano degli sciacquoni nelle celle. Ma di giungere a che la stessa divisione sociale e morale fra innocenti e colpevoli sia messa in causa realmente al livello dei gesti, delle pratiche ed a proposito di situazioni ben determinate. Sul sistema penitenziario, l'umanista direbbe: «I colpevoli sono colpevoli, gl'innocenti innocenti. Resta nondimeno vero che un condannato è un uomo come gli altri e che la società deve rispettare quel che d'umano c'è in lui: per conseguenza, sciacquoni!» Al contrario, la nostra azione non cerca l'anima o l'uomo *dietro* il condannato, ma di cancellare questa frontiera profonda tra l'innocenza e la colpa. È la domanda che poneva Genet a proposito della morte del giudice di Soledad o di quell'aereo dirottato dai palestinesi in Giordania. I giornali versavano lacrime sul giudice e sugli sventurati turisti sequestrati in pieno deserto senza ragione apparente; Genet diceva: «Potrebbero essere innocenti un giudice e una signora americana che ha abbastanza soldi per fare del turismo in quel modo?»

PHILIPPE: Ciò significa che cercate innanzitutto di modificare la coscienza della gente e trascurate per il momento la lotta contro le istituzioni politiche ed economiche?

FOUCAULT: Mi hai frainteso. Se si trattasse semplicemente di toccare la coscienza della gente, basterebbe pubblicare dei giornali e dei libri, sedurre un produttore di radio o di televisione. Noi volevamo attaccare l'istituzione fin là dov'essa culmina e s'incarna in un'ideologia semplice e fondamentale come le nozioni di bene, di male, d'innocenza, di colpa. Volevamo cambiare quest'ideologia vissuta attraverso lo spesso strato istituzionale nel

quale s'è investita, cristallizzata, riprodotta. Per semplificare, l'umanesimo consiste nel voler cambiare il sistema ideologico senza toccare l'istituzione; il riformismo nel cambiare l'istituzione senza toccare il sistema ideologico. L'azione rivoluzionaria si definisce al contrario come una scossa simultanea della coscienza e dell'istituzione; il che presuppone che si attacchino i rapporti di potere di cui sono lo strumento, lo scheletro, l'armatura. Credete che si potrà insegnare la filosofia e il suo codice morale nello stesso modo, se il sistema penale crolla?

JEAN-PIERRE: E all'inverso, si potrebbe mettere la gente in prigione nello stesso modo se l'insegnamento fosse sconvolto? È importante non limitarsi ad un solo settore, dove l'azione rischia in fondo di impantanarsi nel riformismo. Ma passare dall'insegnamento alle prigioni, dalle prigioni agli ospedali psichiatrici... È d'altronde pure la vostra intenzione?

FOUCAULT: Abbiamo effettivamente cominciato ad intervenire negli ospedali psichiatrici con dei metodi simili a quelli usati per le prigioni: una specie di inchiesta-lotta realizzata, almeno in parte, dalle stesse persone su cui verte l'inchiesta. Il ruolo repressivo dell'ospedale psichiatrico è noto: vi si rinchioda la gente e la si consegna a una terapeutica — chimica o psicologica — sulla quale non hanno nessuna presa, o ad una non-terapeutica che è la camicia di forza. Ma la psichiatria spinge le sue ramificazioni ben oltre: la si ritrova nelle assistenti sociali, negli orientatori professionali, negli psicologi scolastici, nei medici che fanno la psichiatria di settore — tutta questa psichiatria della vita quotidiana che costituisce una sorta di terzo ordine della repressione e della polizia. Quest'infiltrazione si estende nelle nostre società senza contare l'influenza degli psichiatri che attraverso la stampa diffondono i loro consigli. La psicopatologia della vita quotidiana rivela forse l'inconscio del desiderio; la psichiatizzazione della vita quotidiana, se la si esaminasse da vicino, rivelerebbe probabilmente l'invisibile del potere.

JEAN-FRANÇOIS: A quale livello contate di agire? Attaccherete le assistenti sociali?

FOUCAULT: No... Noi vorremmo lavorare con i liceali,

gli studenti, la gente dell'educazione sorvegliata, tutti coloro che sono stati sottoposti alla repressione psicologica o psichiatrica nella scelta dei loro studi, dei loro rapporti con la famiglia, la sessualità o la droga. Come sono stati distribuiti, inquadrati, selezionati, esclusi in nome della psichiatria e dell'uomo normale, cioè in fondo, in nome dell'umanesimo?

JEAN-FRANÇOIS: L'antipsichiatria, il lavoro all'interno del manicomio con gli psichiatri, non vi interessa?

FOUCAULT: È un compito che gli psichiatri soli possono assolvere nella misura in cui l'accesso al manicomio non è libero. Bisogna tuttavia fare attenzione: il movimento dell'antipsichiatria, che si oppone alla nozione di manicomio, non deve condurre ad esportare la psichiatria all'esterno moltiplicandone gli interventi nella vita quotidiana.

FRÉDÉRIC: La situazione nelle prigioni è in apparenza peggiore, poiché non ci sono altri rapporti possibili se non il conflitto fra le vittime e gli agenti della repressione: non si trovano secondini «progressisti» da guadagnare al movimento. Nel manicomio al contrario la lotta non è assunta dalle vittime, ma dagli psichiatri: gli agenti della repressione lottano contro la repressione. È realmente un vantaggio?

FOUCAULT: Non ne sono sicuro. A differenza delle rivolte dei prigionieri, il rifiuto dell'ospedale psichiatrico da parte del malato avrà probabilmente molta difficoltà ad affermarsi come un rifiuto collettivo e politico. Il problema è di sapere se i malati, sottoposti alla segregazione del manicomio, possono sollevarsi contro l'istituzione e denunciare alla fine quella stessa divisione che li ha designati e esclusi come malati mentali. Basaglia ha tentato in Italia delle esperienze di questo tipo: riuniva i malati, i medici e il personale ospedaliero. Non si trattava affatto di rifare un socio-dramma durante il quale ognuno avrebbe fatto uscire i suoi fantasmi e riprodotto la scena primitiva, ma di porre questo interrogativo: le vittime del manicomio avvieranno una lotta politica contro la struttura sociale che li denuncia come pazzi? Le esperienze di Basaglia sono state brutalmente vietate.

FRÉDÉRIC: La distinzione fra normale e patologico è ancora più forte di quella fra colpevole e innocente.

FOUCAULT: L'una rafforza l'altra. Quando un giudizio non può più essere enunciato nei termini di bene e di male, lo si esprime in quelli di normale ed anormale. E quando si tratta di giustificare quest'ultima decisione, si ritorna a delle considerazioni su ciò che è buono o dannoso per l'individuo. Sono, queste, espressioni d'un dualismo costitutivo della coscienza occidentale.

Più in generale, questo significa che il sistema non si combatte in un punto particolare: dobbiamo esser presenti su tutti i fronti, Università, prigioni, psichiatria, non nello stesso tempo – le nostre forze non sono sufficienti – ma volta per volta. Si urta, si batte contro gli ostacoli più solidi; il sistema si crepa altrove; s'insiste; si crede d'aver vinto e l'istituzione si ricostituisce un po' più in là, si ricomincia. È una lotta lunga, ripetitiva, incoerente in apparenza: il sistema in causa e il potere che attraverso di lui si esercita le danno la sua unità.

ALAIN: Domanda banale, ma che non si potrà evitare eternamente: che cosa mettere al suo posto?

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

FRÉDÉRIC: Non è del tutto giusto. Al contrario, il marxismo s'era definito come un socialismo scientifico in opposizione al socialismo utopistico. Aveva rifiutato di parlare della società futura. Il potere sovietico è stato travolto dai problemi concreti, dalla guerra civile. Bisognava vincere la guerra, far funzionare le fabbriche: si ricorse ai soli modelli disponibili e immediatamente efficaci, la gerarchia militare, il sistema Taylor. Se l'Unione

Sovietica ha quindi progressivamente assimilato le norme del mondo borghese, è probabilmente perché non ne aveva altre a sua disposizione. L'utopia non è in causa, ma la sua assenza. L'utopia ha forse un ruolo motore da giocare.

JEAN-FRANÇOIS: Il movimento attuale avrebbe bisogno d'un'utopia, e d'una riflessione teorica che andasse al di là del campo delle esperienze vissute, parcellari e represses.

FOUCAULT: E se si dicesse il contrario: che bisogna rinunciare alla teoria ed al discorso generale. Questo bisogno di teoria fa ancora parte di questo sistema di cui non vogliamo più sapere.

JEAN-FRANÇOIS: Lei crede che il semplice fatto di ricorrere alla teoria appartenga ancora alla dinamica del sapere borghese?

FOUCAULT: Forse sí. Piuttosto, io metterei in contrapposizione l'esperienza e l'utopia. La società futura si comincia a delineare forse attraverso esperienze come la droga, il sesso, la vita comunitaria, un'altra coscienza, un altro tipo d'individualità... Se il socialismo scientifico ha preso il via dalle *utopie* nel XIX secolo, forse la socializzazione reale emergerà nel XX dalle *esperienze*.

JEAN-FRANÇOIS: L'esperienza del maggio 1968: l'esperienza d'un potere, certo. Ma questa presupponeva già un discorso utopistico: maggio, era l'occupazione d'uno spazio da parte d'un discorso...

PHILIPPE: ... Discorso che restava insufficiente. La riflessione gauchista che lo aveva preceduto non corrispondeva se non in modo superficiale alle aspirazioni che si liberavano. Il movimento sarebbe forse andato molto più avanti se fosse stato condotto da una riflessione che gli avesse dato le sue prospettive.

FOUCAULT: Non ne sono convinto. Ma Jean-François ha ragione a parlare di esperienza d'un potere. È decisivo che decine di migliaia di persone abbiano esercitato un potere che non aveva preso la forma dell'organizzazione gerarchica. Solo che, essendo il potere per definizione quel che la classe al potere abbandona meno facilmente e che tiene a recuperare innanzitutto, l'esperienza per

questa volta non ha potuto durare più di qualche settimana.

PHILIPPE: Se capisco bene, lei pensa anche che sia inutile o prematuro ricreare dei circuiti paralleli, come le università libere negli Stati Uniti, che vengono a riprodurre le istituzioni che si vogliono attaccare.

FOUCAULT: Se volete che al posto dell'istituzione ufficiale sia un'altra a riempire le stesse funzioni, meglio e in modo diverso, siete già riassorbiti dalla struttura dominante.

JEAN-FRANÇOIS: Non riesco a credere che il movimento debba restare alla fase attuale, a questa ideologia dell'*underground* così vaga, così slegata, che si rifiuta di addossarsi il minimo lavoro sociale e il minimo servizio comune a partire dal momento in cui oltrepassano l'intono immediato. A questo livello, i gruppi restano incapaci di assumere l'insieme della società, perfino di concepir-la come un insieme.

FOUCAULT: Voi vi domandate se una società complessiva potrebbe funzionare a partire da esperienze così divergenti e disperate, senza un discorso generale. Io credo al contrario che l'idea stessa d'un «insieme della società» appartiene all'utopia. Quest'idea è nata nel mondo occidentale, in quella linea storica ben precisa che ha condotto al capitalismo. Parlare d'un «insieme della società» al di là della sola forma in cui la conosciamo, è come sognare a partire dagli elementi della veglia. Si crede facilmente che chiedere a delle esperienze, a delle azioni, strategie, progetti di tener conto dell'«insieme della società» sia chiedere loro il minimo; il minimo richiesto per esistere. Io penso al contrario che sia chiedere loro il massimo; che sia anzi imporre loro una condizione impossibile: poiché l'«insieme della società» funziona precisamente in modo e perché essi non possano né aver luogo, né riuscire, né perpetuarsi. L'«insieme della società» è ciò di cui non bisogna tener conto, se non come l'obiettivo da distruggere. In seguito, ebbene, bisogna sperare che non ci sarà più nulla che rassomigli all'insieme della società.

FRÉDÉRIC: Il modello sociale dell'Occidente s'è uni-

versalizzato come un «insieme della società» incarnato dallo Stato: non perché era il migliore, ma solo perché era dotato d'una potenza materiale e d'un'efficacia superiore. Il problema è che fino ad oggi tutte le rivolte vittoriose contro questo sistema non hanno potuto vincere se non ricorrendo a tipi d'organizzazioni comparabili, partigiane o statali, che si opponevano punto per punto alle strutture dominanti e permettevano per questo di porre la questione centrale del potere. Non solo il leninismo è in causa, ma anche il maoismo: organizzazione ed esercito popolari contro organizzazione ed esercito borghesi, dittatura e Stato proletario... Questi strumenti concepiti per la presa del potere si presume scompaiano dopo una fase transitoria. Ma le cose non stanno così, come ha dimostrato l'esperienza bolscevica; e la rivoluzione culturale cinese non li ha totalmente distrutti. Condizioni della vittoria, conservano una dinamica propria che si ritorce immediatamente contro gli elementi spontanei che contribuiscono a liberare. È questa una contraddizione che è forse la contraddizione fondamentale dell'azione rivoluzionaria.

FOUCAULT: Quel che mi colpisce nel vostro ragionamento è che resta nello schema del «fino ad oggi». Ora, un'impresa rivoluzionaria è appunto diretta non solo contro l'oggi, ma contro la legge del «fino ad oggi».

Sulla giustizia popolare *

Dibattuto con i maoisti

Nel dibattito che segue, Michel Foucault ed alcuni militanti maoisti cercano di sistematizzare una discussione che era iniziata al momento di un progetto, nel giugno 1971, di un tribunale popolare per giudicare la polizia.

FOUCAULT: Mi sembra che non si debba partire dalla forma del tribunale e poi chiedersi come e a che condizione possa esserci un tribunale popolare, ma partire dalla giustizia popolare, dagli atti di giustizia popolare, e chiedersi che posto un tribunale possa occuparvi. Bisogna domandarsi se questi atti di giustizia popolare possano o no ordinarsi sotto la forma d'un tribunale. Ora la mia ipotesi è che il tribunale non sia l'espressione naturale della giustizia popolare, ma ch'abbia piuttosto la funzione storica di recuperarla, controllarla, strozzarla, riscrivendola all'interno d'istituzioni caratteristiche dell'apparato di Stato. Un esempio: nel 1792, quando la guerra è scoppiata alle frontiere e si chiede agli operai di Parigi di andare a farsi uccidere, quelli rispondono: «Non partiremo prima di aver fatto giustizia dei nostri nemici interni. Mentre noi ci esponiamo, le prigioni dove sono rinchiusi li proteggono. Non aspettano che la nostra partenza per uscir fuori e ristabilire il vecchio ordine di cose. In ogni modo, quelli che ci governano oggi vogliono utilizzare contro di noi, per farci rientrare nell'ordine, la doppia pressione dei nemici che c'invadono dall'esterno, e di quelli che ci minacciano all'interno. Non andremo a combattere contro i primi senza esserci sbarazzati dei secondi». Le esecuzioni di Settembre era-

* «Les Temps Modernes», n. 310 bis, 1972, *Nouveau fascisme, nouvelle démocratie*, Dossier.

no insieme un atto di guerra contro i nemici interni, un atto politico contro le manovre degli uomini al potere, ed un atto di vendetta contro le classi che li opprimevano. In un periodo di lotta rivoluzionaria violenta non era questo un atto di giustizia popolare, almeno in prima approssimazione, una risposta all'oppressione, strategicamente utile e politicamente necessaria? Ora, le esecuzioni erano appena cominciate in settembre quando degli uomini che facevano parte della Municipalità di Parigi, o vicini ad essa, sono intervenuti ed hanno organizzato la scena del tribunale: giudici dietro un tavolo, rappresentanti una istanza terza fra il popolo che «grida vendetta» e gli accusati che sono «colpevoli» o «innocenti»; interrogatori per stabilire la «verità» o ottenere la «confessione»; deliberazioni per sapere quel che è «giusto»; istanza che è imposta a tutti in modo autoritario. Non si vede riapparire qui l'embrione seppure fragile d'un apparato di Stato? La possibilità d'un'oppressione di classe? Stabilire un'istanza neutra fra il popolo ed i suoi nemici, suscettibile di definire la distinzione fra il vero ed il falso, il colpevole e l'innocente, il giusto e l'ingiusto, non è una maniera d'opporci alla giustizia popolare? Una maniera di disarmarla nella sua lotta reale a profitto d'un arbitraggio ideale? Ecco perché mi chiedo se il tribunale, invece di essere una forma della giustizia popolare, non ne è la prima deformazione.

VICTOR: Sì, ma prendi degli esempi tratti non dalla rivoluzione borghese, ma da una rivoluzione proletaria. Prendi la Cina: la prima tappa, è la rivoluzionizzazione ideologica delle masse, i villaggi che si sollevano, gli atti giusti delle masse contadine contro i loro nemici: esecuzioni di despotti, repliche d'ogni tipo a tutte le esazioni subite per secoli, ecc. Le esecuzioni di nemici del popolo si sviluppano e saremo d'accordo nel dire che sono atti di giustizia popolare. Tutto questo, è bene: l'occhio del contadino vede giusto e tutto va benissimo nelle campagne. Ma quando arriva uno stadio ulteriore, al momento della formazione di una Armata rossa, non ci sono più semplicemente le masse che si sollevano da un lato ed i loro nemici dall'altro, ma le masse, i loro nemici ed uno

strumento d'unificazione delle masse che è l'Armata rossa. A questo punto, tutti gli atti di giustizia popolare sono sostenuti e disciplinati. Sono necessarie delle giurisdizioni perché i diversi atti possibili di vendetta siano conformi al diritto, ad un diritto del popolo che non ha più nulla a che vedere con le vecchie giurisdizioni feudali. Bisogna essere sicuri che un'esecuzione, un atto di vendetta non sarà un regolamento di conti e dunque puramente e semplicemente la rivincita d'un egoismo su tutti gli apparati d'oppressione ugualmente fondati sull'egoismo. In quest'esempio, c'è certamente quel che tu chiami un'istanza terza fra le masse ed i loro diretti oppressori. Diresti ancora, che a questo punto il tribunale popolare non solo non è una forma di giustizia popolare, ma ne è una deformazione?

FOUCAULT: Sei sicuro che in questo caso un'istanza terza è venuta ad infiltrarsi fra le masse ed i loro oppressori? Io non credo: al contrario, direi che sono le masse stesse che si sono poste come intermediario fra qualcuno che si sarebbe staccato dalle masse, dalla loro volontà, per soddisfare una vendetta individuale e qualcuno che sarebbe stato certo il nemico del popolo, ma non sarebbe preso di mira dall'altro se non come nemico personale...

Nel caso che cito io, il tribunale popolare, quale ha funzionato sotto la Rivoluzione, tendeva ad essere un'istanza terza, peraltro socialmente ben determinata; rappresentava una frangia fra la borghesia al potere e la plebe parigina, una piccola borghesia fatta di piccoli proprietari, piccoli commercianti, artigiani. Questi si sono posti come intermediari, hanno fatto funzionare un tribunale mediatore, e si son riferiti per farlo funzionare ad una ideologia che era fino ad un certo punto l'ideologia della classe dominante, a quel che era «bene» fare o essere e a quel che non lo era. Ecco perché, in questo tribunale popolare, non hanno solo condannato dei preti refrattari o della gente compromessa nell'affare del 10 agosto — in numero relativamente limitato — ma hanno ucciso dei detenuti, cioè delle persone condannate dai tribunali dell'*Ancien Régime*. Lì dove c'era una replica delle masse a quelli che erano i loro nemici, hanno sosti-

tuito il funzionamento d'un tribunale ed una buona parte della sua ideologia.

VICTOR: È per questo che è interessante paragonare gli esempi di tribunali durante la rivoluzione borghese con esempi di tribunali durante la rivoluzione proletaria. Quel che hai descritto è semplicemente questo: fra le masse fondamentali, la plebe d'allora, ed i loro nemici, c'era una classe, la piccola borghesia (una terza classe) che si è interposta, che ha preso qualcosa alla plebe e qualcosa'altro alla classe che diventava dominante; ha giocato così il suo ruolo di classe intermedia, ha messo insieme questi due elementi e ciò ha prodotto un tribunale popolare che è, nei confronti del movimento di giustizia popolare che era portato avanti dalla plebe, un elemento di repressione interna, dunque una deformazione della giustizia popolare. Quindi se hai un elemento terzo, esso non viene dal tribunale, ma dalla classe che dirigeva questi tribunali, cioè la piccola borghesia.

FOUCAULT: Vorrei gettare uno sguardo retrospettivo sulla storia dell'apparato giudiziario di Stato. Durante il Medioevo si è passati da un tribunale di arbitraggio (al quale si ricorreva per mutuo consenso, per metter fine ad un litigio o ad una guerra privata, e che non era in alcun modo un organismo permanente di potere) ad un insieme d'istituzioni stabili, specifiche, che intervenivano in modo autoritario e dipendevano dal potere politico (o in ogni caso erano controllate da lui). Questa trasformazione si è operata a partire da due processi. Il primo è stato la fiscalizzazione della giustizia: attraverso il gioco delle ammende, delle confische, dei sequestri, delle spese di giustizia, delle gratificazioni d'ogni tipo, rendere giustizia era fonte di profitti; dopo lo smembramento dello Stato carolingio, la giustizia è diventata nelle mani dei signori non solo uno strumento d'appropriazione, un mezzo di coercizione, ma direttamente una risorsa; produceva un reddito a fianco della rendita feudale. Le giustizie erano risorse, proprietà. Erano beni che si scambiavano, circolavano, che si vendevano o si ereditavano, coi feudi o talvolta a fianco ad essi. Le giustizie facevano parte della circolazione delle ricchezze e del prelevamen-

to feudale. Dal lato di quelli che le possedevano, erano un diritto (accanto al censo, la manomorta, la decima, il teloneo, le bannalità, ecc.); e dal lato di quelli che le subivano, prendevano l'aspetto d'un canone non regolare, ma al quale in certi casi bisognava pure sottoporsi. Il funzionamento arcaico della giustizia s'inverte: sembra che più anticamente la giustizia fosse un diritto di quelli che la subivano (diritto di chieder giustizia se sono d'accordo), ed un dovere degli arbitri (obbligo di far intervenire il loro prestigio, autorità, saggezza, potere politico-religioso): ormai diventerà un diritto (lucrativo) per il potere, un'obbligazione (costosa) per i subordinati. Si coglie qui l'intersezione col secondo processo di cui parlavo poco fa: il legame crescente fra la giustizia e la forza armata. Sostituire alle guerre private una giustizia obbligatoria e lucrativa, imporre una giustizia in cui si è contemporaneamente giudice, parte e fisco, al posto delle transazioni e delle composizioni, imporre una giustizia che assicura, garantisce ed aumenta in notevoli proporzioni il prelievo sul prodotto del lavoro, implica che si disponga d'una forza di costrizione. Non la si può imporre se non attraverso una coercizione armata: là dove il feudatario è militarmente abbastanza forte per imporre la sua «pace», può esserci un prelievo fiscale e giuridico. Divenute fonti di reddito, le giustizie seguirono il movimento di divisione delle proprietà private. Ma appoggiate sulla forza armata, ne seguirono la progressiva concentrazione. Movimento duplice che ha condotto al risultato «classico»: quando nel XIV secolo la feudalità ha dovuto far fronte alle grandi rivolte contadine ed urbane, ha cercato appoggio su un potere, un esercito, una fiscalità centralizzata; e d'un tratto sono apparsi coi parlamenti, i procuratori del re, le azioni giudiziarie d'ufficio, la legislazione contro i mendicanti, i vagabondi, gli oziosi, e ben presto i primi rudimenti di polizia, una giustizia centralizzata: l'embrione d'un apparato giudiziario di Stato, che ricopriva, raddoppiava, controllava le giustizie feudali, colla loro fiscalità, ma permetteva loro di funzionare. È apparso così un ordine «giudiziario» che si è presentato come l'espressione della potenza pubblica: arbitro

contemporaneamente neutro ed autoritario, incaricato allo stesso tempo di risolvere «giustamente» le liti e di assicurare «autoritariamente» l'ordine pubblico. È su questo sfondo di guerra sociale, di prelievo fiscale e di concentrazione delle forze armate che si è stabilito l'apparato giudiziario.

Si capisce perché in Francia e, credo, nell'Europa occidentale, l'atto di giustizia popolare sia profondamente anti-giudiziario, ed opposto alla forma stessa del tribunale. Nelle grandi sommosse a partire dal XIV secolo, si attaccano regolarmente gli agenti della giustizia, come gli agenti della fiscalità e, in modo generale, gli agenti del potere: apriremo le prigioni, scacceremo i giudici e chiuderemo il tribunale. La giustizia popolare riconosce nell'istanza giudiziaria un apparato di stato che rappresenta la potenza pubblica, ed uno strumento del potere di classe. Vorrei avanzare un'ipotesi, di cui però non sono sicuro: mi sembra che un certo numero di abitudini proprie alla guerra privata, un certo numero di vecchi riti appartenenti alla giustizia «pregiudiziarla» si sono conservati nelle pratiche della giustizia popolare: era per esempio un vecchio gesto germanico quello di piantare su di un palo, per esporla in pubblico, la testa d'un nemico ucciso regolarmente, «giuridicamente» nel corso d'una guerra privata; la distruzione della casa o per lo meno l'incendio delle sue parti di legno ed il saccheggio del mobilio è un antico rito correlativo del mettere fuori legge; ora sono questi atti anteriori all'instaurazione del giudiziario che rivivono regolarmente nelle sommosse popolari. Intorno alla Bastiglia presa, si porta in giro la testa di Delaunay; intorno al simbolo dell'apparato repressivo, ruota, coi suoi vecchi riti ancestrali, una pratica popolare che non si riconosce affatto nelle istanze giudiziarie. Mi sembra che la storia della giustizia come apparato di Stato permetta di comprendere perché, in Francia almeno, gli atti di giustizia realmente popolari tendano a sfuggire al tribunale; e perché, al contrario, ogni volta che la borghesia ha voluto imporre alla sommossa popolare la costrizione d'un apparato di Stato, si sia instaurato un tribunale: un tavolo, un presidente, degli assessori, e di fron-

te i due avversari. Così il giudiziario riappare. È così ch'io vedo le cose.

VICTOR: Sì, tu le vedi fino al 1789, ma quel che m'interessa è il seguito. Hai descritto la nascita di un'idea di classe e come quest'idea di classe si materializza in certe pratiche ed in certi apparati. Capisco benissimo che nella Rivoluzione francese il tribunale abbia potuto essere uno strumento di deformazione e di repressione indiretta degli atti di giustizia popolare della plebe. E lo capisco perché si sa che c'erano diverse classi sociali in gioco, da un lato la plebe, dall'altro i traditori della nazione e della rivoluzione e tra le due una classe che ha tentato di giocare al massimo il ruolo storico che poteva giocare. Dunque, quel che posso trarre da quest'esempio, non sono delle conclusioni definitive sulla forma del tribunale popolare — in ogni modo per noi non ci sono forme al di sopra del divenire storico — ma semplicemente su come la piccola borghesia in quanto classe ha preso dalla plebe un pezzo d'idea, e poi, dominata com'è, soprattutto a quest'epoca, dalle idee della borghesia, ha schiacciato le idee tratte dalla plebe colla forma dei tribunali dell'epoca. Di qui, non posso concludere niente sulla questione pratica attuale dei tribunali popolari nella rivoluzione ideologica presente, o a fortiori nella futura rivoluzione popolare armata. Ecco perché mi piacerebbe paragonare quest'esempio della Rivoluzione francese con quello che davo poco fa della rivoluzione popolare armata in Cina.

Tu dicevi: In quest'esempio non ci sono che due termini: le masse ed i loro nemici. Ma le masse delegano, in un certo qual modo, una parte del loro potere ad un elemento che è profondamente legato a loro ma che è tuttavia distinto, l'esercito rosso popolare. Ora questa costellazione potere militare - potere giudiziario che indicavi, la ritrovi coll'esercito popolare, che aiuta le masse ad organizzare dei giudizi regolari dei nemici di classe. Il che, per me, non ha niente di sorprendente nella misura in cui l'esercito popolare è un apparato di Stato. Allora ti porrò una domanda: non sogni forse la possibilità di passare dall'oppressione attuale al comunismo senza un

periodo di transizione – quel che si chiama tradizionalmente dittatura del proletariato – in cui hai bisogno di apparati di Stato d'un tipo nuovo, di cui dobbiamo delineare il contenuto? Non è questo che c'è dietro il tuo rifiuto sistematico della forma del tribunale popolare?

FOUCAULT: Sei sicuro che si tratti della semplice *forma* del tribunale? Io non so come vadano le cose in Cina, ma diamo uno sguardo un po' accurato a quel che significa la disposizione spaziale del tribunale, la disposizione delle persone che sono dentro o dinanzi ad un tribunale. Tutto ciò implica come minimo un'ideologia.

Che cos'è questa disposizione? Un tavolo, dietro questo tavolo, che li mette a distanza dai due contendenti, dei terzi che sono i giudici; la loro posizione indica innanzitutto che sono neutri l'uno rispetto all'altro, poi implica che il loro giudizio non è determinato in anticipo, ma che si definirà dopo l'inchiesta attraverso l'audizione delle due parti, in funzione d'una certa norma di verità e d'un certo numero d'idee sul giusto e l'ingiusto, ed in terzo luogo che la loro decisione avrà forza d'autorità. È questo che vuol dire, in fondo, questa semplice disposizione spaziale. Ora, quest'idea che ci può essere della gente che è neutra rispetto alle due parti in causa, che può giudicarle in funzione di idee di giustizia che valgono in modo assoluto, e le cui decisioni devono essere eseguite, credo che questo significhi già moltissimo e sembra quanto mai estraneo all'idea stessa d'una giustizia popolare. Nel caso d'una giustizia popolare non hai tre elementi, ma le masse ed i loro nemici. Ancora, le masse, quando riconoscono in qualcuno un nemico, quando decidono di punirlo – o di rieducarlo – non si riferiscono ad un'idea universale astratta della giustizia, si riferiscono solo alla loro esperienza, quella dei danni che hanno subito, del modo in cui sono state lese o oppresse; ed infine, la loro decisione non è una decisione d'autorità, cioè non si appoggiano su un apparato di stato che ha la capacità di far valere delle decisioni, la mettono puramente e semplicemente ad esecuzione. Dunque, io ho tutta l'impressione che l'organizzazione del tribunale, al-

meno in Occidente, deve essere estranea alla pratica della giustizia popolare.

VICTOR: Non sono d'accordo. Tanto sei concreto su tutte le rivoluzioni fino alla rivoluzione proletaria, altrettanto diventi completamente astratto per le rivoluzioni moderne, comprese quelle occidentali. Ecco perché – mi sposto di luogo e ritorno alla Francia. Alla Liberazione si sono avuti diversi atti di giustizia popolare. Prendo di proposito un atto equivoco, un atto di giustizia popolare reale ma equivoco, cioè un atto manipolato nei fatti dal nemico di classe; se ne trarrà la lezione generale per precisare la critica teorica che faccio.

Voglio parlare delle ragazze che venivano rasate perché erano andate a letto coi tedeschi. In un certo modo è un atto di giustizia popolare: nei fatti il commercio, nel senso più carnale del termine, col tedesco è qualcosa che ferisce la sensibilità fisica del patriottismo; qui hai veramente un danno fisico e morale nei confronti del popolo. Eppure è un atto equivoco di giustizia popolare. Perché? Semplicemente perché, mentre si divertiva il popolo a rapare queste donne, i veri collaborazionisti, i veri traditori restavano in libertà. Dunque si è lasciato che questi atti di giustizia popolare fossero manipolati dal nemico, non dal vecchio nemico in disgregamento militare, l'invasore nazista, ma il nuovo nemico, cioè la borghesia francese, eccetto quella piccola minoranza troppo compromessa dall'occupazione e che non poteva mostrarsi troppo. Quale lezione possiamo trarre da quest'atto equivoco di giustizia popolare? Non che il movimento di massa sia irragionevole, poiché c'è stata una ragione a quest'atto di rappresaglia nei confronti delle ragazze che erano andate a letto con degli ufficiali tedeschi, ma che se il movimento di massa non è sotto l'orientamento unificato proletario, può essere disgregato dall'interno, manipolato dal nemico di classe. In poche parole, non tutto passa attraverso il solo movimento di massa. Questo vuol dire che esistono delle contraddizioni nelle masse. Queste contraddizioni in seno al popolo in movimento possono perfettamente far deviare il corso del suo sviluppo, nella misura in cui il nemico si appoggia su di es-

se. Hai bisogno dunque di un'istanza che normalizzi il corso della giustizia popolare, che l'orienti. Non possono essere le masse che lo fanno direttamente, poiché appunto è necessario che ci sia un'istanza che abbia la capacità di risolvere le contraddizioni interne alle masse. Nell'esempio della rivoluzione cinese, l'istanza che ha permesso di risolvere queste contraddizioni – e che gioca ancora questo ruolo dopo la presa del potere di Stato, al momento della Rivoluzione culturale, è l'Armata rossa; ora, l'Armata rossa è distinta dal popolo anche se gli è legata, il popolo ama l'esercito e l'esercito ama il popolo. Non tutti i cinesi partecipavano né partecipano oggi all'Armata rossa. L'Armata rossa è una delegazione del potere del popolo, non è il popolo stesso. Ecco anche perché c'è sempre la possibilità d'una contraddizione fra l'esercito ed il popolo, e ci sarà sempre una possibilità di repressione di quest'apparato di Stato sulle masse popolari, il che apre la possibilità e la necessità di tutt'una serie di rivoluzioni culturali appunto per abolire le contraddizioni divenute antagonistiche fra questi apparati di Stato che sono l'Esercito, il partito o l'apparato amministrativo e le masse popolari.

Sarei dunque contro i tribunali popolari, li troverei completamente inutili o nocivi se le masse fossero un tutto omogeneo una volta che si mettono in movimento, dunque, per essere più chiaro, se non ci fosse bisogno per sviluppare la rivoluzione di strumenti di disciplina, di centralizzazione, di unificazione delle masse. In breve, sarei contro i tribunali popolari se non pensassi che per fare la rivoluzione ci vuole un partito, e, perché la rivoluzione vada avanti, un apparato di stato rivoluzionario.

Quanto all'obiezione che hai formulato a partire dall'analisi delle disposizioni spaziali del tribunale, rispondo nel modo seguente: da una parte, non siamo costretti da nessuna forma – nel senso formale di disposizione spaziale – di nessun tribunale. Uno dei migliori tribunali della Liberazione, è quello di Béthune: centinaia di minatori avevano deciso di giustiziare un tedesco, piuttosto un collaboratore, lo avevano messo sulla piazza principale per sette giorni; tutti i giorni arrivavano, dicevano: «Lo

giustizieremo», poi ripartivano; il tipo era sempre là, non lo uccidevano mai; a quel punto, un'autorità vacillante, non so bene quale, che esisteva ancora da quelle parti, ha detto: «Fatela finita, ragazzi, uccidetelo o liberatelo, non può più continuare così», e quelli allora: «d'accordo, forza compagni, lo uccidiamo» e gli hanno spianato il fucile contro ed hanno sparato, e il collaborazionista prima di crepare, ha gridato: «Heil Hitler!», il che ha permesso a tutti di dire che la sentenza era giusta... In questo caso, non c'era la disposizione spaziale che tu descrivi.

Quali forme debba prendere la giustizia sotto la dittatura del proletariato, è una questione che non è stata risolta neppure in Cina. Si è ancora alla fase di sperimentazione e c'è una lotta di classe in corso sul problema della giustizia. Questo dimostra che non si riprenderà il tavolo, i giudici, ecc. Ma così resto all'aspetto superficiale della questione. Il tuo esempio andava molto oltre. Si riferiva al problema della «neutralità»: nella giustizia popolare, che succede di quest'elemento terzo, dunque necessariamente neutro e che sarebbe detentore d'una verità diversa da quella delle masse popolari, e costituirebbe per ciò stesso uno schermo?

FOUCAULT: Io ho isolato tre elementi: 1) un elemento terzo; 2) il riferimento ad un'idea, ad una forma, una regola universale di giustizia; 3) una decisione con potere esecutivo; sono questi i tre caratteri del tribunale che il tavolo manifesta in modo anedddotico nella nostra civiltà.

VICTOR: L'elemento «terzo» nel caso della giustizia popolare è un apparato di stato rivoluzionario – per esempio, l'Armata rossa all'inizio della Rivoluzione cinese. In che senso sia un elemento terzo, detentore d'un *diritto* e d'una *verità*, ecco quel che va esplicitato.

Ci sono le masse, quest'apparato di Stato rivoluzionario e il nemico. Le masse esprimeranno i loro motivi di risentimento ed apriranno il dossier di tutti i soprusi, di tutti i danni causati dal nemico; l'apparato di stato rivoluzionario registrerà questo dossier, il nemico interverrà per dire: non sono d'accordo. Ora, la verità dei fat-

ti può essere stabilita. Se il nemico ha venduto tre patrioti e tutta la comunità è lì, mobilitata per il giudizio, il fatto deve poter essere stabilito. Se non lo è, è perché c'è un problema, se non si arriva a dimostrare che ha commesso questo o quel sopruso, il minimo che si possa dire è che la volontà di giustiziarlo non è un atto di giustizia popolare, ma un regolamento di conti che oppone una piccola categoria delle masse con idee egoiste a questo nemico, o preteso nemico.

Una volta stabilita questa verità il ruolo dell'apparato di stato rivoluzionario non è finito. Ha un ruolo già nello stabilire la verità dei fatti, poiché permette a tutta la popolazione mobilitata di aprire il dossier dei crimini del nemico; ma il suo ruolo non si ferma qui, può ancora portare qualcosa nella discriminazione al livello delle condanne: prendiamo l'esempio del padrone d'una media industria, se si può stabilire la verità dei fatti, cioè che ha sfruttato orribilmente gli operai, che è responsabile di parecchi incidenti di lavoro, lo si giustizierà? Supponiamo che per i bisogni della rivoluzione ci si voglia conciliare questa media borghesia, che si dica che bisogna giustiziare solo il ristrettissimo gruppo di ultracriminali, stabilendo per questo dei criteri oggettivi, non lo si giustizierà, mentre gli operai della fabbrica i cui compagni sono stati uccisi hanno un odio formidabile per il loro padrone e vorrebbero forse ucciderlo. Questa può essere una politica assolutamente giusta, come per esempio la limitazione cosciente delle contraddizioni fra gli operai e la borghesia nazionale durante la Rivoluzione cinese. Non so se le cose andranno nello stesso modo qui, ti do un esempio fittizio: è verosimile che non si liquideranno tutti i padroni, soprattutto in un paese come la Francia dove ci sono molte piccole e medie imprese, sarebbe troppa gente... Questo vuol dire che l'apparato di stato rivoluzionario apporta un criterio oggettivo per la sentenza in nome degli interessi d'insieme che sono più importanti di quelli di una fabbrica o di un villaggio particolari; torno sempre all'esempio degli inizi della Rivoluzione cinese. In un certo momento, era giusto prendersela con tutti i proprietari fondiari, in altri momenti c'era-

no dei proprietari fondiari che erano patrioti, non bisognava toccarli, e si dovevano educare i contadini, dunque andare contro le loro tendenze spontanee nei confronti di questi proprietari.

FOUCAULT: Il processo che hai descritto mi sembra del tutto estraneo alla forma stessa del tribunale. Qual è il ruolo di quest'apparato di stato rivoluzionario rappresentato dall'esercito cinese? Il suo ruolo è di scegliere tra le masse che rappresentano una certa volontà o un certo interesse e un individuo che rappresenta un altro interesse o un'altra volontà, di scegliere fra i due da un lato piuttosto che dall'altro? Evidentemente no, poiché si tratta di un apparato di stato che in ogni caso proviene dalle masse, è controllato dalle masse e continua ad esserlo, che ha effettivamente un ruolo positivo da svolgere, non per decidere fra le masse ed i loro nemici, ma per assicurare l'educazione, la formazione politica, l'allargamento degli orizzonti e dell'esperienza politica delle masse. Allora, il lavoro di quest'apparato di stato sarebbe di imporre una sentenza? Niente affatto; piuttosto, di educare le masse e la volontà delle masse in modo che siano le masse stesse che vengono a dire: «Effettivamente, non possiamo uccidere quest'uomo» o «Effettivamente, dobbiamo ucciderlo».

Vedi bene che non è affatto il funzionamento del tribunale quale esiste nella nostra società attuale in Francia, che è invece un funzionamento di tipo tutto diverso dove non è una delle parti che controlla l'istanza giudiziaria e dove questa in ogni caso non educa. Per ritornare all'esempio che facevi, se la gente si è precipitata sulle donne per raparle, è perché si sono sottratti alle masse i collaborazionisti che sarebbero stati i loro nemici naturali e sui quali si sarebbe dunque esercitata la giustizia popolare, lì si sono portati via dicendo: «Oh, costoro sono troppo colpevoli, li tradurremo dinanzi ad un tribunale», lì si è messi in prigione e lì si è tradotti dinanzi ad un tribunale, che, evidentemente, li ha assolti. In questo caso, il tribunale ha giocato il ruolo di alibi rispetto a degli atti di giustizia popolare.

Vengo ora al fondo della mia tesi. Tu parli delle con-

traddizioni in seno alle masse e dici che c'è bisogno d'un apparato di stato rivoluzionario per aiutare le masse a risolverle. D'accordo, non so che cosa è successo in Cina; forse l'apparato giudiziario era come negli Stati feudali un apparato estremamente flessibile, poco centralizzato, ecc. Nelle società come la nostra, al contrario, l'apparato della giustizia è stato un apparato di stato estremamente importante la cui storia è sempre stata nascosta. Si fa la storia del diritto, dell'economia, ma la storia della giustizia, della pratica giudiziaria, di quel che è stato effettivamente un sistema penale, ed i sistemi di repressione, di tutto ciò si parla raramente. Ora, io credo che la giustizia come apparato di stato ha avuto un'importanza nella storia assolutamente capitale. Il sistema penale ha avuto la funzione d'introdurre un certo numero di contraddizioni in seno alle masse, ed una contraddizione principale è la seguente: opporre le une alle altre le plebi proletarizzate e le plebi non proletarizzate. A partire da una certa epoca, il sistema penale che nel Medioevo aveva essenzialmente una funzione fiscale si è organizzato intorno alla lotta antiseditiziosa. La repressione delle rivolte popolari era stata fino a quel momento soprattutto un compito militare. In seguito è stata assicurata, o piuttosto prevenuta, da un sistema complesso: giustizia-polizia-prigione. È un sistema che ha in fondo un triplice ruolo; e a seconda delle epoche, a seconda dello stato delle lotte e della congiuntura, è ora un aspetto ora l'altro che prevale. Da un lato, è un fattore di «proletarizzazione»: ha il ruolo cioè di costringere il popolo ad accettare il suo status di proletario e le condizioni di sfruttamento del proletariato. È perfettamente chiaro che, a partire dalla fine del Medioevo fino al XVIII secolo, tutte le leggi contro i mendicanti, i vagabondi e gli oziosi, tutti gli organi di polizia destinati a dar loro la caccia, li costringevano — ed era proprio questo il loro ruolo — ad accettare, là dove erano, le condizioni che venivano loro fatte e che erano estremamente cattive. Se le rifiutavano, dovevano andarsene, se mendicavano o «non facevano niente», era l'incarcerazione e spesso il lavoro forzato. D'altra parte, questo sistema penale prendeva di mira, in modo parti-

colare, gli elementi più mobili, più agitati, «violenti» della plebe; quelli che erano i più pronti a passare all'azione immediata ed armata; fra il fittavolo indebitato costretto a lasciare la sua terra, il contadino che fuggiva il fisco, l'operaio bandito per furto, il vagabondo o il mendicante che rifiutava di pulire i fossati della città, quelli che vivevano di razzia nei campi, i piccoli ladri ed i briganti, quelli che, in gruppi armati, attaccavano il fisco o, in generale, gli agenti dello Stato, e quelli infine che, nei giorni di sommossa nelle città o nelle campagne, portavano le armi ed il fuoco, c'era tutta una concertazione, tutta una rete di comunicazioni in cui gl'individui si scambiavano i ruoli. Erano queste persone «pericolose» che bisognava metter da parte (in prigione, nell'Ospedale generale, ai lavori forzati, nelle colonie) perché non potessero servire da arma scelta per i movimenti di resistenza popolare. Questa paura già grande nel XVIII secolo, lo è stata ancora di più dopo la Rivoluzione, ed al momento di tutte le scosse del XIX secolo. Terzo ruolo del sistema penale: far apparire agli occhi del proletariato la plebe non proletarizzata come marginale, pericolosa, immorale, minacciosa per la società intera, la feccia del popolo, i rifiuti, la «teppa»; si tratta per la borghesia d'imporre al proletariato a mezzo della legislazione penale, della prigione, ma anche dei giornali e della «letteratura», certe categorie della morale detta «universale» che funzioneranno da barriera ideologica fra questo e la plebe non proletarizzata; tutta la rappresentazione letteraria, giornalistica, medica, sociologica, antropologica del criminale (di cui si sono avuti esempi nella seconda metà del XIX secolo ed all'inizio del XX) svolge questo ruolo. Infine la separazione che il sistema penale opera e mantiene tra il proletariato e la plebe non proletarizzata, tutto il gioco delle pressioni che esercita su quest'ultima, permette alla borghesia di servirsi di alcuni di questi elementi plebei contro il proletariato; fa appello ad essi in quanto soldati, poliziotti, trafficanti, sgherri e li utilizza per la sorveglianza e la repressione del proletariato (e i regimi fascisti non sono i soli ad averne dato degli esempi).

A prima vista, sono questi almeno alcuni dei modi se-

condo i quali funziona il sistema penale, come sistema antiseditioso: altrettanti mezzi per opporre la plebe proletarizzata e quella che non lo è ed introdurrà così una contraddizione oggi ben radicata. Ecco perché la rivoluzione non può che passare per l'eliminazione radicale dell'apparato della giustizia e di tutto ciò che può ricordare il sistema penale; tutto ciò che può rievocarne l'ideologia, e permettere a quest'ideologia d'insinuarsi surrettiziamente nelle pratiche popolari deve essere bandito. Ecco perché il tribunale come forma perfettamente esemplare di questa giustizia mi sembra essere un'occasione per l'ideologia del sistema penale di reintrodursi nella pratica popolare. È per questo che io penso che non bisogna contare su un modello del genere.

VICTOR: Hai surrettiziamente dimenticato un secolo, il xx. Ti faccio dunque una domanda: la contraddizione principale in seno alle masse è fra prigionieri e operai?

FOUCAULT: Non fra i prigionieri e gli operai; fra la plebe non proletarizzata ed i proletari, è questa che è stata una delle contraddizioni. Una delle contraddizioni importanti, nella quale la borghesia ha visto per molto tempo, e soprattutto a partire dalla Rivoluzione francese, uno strumento per proteggersi; per lei il pericolo maggiore contro il quale doveva premunirsi, ciò che doveva evitare ad ogni costo, era la sedizione, il popolo armato, gli operai nella strada, e la strada all'assalto del potere. E pensava di riconoscere nella plebe non proletarizzata, nei plebei che rifiutavano lo statuto di proletari o in quelli che ne erano esclusi, l'arma scelta della rivolta popolare. Si era dunque data un certo numero di strumenti per separare la plebe proletarizzata e quella non proletarizzata. E oggi questi mezzi le mancano, — le sono stati, o le sono tolti.

Questi tre mezzi sono, erano, l'esercito, la colonizzazione, la prigione. (È ovvio che la separazione plebe/proletariato e la prevenzione antiseditiosa non erano che una delle loro funzioni). L'esercito, col suo sistema dei *remplaçants*¹, assicurava un prelievo notevole, soprattutto

¹ [Coloro che facevano il servizio militare al posto di altri].

to fra la popolazione contadina che era in sovrannumero nelle campagne e che non trovava lavoro in città, ed era quest'esercito che quando occorreva si faceva intervenire contro gli operai. Fra l'esercito ed il proletariato, la borghesia ha cercato di mantenere un'opposizione, che ha funzionato spesso, che è stata talvolta resa inefficace, quando i soldati rifiutavano di marciare o di sparare. La colonizzazione ha costituito un altro prelievo, la gente che s'invitava laggìù non vi riceveva uno statuto di proletario; serviva da quadri, agenti d'amministrazione, strumenti di sorveglianza e di controllo sui colonizzati. Ed è probabilmente per evitare che fra questi *petits blancs* ed i colonizzati si stringesse un'alleanza che laggìù sarebbe stata altrettanto pericolosa dell'unità proletaria in Europa, che li si dotava d'una solida ideologia razzista; attenzione, voi andate fra gli antropofagi. Quanto al terzo prelievo, era operato dalla prigione, e attorno ad essa e a quelli che vi entrano o ne escono, la borghesia ha costruito una barriera ideologica (relativa al crimine, al criminale, al furto, alla teppa, ai degenerati, alla sottoumanità) che è strettamente legata col razzismo.

Solo che, la colonizzazione non è più possibile in una forma diretta. L'esercito non può più svolgere lo stesso ruolo d'un tempo. Di conseguenza, rafforzamento della polizia, «sovraccarico» del sistema penitenziario che deve da solo riempire tutte queste funzioni. Il controllo capillare e quotidiano della polizia, i commissariati, i tribunali (ed in modo particolare quelli di delitto flagrante), le prigioni, la sorveglianza postpenale, tutta la serie dei controlli che costituiscono l'educazione sorvegliata, l'assistenza sociale, i *foyers*, devono svolgere lì dove sono uno dei ruoli che svolgevano l'esercito e la colonizzazione spostando gl'individui e facendoli espatriare.

In questa storia, la Resistenza, la guerra d'Algeria, maggio '68, sono stati degli episodi decisivi, era la riapparizione nelle lotte della clandestinità, delle armi e della strada; era, d'altra parte, l'organizzazione d'un apparato di lotta contro la sovversione interna (apparato rinforzato ad ogni episodio, adattato e perfezionato, ma evidentemente mai epurato); apparato che funziona «in

continuità» da ormai trent'anni. Diciamo che le tecniche utilizzate fino al 1940 si basavano soprattutto sulla politica imperialista (esercito/colonie); quelle che sono utilizzate da allora si accostano di più al modello fascista (polizia, controllo capillare interno, *enfremement*).

VICTOR: Però non hai risposto alla mia domanda, che era: è questa la contraddizione principale in seno al popolo?

FOUCAULT: Non voglio dire che sia la contraddizione principale.

VICTOR: Non lo dici ma la storia che fai è eloquente: la sedizione viene dall'unione della plebe proletarizzata con quella non proletarizzata. Ci hai descritto tutti i meccanismi per introdurre una linea di separazione tra la plebe proletarizzata e quella che non lo è. È chiaro: se c'è questa linea di separazione, non c'è sedizione; se si ristabilisce la fusione, c'è sedizione. Hai un bel dire che per te non è la contraddizione principale, tutta la storia che fai dimostra che lo è. Non ti risponderò sul XX secolo. Resterò nel XIX, pur apportando un piccolo complemento storico, un complemento un po' contraddittorio tratto da un testo di Engels sull'avvento della grande industria moderna¹. Engels diceva che la prima forma di rivolta del proletariato moderno contro la grande industria è stata la criminalità, cioè gli operai che uccidevano i padroni. Non cercava i presupposti e tutte le condizioni di funzionamento di questa criminalità, non faceva la storia dell'idea penale; parlava dal punto di vista delle masse e non da quello degli apparati di stato, e diceva: la criminalità è una prima forma di rivolta; poi mostrava subito quanto fosse embrionale e poco efficace; la seconda forma, che è già superiore, è la distruzione delle macchine. Nemmeno questa ha una grande portata, perché una volta che hai distrutto le macchine te ne ritrovi altre; tocca un aspetto dell'ordine sociale ma non ne attacca le cause. Lì dove la rivolta prende una forma cosciente, è quando si costituisce l'associazione, il sindacalismo nel senso originario. L'associazione è la forma superiore

¹ F. ENGELS, *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, cap. XI.

della rivolta del proletariato moderno, perché risolve la contraddizione principale nelle masse che è l'opposizione delle masse fra di loro a causa del sistema sociale e del suo nodo centrale, il modo di produzione capitalistico. È solo, — dice Engels, — la lotta contro la concorrenza fra operai, dunque l'associazione nella misura in cui riunisce gli operai fra di loro, che permette di riportare la concorrenza a livello di quella fra i padroni. Qui si situano le prime descrizioni ch'egli fa delle lotte sindacali per il salario o per la riduzione della giornata di lavoro. Questo piccolo complemento storico mi porta a dire che la contraddizione principale nelle masse oppone l'egoismo al collettivismo, la concorrenza all'associazione, e solo quando c'è l'associazione, cioè la vittoria del collettivismo sulla concorrenza, si ha la massa operaia, dunque la plebe proletarizzata che si unifica, e c'è un movimento di massa. È solo a questo punto che la prima condizione di possibilità della sovversione, della sedizione è raggiunta; la seconda è che questa massa s'impadronisca di tutti i soggetti di rivolta dell'intero sistema sociale e non semplicemente dell'atelier o della fabbrica per occupare il terreno della sedizione ed è lì che nei fatti troverai la congiunzione colla plebe non proletarizzata, troverai la fusione anche con altre classi sociali (i giovani intellettuali, la piccola borghesia lavoratrice, i piccoli commercianti), nelle prime rivoluzioni del XIX secolo.

FOUCAULT: Non ho detto, credo, che si trattava della contraddizione principale. Ho voluto dire che la borghesia vedeva nella sedizione il pericolo principale. È così che la borghesia vede le cose; il che non vuol dire che le cose andranno com'essa teme e che l'unificazione del proletariato e di una plebe marginale avrebbe provocato la rivoluzione. Sarei disposto a sottoscrivere in gran parte quel che hai ricordato a proposito di Engels. Sembra infatti che alla fine del XVIII secolo ed all'inizio del XIX la criminalità sia stata percepita, fra i proletari stessi, come una forma di lotta sociale. Quando si giunge all'associazione come forma di lotta, la criminalità non ha più esattamente questo ruolo; o piuttosto, la trasgressione delle leggi, questo rovesciamento provvisorio, individuale, del-

l'ordine e del potere che costituisce la criminalità non può più avere lo stesso significato né la stessa funzione nelle lotte. Bisogna osservare che la borghesia, obbligata ad indietreggiare dinanzi a queste forme di associazione del proletariato, ha fatto tutto ciò che ha potuto per staccare questa nuova forza da una frazione del popolo considerata come violenta, pericolosa, irrispettosa della legalità, pronta di conseguenza alla sedizione. Fra tutti i mezzi messi in opera, ce ne sono stati di molto importanti (come la morale della scuola primaria, questo movimento che faceva passare tutt'un'etica nell'alfabetizzazione, la legge sotto la lettera); ci sono stati piccoli, minuscoli, orribili machiavellismi (fino a quando i sindacati non hanno avuto una personalità giuridica, il potere s'ingegnava a farvi infiltrare dei sobillatori che un bel giorno se ne andavano colla cassa; per i sindacati era impossibile sporgere denuncia; di qui la reazione di odio contro i ladri, il desiderio d'essere protetto dalla legge, ecc.).

VICTOR: Sono costretto ad apportare una correzione, per precisare e dialettizzare un poco questo concetto di plebe proletarizzata. La rottura principale, decisiva, che il sindacato istituisce e che sarà la causa della sua degenerazione non è tra la plebe proletarizzata – nel senso di proletariato stabile, costituito – e il lumpenproletariat, cioè il proletariato marginalizzato in senso stretto, espulso fuori del proletariato. La rottura principale è fra una minoranza operaia e la grande massa operaia, cioè la plebe che si proletarizza: questa plebe, è l'operaio che viene dalla campagna, e non il delinquente, il brigante, l'attaccabrighe.

FOUCAULT: In quel che ho detto, credo di non aver mai tentato di mostrare che qui fosse una contraddizione fondamentale. Ho descritto un certo numero di fattori e di effetti, ho cercato di far vedere come si connettono e come il proletariato aveva potuto, fino ad un certo punto, scendere a patti coll'ideologia morale della borghesia.

VICTOR: Tu dici: è un fattore fra altri, non è la contraddizione principale. Ma tutti gli esempi, tutta la storia dei meccanismi che descrivi tendono a valorizzare questa contraddizione. Per te, il primo patto del proleta-

riato col diavolo è d'aver accettato i valori «morali» attraverso i quali la borghesia instaurava la separazione fra la plebe non proletarizzata ed il proletariato, fra la canaglia ed i lavoratori onesti. Io ti rispondo: no. Il primo patto col diavolo delle associazioni operaie è d'aver posto come condizione d'adesione il fatto di appartenere ad un mestiere; è questo che ha permesso ai primi sindacati d'essere delle corporazioni che escludevano la massa degli operai non specializzati.

FOUCAULT: Questa condizione che tu richiami è probabilmente la più importante. Ma guarda che cosa implica come conseguenza: se gli operai non integrati in un mestiere non sono presenti nei sindacati, a fortiori non lo saranno quelli che non sono proletari. Dunque, se poniamo, ancora una volta, il problema: come ha funzionato l'apparato giudiziario e, in modo più generale, il sistema penale? io rispondo: ha sempre funzionato in modo da introdurre contraddizioni in seno al popolo. Non voglio dire – sarebbe aberrante – che il sistema penale ha introdotto le contraddizioni principali, ma mi oppongo all'idea che questo sistema sia una vaga sovrastruttura. Esso ha avuto un ruolo costitutivo nelle divisioni della società attuale.

GILLES: Mi chiedo se non ci siano due plebi in questa storia. Si può veramente definire la plebe come quelli che rifiutano d'essere operai, colla conseguenza tra le altre che la plebe avrebbe piuttosto il monopolio della violenza, e gli operai, i proletari in senso stretto, una tendenza alla non-violenza? Non è questo il risultato d'una visione borghese del mondo, in questo precisamente, ch'essa classifica gli operai come un corpo organizzato nello Stato, come fa per i contadini, ecc..., quanto al resto, non ci sarebbe che la plebe: residuo sedizioso nel mondo pacificato, organizzato che sarebbe quello della borghesia, mondo di cui la giustizia ha per missione di far rispettare le frontiere. Ma la plebe stessa potrebbe essere perfettamente prigioniera di questa visione borghese delle cose, cioè costituirsi come l'altro mondo. E non son sicuro che, prigioniera di questa visione, questo suo altro mondo non sia il duplicato del mondo borghese.

Certo, non completamente perché ci sono delle tradizioni, ma almeno in parte. Inoltre, c'è ancora un altro fenomeno: questo mondo borghese, stabile colle sue separazioni, in cui regna la giustizia che conosciamo, non esiste. Dietro l'opposizione fra proletariato e una plebe che avrebbe il monopolio della violenza, non c'è l'incontro fra il proletariato ed i contadini, non i contadini «saggi», ma quelli in rivolta latente? Quel che minaccia la borghesia non è piuttosto quest'incontro degli operai e dei contadini?

FOUCAULT: Sono completamente d'accordo con te nel dire che bisogna distinguere la plebe come la vede la borghesia e quella che esiste realmente. Ma quel che abbiamo cercato di vedere è come funziona la giustizia. La giustizia penale non è stata prodotta né dalla plebe, né dai contadini, né dal proletariato, ma proprio dalla borghesia, come strumento tattico importante nel gioco di divisioni che voleva introdurre. Che questo strumento tattico non abbia tenuto conto delle reali possibilità della rivoluzione, è un fatto, ed un fatto fortunato. È naturale d'altronde poiché, in quanto borghesia, non poteva aver coscienza dei rapporti e dei processi reali. Infatti, per parlare dei contadini, si può dire che i rapporti operai-contadini non sono stati affatto l'obiettivo del sistema penale occidentale del XIX secolo; si ha l'impressione che la borghesia, nel XIX secolo, ha avuto relativamente fiducia nei contadini.

GILLES: Se è così, è possibile che la soluzione reale del problema proletariato/plebe passi per la capacità di risolvere la questione dell'unità popolare, cioè della fusione dei metodi di lotta proletari e di quelli della guerra contadina.

VICTOR: Con questo non hai ancora risolto il problema della fusione. E c'è anche quello dei metodi propri a coloro che circolano tra l'uno e l'altra. Non puoi regolare la questione che con un esercito.

GILLES: Questo significa che la soluzione dell'opposizione proletariato/plebe non proletaria implica l'attacco allo Stato, l'usurpazione del potere di Stato. Ed è anche per questo che abbiamo bisogno di tribunali popolari.

FOUCAULT: Se quel che abbiamo detto è vero, la lotta contro l'apparato giudiziario è una lotta importante – non dico fondamentale, – ma importante almeno quanto lo è stata questa giustizia nella separazione che la borghesia ha introdotto e mantenuto fra proletariato e plebe. Questo apparato giudiziario ha avuto effetti ideologici specifici su ciascuna delle classi dominate, e c'è in particolare un'ideologia del proletariato che è stata resa permeabile ad un certo numero d'idee borghesi relative al giusto e all'ingiusto, al furto, alla proprietà, al crimine, al criminale. Il che non vuol dire peraltro che la plebe non proletarizzata sia rimasta pura e dura. Al contrario, per un secolo e mezzo, la borghesia le ha proposto queste scelte: o vai in prigione, o vai nell'esercito; o vai in prigione, o vai nelle colonie; o vai in prigione, o entri nella polizia. Così questa plebe non proletarizzata è stata razzista quando è stata colonizzatrice, nazionalista e sciovinista quando è andata sotto le armi; è stata fascista quando è entrata nella polizia. Questi effetti ideologici sulla plebe sono stati sicuri e profondi. Gli effetti sul proletariato sono altrettanto certi. Questo sistema è, in un certo senso, molto sottile e tiene relativamente bene, anche se i rapporti fondamentali e il processo reale non sono visti dalla borghesia.

VICTOR: Dalla discussione strettamente storica risulta che la lotta contro l'apparato penale forma un'unità relativa e che quel che hai descritto come inserzione di contraddizioni in seno al popolo non rappresenta una contraddizione principale, ma una serie di contraddizioni che hanno avuto una grande importanza, *dal punto di vista della borghesia*, nella lotta contro la rivoluzione. Ma con quel che hai appena detto siamo ora al centro del problema della giustizia popolare che va ampiamente al di là della lotta contro l'apparato giudiziario: spaccare la faccia ad un capoccia, non ha nulla a che vedere colla lotta contro il giudice. E lo stesso per il contadino che fa giustizia di un proprietario fondiario. È questa la giustizia popolare ed essa oltrepassa di gran lunga la lotta contro l'apparato giudiziario. Anche se si prende l'esempio di quest'anno che è passato, si vede che la pratica della

giustizia popolare è nata prima delle grandi lotte contro l'apparato giudiziario ed è essa che le ha preparate: sono i primi sequestri, i primi pestaggi di capoccia che hanno preparato alla grande lotta contro l'ingiustizia e contro l'apparato giudiziario, Guiot¹, le prigioni, ecc. Nel dopomaggio '68 è questo che è successo.

Tu dici, grosso modo: c'è un'ideologia nel proletariato che è un'ideologia borghese e fa suo il sistema di valori borghese, l'opposizione fra morale ed immorale, giusto ed ingiusto, onesto e disonesto, ecc. Dunque, ci sarebbe degenerazione dell'ideologia in seno alla plebe proletaria, come a quella non proletaria, attraverso tutti i meccanismi d'integrazione ai diversi strumenti di repressione antipopolare. Ora, per l'appunto, la formazione dell'idea unificatrice, dello stendardo della giustizia popolare, è la lotta contro l'alienazione delle idee nel proletariato ed altrove, dunque anche in questi figli del proletariato «fuorviati». Cerchiamo la formula per illustrare questa lotta contro le alienazioni, questa fusione di idee venute da tutte le parti del popolo – fusione d'idee che permette di riunificare le parti separate del popolo, perché non è colle idee che si fa avanzare la storia, ma con una forza materiale, quella del popolo che si riunifica nella strada. Possiamo prendere, ad esempio, la parola d'ordine che il Pc aveva lanciato nei primi anni dell'occupazione, per giustificare il saccheggio dei negozi, in particolare a rue de Buci: «Casalinghe, abbiam ragione di rubare a dei ladri». È perfetto. Vedi come opera la fusione: si ha una demolizione del sistema di valori borghese (ladri e gente onesta), ma una demolizione di tipo particolare, perché in questo caso ci sono sempre dei ladri. È una nuova divisione. Tutta la plebe si riunifica: sono i non-ladri; ed è il nemico di classe che è il ladro. Ecco perché non esito a dire, per esempio: «Rives-Henry² in prigione».

Se guardiamo al fondo delle cose, il processo rivoluzionario

¹ [Studente liceale arrestato a Parigi nel febbraio 1971 durante una manifestazione contro le prigioni].

² [Deputato gaullista accusato di speculazioni immobiliari e salvato dalla prigione grazie all'immunità parlamentare].

zionario è sempre la fusione della sedizione di classi costituite con quella di classi in decomposizione. Ma questa fusione si fa in una direzione ben precisa. I «vagabondi», che erano milioni e milioni nella Cina semicoloniale e semif feudale, sono stati la base di massa della prima Armata rossa. I problemi ideologici che aveva quest'Armata, dipendevano precisamente dall'ideologia mercenaria di questi «vagabondi». E Mao, dalla sua base rossa dov'era accerchiato, inviava appelli al Comitato centrale del partito, che dicevano pressappoco: inviatemi solo tre quadri venuti da una fabbrica, per controbilanciare un po' l'ideologia di tutti i miei «straccioni». La disciplina della guerra contro il nemico non è sufficiente, bisogna controbilanciare l'ideologia mercenaria coll'ideologia che viene dalla fabbrica.

L'Armata rossa sotto la direzione del partito, cioè la guerra contadina sotto la direzione del proletariato, è il crogiuolo che ha permesso la fusione fra le classi contadine in decomposizione e la classe proletaria. Per avere dunque la sovversione moderna, cioè una rivolta che sia la prima tappa d'un processo di rivoluzione continua, bisogna avere la fusione degli elementi di sedizione che vengono dalla plebe non-proletaria e da quella proletaria, sotto la direzione del proletariato di fabbrica e della sua ideologia. Si ha una lotta di classe intensa fra le idee che vengono dalla plebe non proletarizzata e quelle che vengono dal proletariato: le seconde devono prendere la direzione. Il depredatore che è diventato membro dell'Armata rossa non saccheggia più. All'inizio, era giustiziato immediatamente se rubava la minima cosa di proprietà d'un contadino. In altri termini, la fusione non si sviluppa che attraverso l'istituzione d'una norma, d'una dittatura. Ritorno al mio primo esempio: gli atti di giustizia popolare provenienti da tutti gli strati del popolo che hanno subito dei danni materiali o spirituali da parte dei nemici di classe non diventano un ampio movimento che favorisce la rivoluzione nelle menti e nella pratica se non sono normalizzati; si forma così un apparato di Stato, uscito dalle masse popolari, ma che, in una certa misura, se ne distacca (il che non vuol dire che ci sia un taglio).

E quest'apparato ha, in qualche modo, un ruolo d'arbitro, non fra le masse ed il nemico di classe, ma fra idee opposte in seno alle masse, in vista della soluzione di contraddizioni in esse presenti, affinché la lotta generale contro il nemico di classe sia la più efficace e la meglio centrata possibile.

Nelle rivoluzioni proletarie si arriva sempre, dunque, all'istituzione d'un apparato di Stato di tipo rivoluzionario che si pone fra le masse ed il nemico di classe, colla possibilità evidentemente che quest'apparato divenga repressivo nei confronti delle masse. Non si potranno dunque mai avere tribunali popolari senza controllo popolare di questi tribunali e quindi senza possibilità per le masse di rifiutarli.

FOUCAULT: Vorrei risponderti su due punti. Tu dici: è sotto il controllo del proletariato che la plebe non proletarizzata entrerà nella lotta rivoluzionaria. Su questo sono assolutamente d'accordo. Ma quando dici: è sotto il controllo dell'*ideologia del proletariato*, ti chiedo che cosa intendi per ideologia del proletariato?

VICTOR: Voglio dire il pensiero di Mao Tse-tung.

FOUCAULT: Ah. Ma mi accorderai che quel che pensa la massa dei proletari francesi non è il pensiero di Mao Tse-tung e non è necessariamente un'ideologia rivoluzionaria. Inoltre tu dici: è necessario un apparato di Stato rivoluzionario per normalizzare questa nuova unità costituita dal proletariato e dalla plebe marginalizzata. D'accordo, ma mi concederai anche che le forme d'apparato statale che l'apparato borghese ci ha trasmesso non possono in alcun caso servire da modello per le nuove forme d'organizzazione. Il tribunale, che porta con sé l'ideologia della giustizia borghese e le forme di rapporto fra giudice e colui che è giudicato, giudice e parte civile, giudice e difensore, che sono applicate dalla giustizia borghese, mi sembra aver svolto un ruolo molto importante nella dominazione della borghesia. Chi dice tribunale, dice che la lotta fra le forze in presenza è, volente o nolente, sospesa; che in ogni caso la decisione presa non sarà il risultato di questa lotta, ma dell'intervento d'un potere che sarà estraneo e superiore alle une e alle altre; che

questo potere è in posizione di neutralità fra di loro e che può di conseguenza, che dovrebbe in ogni caso riconoscere, durante la causa, da che lato sta la giustizia. Il tribunale implica anche che vi siano categorie comuni alle parti in presenza (categorie penali come il furto, la truffa; categorie morali come l'onestà e la disonestà) e ch'esse accettino di sottomettervisi. È tutto questo che la borghesia vuol far credere a proposito della giustizia, della sua giustizia. Tutte queste idee sono armi di cui la borghesia s'è servita nell'esercizio del potere; è per questo che l'idea d'un tribunale popolare non mi piace. Soprattutto se gl'intellettuali devono svolgervi i ruoli di procuratore o di giudice, perché è appunto attraverso gl'intellettuali che la borghesia ha diffuso ed imposto i temi ideologici di cui parlo.

Anche questa giustizia deve essere il bersaglio della lotta ideologica del proletariato e della plebe non proletaria; anche le forme di questa giustizia devono essere l'oggetto della massima diffidenza per il nuovo apparato di Stato rivoluzionario. Ci sono due forme alle quali quest'apparato rivoluzionario non dovrà obbedire in alcun caso: la burocrazia e l'apparato giudiziario; come non ci deve essere burocrazia, così non deve esserci tribunale; il tribunale è la burocrazia della giustizia. Se si burocratizza la giustizia popolare le si dà la forma del tribunale.

VICTOR: E allora come la normalizzi?

FOUCAULT: Ti rispondo con una cosa che ti sembrerà ridicola probabilmente: bisogna inventarlo. Le masse proletarie o plebee - hanno sofferto troppo di questa giustizia, per secoli, perché s'imponga loro ancora la sua vecchia forma, anche se con un nuovo contenuto. Dall'inizio del Medioevo hanno lottato contro questa giustizia. Dopotutto, la Rivoluzione francese era una rivolta anti-giudiziaria. La prima cosa ch'essa ha fatto saltare è stato l'apparato giudiziario. Anche la Comune era profondamente anti-giudiziaria. Le masse troveranno un modo di regolare il problema dei loro nemici, di coloro che, individualmente o collettivamente, hanno fatto subire loro dei danni, dei metodi di risposta che andranno dalla punizione alla rieducazione, senza passare per la forma del

tribunale che – nella nostra società in ogni caso, in Cina non so – è da evitare.

È per questo ch'ero contro il tribunale popolare come forma solenne, sintetica, destinata a riprendere tutte le forme di lotta antiggiudiziaria. Questo mi sembrava riassumere una forma che porta con sé troppa parte dell'ideologia imposta dalla borghesia colle divisioni che implica fra proletariato e plebe non proletarizzata. È uno strumento pericoloso oggi perché funzionerà come modello, e pericoloso più tardi, in un apparato di Stato rivoluzionario, perché vi scivoleranno forme di giustizia che rischiano di ristabilire le divisioni.

VICTOR: Ti risponderò in modo provocatorio: è verosimile che il socialismo inventerà qualcosa di diverso dalle catene. Dunque, quando si dice: «Dreyfus¹, in catene» si fa un'invenzione, perché Dreyfus non è in catene, ma un'invenzione fortemente marcata dal passato (le catene). La lezione è la vecchia idea di Marx: il nuovo nasce a partire dal vecchio.

Tu dici: «Le masse inventeranno». Ma bisogna risolvere una questione pratica, oggi. Sono d'accordo perché tutte le *forme* della norma della giustizia popolare siano rinnovate, che non ci sia più né tavolo né toga. Resta un'istanza di normalizzazione. È questo che chiamiamo tribunale popolare.

FOUCAULT: Se definisci il tribunale popolare come istanza di normalizzazione – io preferirei dire: istanza di delucidazione politica – a partire da cui le azioni di giustizia popolare possono integrarsi all'insieme della linea politica del proletariato, sono completamente d'accordo. Ma provo una certa difficoltà a chiamare una tale istanza «tribunale».

Penso come te che l'atto di giustizia con cui si risponde al nemico di classe non può essere affidato ad una specie di spontaneità istantanea, non riflessa, non integrata ad una lotta d'insieme. Bisogna trovare le forme per elaborare, attraverso la discussione, l'informazione, ecc., quest'esigenza di risposta che esiste in realtà nelle masse.

¹ [Direttore generale della Renault].

In ogni caso, il tribunale colla sua tripartizione fra le due parti e l'istanza neutra, decidendo in funzione d'una giustizia che esiste in sé e per sé, mi sembra un modello particolarmente nefasto per l'elucidazione, l'elaborazione politica della giustizia popolare.

VICTOR: Se domani si convocassero degli Stati generali in cui fossero rappresentati tutti i gruppi di cittadini che lottano: comitati di lotta, comitati antirazzisti, comitati di controllo delle prigioni, ecc.; in poche parole il popolo nella sua rappresentazione attuale, il popolo nel senso marxista del termine, saresti contro perché rinvierebbe ad un modello vecchio?

FOUCAULT: Gli Stati generali sono stati abbastanza spesso almeno uno strumento, non certo della rivoluzione proletaria ma della rivoluzione borghese, nel solco della quale si sa bene che ci sono stati dei processi rivoluzionari. Dopo gli Stati del 1357 c'è stata la *jacquerie*; dopo il 1789, il '93. Di conseguenza, potrebbe essere un buon modello. Per contro, mi sembra che la giustizia borghese abbia sempre funzionato per moltiplicare le opposizioni tra proletariato e plebe non proletarizzata. È per questo che è un cattivo strumento, non perché è vecchio.

Nella forma stessa del tribunale c'è in ogni caso questo, che si dice alle due parti: «La vostra causa non è giusta o ingiusta di per sé. Essa lo sarà solo il giorno in cui l'avrò detto, perché avrò consultato le leggi o i registri dell'equità eterna». È questa l'essenza del tribunale e dal punto di vista della giustizia popolare è completamente contraddittoria.

GILLES: Il tribunale dice due cose: «C'è un problema». E poi, «Di questo problema, in quanto terzo, decido io, ecc.». Il problema è che le forze antipopolari prendono subdolamente il potere di rendere giustizia; di qui la necessità di rappresentare l'unità popolare che rende la giustizia.

FOUCAULT: Vuoi dire che l'unità popolare deve rappresentare e manifestare d'essersi – provvisoriamente o definitivamente – impadronita del potere di giudicare?

GILLES: Voglio dire che la questione del tribunale di

Lens¹ non poteva regolarsi esclusivamente fra i minatori e le *Houillères*². Interessava l'insieme delle classi popolari.

FOUCAULT: La necessità d'affermare l'unità non ha bisogno della forma del tribunale. Direi anzi – forzando un po' – che attraverso il tribunale, si ricostituisce una specie di divisione del lavoro. Ci sono quelli che giudicano – o che fanno finta di giudicare in tutta serenità, senza essere implicati. Questo rafforza l'idea che, perché una giustizia sia giusta, è necessario che sia resa da qualcuno che è esterno, da un intellettuale, da uno specialista dell'idealità. Quando, per di più, questo tribunale popolare è presieduto o organizzato da intellettuali che vengono ad ascoltare quel che dicono gli operai da una parte, il padronato dall'altra, e a dire: «Uno è innocente, l'altro è colpevole» c'è tutto un idealismo che passa in questo modo. Quando se ne vuol fare un modello generale per mostrare che cos'è la giustizia popolare, temo che si scelga il modello peggiore.

VICTOR: Vorrei che facessimo il bilancio della discussione. Primo punto acquisito: atto di giustizia popolare è un'azione fatta dalle masse – una parte omogenea del popolo – contro il loro nemico diretto subito come tale...

FOUCAULT: ... in risposta ad un danno preciso.

VICTOR: Quelli che si possono considerare oggi come atti di giustizia popolare, sono tutti quegli atti di sovversione che portano avanti in questo momento i diversi strati popolari.

Secondo punto: il passaggio della giustizia popolare ad una forma superiore suppone l'istituzione d'una norma che miri a risolvere le contraddizioni in seno al popolo, a distinguere quel che è autenticamente giusto da quel che è regolamento di conti, manipolabile dal nemico per imbrattare la giustizia popolare, introdurre una rot-

¹ [Enti di Stato che amministrano in Francia le miniere dal 1945].

² [Cittadina mineraria del Nord della Francia, dove, nel 1970, al seguito d'una catastrofe, i maoisti e J.-P. Sartre costituirono un tribunale popolare per giudicare le responsabilità del padronato negli incidenti sul lavoro].

tura in seno alle masse e dunque ostacolare il movimento rivoluzionario. Siamo d'accordo?

FOUCAULT: Non completamente sul termine di norma. Preferirei dire che un atto di giustizia popolare non può giungere al suo pieno significato se non è politicamente chiarito, controllato dalle masse stesse.

VICTOR: Le azioni di giustizia popolare permettono al popolo di cominciare ad impadronirsi del potere quando s'inscrivono in un insieme coerente, cioè quando sono dirette politicamente, a condizione che questa direzione non sia esterna al movimento di massa, e che le masse popolari s'unifichino intorno ad essa. È questo che chiamo l'istituzione di norme, di nuovi apparati di Stato.

FOUCAULT: Supponiamo che in una fabbrica qualsiasi ci sia un conflitto fra un operaio ed un capo e che questo operaio proponga ai suoi compagni un'azione di risposta. Non sarà un vero e proprio atto di giustizia popolare se il bersaglio ed i risultati possibili non sono integrati alla lotta politica complessiva degli operai di questa fabbrica...

VICTOR: Sì, ma innanzitutto è necessario che quest'azione sia *giusta*. E questo presuppone che tutti gli operai siano d'accordo nel dire che il capo è un mascalzone.

FOUCAULT: Questo presuppone una discussione fra gli operai ed una decisione presa insieme prima di passare all'azione. Non ci vedo nessun embrione di apparato di Stato, eppure si è trasformato un bisogno individuale di risposta in un atto di giustizia popolare.

VICTOR: È una questione di fasi. C'è prima la rivolta, poi la sovversione, infine la rivoluzione. Nella prima fase, quel che tu dici è giusto.

FOUCAULT: Mi era parso che per te solo l'esistenza d'un apparato di Stato poteva trasformare un desiderio di risposta in un atto di giustizia popolare.

VICTOR: Nella seconda fase. Nella prima fase della rivoluzione ideologica, io sono per il saccheggio, per gli «eccessi». Bisogna piegare la sbarra nell'altro senso e non si può rovesciare il mondo senza rompere delle uova...

FOUCAULT: Bisogna soprattutto rompere la sbarra...

VICTOR: Questo viene dopo. Prima, dici: «Dreyfus, in catene», dopo spezzi le catene. Nella prima fase, puoi avere un atto di risposta contro un capo che è un atto di giustizia popolare anche se tutta la fabbrica non è d'accordo, perché ci sono delle spie, dei venduti, o addirittura un piccolo gruppo d'operai traumatizzati dall'idea «è sempre il capo». Anche se ci sono degli eccessi, se lo si manda all'ospedale per tre mesi quando ne meritava solo due, è un atto di giustizia popolare. Ma quando tutte queste azioni prendono la forma d'un movimento crescente di giustizia popolare – il che per me non ha senso se non nella costituzione d'un esercito popolare – allora si ha l'istituzione d'una norma, d'un apparato di Stato rivoluzionario.

FOUCAULT: Lo capisco perfettamente nella fase della lotta armata, ma non sono sicuro che in seguito sia assolutamente necessario, perché il popolo faccia giustizia, che esista un apparato giudiziario di Stato. Il pericolo è che un apparato del genere rivendichi a sé gli atti di giustizia popolare.

VICTOR: Poniamoci solo le questioni che si possono risolvere ora. Non parliamo dei tribunali popolari in Francia nel periodo della lotta armata, ma della fase in cui siamo, quella della rivoluzione ideologica. Una delle sue caratteristiche è che essa moltiplica, attraverso le rivolte, degli atti di sovversione e di giustizia, dei contro-poteri reali. E sono contro-poteri in senso stretto, cioè che mettono il dritto al posto del rovescio, con questo significato profondamente sovversivo che siamo noi il potere reale, noi che raddrizziamo le cose e che è il mondo così costituito che è al rovescio.

Dico che un'operazione di contro-potere fra tutte le altre, è formare dei tribunali popolari contro i tribunali borghesi. In che contesto si giustifica? Non per un'operazione di polizia all'interno d'una fabbrica, dove c'è l'opposizione della massa e del nemico di classe diretto; a condizione che le masse siano mobilitate per lottare contro questo nemico, la giustizia può esercitarsi direttamente. Qui il capo è giudicato ma non c'è un tribunale. Ci sono le due parti e la cosa si regola fra di loro, ma

con una norma ideologica: noi abbiamo il buon diritto e lui è un mascalzone. Dire: è un mascalzone, è stabilire una norma che riprende in certo modo, ma per sovvertirlo, il sistema di valori borghese: i delinquenti e la gente onesta. È così che è percepito a livello di massa.

Nel contesto della città dove ci sono masse eterogenee ed è necessario che un'idea – per esempio giudicare la polizia – le unifichi, dove dunque bisogna conquistare la verità, l'unità del popolo, può essere un'eccellente operazione di contro-potere stabilire un tribunale popolare contro la collusione costante fra la polizia ed i tribunali che normalizzano i suoi bassi compiti.

FOUCAULT: Tu dici che è una vittoria esercitare un contro-potere di fronte e al posto di un potere esistente. Quando gli operai della Renault prendono un caporeparto e lo mettono sotto una macchina, e gli dicono: «Ora stringi tu i bulloni», perfetto. Esercitano effettivamente un contro-potere. Nel caso del tribunale bisogna porsi due domande: che cosa sarebbe esattamente esercitare un contro-potere sulla giustizia? E qual è il potere reale che si esercita in un tribunale popolare come quello di Lens?

Nei confronti della giustizia, la lotta può prendere diverse forme. Innanzitutto, la si può attaccare attraverso le sue stesse regole. Si può, per esempio, denunciare la polizia. Evidentemente non è un atto di giustizia popolare, è un tranello teso alla giustizia borghese. In secondo luogo, si possono compiere degli atti di guerriglia contro il potere della giustizia ed impedirgli di esercitarsi. Per esempio, sfuggire alla polizia, schernire un tribunale, andare a chiedere i conti ad un giudice. Tutto questo è guerriglia antigiudiziaria, ma non è ancora la contro-giustizia. La *contro-giustizia* sarebbe poter esercitare, nei confronti di qualcuno che sfugge di solito alla giustizia, un atto giudiziario, cioè impadronirsi della sua persona, tradurlo dinanzi ad un tribunale, mettere un giudice che lo giudichi riferendosi a certe forme di equità e lo condannare realmente ad una pena che l'altro sarebbe obbligato a scontare. Così si prenderebbe esattamente il *posto* della giustizia.

In un tribunale come quello di Lens non si esercita un potere di contro-justizia ma innanzitutto un potere d'informazione: si sono strappate alla classe borghese, alle *Houillères*, agli ingegneri delle informazioni che rifiutavano alle masse. In secondo luogo, dal momento che il potere detiene i mezzi per trasmettere l'informazione, il tribunale popolare ha permesso di superare questo monopolio dell'informazione. Si sono dunque esercitati lì due poteri importanti, quello di sapere la verità e quello di diffonderla. È molto importante, ma non è un potere di giudicare. La forma rituale del tribunale non rappresenta realmente i poteri che vi sono stati esercitati. Pure, quando si esercita un potere bisogna che il modo in cui lo si esercita – e che deve essere visibile, solenne, simbolico – non rinvii che al potere che si sta effettivamente esercitando, e non ad un altro potere che non è realmente esercitato in quel momento.

VICTOR: Il tuo esempio di contro-justizia è completamente idealista.

FOUCAULT: Appunto, io penso che non possa esserci contro-justizia in senso stretto. Perché la giustizia, quale funziona come apparato di Stato, non può avere altro ruolo che quello di dividere le masse tra di loro. E dunque, l'idea d'una contro-justizia proletaria è contraddittoria, non può esistere.

VICTOR: Se prendi il tribunale di Lens, la cosa più importante, in realtà, non è d'aver strappato il potere di sapere e di informare, ma che l'idea «*Houillères*, assassini» divenga un'idea forza, che prenda nella testa della gente il posto dell'idea «quelli che hanno lanciato le bottiglie Molotov sono colpevoli». *Dico che questo potere di pronunciare una sentenza che non può essere eseguita è un potere reale che si traduce materialmente in un rovesciamento ideologico nella testa della gente cui si destinava.* Non è un potere giudiziario; va da sé che è assurdo immaginare una contro-justizia, perché non può esserci un contro-potere giudiziario. Ma c'è un contro-tribunale che funziona a livello della rivoluzione ideologica.

FOUCAULT: Riconosco che il tribunale di Lens rappre-

senta una forma di lotta antigiusdiziarria. Ha giocato un ruolo importante: si è svolto infatti nello stesso momento in cui aveva luogo un altro processo dove la borghesia esercitava il suo potere di giudicare com'essa può esercitarlo. In quel momento stesso, si è potuto riprendere parola per parola, fatto per fatto, tutto quel che era detto in quel tribunale per farne venir fuori l'altra faccia. Il tribunale di Lens era il rovescio di quel che si faceva nel tribunale borghese; faceva apparire in bianco quel che là era nero. Mi sembra una forma perfettamente adeguata per sapere e far conoscere quel che realmente succede nelle fabbriche da una parte, nei tribunali dall'altra. Mezzo eccellente d'informazione sul modo in cui la giustizia si esercita nei confronti della classe operaia.

VICTOR: Siamo dunque d'accordo su un terzo punto: un'operazione di contro-processo, di tribunale popolare, nel senso molto preciso in cui funziona come rovescio del tribunale borghese, quel che i giornali borghesi chiamano «una parodia della giustizia», è un'operazione di contro-potere.

FOUCAULT: Penso che le tre tesi che hai enunciato non rappresentino esattamente la discussione ed i punti sui quali siamo stati d'accordo. Per quel che mi riguarda, l'idea che ho voluto introdurre nella discussione è che l'apparato di Stato borghese della giustizia, la cui forma visibile, simbolica è il tribunale, aveva come funzione essenziale quella d'inserire e di moltiplicare le contraddizioni in seno alle masse, in particolare fra il proletariato e la plebe non proletarizzata, e che per questo le forme di questa giustizia e l'ideologia che è loro connessa devono diventare il bersaglio della nostra lotta attuale. E l'ideologia morale – perché che cos'è la nostra morale se non ciò che non ha mai cessato di essere rinnovato e riconfermato attraverso le sentenze dei tribunali – quest'ideologia morale, proprio come le forme di giustizia messe in opera dall'apparato borghese, devono essere passate al vaglio della critica più severa...

VICTOR: Ma nei confronti della morale anche tu fai del contro-potere: il ladro non è colui che crediamo tale...

FOUCAULT: Qui il problema si fa molto difficile. È dal punto di vista della proprietà che c'è un furto ed un ladro. Dirò per concludere che la riutilizzazione d'una forma come quella del tribunale, con tutto ciò che implica una posizione terza del giudice, riferimento ad un diritto o un'equità, sentenza inappellabile - anch'essa essere filtrata da una eretia molto severa; e non ne vedo, per parte mia, un uso valido se non nel caso in cui si può, parallelamente ad un processo borghese, fare un controprocesso che faccia apparire come menzogna la verità dell'altro e come abuso di potere le sue decisioni. Al di fuori di questa situazione, vedo mille possibilità di guerriglia giudiziaria da una parte, di atti di giustizia popolare dall'altra, che né gli uni né gli altri passano per la forma del tribunale.

VICTOR: Credo che siamo d'accordo sulla sistematizzazione della pratica vivente. Ora, è possibile che non si siano andati al fondo d'un disaccordo filosofico,...

5 febbraio 1972.

Gl'inrellettuali e il potere *

Conversazione tra Michel Foucault e Gilles Deleuze

FOUCAULT: Un maoista mi diceva: «Capisco bene perché Sartre è con noi, perché fa politica ed in che senso la fa; te, al limite, lo capisco ancora, perché hai sempre posto il problema della reclusione. Ma Deleuze, veramente no». Quest'affermazione mi ha incredibilmente sorpreso, perché a me sembra molto chiaro.

DELEUZE: È forse perché stiamo vivendo in un modo nuovo i rapporti teoria/pratica. O si intendeva la pratica come un'applicazione della teoria, come una sua conseguenza o al contrario, come quella che doveva ispirare la teoria l'essere creatrice di una forma di teoria futura. In ogni caso, si vedevano i loro rapporti sotto la forma di un processo di rotazione in un senso o nell'altro. La questione si pone forse per noi in modo diverso. I rapporti teoria/pratica sono molto più parziali e frammentari. Da una parte una teoria è sempre locale, relativa ad un piccolo settore, e può avere la sua applicazione in un altro campo, più o meno lontano. Il rapporto d'applicazione non è mai di somiglianza. D'altra parte, non appena la teoria penetra nel proprio campo, incentra degli ostacoli dei punti di scontro, che rendono necessario un altro tipo di discorso che le dia il cambio (è quest'altro tipo che fa passare eventualmente ad un settore diverso). La pratica è un insieme d'elementi di passaggio da un punto teorico ad un altro, e la teoria il passaggio da una pratica ad un'altra. Nessuna teoria può svilupparsi senza incontrare una specie di muro ed è necessaria la pratica per stordirlo. Per esempio, lei ha cominciato coll'analisi teorica d'un luogo di reclusione come

* «L'Arc», n. 49, 2° trimestre 1972.

l'ospedale psichiatrico del XIX secolo nella società capitalistica. POI è arrivato alla necessità che proprio la gente reclusa si metta a parlare per conto proprio, che operi un collegamento (o piuttosto è stato lei già un elemento di collegamento rispetto a loro), e questa gente si trova nelle prigioni. Quando ha organizzato il Gruppo d'Informazione sulle Prigioni è stato su questa base: creare le condizioni in cui i prigionieri potessero parlare in prima persona. Sarebbe assolutamente falso dire, come sembrava fare il maoista, che lei passava alla pratica applicando le sue teorie. Non c'era né applicazione, né progetto di riforma, né inchiesta nel senso tradizionale. C'era tutt'altra cosa: un sistema di collegamenti in un insieme, in una molteplicità di parti e di pezzi ad un tempo teorici e pratici. Per noi l'intellettuale teorico ha smesso d'essere un soggetto, una COSCIENZA rappresentante o rappresentativa. Quelli che agiscono e lottano hanno smesso d'essere rappresentati, foss'anche da un partito o un sindacato che si arrogassero a loro volta il diritto di essere la loro coscienza. Chi parla e chi agisce? è sempre una molteplicità, anche nella persona che parla o agisce. Siamo tutti dei gruppuscoli. Non c'è più rappresentazione, non c'è che l'azione, l'azione della teoria e quella della pratica in rapporti di collegamento di scambio.

FOUCAULT: Mi sembra che la politicizzazione d'un intellettuale si faceva tradizionalmente a partire da due cose: la sua posizione d'intellettuale nella società borghese, nel sistema della produzione capitalistica, nell'ideologia che essa produce o impone (essere sfruttato, ridotto alla miseria, rifiutato, «maledetto», accusato di sovversione, d'immoralità, ecc.): e il suo discorso, nella misura in cui rivelava una certa verità, scopriva rapporti politici là dove non se ne vedevano. Queste due forme di politicizzazione non erano estranee l'una all'altra, ma non coincidevano neppure necessariamente. C'era l'intellettuale «maledetto» e l'intellettuale «socialista». Queste due politi-

¹ Il Gip è nato nel febbraio 1971 nell'iniziativa di M. Foucault, J.-M. Domenach e P. Vidal-Naquet in relazione alle rivolte dei prigionieri che avvenivano in Francia in quel periodo).

cizzazioni si confusero facilmente in certi momenti di reazione violenta da parte del potere: dopo il '48, dopo la Comune, dopo il 1940; l'intellettuale era respinto, perseguitato nel momento stesso in cui le «cose» appartengono nella loro «verità», nel momento in cui non bisogna dire che il re era nudo. L'intellettuale diceva il vero a quelli che non lo vedevano ancora ed in nome di quelli che non potevano dirlo: coscienza ed eloquenza.

Quel che gli intellettuali hanno scoperto e imparato dalle esperienze politiche degli ultimi anni è che le masse non hanno bisogno di loro per sapere; sanno perfettamente, chiaramente, molto meglio di loro, e lo dicono bene. Ma esiste un sistema di potere che blocca, vieta, invalida questo discorso e questo sapere; potere che non è solo nelle istanze superiori della censura, ma che affonda molto in profondità e molto sottilmente in tutte le maglie della società. Gli intellettuali stessi fanno parte di questo sistema di potere, l'idea che essi siano gli agenti della «coscienza» e del discorso è parte di questo sistema. Il ruolo dell'intellettuale non è più di porsi «un po' avanti o un po' a lato» per la verità muta di tutti; è piuttosto di lottare contro le forme di potere là dove ne è ad un tempo l'oggetto e lo strumento: nell'ordine, del «sapere», della «verità» della «coscienza», del «discorso».

E in questo senso che la teoria non sarà l'espressione, l'adesione o l'applicazione d'una pratica, ma una pratica essa stessa. Locale e regionale, però, come lei dice: non totalizzante. Lotta contro il potere, lotta per farlo apparire e attaccarlo là dov'è più invisibile e più insidioso. Lotta non per una «presa di COSCIENZA» (è da molto tempo che la coscienza come sapere è acquisita dalle masse e che la coscienza come soggetto è presa, occupata dalla borghesia), ma per minare e prendere il potere, a fianco e con tutti quelli che lottano per questo e non in disparte per illuminarli. Una «corona» è il sistema regionale di questa lotta.

DELEUZE: Certo, una teoria è esattamente come una cassetta di arrotatori. Niente a che col significante... Bisogna che serva, che funzioni. E non per se stessa. Se non c'è della gente per servirsi, a cominciare dai teori-

co stesso smette allora d'essere tale, vuoi dire che non vale niente, o che il momento non è venuto. Non si ritorna su una teoria; se ne fanno altre, ce ne sono altre da fare. È strano che sia un autore che passa per un intellettuale puro, Proust, ad averlo detto in modo così chiaro: trattate il mio libro come un paio d'occhiali diretti sull'esterno; ebbene, se non vi vanno, prendetene altri; troverete il vostro strumento che è necessariamente uno strumento di lotta. La teoria non si addiziona, si moltiplica e moltiplica. È il potere che per natura opera delle totalizzazioni, e lei dice giustamente: la teoria è per natura contro il potere. Dal momento in cui una teoria penetra in questo o quel punto, si scontra coll'impossibilità d'avere la minima conseguenza franca senza che si produca un'esplosione, se è necessario in tutt'altro punto. È per questa ragione che la nozione di riforma è così stupida ed ipocrita. O la riforma è elaborata da persone che si pretendono rappresentative, e che fanno la professione di parlare per gli altri, in nome degli altri, ed allora è un adattamento, una distribuzione del potere che si accoppia ad una repressione più grande. O è una riforma richiesta, pretesa da quelli che sono intressati, e smette d'essere una riforma, è un'azione rivoluzionaria che, dal fondo suo carattere parziale, è determinata a mettere in causa la totalità del potere e della sua gerarchia. È evidente nel caso delle prigioni: la minima rivendicazione dei prigionieri, la più modesta basta a sgonfiare la pseudoriforma Pleven¹. Se i bambini nuscissero a far sentire le loro proteste, o anche solo le loro domande, in un asilo, questo basterebbe a produrre un'esplosione nell'insieme del sistema dell'insegnamento. In realtà, questo sistema in cui viviamo *non può sopportare nulla*: di qui la sua radicale fragilità in ogni punto e nello stesso tempo la sua forza complessiva di repressione. A mio parere, lei è stato il primo ad insegnarci qualcosa di fondamentale, ad un tempo nei SUOI libri ed in un settore della pratica:

¹ [Pleven era ministro della giustizia all'epoca della rivolta nella prigione di Toul nel 1971; aveva chiesto ad una commissione d'inchiesta un rapporto sulla condizione delle prigioni ed aveva quindi elaborato un progetto di riforma, che non è mai stato applicato].

l'indegnità di parlare per gli altri. Voglio dire: ce ne infischiamo della rappresentanza, dicevamo ch'era finita, ma non tiravamo le conseguenze di questa conversione «teorica» cioè che la teoria esigeva le persone implicate parlassero infine praticamente per conto proprio.

FOUCAULT: Quando i prigionieri si sono messi a parlare, avevano una loro teoria della prigione, della penalità, della giustizia. Questa specie di discorso contro il potere, questo controdiscorso fatto dai prigionieri o da quelli che si chiamano delinquenti, è questo che conta, e non una teoria sulla delinquenza. Questo problema della prigione è un problema locale e marginale, perché non passano più di centomila persone nell'anno nelle prigioni; oggi in Francia ci sono forse trecento o quattrocento mila persone in tutto che sono passate per la prigione. Eppure questo problema marginale scuote la gente. Sono stato sorpreso di vedere che si poteva interessare al problema delle prigioni tanta gente che non era in prigione. Sorpreso di vedere come tanta gente, che non era predestinata ad ascoltare questo discorso dei detenuti, in fondo, l'ascoltava. Come spiegarlo? Non è se perché in generale il sistema penale, la forma in cui il potere come tale, si mostra nel modo più chiaro? Mettere qualcuno in prigione, privarlo del cibo, del riscaldamento, impedirgli di uscire, di fare l'amore... ecc., è la manifestazione di potere più delirante che si possa immaginare. L'altro giorno, parlavo con una donna che è stata in prigione e che diceva: «quando penso che io che ho quarant'anni, mi hanno punita un giorno in prigione menendomi a pane e acqua». Quel che colpisce in questa storia, non è solo la puerilità dell'esercizio del potere, ma anche il crimine col quale si esercita in quanto tale, nella forma più arcaica, più puerile, più infantile. Ridurre qualcuno a pane ed acqua, ma questo ce lo insegnano quando siamo bambini! La prigione è il solo luogo in cui il potere può manifestarsi allo stato bruto, nelle sue dimensioni più eccessive, e giustificarsi come potere morale. «Ho ben ragione di punire, sapete che è scorretto rubare, uccidere, [...]». E questo che è affascinante nelle prigioni, che il potere per una volta non si nasconde, non si ma-

schera, si mostra come tirannia spinta nei più intimi dettagli, cinicamente, e nello stesso tempo è puro, è interamente «giustificato» perché può formularsi interamente all'interno d'una morale che inquadra il suo esercizio: la sua tirannia brutta appare allora come dominazione serena del Bene sul Male, dell'ordine sul disordine.

DELEUZE: E l'inverso è ugualmente vero. Non sono soltanto i prigionieri che sono trattati come bambini, ma anche i bambini come prigionieri. I bambini subiscono un'infantilizzazione che non appartiene loro. In questo senso è vero che le scuole sono un po' delle prigioni e le fabbriche lo sono molto. Basta vedere l'ingresso della Renault, o altrove: tre permessi per fare pipì nella giornata. Lei ha trovato un testo di Jeremy Bentham del XVIII secolo che propone appunto una riforma delle prigioni: in nome di questa nobile riforma, stabilisce un sistema circolare in cui contemporaneamente la prigione rinnovata serve da modello e si passa insensibilmente dalla scuola alla manifattura, dalla manifattura alla prigione e viceversa. E questa l'essenza del riformismo, della rappresentanza riformata. Al contrario, quando la gente si mette a parlare e ad agire direttamente, non oppone una rappresentanza per quanto rovesciata ad un'altra, non oppone un'altra rappresentativa alla falsa rappresentatività del potere. Per esempio, mi ricordo che lei diceva che non c'è una giustizia popolare contro la giustizia, che questo accade ad un altro livello.

FOUCAULT: Penso che sotto l'odio che il popolo ha della giustizia, dei giudici, dei tribunali, delle prigioni, non bisogna vedere solo l'idea d'un'altra giustizia, migliore, più giusta, ma innanzitutto la percezione d'un punto singolare in cui il potere si esercita a spese del popolo. La lotta antigioiudiziaria è una lotta contro il potere e non credo che sia una lotta contro le ingiustizie, contro le ingiustizie della giustizia, e per un miglior funzionamento dell'istituzione giudiziaria. Mi sorprende che ogni volta ci sono state delle sommosse, rivolte, sedizioni, l'apparato giudiziario sia stato il bersaglio, nello stesso tempo ed allo stesso titolo dell'apparato fiscale, dell'esercito e delle altre forme del potere. La mia ipotesi, ma

non è che un'ipotesi, è che i tribunali popolari, per esempio all'epoca della Rivoluzione, sono stati un modo per la piccola borghesia alleata delle masse di recuperare, di raggiungere il movimento di lotta contro la giustizia. E per raggiungerlo, si è proposto questo sistema del tribunale, che si riferisce ad una giustizia che potrebbe essere giusta, ad un giudice che potrebbe pronunciare una sentenza giusta. La forma stessa del tribunale appartiene ad un'ideologia della giustizia che è quella della borghesia.

DELEUZE: Se si considera la situazione attuale, il potere ha necessariamente una visione totale o globale. Voglio dire tutte le forme attuali di repressione, che sono molteplici, si addizionano facilmente dal punto di vista del potere: la repressione razzista contro gli immigrati, quella nelle fabbriche, quella nell'insegnamento, la repressione contro i giovani in generale. Non bisogna cercare l'unità di tutte queste forme solo in una reazione al maggio '68, ma molto di più in una preparazione ed in un'organizzazione concertata del nostro prossimo avvenire. Il capitalismo francese ha molto bisogno d'una «frangia» di disoccupazione ed abbandona la maschera liberale e paternalistica del pieno impiego. È da questo punto di vista che trovano la loro urta la limitazione dell'immigrazione, dopo aver detto si affidavano agli emigrati i lavori più duri ed ingrati la repressione nelle fabbriche, perché si tratta di ridare al francese il «gusto» d'un lavoro sempre più duro — la lotta contro i giovani e la repressione nell'insegnamento, poiché la repressione poliziesca è tanto più forte quanto meno si ha bisogno di giovani sul mercato del lavoro. Ogni sorta di categorie professionali sarà invitata ad esercitare funzioni poliziesche sempre più precise: professori, psichiatri, educatori di ogni genere, ecc. C'è in tutto ciò qualche cosa che lei annuncia da tempo, e che non si pensava potesse accadere: il rafforzamento di tutte le strutture di reclusione. Allora, di fronte a questa politica complessiva del potere, si operano delle risposte locali, dei contrattacchi, delle difese attive e talvolta preventive. Non dobbiamo totalizzare quel che è totalizzato solo dal potere,

c che noi non potremmo totalizzare se non restaurando forme rappresentative di centralismo e di gerarchia. Al contrario, quel che dobbiamo fare è riuscire ad istaurare collegamenti laterali, tutt'un sistema di maglie, di basi popolari. Ed è questo che è difficile. In ogni caso, la realtà per noi non passa affatto attraverso la politica nel senso tradizionale di competizione e distribuzione del potere, d'Istanze COSiddette rappresentative alla maniera del Pci o della Cgt. La realtà è quel che accade effervamente oggi in una fabbrica, in una scuola, in una caserma in una prigione, in un commissariato. Di modo che l'azione richiede un tipo d'informazione di natura del tutto diversa dalle informazioni dei giornali (come il tipo d'informazione dell'agenzia di stampa Libération).

FOUCAULT: Questa difficoltà, il nostro imbarazzo nel trovare le forme di lotta adeguate, non deriva dal fatto

Ignoriamo ancora cosa sia il potere? Dopotutto, è stato necessario aspettare il XIX secolo per sapere cos'era lo sfruttamento, ma forse non si sa ancora cos'è il potere. E Marx e Freud non sono forse sufficienti a aiutarci a conoscere questa cosa erugnatica, ad un tempo visibile e invisibile, presente e nascosta, mvesnta dappertutto, che si chiama potere. La teoria dello Stato, l'analisi tradizionale degli apparati di Stato non esaurisce probabilmente il campo d'esercizio e di funzionamento del potere. E la grande incognita attuale è: chi esercita il potere? e dove l'esercita? Oggi si sa pressappoco chi sfrutta, dove va il profitto, fra le mani di chi passa e dove si reinveste mem.re il potere... Si sa bene che non sono i governanti che detengono il potere. Ma la nozione di «classe dirigente» non è né molto chiara né molto elaborata. «Dominare», «dirigere», «governare», «gruppo al potere», «apparato di Stato», ecc., è questo un insieme di nozioni che richiedono un'analisi. Parimenti bisognerebbe sapere sin dove si esercita il potere, attraverso quali collegamenti e fino a quali istanze, spesso infime, di gerarchia, di controllo, di sorveglianza, d'interdizioni, di costrizioni. Dovunque è presente, il potere si esercita. Nessuno

, [L'equivalente francese della Cgl].

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 *L'anti-Edipo*) 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. Ogni lotta si sviluppa intorno ad un centro particolare di potere (uno di quegli innumerevoli piccoli centri che possono essere un capoccia, un portiere di case popolari, un direttore di prigione, un giudice un responsabile sindacale, un redattore-capo di un giornale). E se designare questi centri, denunciarli, parlarne pubblicamente, è una lotta, non è perché nessuno ne aveva ancora COSCienza, ma perché prendere la parola a questo proposito, forzare la rete dell'informazione Istituzionale, nominare, chi ha fatto, che cosa, indicare il bersaglio, è un primo rovesciamento del potere, un primo passo per altre lotte contro il potere. Se discorsi come quelli per esempio dei detenuti o

medici di prigione sono lotte, è perché confiscano almeno per un istante il potere di parlare della prigione, oggi occupato dalla sola amministrazione e dai suoi compagni riformatori. Il discorso di lotta non si oppone all'inconscio: s'oppono al segreto. Sembra essere molto di meno. E se invece fosse molto di più? C'è tutt'una serie di equivoci a proposito dei «nascosti», del «rimosso», del «non-detto», che permettono di «psicanalizzare» a buon mercato quel che dev'essere l'oggetto d'una lotta. Il segreto è forse più difficile da svelare dell'inconscio. I due temi che s'incontravano frequentemente ancora ieri: «la scrittura è il rimosso» e «la scrittura è a pieno diritto sovversiva» mi sembrano tradire un certo numero di operazioru che bisogna denunciare severamente.

DELEUZE: In relazione al problema che lei pone: si vede bene chi sfrutta, chi approfitta, chi governa, ma il potere è ancora qualcosa di più diffuso - farei quest'ipotesi: anche e soprattutto il marxismo lissato il problema in termini d'interesse (il potere è detenuto da una

classe dominante definita dai suoi interessi). Ci si scontra allora immediatamente col problema: com'è possibile che della gente non ha tanto interesse segua, SpOSI strenamenre il potere, ne elemosini una parcella? Forse perché, in termini d'investimenti, sia economici che inconsci, l'interesse non ha l'ultima parola ci sono investimenti di desiderio spiegano che si possa eventualmente desiderare, non contro il proprio Interesse poiché l' Interesse segue sempre e si trova là dove il desiderio lo mette, ma, in modo più profondo e diffuso del proprio interesse. Bisogna accettare d'ascoltare il grido di Reich: no, le masse non sono state ingannate, hanno desiderato il fascismo in un certo momento! Ci sono degli investimenti di desiderio che modellano il potere e lo diffondono, e che fanno sì che il potere si trovi sia al livello del poliziotto che a quello del primo ministro, e che non ci sia una differenza assoluta tra il potere che esercita l'ultimo poliziotto e quello che esercita un primo ministro. È la natura dell'investimento del desiderio su un corpo sociale che spiega perché dei partiti o dei sindacati, che avrebbero o dovrebbero avere degli investimenti rivoluzionari in nome degli interessi di classe, possono avere degli investimenti riformistici o perfettamente reazionari al livello del desiderio.

FOUCAULT: Come lei dice, i rapporti fra desiderio, potere ed interesse sono più complessi di quanto non si creda di solito, e non sono necessariamente quelli che esercitano il potere che hanno interesse a farlo; quelli che hanno interesse ad esercitarlo non l'esercitano ed il desiderio del potere opera fra il potere e l'interesse un gioco che è ancora singolare. Accade che le masse, al momento del fascismo, desiderino che alcuni esercitino il potere, alcuni che tuttavia non si confondono con esse, poiché il potere si esercita su, di loro ed a loro spese, fino alla loro morte, al loro sacrificio e massacro, eppure esse desiderano questo potere, desiderano questo potere sia esercitato. Questo gioco del desiderio, del potere e dell'interesse è ancora poco noto. C'è voluto molto tempo per sapere cos'era lo sfruttamento. E il desiderio è stato ed è ancora un lungo affare. È possibile ora che le

lotte che si fanno, e queste reorie locali, regionali, discontinue che si stanno elaborando in queste lotte e fanno assolutamente corpo con esse siano l'inizio d'una scoperta del modo in cui s'esercita il potere.

DELEUZE: Allora ritorno al problema: il movimento rivoluzionario attuale ha più e non è debolezza ed insufficienza, poiché una certa toralizzazione appartiene piuttosto al potere ed alla reazione. Per esempio il Vietnam è una inondabile risposta locale. Ma come concepire i rapporti, i collegamenti trasversali tra questi punti attivi discontinui, da un paese ad un altro o all'interno d'uno stesso paese?

FOUCAULT: Questa discontinuità geografica di cui lei parla significa forse questo: quando si lotta contro lo sfruttamento è il proletariato che non soltanto conduce la lotta, ma definisce i bersagli, i metodi, i luoghi e gli strumenti di lotta; allearsi al proletariato è raggiungerlo sulle sue posizioni, la sua ideologia, riprendere i motivi della sua lotta. Significa fondersi. Ma se è contro il potere che si lotta, allora tutti quelli su cui il potere s'esercita come abuso, tutti quelli che lo riconoscono come intollerabile, possono entrare in lotta là dove si trovano ed a dalla loro attività (o passività). E iniziando questa lotta che è la loro, di cui conoscono perfettamente il bersaglio e di cui possono determinare il metodo, entrano nel processo rivoluzionario. Come alleati certo del proletariato poiché, se il potere si esercita come si esercita, è proprio per mantenere lo sfruttamento capitalistico. Essi servono realmente la causa della rivoluzione proletaria lottando appunto là dove l'oppressione si esercita su di loro. Le donne, i prigionieri, i soldati di leva, i malati negli ospedali, gli omosessuali hanno iniziato in questo momento una lotta specifica contro la forma particolare di potere, di costrizione, di controllo che si esercita su di loro. Tali lotte fanno parte oggi del movimento rivoluzionario, a condizione che siano radicali, senza compromessi né riformismi, senza tentativi di riorganizzare lo stesso potere con al massimo un cambiamento di titolare. E questi movimenti sono legati al movimento rivoluzionario del proletariato nella misura in cui quest'ulti-

ma deve combattere tutti i controlli e le costrizioni che riproducono dappertutto lo stesso potere.

Questo per dire che la generalità della lotta non si fa certo nella forma di questa tomizzazione di cui lei parla. Va poco fa, questa rotolizzazione teorica, nella forma della «verità». È il Sistema stesso del potere, tutte le sue forme d'esercizio e d'applicazione che fanno la generalità della lotta.

DELEUZE: E non si può toccare nulla in un punto qualsiasi d'applicazione senza trovarsi a confronto con quest'insieme diffuso, che allora si è necessariamente spinti a voler far saltare a partire dalla minima rivendicazione. Ogni difesa o attacco rivoluzionario parziale si collega in questo modo alla lotta operaia.

4 marzo 1972.

Conversazione sulla prigione:
il libro ed il suo metodo*

DOMANDA: Una delle preoccupazioni del suo libro è di denunciare le lacune degli studi storici. Per esempio, lei osserva che nessuno ha mai fatto una storia dell'esame: eppure sembra impossibile che nessuno ci abbia pensato.

FOUCAULT: Gli storici, come i filosofi o gli storici della letteratura, sono abituati ad una storia di vertici. Ma oggi a differenza degli altri accertano più facilmente di trattare un materiale «non nobile». L'emergenza di questo materiale plebeo nella storiografia risale ad una buona cinquantina d'anni fa. C'è dunque minore difficoltà ad intendersi con loro. Lei non sentirebbe mai uno storico dire quei che ha in una rivista incredibile, «Raison présente», qualcuno di cui non importa il nome, a proposito di Buffon e di Ricardo: Foucault non si occupa che di mediocri.

DOMANDA: Quando lei studia la prigione, lamenta a quanto pare l'assenza di un certo tipo di materiale, di monografie su questa o quella prigione, per esempio.

FOUCAULT: Adesso si ritorna molto alla monografia, ma la monografia intesa più come un tentativo di far riemergere i punti in cui un tipo di discorso s'è prodotto e formato, che come lo studio d'un oggetto particolare. Che sarebbe Oggi uno studio su una prigione o su un ospedale psichiatrico? Nel XIX secolo se ne sono fatti a centinaia, soprattutto sugli ospedali, studiando la storia delle istituzioni, la cronologia dei direttori, o che so io. In questo momento, fare la storia monografica d'un ospedale consisterebbe nel portare alla luce l'archivio di que-

* «Magazine littéraire», n. 101, giugno 1975. Intervista raccolta da J.-J. Brochier.

st'ospedale nel movimento stesso della sua Iormazrone, come un discorso che si sta costituendo e che si mescola al movimento dell'ospedale, alle istuzioni, modificandole e riformandole. Si temerebbe cioè di ricostituire il groviglio del discorso nel processo e nella storia. Un po' nella linea di ciò che J.-P. Fave ha fatto per il discorso rotatorio.

La costituzione di un corpus pone un problema per le mie ricerche, ma un problema probabilmente diverso da quello della ricerca linguistica per esempio. Quando si vuol fare uno studio di linguistica, o uno studio di un mito, si è obbligati a darsi un corpus, a definirlo e a stabilirne i criteri di costruzione. Nel campo molto meno delimitato che studio io, il corpus è in un certo senso indefinito; non si arriverà mai a costituire l'insieme dei discorsi fatti sulla follia, anche limitandosi ad un'epoca determinata ed in un determinato paese. Per la prigione non avrebbe senso limitarsi ai discorsi fatti sulla prigione. Vi sono anche quelli che vengono dalla prigione: le decisioni, i regolamenti, che sono elementi costitutivi della prigione, il suo stesso funzionamento che ha le sue strategie, i suoi discorsi non formulati, le sue astuzie che in fin dei conti non sono di nessuno ma che pure sono vissute, assicurano il funzionamento ed il permanere dell'istituzione. È tutto questo che bisogna nello stesso tempo raccogliere e far apparire. Ed il lavoro, a mio parere, consiste più nel far apparire questi discorsi nelle loro connessioni strategiche che nel costituirle per escludere altri discorsi.

DOMANDA: Lei determina nella storia della repressione un momento centrale: il passaggio dalla purgazione alla sorveglianza,

FOUCAULT: Infatti. Si tratta del momento in cui ci si è resi conto che era più efficace e più redditizio, dal punto di vista dell'economia del potere, sorvegliare che punire. Questo momento corrisponde alla formazione, insieme rapida e lenta, d'un nuovo tipo del potere, durante il XVII secolo ed all'inizio del XIX secolo. Tutti conoscono i grandi sconvolgimenti, le ristrutturazioni istituzionali che hanno prodotto il cambiamento di regime po-

litico, il modo in cui le deleghe di potere al vertice del sistema statale sono state modificate. Ma quando penso alla meccanica del potere, penso alla sua forma d'esistenza capillare, al punto in cui il potere tocca il granello stesso degli individui, raggiunge il loro corpo, viene ad inserirsi nei loro gesti, i loro atteggiamenti, i loro discorsi, il loro apprendimento, la loro vita quotidiana. Il XVIII secolo ha trovato un regime per così dire smatico del potere, del suo esercizio nel corpo sociale. Non al di sopra del corpo sociale. Il cambiamento di potere ufficiale è stato legato a questo processo, ma con degli scarti. Un cambiamento di struttura fondamentale ha permesso che si realizzasse, con una certa coerenza, questa modificazione piccoli esercizi del potere. È vero anche che è la formazione di questo nuovo potere microscopico, capillare, che ha spinto il corpo sociale ad espellere elementi come la corte, il personaggio del re. La mitologia del sovrano non era più possibile a partire dal momento in cui una certa forma di potere si esercitava nel corpo sociale. Il sovrano diventava allora un personaggio fantastico, ad un tempo mostruoso ed arcaico.

C'è dunque correlazione fra i due processi, ma non correlazione assoluta. In Inghilterra ci sono state le stesse modificazioni del potere capillare che in Francia. Ma lì, il personaggio del re, per esempio, è stato spostato in funzioni di rappresentanza, invece d'essere eliminato. Non si può dire dunque che il cambiamento, a livello del potere capillare, sia assolutamente legato ai mutamenti istituzionali a livello delle forme centralizzate dello Stato.

DOMANDA: Lei mostra che a partire dal momento in cui la prigione si è costituita sotto la forma della sorveglianza, ha prodotto il proprio alimento, cioè la delinquenza.

FOUCAULT: La mia ipotesi è che la prigione è stata, sin dall'origine, legata ad un progetto di trasformazione degli individui. Si crede in genere che la prigione fosse una sorta di immondizia dove ammassare criminali, i cui convergenzi si sarebbero all'uso rivelati tali da indurre a dirsi che bisognava riformare le prigioni e farne uno strumento di trasformazione degli individui. Non è

vero: i testi, i programmi, le dichiarazioni d'intenzione stanno là, sin dall'inizio; la prigione doveva essere uno strumento altrettanto perfezionato della scuola, della camera o dell'ospedale, ed agire con precisione sugli individui.

Il fallimento è stato immediato, e lo si è registrato quasi contemporaneamente al progetto stesso. Fin dal 1820 si constata che la prigione, lungi dal trasformare i criminali in gente onesta, non serve che a fabbricare nuovi criminali o a sprofondarli ancora di più nella criminalità. È qui che c'è stata, come sempre nel meccanismo del potere, utilizzazione strategica di quel ch'era un inconveniente. La prigione fabbrica dei delinquenti, ma i delinquenti sono in fondo utili, dal punto di vista economico come da quello politico. I delinquenti servono. Per esempio nel profitto che si può trarre dallo sfruttamento del piacere sessuale: è la creazione, nel XIX secolo, del grande edificio della prostituzione, che non è stato possibile che grazie ai delinquenti, che hanno mediato il piacere sessuale quotidiano e costoso e la capitalizzazione.

Altro esempio: tutti sanno che Napoleone III ha preso il potere grazie ad un gruppo costituito, almeno al livello più basso, da delinquenti di diritto comune. Ed è sufficiente vedere la paura e l'odio che provavano gli operai del XIX secolo nei confronti dei delinquenti per comprendere ch'essi erano utilizzati contro di loro, nelle lotte politiche e sociali, per missioni di sorveglianza, di sorveglianza, per impedire o spezzare gli scioperi, ecc.

DOMANDA: Insomma, gli americani, nel XX secolo, non sono stati i primi ad utilizzare la mafia per questo genere di lavoro.

FOUCAULT: Assolutamente no.

DOMANDA: C'era anche il problema del lavoro penale: gli operai temevano una concorrenza, un lavoro a basso prezzo che avrebbe rovinato i loro salari.

FOUCAULT: Forse. Ma mi chiedo se il lavoro penale non sia stato orchestrato proprio per creare fra i delinquenti e gli operai questo disaccordo tanto importante per il funzionamento generale del sistema. Quel che la borghesia temeva era questa specie di illegalismo bonario

e tollerato che si conosceva nel XVIII secolo. Non bisogna esagerare: le punizioni nel XVIII secolo erano estremamente brutali. Ma non è men vero che i criminali, o almeno alcuni di loro, erano ben tollerati dalla popolazione. Non c'era una classe autonoma di delinquenti. Uno come Mandrin era accolto dalla borghesia, dall'aristocrazia, come dai contadini, nei luoghi che attraversava, e protetto da tutti. A partire dal momento in cui l'accumulazione del capitale ha messo nelle mani della classe popolare una ricchezza investita sotto forma di materie prime, di macchine, di strumenti di lavoro, è stato assolutamente necessario proteggere questa ricchezza. Poiché la società industriale esige che la ricchezza sia direttamente nelle mani non di quelli che la posseggono, ma di quelli che permettono di trarne un profitto facendola lavorare. Come proteggere questa ricchezza? Certo, attraverso una morale rigorosa: di qui la formidabile cappa di moralizzazione che è piombata dall'alto sulla popolazione nel XIX secolo. Si pensi alle formidabili campagne di cristianizzazione fra gli operai che hanno avuto luogo in questo periodo. Si è dovuto costituire il popolo come un soggetto morale, dunque separarlo dalla delinquenza, separare nettamente il gruppo dei delinquenti, indicarli come pericolosi non solo per la gente ricca ma anche per i poveri, mostrarli coperti d'ogni vizio e fautori dei più grandi pericoli. Di qui la nascita della letteratura poliziesca e l'importanza nei giornali dei fatti di cronaca, dei racconti orribili di crimini.

DOMANDA: Lei fa vedere ch'erano le classi povere le principali vittime della delinquenza.

FOUCAULT: E più ne erano vittime, più ne avevano paura.

DOMANDA: Ma era in queste classi che la si reclutava.

FOUCAULT: Sì. E la prigione è stata il grande mezzo di reclutamento. A partire dal momento in cui qualcuno entrava in prigione, si metteva in moto un meccanismo che lo rendeva infame; e quando ne usciva, non poteva fare nient'altro che ridiventare delinquente. Cadeva necessariamente nel sistema che ne faceva o un lenone, o un poliziotto, o un informatore. La prigione professiona-

lizzava. Invece delle bande nomadi che nel XVIII secolo percorrevano le campagne, e che erano spesso d'una grande brutalità, si è avuto un ambiente di delinquenti chiuso, infiltrato dalla polizia, ambiente essenzialmente urbano, e che è d'una utilità politica ed economica non trascurabile.

DOMANDA: Lei osserva, e con ragione, che il lavoro penale ha questo di particolare che non serve a niente. Ci si chiede allora qual è il suo ruolo nell'economia generale.

FOUCAULT: Nella sua concezione iniziale, il lavoro penale non è l'apprendistato di un mestiere o di un altro, ma quello della virtù stessa del lavoro. Lavorare a vuoto, lavorare per lavorare doveva dare agli individui la forma ideale del lavoratore. Chimera forse, ma che era stata perfettamente programmata e definita dai Quaccheri in America (Costituzione delle *workhouses*) e dagli Olandesi. Poi a partire dal 1835-40, è diventato chiaro che non si cercava di correggere i delinquenti, di renderli virtuosi, ma di raccogliarli in un ambiente ben definito, schedato, che potesse essere un'arma per dei fini economici o politici. Il problema allora non era di insegnar loro qualcosa, ma al contrario di non insegnar loro niente, per essere sicuri che non potranno far nulla uscendo dalla prigione. Il carattere di vanità del lavoro penale, che era legato all'inizio ad un progetto preciso, serve ora un'altra strategia.

DOMANDA: Non pensa che oggi, ed è un fenomeno sorprendente, si passi di nuovo dal piano della delinquenza a quello dell'infrazione, dell'illegalismo, facendo così il cammino inverso a quello del XVIII secolo?

FOUCAULT: Credo effettivamente che la grande intolleranza della popolazione nei confronti del delinquente, che la morale e la politica del XIX secolo avevano cercato di instaurare, si stia sgretolando. Sempre di più si accettano certe forme d'illegalismo, d'irregolarità. Non solo quelle che erano un tempo tollerate o accettate, come le irregolarità fiscali o finanziarie, con le quali la borghesia ha vissuto e mantenuto i migliori rapporti. Ma l'irregolarità che consiste nel rubare un oggetto in un negozio.

DOMANDA: Ma non è perché le prime irregolarità, quel-

le fiscali e finanziarie, erano ormai a conoscenza di tutti che l'atteggiamento generale nei confronti delle «piccole irregolarità» è stato modificato. Qualche tempo fa, una statistica di «Le Monde» paragonava il danno economico considerevole delle prime, ed i pochi mesi o anni di prigione con cui erano state punite, al piccolo danno economico delle seconde (comprese le irregolarità violente come le rapine a mano armata) ed il numero considerevole di anni di prigione che erano costate ai loro autori. E l'articolo manifestava un tono scandalizzato dinanzi a questa disparità.

FOUCAULT: È una questione delicata, che è oggi oggetto di discussioni nei gruppi di ex detenuti. È vero che nella coscienza della gente, ma anche nel sistema economico attuale, un certo margine d'illegalismo si rivela non costoso, e perfettamente tollerabile. In America, si sa che la rapina è un rischio permanente corso dai grandi magazzini. Se ne calcola pressappoco il costo e ci si accorge che la spesa per una sorveglianza ed una protezione efficace sarebbe troppo elevata, quindi non redditizia. Si lascia fare. Le assicurazioni coprono, tutto questo fa parte del sistema.

Di fronte a questo illegalismo che sembra diffondersi attualmente, si ha a che fare con una messa in causa della linea di separazione fra infrazione tollerabile e tollerata, e delinquenza infamante, o si ha a che fare con un semplice allentamento del sistema che, rendendosi conto della sua solidità, può accettare nei suoi margini qualcosa che, in fin dei conti, non lo compromette affatto?

C'è anche probabilmente un cambiamento nel rapporto che la gente ha con la ricchezza. La borghesia non ha più verso la ricchezza quell'attaccamento che aveva nel XIX secolo nei confronti della proprietà. La ricchezza non è più quel che si possiede, ma quello di cui si profitta. L'accelerazione nel flusso della ricchezza, le sue capacità sempre più grandi di circolazione, l'abbandono della tesaurizzazione, la pratica dell'indebitamento, la diminuzione della parte di beni fondiari nel patrimonio, fanno sì che il furto non sembri alla gente più scandaloso della truffa o della frode fiscale.

DOMANDA: C'è anche un'altra modificazione: il discorso sulla delinquenza, semplice condanna nel XIX secolo (« ruba perché è cattivo ») diventa oggi spiegazione (« ruba perché è povero ») ed anche: è più grave rubare se si è ricchi che se si è poveri.

FOUCAULT: C'è questo elemento. E se non ci fosse che questo, forse si potrebbe essere assicurati e ottimisti. Ma non c'è, connesso a questo, un discorso esplicativo che, al contrario, implica un certo numero di pericoli? Ruba perché è povero, ma sapete bene che non tutti i poveri rubano. Dunque, se costui ruba, è necessario che vi sia in lui qualcosa che non funziona. Questo qualcosa è il suo carattere, la sua psicologia, la sua educazione, il suo inconscio, il suo desiderio. Improvvisamente, il delinquente è rinviato da una tecnologia penale, quella della prigione, ad una tecnologia medica, se non quella del manicomio, almeno quella della sua assunzione da parte di persone responsabili.

DOMANDA: Il legame che lei stabilisce fra tecnica e repressione penale e medica rischia, in fondo, di scandalizzare qualcuno.

FOUCAULT: Quindici anni fa si riusciva forse ancora a far scandalo dicendo cose del genere. Ho notato che ancora oggi gli psichiatri non mi hanno perdonato la *Storia della follia*. Non più di quindici giorni fa ho ricevuto ancora una lettera di ingiurie. Tuttavia penso che questo tipo di analisi, per quanto possa ancora causare delle ferite, soprattutto agli psichiatri che trascinano da tanto tempo la loro cattiva coscienza, è oggi accettato meglio.

DOMANDA: Lei mostra che il sistema medico è sempre stato l'ausiliario del sistema penale, anche oggi nella misura in cui lo psichiatra collabora con il giudice, il tribunale, la prigione. Per alcuni medici più giovani, che hanno cercato di liberarsi da queste compromissioni, questa analisi è forse ingiusta.

FOUCAULT: Forse. D'altra parte, in *Sorvegliare e punire* non ho fatto altro che indicare qualche elemento di base. Sto preparando ora un lavoro sulle perizie psichiatriche in materia penale. Penso di pubblicare dei dos-

siers alcuni dei quali risalgono al XIX secolo, altri sono contemporanei, e che sono veramente stupefacenti.

DOMANDA: Lei distingue due tipi di delinquenza: quella che finisce nella polizia e quella che affonda nell'estetismo, Vidocq e Lacenaire.

FOUCAULT: Mi sono fermato nella mia analisi agli anni '40 del XIX secolo, che mi sembravano molto significativi. È a quest'epoca che comincia il lungo concubinage della polizia e della delinquenza. Si è fatto il primo bilancio del fallimento della prigione, si sa che la prigione non riforma, ma al contrario fabbrica delinquenza e delinquenti, ed è il momento in cui si scoprono i benefici che se ne possono trarre. Questi delinquenti possono servire a qualcosa, non foss'altro che a sorvegliare i delinquenti. Vidocq ne è un esempio caratteristico. Egli viene dal XVIII secolo, dal periodo rivoluzionario ed imperiale, durante il quale è stato contrabbandiere, un po' lenone, disertore. Faceva parte di quei nomadi che percorrevano le città, le campagne, gli eserciti, che circolavano insomma. Criminalità vecchio stile. Poi è stato assorbito dal sistema. È andato al bagno penale, ne è uscito informatore, è diventato poliziotto ed infine capo della pubblica sicurezza. Ed è, simbolicamente, il primo grande delinquente che sia stato utilizzato come tale dall'apparato del potere.

Quanto a Lacenaire, è il segno d'un altro fenomeno, diverso, ma legato al primo: quello dell'interesse estetico, letterario, che si comincia ad avere nei confronti del crimine, l'eroizzazione estetica del crimine. Fino al XVIII secolo, i crimini erano resi eroici solo in due modi: quello letterario, quando erano i crimini d'un re, e perché erano i crimini d'un re, o quello popolare che si trova nei giornali o nei fogli volanti che raccontano le prodezze di Mandrin o d'un grande assassino. Due generi che non comunicavano in alcun modo.

Verso il 1840 appare l'eroe criminale, eroe perché criminale, che non è né aristocratico né popolare. La borghesia si crea allora i suoi eroi criminali. È in questo stesso momento che si costituisce questa separazione fra i criminali e le classi popolari: il criminale non deve esse-

re un eroe popolare, ma un nemico delle classi povere. La borghesia, dal canto suo, costituisce un'estetica in cui il crimine non è piú popolare, ma una delle belle arti di cui essa sola è capace. Lacenaire è il tipo di questo nuovo criminale. Egli è d'origine borghese o piccolo borghese. I suoi genitori hanno fatto dei cattivi affari, ma è stato ben elevato, è andato in collegio, sa leggere e scrivere; il che gli ha permesso di svolgere nel suo ambiente un ruolo di leader. Il modo in cui parla degli altri delinquenti è caratteristico: erano bestie brutali, vili e maldestre. Lacenaire invece era il cervello lucido e freddo. Si costituisce così il nuovo eroe, che dà tutti i segni e tutte le garanzie della borghesia. Questo ci condurrà a Gaboriau ed al romanzo poliziesco in cui il criminale è sempre d'origine borghese. Nel romanzo poliziesco non si vede mai un criminale popolare. Il criminale è sempre intelligente, gioca colla polizia una specie di gioco fra eguali. Quel che è divertente è che, nella realtà, Lacenaire era un uomo da poco, ridicolo e goffo. Aveva sempre sognato di uccidere, ma non ci riusciva. La sola cosa che sapeva fare era ricattare gli omosessuali che adescava al *bois de Boulogne*. Il solo crimine che abbia commesso è su un vecchietto con cui aveva fatto qualche porcheria in prigione. E c'è mancato un pelo che Lacenaire non fosse ucciso dai suoi compagni di detenzione a *La Force* perché gli rimproveravano, e probabilmente a giusto titolo, d'essere un informatore.

DOMANDA: Quando lei dice che i delinquenti sono utili, non si può pensare che in buona parte la delinquenza appartenga alla natura delle cose piú che alla necessità politico-economica? Perché si potrebbe pensare che, per una società industriale, la delinquenza è una manodopera meno redditizia di quella operaia.

FOUCAULT: Verso il 1840 la disoccupazione, il sottimpiego sono una delle condizioni dell'economia. Di manodopera ce n'era da vendere.

Ma pensare che la delinquenza appartenga all'ordine delle cose, fa parte probabilmente dell'intelligenza cinica del pensiero borghese del XIX secolo. Bisognava essere igneui come Baudelaire per immaginarsi che la borghe-

sia fosse stupida e puritana. Essa è intelligente e cinica. Basta leggere quel che diceva su di sé, ed ancor piú quel che diceva sugli altri.

Di una società senza delinquenza si è sognato alla fine del XVIII secolo. E poi, dopo, pff. La delinquenza era troppo utile perché si potesse sognare qualcosa di così stolto ed in fondo di così pericoloso come una società senza delinquenza. Senza delinquenza non c'è polizia. Che cosa rende sopportabile alla popolazione la presenza ed il controllo poliziesco se non la paura del delinquente? Quest'istituzione così recente e così pesante della polizia non si giustifica che per questo. Se accettiamo in mezzo a noi questa gente in uniforme, armata, mentre noi non abbiamo il diritto di esserlo, che ci chiede i documenti, che si aggira dinanzi alle nostre porte, come sarebbe possibile se non vi fossero i delinquenti? E se non ci fossero tutti i giorni nei giornali degli articoli in cui ci si racconta quanto numerosi e pericolosi siano i delinquenti?

DOMANDA: Lei è molto duro nei confronti della criminologia, del suo «discorso prolisso», della sua «ripetività».

FOUCAULT: Ha mai letto un testo d'un criminologo? C'è di che restare senza fiato. E lo dico con stupore, non con aggressività, perché non riesco a capire come questo discorso della criminologia sia potuto restar tale. Si ha l'impressione che il discorso della criminologia abbia una tale utilità, sia richiesto con tanta forza e reso così necessario dal funzionamento del sistema, che non ha avuto nemmeno bisogno di darsi una giustificazione teorica, o anche semplicemente una coerenza o un'armatura. È interamente utilitario. E credo che ci si debba chiedere perché un discorso «dotto» sia stato reso così indispensabile dal funzionamento del sistema penale nel XIX secolo. È stato reso necessario da quest'alibi, che funziona dal XVIII secolo, che se s'impone una punizione a qualcuno non è per punirlo di quel che ha fatto, ma per trasformare la sua natura. A partire da questo momento, giudicare in termini penali, cioè proclamare a qualcuno: ti taglieremo la testa, o ti metteremo in prigione, o an-

che semplicemente ti puniremo perché hai fatto questa o quella cosa, è un atto che non ha più alcun senso. Dacché si è soppressa l'idea di vendetta che era un tempo l'atto del sovrano, del sovrano attaccato dal crimine nella sua stessa maestà, la punizione non può aver senso che in una tecnologia della riforma. E i giudici stessi, senza volerlo e senza neanche rendersene conto, sono poco a poco passati da un verdetto che aveva ancora connotazioni punitive ad uno che non possono giustificare, nel loro vocabolario, se non a condizione che sia trasformatore dell'individuo. Ma gli strumenti che sono stati dati loro, la pena di morte, un tempo il bagno penale, oggi la reclusione o la detenzione, si sa bene che non trasformano; di qui la necessità di cedere il passo a persone che faranno sul crimine e sui criminali un discorso che potrà giustificare le misure in questione.

DOMANDA: Insomma il discorso criminologico è utile solo a dare una parvenza di buona coscienza ai giudici?

FOUCAULT: Sì. O piuttosto, è indispensabile per permettere di giudicare.

DOMANDA: Nel suo libro su Pierre Rivière, è un criminale che parla e che scrive. Ma, a differenza di Lacenaire, egli è andato fino in fondo al suo crimine. Innanzitutto, come ha trovato questo testo stupefacente?

FOUCAULT: Per caso. Ricercando sistematicamente le perizie medico-legali, le perizie psichiatriche in materia penale, nelle riviste del XIX e del XX secolo.

DOMANDA: Perché è rarissimo che un contadino illetterato, o molto poco istruito, si prenda la briga di scrivere così quaranta pagine per spiegare e raccontare il suo crimine.

FOUCAULT: È una storia molto strana. Si può comunque dire, e questo mi ha colpito, che in tali circostanze scrivere la propria vita, i propri ricordi, ciò che vi è successo, costituiva una pratica di cui si ritrova un numero di testimonianze abbastanza grande, proprio nelle prigioni. Un certo Appert, uno dei primi filantropi che ha visitato innumerevoli bagni e prigioni, ha fatto scrivere ai detenuti le loro memorie, di cui ha pubblicato qualche frammento. In America troviamo in questo ruolo anche

dei medici e dei giudici. Era la prima grande curiosità nei confronti di questi individui che si desiderava trasformare e per la trasformazione dei quali bisognava fornirsi di un certo sapere, di una certa tecnica. Questa curiosità per il criminale non esisteva affatto nel XVIII secolo, quando si trattava semplicemente di sapere se l'accusato aveva fatto realmente quello che gli si rimproverava. Stabilito questo, la tariffa era fissa.

Chiedersi chi è quest'individuo che ha commesso il crimine è una domanda nuova. Non è sufficiente tuttavia a spiegare la storia di Pierre Rivière. Poiché Pierre Rivière, lo dice chiaramente, aveva voluto cominciare a scrivere la sua Memoria prima di commettere il crimine.

In questo libro non abbiamo voluto in alcun modo fare un'analisi psicologica, psicanalitica o linguistica di Pierre Rivière, ma far apparire piuttosto tutto il congegno medico e giudiziario che ha circondato la storia.

Per il resto lasciavamo la cura di parlare agli psicanalisti ed ai criminologi. Il sorprendente è che questo testo, che li aveva lasciati senza fiato all'epoca, li ha lasciati oggi nello stesso mutismo.

DOMANDA: Ho ritrovato, nella *Storia della follia*, una frase in cui lei dice che bisogna «liberare le cronologie e le successioni storiche da ogni prospettiva di progresso».

FOUCAULT: È qualcosa che devo agli storici delle scienze. Ho questa precauzione di metodo, questo scetticismo radicale ma senza aggressività, che si dà per principio di non prendere il momento in cui siamo come punto d'arrivo d'un processo che bisognerebbe appunto ricostruire nella storia, cioè di avere nei confronti di noi stessi, del nostro presente, di quel che siamo, del qui e dell'oggi, quello scetticismo che impedisce di supporre che sia meglio, che sia di più. Il che non vuol dire che non si tenti di ricostruire dei processi generativi, ma senza assegnar loro una positività, una valorizzazione.

DOMANDA: Mentre la scienza ha funzionato a lungo sul postulato che l'umanità progredisce.

FOUCAULT: La scienza? Piuttosto la storia della scienza. Io non voglio dire che l'umanità non progredisce. Dico che è un cattivo metodo quello di porre il proble-

ma: come mai abbiamo progredito? Il problema è piuttosto: come avviene? E quel che accade oggi non è necessariamente migliore, né piú elaborato, né meglio elucidato di quel che accadeva un tempo.

DOMANDA: Le sue ricerche prendono ad oggetto cose banali o banalizzate perché non sono *viste*. Per esempio, sono colpito dal fatto che le prigioni sono nelle città e *che nessuno le vede*. O che, quando le si vede, ci si domanda distrattamente se si tratta d'una prigione, d'una scuola, d'una caserma o d'un ospedale, e niente di piú. L'avvenimento non è far saltare agli occhi quel che nessuno vedeva? E questo, in un certo senso, tanto per studi molto dettagliati come la situazione del regime fiscale e dei contadini della Bassa-Linguadoca fra il 1880 ed il 1882, che per un fenomeno capitale che nessuno considerava, come la prigione.

FOUCAULT: In un certo senso la storia è sempre stata fatta cosí. Far apparire quel che non si vedeva può dipendere dal fatto che si usa uno strumento che ingrandisce, e che invece di studiare le istituzioni della monarchia fra il XVI e la fine del XVIII secolo si può perfettamente studiare l'istituzione del *Conseil d'En haut* fra la morte di Enrico IV e l'avvento al trono di Luigi XIII. Si è rimasti cosí nello stesso campo di oggetti, ma l'oggetto si è ingrandito.

Ma far vedere quel che non si vedeva, può voler dire spostarsi di livello, rivolgersi ad un livello che sino ad allora non era storicamente pertinente, non aveva nessuna valorizzazione, né morale, né estetica, né politica, né storica. Che il modo in cui si trattano i pazzi faccia parte della storia della ragione è oggi una cosa evidente. Ma non lo era cinquant'anni fa, quando la storia della ragione era Platone, Cartesio, Kant o ancora Archimede, Galilei e Newton.

DOMANDA: Pure c'è fra ragione e follia (*déraison*) un gioco di specchi, un'antinomia semplice; che non esiste quando lei scrive: «Si fa la storia delle esperienze sui ciechi-nati, i ragazzi-lupo o sull'ipnosi. Ma chi farà la storia piú generale, piú indefinita, piú determinante anche dell'esame... Poiché in questa tecnica sottile si trova-

no impegnati tutto un dominio di sapere, tutto un campo di potere».

FOUCAULT: In generale i meccanismi di potere non sono mai stati molto studiati nella storia. Si sono studiate le persone che detenevano il potere: si faceva la storia aneddotica dei re, dei generali; ad essa si è opposta la storia dei processi, delle strutture economiche. A quest'ultima, a sua volta, è stata opposta una storia delle istituzioni, cioè di quel che si considera come sovrastruttura rispetto all'economia. In realtà il potere nelle sue strategie, ad un tempo generali e sottili, nei suoi meccanismi, non è mai stato ben studiato. Una cosa che è stata studiata ancor meno sono i rapporti fra il potere ed il sapere, le incidenze dell'uno sull'altro. È una tradizione dell'umanesimo ammettere che non appena si ha a che fare col potere si cessa di sapere: il potere rende pazzi, quelli che governano sono ciechi. E solo coloro che sono lontani dal potere, che non sono in nulla legati alla tirannia, rinchiusi nel tepore della loro camera, delle loro meditazioni, questi soli possono scoprire la verità.

In realtà ho l'impressione che esista, ho cercato di farlo vedere, una perpetua articolazione del potere sul sapere e del sapere sul potere. Non bisogna contentarsi di dire che il potere ha bisogno di questa o quella scoperta, di questa o quella forma di sapere, ma che esercitare il potere crea oggetti di sapere, li fa emergere, accumula informazioni, le utilizza. Non si può capir nulla del sapere economico se non si sa come si esercita, nel quotidiano, il potere, ed il potere economico. L'esercizio del potere crea perpetuamente sapere e viceversa il sapere porta con sé effetti di potere. Il mandarinato universitario non è che la forma piú visibile, piú sclerotizzata, e meno pericolosa di quest'evidenza. Bisogna essere molto ingenui per immaginarsi che è nel mandarinato universitario che culminano gli effetti di potere legati al sapere. Essi sono altrove, altrimenti diffusi, radicati, pericolosi, che nel personaggio del vecchio professore.

L'umanesimo moderno s'inganna dunque nello stabilire questa divisione fra sapere e potere. Essi sono integrati, e non si tratta di sognare un momento in cui il sapere

non dipenderebbe piú dal potere, che è poi una maniera di riprodurre sotto forma utopistica lo stesso umanesimo. Non è possibile che il potere si eserciti senza sapere, non è possibile che il sapere non generi potere. «Liberiamo la ricerca scientifica dalle esigenze del capitalismo monopolistico»: è forse un eccellente slogan, ma non sarà mai nient'altro che questo.

DOMANDA: Nei confronti di Marx e del marxismo, lei sembra avere una certa distanza; questo le è già stato rimproverato a proposito dell'*Archeologia del sapere*.

FOUCAULT: Probabilmente. Ma c'è anche da parte mia una specie di gioco. Mi accade spesso di citare dei concetti, delle frasi, dei testi di Marx, ma senza sentirmi obbligato ad aggiungervi la prova di autenticità che consiste nel fare una citazione di Marx, nel mettere accuratamente la referenza a piè di pagina e nell'accompagnare la citazione d'una riflessione elogiativa. Il che fa sì che si sia considerati come qualcuno che conosce Marx, che lo riverisce e che sarà onorato dalle riviste cosiddette marxiste. Io cito Marx senza dirlo, senza mettere virgolette, e poiché la gente non è capace di riconoscere i testi di Marx, passo per essere colui che non lo cita. Un fisico, quando lavora in fisica, prova forse il bisogno di citare Newton o Einstein? Li usa, ma non ha bisogno di virgolette, di note a piè di pagina o di un'approvazione elogiativa che provi fino a che punto è fedele al pensiero del Maestro. E poiché gli altri fisici sanno quel che ha fatto Einstein, quel che ha inventato, dimostrato, lo riconoscono subito. È impossibile fare storia oggi senza usare una sequela di concetti legati direttamente o indirettamente al pensiero di Marx e senza porsi in un orizzonte che è stato descritto e definito da Marx. Al limite, ci si potrebbe chiedere che differenza ci sia tra esser storico ed essere marxista.

DOMANDA: Per parafrasare Astruc che dice: il cinema americano, che pleonasma, si potrebbe dire: lo storico marxista, che pleonasma.

FOUCAULT: Pressappoco. Ed è all'interno di quest'orizzonte generale definito e codificato da Marx che comincia la discussione, con quelli che si dichiareranno

marxisti perché accettano questa specie di regola del gioco che non è quella del marxismo, ma della comunistologia, cioè definita dai partiti comunisti che indicano il modo in cui bisogna utilizzare Marx per essere dichiarati marxisti da loro.

DOMANDA: E Nietzsche? Sono colpito dalla sua presenza diffusa, ma sempre piú forte, ed in fondo in opposizione coll'egemonia di Marx, nel pensiero e nella coscienza contemporanei da una decina d'anni.

FOUCAULT: Oggi resto in silenzio quando si parla di Nietzsche. Quando ero professore, ho fatto spesso dei corsi su di lui, ma adesso non lo farei piú. Se fossi pretenzioso darei come titolo generale a quel che faccio: genealogia della morale.

Nietzsche è colui che ha dato come bersaglio essenziale, diciamo al discorso filosofico, il rapporto di potere. Mentre per Marx era il rapporto di produzione. Nietzsche è il filosofo del potere, ma che è arrivato a pensare il potere senza, per farlo, rinchiudersi all'interno d'una teoria politica.

La presenza di Nietzsche è sempre piú importante. Ma mi stanca l'attenzione che gli si presta per fare su di lui gli stessi commentari che sono stati fatti o che si faranno su Hegel o su Mallarmé. Io uso gli autori che mi piacciono. Il solo segno di riconoscenza che si possa testimoniare ad un pensiero come quello di Nietzsche è proprio di usarlo, di deformarlo, di farlo stridere, gridare. Che poi i commentatori dicano se si è fedeli o no, non ha nessun interesse.

Potere-corpo *

DOMANDA: In *Sorvegliare e punire* lei descrive un sistema politico in cui il corpo del re svolge un ruolo essenziale...

FOUCAULT: In una società come quella del XVII secolo, il corpo del re non era una metafora, ma una realtà politica: la sua presenza fisica era necessaria al funzionamento della monarchia.

DOMANDA: E la repubblica «una ed indivisibile»?

FOUCAULT: È una formula imposta contro i girondini, contro l'idea d'un federalismo all'americana. Ma essa non ha funzionato mai come il corpo del re sotto la monarchia. Non c'è un corpo della Repubblica. Al contrario, è il corpo della società che diventa, nel corso del XIX secolo, il nuovo principio. È questo corpo che bisognerà proteggere, in modo quasi medico: invece dei riti attraverso i quali si restaurava l'integrità del corpo del monarca, si applicheranno ormai delle ricette, delle terapie quali l'eliminazione dei malati, il controllo dei contagiosi, l'esclusione dei delinquenti. L'eliminazione attraverso il supplizio è così sostituita da metodi di asepsia: la criminologia, l'eugenismo, l'esclusione dei «degenerati»...

DOMANDA: Esiste un fantasma del corpo al livello delle diverse istituzioni?

FOUCAULT: Credo che il grande fantasma sia l'idea d'un corpo sociale che sarebbe costituito dall'universalità delle volontà. In realtà non è il consenso che fa apparire il corpo sociale, ma la materialità del potere sul corpo stesso degli individui.

DOMANDA: Il XVIII secolo è visto sotto l'angolo del-

* «*Quei corps*», settembre-ottobre 1975.

la liberazione. Lei lo descrive come la creazione di un sistema di controllo capillare. Può l'una funzionare senza l'altro?

FOUCAULT: Come sempre nei rapporti di potere ci si trova di fronte a fenomeni complessi che non obbediscono alla forma hegeliana della dialettica. La padronanza, la coscienza del proprio corpo non si sono potute raggiungere che per effetto dell'investimento del corpo da parte del potere: la ginnastica, gli esercizi, lo sviluppo muscolare, la nudità, l'esaltazione del bel corpo... tutto questo è nella linea che conduce al desiderio del proprio corpo attraverso un lavoro insistente, ostinato, meticoloso che il potere ha esercitato sul corpo dei bambini, dei soldati, sul corpo in buona salute. Ma dal momento in cui il potere ha prodotto questo effetto, nella linea stessa delle sue conquiste, emerge inevitabilmente la rivendicazione del proprio corpo contro il potere, la salute contro l'economia, il piacere contro le norme morali della sessualità, del matrimonio, del pudore. E ad un tratto, ciò stesso per cui il potere era forte diventa ciò da cui è attaccato... Il potere si è addentrato nel corpo, esso si trova esposto nel corpo stesso... Vi ricordate il panico delle istituzioni del corpo sociale (medici, uomini politici) all'idea dell'unione libera o dell'aborto... In realtà, l'impressione che il potere vacilli è falsa, perché può operare un ripiegamento, può spostarsi, investire altrove... e la battaglia continua.

DOMANDA: Sarebbe questa la spiegazione delle famose «operazioni di recupero» del corpo attraverso la pornografia, la pubblicità?

FOUCAULT: Non sono completamente d'accordo nel parlare di «operazioni di recupero». Si tratta dello sviluppo strategico normale di una lotta... Prendiamo un esempio preciso, quello dell'autoerotismo. Il controllo della masturbazione non è praticamente cominciato in Europa che nel corso del XVIII secolo. Brusamente, un tema sconvolgente appare: una malattia spaventosa si sviluppa nel mondo occidentale: i giovani si masturbano. In nome di questa paura si è instaurato sul corpo dei bam-

mini – attraverso le famiglie, ma senza ch'esse ne siano l'origine – un controllo, una sorveglianza, un'oggettivazione della sessualità come persecuzione dei corpi. Ma la sessualità, diventando così un oggetto di preoccupazione e di analisi, come bersaglio di sorveglianza e di controllo, produceva al tempo stesso l'intensificazione dei desideri di ciascuno per, nel e sul proprio corpo...

Il corpo è diventato la posta d'una lotta tra i figli ed i genitori, tra il bambino e le istanze di controllo. La rivolta del corpo sessuale è il controeffetto di quest'avanzata. Come risponde il potere? Attraverso uno sfruttamento economico (e forse ideologico) dell'erottizzazione, dai prodotti abbronzanti fino ai films pornografici... Come risposta alla rivolta del corpo, troviamo un nuovo investimento che non si presenta più sotto la forma del controllo-repressione ma sotto quella del controllo-stimolo: «denudati... ma sii magro, bello, abbronzato!» Ad ogni movimento dell'uno dei due avversari risponde il movimento dell'altro. Ma non è una «operazione di recupero» nel senso in cui ne parlano i gauchisti. Bisogna accettare l'indefinito della lotta... Questo non vuol dire che non finirà un giorno...

DOMANDA: Una nuova strategia rivoluzionaria di presa del potere non passa per una nuova definizione d'una politica del corpo?

FOUCAULT: È nello sviluppo d'un processo politico – non so se rivoluzionario – che è apparso, con sempre maggiore insistenza, il problema del corpo. Si può dire che quel che è accaduto a partire dal '68 – e verosimilmente quel che l'ha preparato – era profondamente antimarxista. In che modo i movimenti rivoluzionari europei potranno liberarsi da «l'effetto Marx», dalle istituzioni proprie al marxismo del XIX e del XX secolo? In questo senso si orientava il movimento. Nel rimettere in discussione l'identità marxismo = processo rivoluzionario, identità che costituiva una specie di dogma, l'importanza del corpo è uno degli elementi rilevanti se non essenziali.

DOMANDA: Qual è l'evoluzione del rapporto al corpo fra le masse e l'apparato di Stato?

FOUCAULT: Va innanzitutto scartata una tesi molto

diffusa secondo la quale il potere nelle nostre società borghesi e capitalistiche avrebbe negato la realtà del corpo a profitto dell'anima, della coscienza, dell'idealità. In realtà, nulla è più materiale, nulla è più fisico, più corporeo dell'esercizio del potere... Qual è il tipo d'investimento del corpo che è necessario e sufficiente al funzionamento d'una società capitalistica come la nostra? Penso che, dal XVIII secolo agli inizi del XX, si è creduto che l'investimento del corpo da parte del potere dovesse essere pesante, massiccio, costante, meticoloso. Di qui i formidabili regimi disciplinari che si trovano nelle scuole, negli ospedali, nelle caserme, nelle fabbriche, nelle città, negli edifici, nelle famiglie... e poi, a partire dagli anni '60, ci si è resi conto che questo potere tanto gravoso non era più così indispensabile come si credeva, che le società industriali potevano accontentarsi d'un potere sul corpo molto meno serrato. Si è allora scoperto che i controlli della sessualità potevano attenuarsi e prendere altre forme... Rimane da studiare di quale corpo la società ha bisogno oggi...

DOMANDA: Il suo interesse per il corpo si differenzia dalle interpretazioni attuali?

FOUCAULT: Mi sembra di distinguermi contemporaneamente dalla prospettiva marxista e paramarxista. Per quel che riguarda la prima, non sono fra quelli che cercano di cogliere gli effetti di potere a livello dell'ideologia. Mi chiedo infatti se non sarebbe più materialista studiare il problema del corpo e degli effetti di potere su di esso, prima di porre la questione dell'ideologia. Quel che m'infastidisce nelle analisi che privilegiano l'ideologia è il fatto che si suppone sempre un soggetto umano il cui modello è stato fornito dalla filosofia classica e che sarebbe dotato d'una coscienza di cui il potere s'impadronirebbe.

DOMANDA: Pure c'è nella prospettiva marxista la coscienza dell'effetto di potere sul corpo nella situazione di lavoro.

FOUCAULT: Certo. Ma, mentre oggi le rivendicazioni sono piuttosto quelle del *corpo* salariato che quelle dei salariati, non se ne parla quasi in quanto tali... Tutto ac-

cade come se i discorsi «rivoluzionari» restassero penetrati da temi rituali che si riferiscono alle analisi marxiste. E se ci sono delle cose molto interessanti sul corpo in Marx, il marxismo – in quanto realtà storica – le ha terribilmente occultate a profitto della coscienza e dell'ideologia...

Bisogna anche distinguersi dai paramarxisti, come Marcuse, che danno alla nozione di repressione un ruolo esagerato. Poiché, se il potere non avesse altra funzione che quella di reprimere, se non lavorasse che come censura, esclusione, sbarramento, rimozione, come una specie di grosso Superio, se non si esercitasse che in modo negativo, sarebbe molto fragile. Se è forte, è perché produce effetti positivi a livello del desiderio – come comincia ad essere noto – ed anche a livello del sapere. Il potere, lungi dall'impedire il sapere, lo produce. Se si è potuto costituire un sapere sul corpo, è stato attraverso un insieme di discipline militari e scolastiche. È solo a partire da un potere sul corpo che un sapere fisiologico, organico era possibile.

Il radicarsi del potere, le difficoltà che s'incontrano nello staccarsene, vengono da tutti questi legami. Ecco perché la nozione di repressione a cui si riducono generalmente i meccanismi del potere mi sembra assai insufficiente e forse pericolosa.

DOMANDA: Lei studia soprattutto i micropoteri che si esercitano a livello del quotidiano. Non trascura così l'apparato di Stato?

FOUCAULT: In effetti, i movimenti rivoluzionari marxisti o influenzati dal marxismo, a partire dalla fine del XIX secolo, hanno privilegiato lo Stato come bersaglio della lotta.

A cosa questo ha condotto in fin dei conti? Per poter lottare contro uno Stato che non è solo un governo, è necessario che il movimento rivoluzionario si dia l'equivalente in termini di forze politico-militari, dunque che si costituisca come partito, modellato – dall'interno – come un apparato di Stato, con gli stessi meccanismi di disciplina, le stesse gerarchie, la stessa organizzazione dei poteri. Questa conseguenza è grave. In secondo luogo, la

presa dell'apparato di Stato — questa fu una grande discussione all'interno stesso del marxismo — deve esser considerata come una semplice occupazione con eventuali modificazioni, o deve esser piuttosto l'occasione della sua distruzione? Sapete come alla fine questo problema è stato regolato: bisogna minare l'apparato, ma non completamente poiché quando la dittatura del proletariato si stabilirà, la lotta di classe non sarà per questo terminata... È necessario dunque che l'apparato di Stato sia sufficientemente intatto perché lo si possa usare contro i nemici di classe. Arriviamo così alla seconda conseguenza: l'apparato di Stato deve essere mantenuto, almeno fino ad un certo punto, durante la dittatura del proletariato. Infine, per far funzionare quegli apparati statali che saranno occupati ma non distrutti, conviene far appello ai tecnici ed agli specialisti. E per far ciò, si utilizza la vecchia classe familiarizzata con quest'apparato, cioè la borghesia. Questo è probabilmente quel che è accaduto in Unione Sovietica. Non pretendo affatto sostenere che l'apparato di Stato non sia importante, ma mi sembra che fra tutte le condizioni che si devono riunire per non ricominciare l'esperienza sovietica, perché il processo rivoluzionario non s'insabbi, una delle prime cose che va capita è che il potere non è localizzato nell'apparato di Stato e che niente cambierà nella società se i meccanismi di potere che funzionano al di fuori di esso, al di sotto o a fianco ad esso, a un livello molto più basso, quotidiano, non sono modificati.

DOMANDA: Passiamo alle scienze umane, alla psicanalisi in particolare...

FOUCAULT: Il caso della psicanalisi è effettivamente interessante. Essa si è stabilita contro un certo tipo di psichiatria (quella della *dégénérescence*, dell'eugenismo, dell'ereditarietà). È in opposizione a questa pratica ed a questa teoria — rappresentate in Francia da Magnan — che si è costituita. Ed effettivamente, in rapporto a questa psichiatria (che resta d'altronde la psichiatria degli psichiatri di oggi), la psicanalisi ha svolto un ruolo liberatore. In certi paesi inoltre (penso al Brasile), la psicanalisi svolgeva un ruolo politico positivo di denuncia della

complicità tra gli psichiatri ed il potere. Guardate quel che accade nei paesi dell'Est. Quelli che s'interessano alla psicanalisi non sono gli psichiatri più disciplinati...

Ciononostante, resta vero che nelle nostre società il processo continua e s'è investito altrimenti... La psicanalisi, in alcune delle sue prestazioni, ha degli effetti che rientrano nel quadro del controllo e della normalizzazione.

Se si riescono a modificare questi rapporti o a rendere intollerabili gli effetti di potere che vi si propagano, si renderà molto più difficile il funzionamento degli apparati di Stato... Altro vantaggio nel fare la critica dei rapporti a livello più basso: all'interno dei movimenti rivoluzionari, non si potrà più ricostituire l'immagine dell'apparato di Stato.

DOMANDA: Attraverso i suoi studi sulla follia e sulla prigione, si assiste alla costituzione d'una società sempre più disciplinare. Questa evoluzione storica sembra guidata da una logica quasi ineluttabile...

FOUCAULT: Io cerco d'analizzare come, all'inizio delle società industriali, s'è costituito un apparato punitivo, un dispositivo di selezione tra normali ed anormali. Dovrò in seguito far la storia di quel che è accaduto nel XIX secolo, mostrare come, attraverso una serie di offensive e controffensive, di effetti e di controeffetti, si è potuti giungere allo stato attuale così complesso delle forze ed al profilo contemporaneo della battaglia. La coerenza non vien fuori dal mostrare un progetto, ma dalla logica delle strategie che s'oppongono le une alle altre. È nello studio dei meccanismi di potere che hanno investito il corpo, i gesti, i comportamenti che bisogna costruire l'archeologia delle scienze umane.

Essa ritrova, d'altronde, una delle condizioni della sua emergenza: il grande sforzo di disciplinarizzazione e di normalizzazione perseguito dal XIX secolo. Freud lo sapeva bene. In fatto di normalizzazione, era cosciente d'essere più forte degli altri. Che cos'è allora questo pudore sacralizzante che consiste nel dire che la psicanalisi non ha nulla a che vedere con la normalizzazione?

DOMANDA: Qual è il ruolo dell'intellettuale nella pratica militante?

FOUCAULT: L'intellettuale non deve più svolgere il ruolo di colui che dà consigli. Spetta a coloro stessi che lottano e si dibattono di trovare il progetto, le tattiche, i bersagli che bisogna darsi. Quel che l'intellettuale può fare è dare strumenti di analisi, e questo è oggi essenzialmente il ruolo dello storico. Si tratta infatti di avere del presente una percezione spessa, di lunga durata, che permetta di individuare dove sono le linee di fragilità, dove i punti forti, a cosa si sono legati i poteri – sulla base di un'organizzazione che ha ormai centocinquant'anni –, dove si sono impiantati. In altri termini, fare un rilievo topografico e geologico della battaglia. È questo il ruolo dell'intellettuale. Ma quanto a dire: ecco cosa dovete fare, questo certamente no.

DOMANDA: Chi coordina l'azione degli agenti della politica del corpo?

FOUCAULT: È un insieme estremamente complesso a proposito del quale si è obbligati a chiedersi come possa in fin dei conti essere così sottile nella sua distribuzione, nei suoi meccanismi, controlli reciproci, adattamenti, quando non c'è nessuno che ne abbia pensato l'insieme. È un mosaico molto ingarbugliato. In certi periodi, appaiono degli agenti che svolgono una funzione di connessione... Prendiamo l'esempio della filantropia all'inizio del XIX secolo: della gente che si mette ad occuparsi della vita degli altri, della loro salute, dell'alimentazione, dell'alloggio... Più tardi da questa funzione confusa son venuti fuori dei personaggi, delle istituzioni, dei saperi... un'igiene pubblica, degl'ispettori, delle assistenti sociali, degli psicologi. Ed oggi, si assiste ad una proliferazione di categorie di lavoratori sociali...

Naturalmente, la medicina ha svolto il ruolo fondamentale di denominatore comune... Il suo discorso passava dall'uno all'altro. È in nome della medicina che s'andava a vedere com'erano installate le case, ma è anche in suo nome che si classificava un pazzo, un criminale, un malato... Ma c'è – nei fatti – un mosaico molto va-

rio di tutti questi «lavoratori sociali» a partire da una matrice confusa come la filantropia...

Quel che è interessante non è vedere il progetto che ha presieduto a tutto ciò, ma vedere in termini di strategia come i pezzi si sono messi insieme.

DOMANDA: Il lavoro che lei ha intrapreso conferma (ed alimenta) in gran parte la riflessione che abbiamo iniziato sulla geografia, e piú generale sulle ideologie e strategie dello spazio.

Interrogando la geografia, abbiamo incontrato un certo numero di concetti: sapere, potere, scienza, formazione discorsiva, sguardo, episteme, e la sua archeologia ha contribuito ad orientare la nostra riflessione. In questo senso, l'ipotesi avanzata nell'*Archeologia del sapere* che una formazione discorsiva non si definisce né attraverso un oggetto, né attraverso uno stile, né attraverso un gioco di concetti permanenti o la persistenza d'una tematica, ma va intesa come un sistema regolato di dispersione ci ha permesso di caratterizzare meglio il discorso geografico.

Siamo stati sorpresi dal suo silenzio rispetto alla geografia (se non c'inganniamo, lei non ne evoca l'esistenza che in una comunicazione su Cuvier, ed anche lì non l'evoca che per relegarla fra le scienze naturali). Paradossalmente, ci saremmo stupiti se la geografia fosse stata presa in considerazione, poiché, malgrado Kant ed Hegel, i filosofi ignorano la geografia. Bisogna incriminare i geografi che, da Vidal de La Blache in poi, si sono preoccupati di rinchiudersi su se stessi, al riparo dalle scienze sociali, dal marxismo, dall'epistemologia e dalla storia delle scienze, o bisogna incriminare i filosofi, infastiditi da una geografia inclassificabile, «fuori posto», a cavallo fra scienze naturali e scienze sociali? La geografia ha un «posto» nella sua archeologia del sapere? Lei non riproduce,

* «Hérodote», n. 1, 1° trimestre 1976.

sul piano dell'archeologia, la separazione fra scienze della natura (l'indagine, lo schema) e scienze dell'uomo (l'esame, la disciplina), dissolvendo in tal modo il luogo in cui la geografia potrebbe situarsi?

FOUCAULT: Innanzitutto, una risposta banalmente empirica. Cercheremo di vedere poi se c'è dietro qual'altra cosa. Se facessi la lista di tutte le scienze, di tutte le conoscenze, di tutti i campi del sapere di cui non parlo e dei quali dovrei parlare, a cui sono vicino in un modo o in un altro, la lista sarebbe quasi infinita. Non parlo della biochimica, non parlo dell'archeologia. Non ho nemmeno fatto un'archeologia della storia. Prendere una scienza perché è interessante, perché è importante o perché la sua storia avrebbe qualcosa d'esemplare, non mi sembra essere un buon metodo. È probabilmente un buon metodo se si vuol fare una storia corretta, pulita, concettualmente asettica. Ma a partire dal momento in cui si vuol fare una storia che abbia un senso, un uso, un'efficacia politica, non la si può fare correttamente se non a condizione d'esser legati in un modo o in un altro alle lotte che hanno luogo in questo settore. Ho cercato dapprima di fare la genealogia della psichiatria perché avevo una certa pratica ed una certa esperienza dell'ospedale psichiatrico e vi percepivo delle lotte, delle linee di forza, dei punti di scontro, delle tensioni. La storia che ho fatto, non l'ho fatta che in funzione di queste lotte. Il problema, la posta in gioco, la scommessa erano di poter fare un discorso vero e strategicamente efficace; o anche, come la verità della storia potesse avere politicamente un suo effetto.

DOMANDA: Questo si collega ad un'ipotesi che le sottometto: se ci sono dei punti di scontro, delle tensioni, delle linee di forza nella geografia, essi sono sotterranei per l'assenza stessa di polemiche. Mentre quel che può attirare un filosofo, un epistemologo, un archeologo è o arbitrare o trar profitto da una polemica già iniziata.

FOUCAULT: È vero che l'importanza d'una polemica può attrarre. Ma io non appartengo affatto a quella specie di filosofi che fanno o vogliono fare un discorso di verità su qualsiasi scienza. Fare la legge in ogni scienza è il

progetto positivista. Non sono sicuro che in certe forme di marxismo «rinnovato» non si sia trovata una tentazione simile, che consiste nel dire: il marxismo, come scienza delle scienze, può fare la teoria della scienza e stabilire la separazione fra scienza ed ideologia. Questa posizione di arbitro, di giudice, di testimone universale è un ruolo che rifiuto in modo assoluto, poiché mi sembra legato all'istituzione universitaria della filosofia. Se faccio le analisi che faccio, non è perché c'è una polemica che vorrei arbitrare, ma perché sono stato legato a certe lotte: medicina, psichiatria, penalità. Non ho mai inteso fare una storia generale delle scienze umane, né fare una critica in generale della possibilità delle scienze. Il sottotitolo de *Le Parole e le cose* non è l'archeologia, ma un'archeologia delle scienze umane.

Sta a voi, che siete legati direttamente a quel che succede nella geografia, che siete confrontati a tutti questi scontri di potere che l'attraversano, sta a voi affrontarli, darvi gli strumenti che vi permetterebbero di combattere su questo piano. E in fondo voi dovrete dirmi: «Lei non si è occupato di questa cosa che non la riguarda troppo e che non conosce bene». Ed io vi risponderei: «Se una o due delle cose (approccio o metodo) che ho creduto poter usare nella psichiatria, nella penalità, nella storia naturale possono servirvi, ne sono ben felice. Se siete obbligati a prenderne altri o a trasformare i miei strumenti, mostratemelo, perché potrei profittarne anche io».

DOMANDA: Lei si riferisce molto spesso agli storici: Lucien Febvre, Braudel, Le Roy Ladurie, e rende loro omaggio più volte. Nei fatti questi storici hanno cercato d'iniziare un dialogo con la geografia, d'instaurare cioè una geo-storia o un'antropo-geografia. D'altronde, studiando l'economia politica e la storia naturale, lei sfiorava il terreno della geografia. Si può constatare così che la geografia è costantemente sfiorata senza che sia mai presa in considerazione. Non c'è nella mia domanda né la richiesta d'un'ipotetica archeologia della geografia, né veramente una delusione: solo una sorpresa.

FOUCAULT: Ho qualche scrupolo a rispondere solo

con argomenti di fatto, ma credo che si debba anche difendere di questa volontà d'essenzialità: se non parlate di qualcosa, è di certo perché avete degli ostacoli maggiori che scoveremo. Si può benissimo non parlare di qualcosa semplicemente perché non la si conosce, e non perché se ne abbia un sapere inconscio e quindi inaccessibile. Mi chiedevate se la geografia ha un posto nell'archeologia del sapere. Sì, a condizione di cambiare la formulazione. Trovare un posto per la geografia vorrebbe dire che l'archeologia del sapere ha il progetto di ricoprire in modo totale ed esaustivo tutti i campi del sapere, e non è affatto quel che ho in mente. L'archeologia del sapere non è mai altro che un modo d'approccio.

È vero che la filosofia, in ogni caso a partire da Cartesio, è sempre stata legata in Occidente al problema della conoscenza. Non vi si sfugge. Qualcuno che si volesse filosofo e che non si ponesse la domanda «che cos'è la conoscenza?» o «che cos'è la verità?» in che senso si potrebbe dire che è un filosofo? E ho un bel dire che non sono filosofo; se è della verità che mi occupo, sono malgrado tutto filosofo. Con Nietzsche, questa domanda si è trasformata. Non più: qual è il cammino più sicuro della Verità?, ma qual è il cammino aleatorio della verità? Era la domanda di Nietzsche, è anche quella di Husserl nella *Crisi delle scienze europee*. La scienza, la costruzione al vero, l'obbligo della verità, le procedure ritualizzate per produrla attraversano assolutamente tutta la società occidentale da millenni e si sono oggi universalizzate per divenire la legge generale di ogni civiltà. Quale ne è la storia, quali gli effetti, come s'intreccia con i rapporti di potere? Se si prende questa strada, allora la geografia rientra in un metodo di questo tipo. Bisogna sperimentare questo metodo sulla geografia, ma così come lo si farebbe sulla farmacologia, la microbiologia, la demografia, o che so io? Non c'è un posto in senso stretto, ma bisognerebbe poter fare quest'archeologia del sapere geografico.

DOMANDA: Se la geografia non è visibile, non è inclusa nel campo che lei esplora, in cui fa i suoi scavi, è forse perché il suo modo di procedere è deliberatamente stori-

co o archeologico e privilegia quindi il fattore tempo. Si può cogliere così una preoccupazione rigorosa di periodizzazione che contrasta coll'ambiguità, la relativa indeterminazione delle sue localizzazioni. Spazi di riferimento per lei sono indistintamente la cristianità, il mondo occidentale, l'Europa del Nord, la Francia, senza che questi spazi siano veramente giustificati né precisati. Lei scrive che «ogni periodizzazione ritaglia nella storia un certo livello d'avvenimenti e, inversamente, ogni strato d'avvenimenti richiede la sua periodizzazione specifica, poiché, secondo i livelli che si scelgono, si dovranno delimitare periodizzazioni diverse, e, secondo la periodizzazione che ci si dà, si toccheranno livelli diversi. Si accede così alla metodologia complessa della discontinuità». Si può, ed anzi si deve, concepire e costruire una metodologia della discontinuità a proposito dello spazio e delle scale spaziali. Lei privilegia, nei fatti, il fattore tempo, a rischio di delimitazioni o di spazializzazioni nebulose, nomadi. Spazializzazioni incerte che contrastano colla preoccupazione di ritagliare parti, periodi, epoche.

FOUCAULT: Lei tocca un problema di metodo, ma anche un problema di supporto materiale, cioè semplicemente della possibilità per un uomo solo di percorrerlo. In realtà, potrei perfettamente dire: storia della penalità in Francia. Dopotutto è quello che ho fatto, per l'essenziale, con un certo numero di sconfinamenti, di riferimenti, di puntate altrove. Se non lo dico, se lascio fluttuare una specie di frontiera vaga, un po' occidentale, un po' nomade, è perché la documentazione su cui ho lavorato va un po' al di là della Francia, perché molto spesso, per comprendere un fenomeno francese sono stato obbligato a riferirmi a qualcosa che accade altrove, che da noi è eventualmente poco esplicito, che è anteriore nel tempo o ha servito da modello. Il che mi permette, sotto riserva di modificazioni regionali o locali, di situare questi fenomeni nelle società anglosassone, spagnola, italiana, ecc. Non preciso di più, perché sarebbe altrettanto abusivo dire: «parlo solo della Francia», quanto dire: «parlo di tutta l'Europa». E ci sarebbe effettivamente da precisare — ma sarebbe un lavoro da fare in più persone — do-

ve questo genere di processi si arresta, a partire da quando possiamo dire: «è qualcos'altro che accade».

DOMANDA: Questa spazializzazione incerta contrasta colla profusione di metafore spaziali: posizione, spostamento, luogo, campo; talvolta anche geografiche: territorio, settore, suolo, orizzonte, arcipelago, geopolitica, regione, paesaggio.

FOUCAULT: Ebbene, riprendiamo un po' queste metafore geografiche.

Territorio, è probabilmente una nozione geografica, ma innanzitutto una nozione giuridico-politica: quel che è controllato da un certo tipo di potere.

Campo: nozione economico-giuridica.

Spostamento: si spostano un esercito, delle truppe, una popolazione.

Settore (*domame*): nozione giuridico-politica.

Suolo: nozione storico-geologica.

Regione: nozione fiscale, amministrativa, militare.

Orizzonte: nozione pittorica, ma anche strategica.

C'è una sola nozione che è propriamente geografica, quella d'arcipelago. Non l'ho utilizzata che una volta, per designare, ed a causa di Solženicyn – l'arcipelago carcerario –, questa dispersione ed al tempo stesso estensione universale di un tipo di sistema punitivo ad una società.

DOMANDA: Certo, queste nozioni non sono strettamente geografiche. Tuttavia sono le nozioni di base di ogni enunciato geografico. Si mette così il dito sul fatto che il discorso geografico produce pochi concetti e li preleva un po' dappertutto. Paesaggio è una nozione pittorica, ma è un oggetto essenziale della geografia tradizionale.

FOUCAULT: Ma è sicuro che prendo in prestito queste nozioni alla geografia e non là dove appunto la geografia le ha prese in prestito?

DOMANDA: A proposito di certe metafore spaziali, bisogna sottolineare che sono tanto geografiche che strategiche, ed è normale, poiché la geografia si è sviluppata all'ombra dell'esercito. Fra il discorso geografico ed il discorso strategico si può osservare una circolazione di nozioni: la regione dei geografi non è altro che la regione militare (da *regere*, comandare), e provincia non è altro

che il territorio vinto (da *vincere*). Il campo rinvia al campo di battaglia...

FOUCAULT: Mi sono state abbastanza rimproverate queste ossessioni spaziali, ed effettivamente mi hanno ossessionato. Ma, attraverso di esse, credo d'aver scoperto quel che in fondo cercavo: i rapporti che possono esserci tra potere e sapere. Dal momento in cui si può analizzare il sapere in termini di regione, settore, insediamento, spostamento, trasferimento, si può cogliere il processo attraverso il quale il sapere funziona come potere e ne riproduce gli effetti. Esiste un'amministrazione, una politica del sapere, dei rapporti di potere che passano attraverso il sapere e che naturalmente, se li si vuol descrivere, rinviano a queste forme di dominio cui fanno riferimento nozioni come campo, posizione, regione, territorio. Ed il termine politico-strategico indica come il militare e l'amministrativo vengano effettivamente ad iscriversi su un suolo o in forme di discorso. Qualcuno che considerasse l'analisi dei discorsi solo in termini di continuità temporale sarebbe necessariamente condotto ad analizzarli ed a considerarli come la trasformazione interna d'una coscienza individuale. Ancora una volta costruirà una grande coscienza collettiva al cui interno si svolgerebbero le cose.

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

DOMANDA: Althusser, in *Leggere il Capitale*, pone, e si pone, una domanda analoga: «Il ricorso alle metafore spaziali [...] di cui questo testo fa uso pone un problema teorico: a che titolo sono presenti in un discorso a pretesa scientifica? Questo problema può esser esposto nei termini seguenti: perché una certa forma di discorso scientifico richiede necessariamente l'uso di metafore prese in prestito a discorsi non scientifici?» Althusser presen-

ta in questo modo il ricorso alle metafore spaziali come necessario, ma nello stesso tempo regressivo e non rigoroso. Tutto lascia credere al contrario che le metafore spaziali, lungi dall'essere reazionarie, tecnocratiche, abusive o illegittime, siano piuttosto il sintomo d'un pensiero «strategico», «combattente», che pone lo spazio del discorso come terreno e posta in gioco di pratiche politiche.

FOUCAULT: In effetti, è di guerra, d'amministrazione, d'insediamento, di gestione d'un potere che si parla in queste espressioni. Ci sarebbe da fare una critica di questa squalificazione dello spazio che domina da più generazioni. È cominciata con Bergson o prima? Lo spazio è quel che era morto, fisso, non dialettico, immobile. Per contro, il tempo era ricco, fecondo, vivo, dialettico.

L'utilizzazione di termini spaziali ha un po' l'aria d'un'antistoria per tutti quelli che confondono la storia con le vecchie forme dell'evoluzione, della continuità vivente, dello sviluppo organico, del progresso della coscienza o del progetto dell'esistenza. Quando si parlava in termini di spazio, era perché si era contro il tempo; si «negava la storia», come dicevano gli stupidi, si era «tecnocrati». Non capivano che, individuando insediamenti, delimitazioni, definizioni d'oggetti, costruzioni di schemi, organizzazioni di settori, si facevano emergere processi – storici, certo – di potere. La descrizione spazializzante dei fatti discorsivi apre all'analisi degli effetti di potere che son loro legati.

DOMANDA: Con *Sorvegliare e punire* questa *strategizzazione* del pensiero compie un nuovo passo. Con il *panoptismo* siamo al di là della metafora; è la descrizione delle istituzioni in termini di architettura, di figure spaziali, che è in gioco. Lei evoca anche nella conclusione la «geopolitica immaginaria» della città carceraria. Questa figura panoptica rende conto dell'apparato di Stato nel suo insieme? Nel suo ultimo libro appare un modello implicito del potere: una disseminazione di micropoteri, una rete di apparati dispersi, senza un apparato unico, senza fulcro né centro, ed una coordinazione trasversale di istituzioni e di tecnologie. Eppure, lei evidenzia stata-

lizzazione di scuole, ospedali, case di correzione e di educazione che fino ad allora erano a carico dei gruppi religiosi o delle associazioni di beneficenza. E parallelamente si costituisce una polizia centralizzata che esercita una sorveglianza permanente, esaustiva, capace di rendere tutto visibile a condizione di rendersi invisibile. «L'organizzazione dell'apparato poliziesco sanziona, nel XVIII secolo, la generalizzazione delle discipline e raggiunge le dimensioni dello Stato».

FOUCAULT: Col panoptismo prendo di mira un insieme di meccanismi che entrano in gioco all'interno di tutte le procedure di cui si serve il potere. Il panoptismo è stata un'invenzione tecnologica nell'ordine del potere, come la macchina a vapore lo è stata nell'ordine della produzione. Quest'invenzione ha di particolare che è stata utilizzata dapprima a livelli locali: scuole, caserme, ospedali. È qui che si è fatta la sperimentazione della sorveglianza integrale. Vi si è appreso a compilare dossiers, a stabilire note e classificazioni, a fare la contabilità integrativa di questi dati individuali. Certo, l'economia – e la fiscalità – avevano già utilizzato alcuni di questi procedimenti. Ma la sorveglianza permanente di un gruppo scolastico o di un gruppo di malati è un'altra cosa. E questi metodi, a partire da un certo momento, sono stati generalizzati. L'apparato poliziesco è stato uno dei principali vettori di questa estensione, ma anche l'amministrazione napoleonica. Credo di aver citato una bellissima descrizione del ruolo dei procuratori generali nell'Impero come l'occhio dell'imperatore e, dal primo procuratore generale di Parigi fino al più piccolo sostituto di provincia, è un unico ed identico sguardo che sorveglia i disordini, previene i pericoli della criminalità, sanziona tutte le deviazioni. E se per caso qualcosa in questo sguardo universale si allentava, se si addormentava da qualche parte, allora lo Stato non sarebbe stato lontano dalla rovina. Il panoptismo non è stato confiscato dagli apparati di Stato, ma questi si sono appoggiati sui piccoli panoptismi regionali e dispersi. Di modo che, se si vogliono cogliere i meccanismi di potere nella loro complessità e nei loro particolari, non ci si può limitare all'analisi

si dei soli apparati di Stato. Ci sarebbe da evitare uno schematismo — schematismo che d'altronde non si trova in Marx —, che consiste nel localizzare il potere nell'apparato di Stato e nel fare di esso lo strumento privilegiato capitale, piú importante, quasi unico, del potere di una classe su un'altra. Nei fatti, il potere va molto piú lontano nel suo esercizio, passa attraverso canali molto piú sottili, è molto piú ambiguo perché ciascuno è in fondo titolare d'un certo potere e, in questa misura, lo trasmette. Il potere non ha come sola funzione di riprodurre i rapporti di produzione. Le maglie della dominazione ed i circuiti dello sfruttamento interferiscono, s'incrociano e si sostengono, ma non coincidono.

DOMANDA: Se l'apparato di Stato non è il vettore di tutti i poteri, è vero nondimeno, e particolarmente in Francia col sistema panoptico-prefettoriale, ch'esso riunisce sotto di sé l'essenziale delle pratiche disciplinari.

FOUCAULT: La monarchia amministrativa di Luigi XIV e Luigi XV, così fortemente centralizzata, è stata certamente un primo modello. Lei sa che è nella Francia di Luigi XV che è stata inventata la polizia. Non ho affatto l'intenzione di sminuire l'importanza e l'efficacia del potere dello Stato. Credo semplicemente che, a voler troppo insistere sul suo ruolo, e sul suo ruolo esclusivo, si rischia di non vedere tutti i meccanismi e gli effetti di potere che non passano direttamente attraverso l'apparato di Stato e che spesso lo sostengono meglio, lo riproducono, gli danno la massima efficacia. Colla società sovietica abbiamo l'esempio d'un apparato di Stato che è passato in altre mani e che ha lasciato le gerarchie sociali, la vita della famiglia, la sessualità, il corpo pressappoco com'erano in una società di tipo capitalistico. Crede che i meccanismi di potere che esistono in fabbrica fra l'ingegnere, il caporeparto e l'operaio siano molto diversi in Unione Sovietica e qui da noi?

DOMANDA: Lei ha fatto vedere come il sapere psichiatrico portava in sé, supponeva, esigeva la chiusura del manicomio, come il sapere disciplinare portava in sé il modello della prigione, la medicina di Bichat la cinta dell'ospedale, e l'economia politica la struttura della fabbri-

ca. Ci si può chiedere, come una battuta o a titolo d'ipotesi, se il sapere geografico non porta in sé il cerchio della frontiera, che sia nazionale, dipartimentale o cantonale. E dunque se alle figure di reclusione che lei ha individuato — quelle del pazzo, del delinquente, del malato, del proletario — non si debba aggiungere quella del cittadino soldato. Lo spazio della reclusione sarebbe allora infinitamente piú vasto e meno impermeabile?

FOUCAULT: È molto seducente. E, secondo lei, sarebbe l'uomo delle nazionalità? Poiché questo discorso geografico che giustifica le frontiere è il discorso del nazionalismo.

DOMANDA: Sì, poiché la geografia è colla storia costitutiva di questo discorso nazionale, e lo evidenzia bene l'istaurazione della scuola di Jules Ferry, che affida alla storia-geografia il compito di radicare e d'inculcare lo spirito civico e patriottico.

FOUCAULT: Coll'effetto della costituzione d'un'identità. Poiché la mia ipotesi è che l'individuo non è il dato su cui si esercita e si abbatte il potere. L'individuo, colle sue caratteristiche, la sua identità, nella sua fissazione a se stesso, è il prodotto d'un rapporto di potere che si esercita su corpi, molteplicità, movimenti, desideri, forze.

D'altronde, sul problema dell'identità regionale, e su tutti i conflitti che possono esserci fra questa e l'identità nazionale, ci sarebbero molte cose da dire.

DOMANDA: La carta, come strumento di sapere-potere, attraversa le tre soglie che lei ha distinto: misura per i Greci, indagine nel Medioevo, esame nel XVIII secolo. La carta sposa ciascuna di queste soglie, da strumento di misura si trasforma in strumento d'indagine per diventare oggi strumento d'esame (carta elettorale, carta fiscale, ecc.). È vero che la storia della carta (o la sua archeologia) non rispetta la «sua» cronologia.

FOUCAULT: Una carta dei voti espressi o delle opzioni elettorali è uno strumento d'esame. Credo che ci sia stata storicamente questa successione dei tre modelli. Ma è sicuro che queste tre tecniche non sono restate isolate le une dalle altre: si sono immediatamente contaminate. L'indagine ha utilizzato la misura, e l'esame ha usato l'in-

dagine. Poi, l'esame ha influenzato le altre due, di modo che ritroviamo un aspetto della sua prima domanda: distinguere esame ed indagine non riproduce la divisione scienze sociali / scienze della natura? In effetti, vorrei vedere in che modo l'indagine, come modello, come schema amministrativo, fiscale e politico, ha potuto servire da matrice ai grandi itinerari che sono esistiti dalla fine del Medioevo sino a tutto il XVIII secolo e su cui la gente andandosene per il mondo raccoglieva informazioni. Non le raccoglievano allo stato bruto. Letteralmente, indagavano, secondo schemi che erano per loro più o meno chiari, più o meno coscienti. E credo che le scienze della natura si siano effettivamente collocate all'interno di questa forma generale che era l'indagine – come le scienze dell'uomo sono nate a partire dal momento in cui sono stati messi a punto procedimenti di sorveglianza e di registrazione degli individui. Ma questo non era che il punto di partenza.

E, attraverso i punti di contatto che si sono immediatamente prodotti, indagine ed esame hanno interferito, e di conseguenza scienze della natura e scienze dell'uomo hanno allo stesso modo intrecciato i loro concetti, metodi e risultati. Credo che nella geografia si avrebbe un bel-l'esempio d'una disciplina che utilizza sistematicamente indagine, misura ed esame.

DOMANDA: C'è d'altra parte nel discorso geografico una figura onnipresente: quella dell'inventario, o catalogo. E questo tipo d'inventario fa ricorso al triplice registro dell'indagine, della misura e dell'esame. Il geografo – è forse questa la sua funzione essenziale, strategica – riunisce l'informazione. Inventario che allo stato bruto non ha grande interesse e che non è utilizzabile nei fatti se non dal potere. Il potere non ha bisogno di scienza, ma d'una massa di notizie che, grazie alla sua posizione strategica, è capace di sfruttare.

Si capisce meglio così la debole portata epistemologica dei lavori geografici, mentre sono (o piuttosto erano) di grande profitto per gli apparati di potere. I viaggiatori del XVII o i geografi del XIX secolo erano nei fatti agenti d'informazioni che riunivano e trascrivevano su car-

te i dati che potevano essere direttamente sfruttati dalle autorità coloniali, dagli strateghi, i mercanti o gl'industriali.

FOUCAULT: Posso citare un fatto che formulo con ogni riserva. Uno specialista dei documenti del regno di Luigi XIV, consultando la corrispondenza diplomatica del XVII secolo, si è accorto che molti racconti, che in seguito sono stati riprodotti come racconti di viaggiatori e che parlano di molte meraviglie, di piante incredibili, d'animali mostruosi, erano in realtà racconti in codice. Erano informazioni precise sulla situazione militare del paese attraversato, le risorse economiche, i mercati, le ricchezze, le possibilità di relazioni. Di modo che molta gente attribuisce alla ingenuità tardiva di certi naturalisti e geografi del XVII secolo cose che erano in realtà informazioni straordinariamente precise, di cui sembra che si abbia la chiave.

DOMANDA: Chiedendoci perché la geografia non aveva conosciuto nessuna polemica abbiamo immediatamente pensato alla debole influenza esercitata da Marx sui geografi. Non c'è stata geografia marxista, e nemmeno delle tendenze marxiste in geografia. I geografi che si richiamano al marxismo biforcuto nei fatti verso l'economia o la sociologia, privilegiano le scale planetaria e media. Marxismo e geografia s'articolano difficilmente. Forse il marxismo, in ogni caso *Il Capitale* e, in modo generale, i testi economici, privilegiando il fattore tempo si prestano male alla spazializzazione. Si tratta di questo in un passaggio d'un'intervista in cui lei dice: «Qualunque sia l'importanza delle modificazioni apportate alle analisi di Ricardo, non credo che le sue analisi economiche sfuggano allo spazio epistemologico istaurato da Ricardo?»

FOUCAULT: Marx per me non esiste. Voglio dire questa specie d'entità che s'è costruita intorno ad un nome proprio, e che si riferisce ora ad un certo individuo, ora alla totalità di quel che ha scritto, ora ad un immenso processo storico che deriva da lui. Credo che le sue analisi economiche, il modo in cui analizza la formazione del capitale, sono in gran parte diretti dai concetti che trae dalla trama stessa dell'economia ricardiana. Non ho nes-

sun merito a dire questo, è Marx stesso che l'ha detto. Prendete per contro la sua analisi della Comune di Parigi o il suo *Diciotto Brumato di Luigi Bonaparte*, troverete là un tipo d'analisi storica che con tutta evidenza non dipende da un modello del XVIII secolo.

Far funzionare Marx come un « autore », localizzabile in una miniera discorsiva unica e suscettibile di un'analisi in termini d'originalità o di coerenza interna, è sempre possibile. Dopotutto, si ha pure il diritto di « accademizzare » Marx; ma è misconoscere la rottura che ha prodotto.

DOMANDA: Se si rilegge Marx attraverso un'esigenza spaziale, la sua opera appare eterogenea. Ci sono delle intere parti che denotano una sorprendente sensibilità spaziale.

FOUCAULT: Ce ne sono di molto notevoli. Come tutto ciò che Marx ha scritto sull'esercito e sul suo ruolo nello sviluppo del potere politico. Sono cose molto importanti che sono state praticamente dimenticate a profitto degli incessanti commentari sul plus valore.

Mi ha fatto piacere quest'intervista con voi, perché ho cambiato parere fra l'inizio e la fine. È vero che all'inizio credevo che voi rivendicaste il posto della geografia come quei professori che protestano quando si propone loro una riforma dell'insegnamento: « Avete diminuito le ore di scienze naturali o di musica... » Allora mi sono detto: « Fanno bene a volere che si faccia la loro archeologia, ma dopotutto, che se la facciano da sé ». Non avevo colto affatto il senso della vostra obiezione. Mi rendo conto adesso che i problemi che ponete a proposito della geografia sono essenziali per me. Fra un certo numero di cose che ho messo in relazione, c'era la geografia, ch'era il supporto, la condizione di possibilità del passaggio dall'una all'altra. Ho lasciato delle cose in sospenso o stabilito dei rapporti arbitrari.

Più vado avanti, più mi sembra che la formazione dei discorsi e la genealogia del sapere debbano essere analizzate a partire non dai tipi di coscienza, le modalità di percezione o le forme d'ideologia, ma dalle tattiche e strategie di potere. Tattiche e strategie che si dispiegano

attraverso insediamenti, distribuzioni, tagli, controlli di territorio, organizzazioni di settori che potrebbero effettivamente costituire una sorta di geopolitica, attraverso cui le mie preoccupazioni raggiungerebbero i vostri metodi. C'è un tema che vorrei studiare nei prossimi anni: l'esercito come matrice d'organizzazione e di sapere – di qui la necessità di studiare la fortezza, la « campagna », il « movimento », la colonia, il territorio. La geografia deve proprio essere al centro di quello di cui mi occupo.

Corso del 7 gennaio 1976 *

Quel che desideravo dirvi è che vorrei cercare di chiudere, di porre termine in una certa misura ad una serie di ricerche che abbiamo fatto da quattro o cinque anni, praticamente da quando sono qui, e di cui mi rendo conto che hanno accumulato, per voi come per me, degli inconvenienti. Si trattava di ricerche che erano molto vicine le une alle altre, senza arrivare a formare un insieme coerente né una continuità. Ricerche frammentarie, di cui nessuna in fin dei conti è giunta a termine, e che non avevano nemmeno seguito. Ricerche disperse e ad un tempo ripetitive che ricadevano negli stessi tracciati, negli stessi temi, negli stessi concerti, ecc.

Quel che ho fatto, ve ne ricordate, erano brevi accenni alla storia della procedura penale, qualche capitolo sull'evoluzione e l'istituzionalizzazione della psichiatria nel XIX secolo, considerazioni sulla sofistica, sulla moneta greca o sull'Inquisizione nel Medioevo; l'abbozzo d'una storia della sessualità, o in ogni caso d'una storia del sapere sulla sessualità attraverso la pratica della confessione nel XVII o le forme di controllo della sessualità infantile nel XVIII-XIX secolo; una genesi, o meglio l'individuazione della genesi d'una teoria e d'un sapere sull'anomalia con tutte le tecniche che vi sono legate. Tutto questo si trascina, non va avanti, si ripete e non è connesso; in fondo, non cessa di dire la stessa cosa, eppure forse non dice nulla. In due parole, non conclude.

Potrei dirvi che, dopo tutto, si trattava di piste da se-

* [I due corsi al Collège de France sono stati tradotti sulla base della trascrizione di registrazioni effettuate durante le lezioni: si è mantenuto dunque volutamente lo stile parlato, col minimo di modificazioni necessarie].

guire, poco importava dove andassero; anzi era importante che non andassero da nessuna parte, in nessuna direzione determinata in anticipo. Erano come linee tratteggiate, a voi di continuarle o condurle altrove, a me eventualmente di portarle avanti o dar loro un'altra configurazione. Dopo tutto, questi frammenti, vedremo, voi od io, cosa se ne potrà fare. Per parte mia, mi sembrava d'essere come un pesce, che salta sulla superficie dell'acqua e vi lascia una piccola traccia provvisoria di spuma, e che lascia credere, o fa credere, o vuol credere, o crede forse effettivamente lui stesso che al di sotto, lì dove non lo si vede più, lì dove non è più percepito o controllato da nessuno, segua una traiettoria più profonda, più coerente, più ragionata.

Dopo tutto, il fatto che il lavoro che vi ho presentato abbia avuto questo andamento insieme frammentario, ripetitivo e discontinuo, corrisponderebbe bene a qualcosa che si potrebbe chiamare una pigrizia febbrile, quella che colpisce caratterialmente gli amanti delle biblioteche, dei documenti, delle referenze, delle scritture polverose, dei testi che non sono mai letti, dei libri che appena stampati sono richiusi e dormono in seguito sugli scaffali delle biblioteche, da cui non sono ripresi che qualche secolo più tardi; tutto ciò converrebbe bene all'inerzia indaffarata di coloro che professano un sapere per nulla, una specie di sapere sontuoso, una ricchezza da *parvenus* i cui segni esteriori si trovano disposti a piè di pagina. Converrebbe a tutti coloro che si sentono solidali con una delle più antiche o delle più caratteristiche società segrete dell'Occidente, società segrete stranamente indistruttibili sconosciute all'Antichità, mi sembra, e formatesi all'inizio del Cristianesimo, all'epoca dei primi conventi probabilmente, ai margini delle invasioni, degl'incendi e delle foreste: voglio parlare della grande, tenera e calorosa massoneria dell'erudizione inutile.

Pure, non è semplicemente il gusto di questa massoneria che mi ha spinto a fare ciò che ho fatto. Mi sembra che il lavoro che abbiamo fatto potrebbe giustificarsi dicendo che è adeguato ad un periodo limitato, quello che abbiamo vissuto, questi dieci, quindici, al massimo venti

ultimi anni, periodo nel quale si possono notare due fenomeni che sono stati, se non realmente importanti, almeno, mi sembra, abbastanza interessanti.

Da una parte, è stato un periodo caratterizzato da quel che si potrebbe chiamare l'efficacia delle offensive disperse e discontinue. Penso a molte cose, alla strana efficacia, per esempio, quando si è trattato d'ostacolare il funzionamento dell'istituzione psichiatrica, dei discorsi localizzati dell'antipsichiatria, discorsi di cui sapete bene che non erano e non sono ancora sostenuti da nessuna sistematizzazione d'insieme, quali che abbiano potuto essere o possano essere ancora i loro riferimenti: penso al riferimento originario all'analisi esistenziale o a quelli attuali presi grossomodo nel marxismo come la teoria di Reich. Penso ancora alla strana efficacia degli attacchi che sono stati rivolti contro la morale e la gerarchia tradizionali, attacchi che anch'essi non si riferivano se non in un modo vago ed abbastanza distante a Reich o a Marcuse. Penso ancora all'efficacia degli attacchi contro l'apparato giudiziario e penale, alcuni dei quali si connettevano molto da lontano a questa nozione generale e d'altronde assai dubbia di giustizia di classe, mentre altri si ricollegavano in modo appena più precisato ad una tematica anarchica. Penso ugualmente all'efficacia d'un libro come *L'anti-Edipo*, che non si riferiva praticamente a nient'altro che alla sua stessa prodigiosa inventività teorica: libro, o piuttosto cosa, avvenimento che è riuscito a rendere rauco, sin nella sua pratica più quotidiana, il mormorio pure così a lungo ininterrotto che è passato dal divano alla poltrona.

Dunque, direi che da dieci o quindici anni quel che emerge è la proliferante criticabilità delle cose, delle istituzioni, delle pratiche, dei discorsi; una specie di friabilità generale dei suoli, anche e forse soprattutto i più familiari, i più solidi ed i più vicini a noi, al nostro corpo, ai nostri gesti di tutti i giorni. Ma insieme a questa friabilità ed a questa stupefacente efficacia delle critiche discontinue, particolari e locali, si scopre in realtà qualcosa che forse non era previsto all'inizio, quel che si potrebbe chiamare l'effetto inibitore proprio delle *teorie totalita-*

rie, globali. Non che queste teorie globali non abbiano fornito e non forniscano ancora in modo abbastanza costante degli strumenti utilizzabili localmente: il marxismo e la psicanalisi stanno lì a provarlo. Ma credo ch'esse non abbiano fornito questi strumenti se non alla condizione appunto che l'unità teorica del discorso fosse come sospesa, o comunque ritagliata, fatta a pezzi, rovesciata, spostata, messa in caricatura, teatralizzata, come vorrete. In ogni caso, ogni ripresa nei termini della totalità, ha condotto nei fatti a un effetto frenante.

Dunque, primo punto, primo carattere di queste cose che sono accadute da una quindicina d'anni: carattere *locale* della critica; il che non vuol dire, credo, empirismo ottuso, ingenuo o primitivo, né eclettismo confusionario, opportunismo, permeabilità a qualsiasi impresa teorica; il che non vuol nemmeno dire ascetismo volontario che si ridurrebbe da sé alla più grande povertà teorica possibile. Credo che questo carattere essenzialmente locale della critica indichi, in realtà, qualcosa che sarebbe una specie di produzione teorica autonoma, non centralizzata, che non ha bisogno cioè per affermare la propria validità del beneplacito d'un sistema di norme comuni.

E qui si tocca una seconda caratteristica di ciò che è accaduto da qualche tempo: questa critica locale si è operata, mi sembra, attraverso quel che potremmo chiamare dei «ritorni di sapere». Con «ritorni di sapere» voglio dire questo: è vero che in questi anni che sono appena trascorsi si è incontrato spesso, almeno ad un livello superficiale, tutt'una tematica del genere: non più il sapere ma la vita, non più conoscenze ma il reale, non libri ma soldi, ecc.; ma mi sembra che al di sotto di questa tematica, attraverso di essa, cioè che abbiām visto prodursi è quel che si potrebbe chiamare *l'insurrezione dei saperi assoggettati*.

E per saperi assoggettati, intendo due cose: da una parte, voglio designare dei contenuti storici che sono stati sepolti, mascherati entro coerenze funzionali o in sistematizzazioni formali. Concretamente, non è certo una semiologia della vita manicomiale, non è nemmeno una sociologia della delinquenza, ma direttamente l'apparizione

di contenuti storici che ha permesso di fare la critica effettiva del manicomio come della prigione; e questo semplicemente perché solo i contenuti storici possono permettere di ritrovare la rottura degli scontri e delle lotte che gli arrangiamenti funzionali o le organizzazioni sistematiche hanno appunto per scopo di mascherare. Dunque, i saperi assoggettati sono questi blocchi di saperi storici che erano presenti e mascherati all'interno degli insiemi funzionali e sistematici e che la critica ha potuto far riapparire, evidentemente attraverso lo strumento dell'erudizione.

In secondo luogo, per saperi assoggettati, credo che si debba intendere un'altra cosa e, in un certo senso, tutt'altra cosa: tutt'una serie di saperi che si erano trovati squalificati come non competenti o insufficientemente elaborati: saperi ingenui, gerarchicamente inferiori, al di sotto del livello di conoscenza o di scientificità richiesto. Ed è attraverso la riapparizione di questi saperi dal basso, di questi saperi non qualificati, squalificati addirittura (quello dello psichiatrizzato, del malato, dell'infermiere, quello del medico — ma parallelo e marginale rispetto al sapere della medicina —, quello del delinquente, ecc.), quel che chiamerei il sapere della gente e che non è affatto un sapere comune, un buon senso, ma al contrario un sapere particolare, locale, regionale, un sapere differenziale incapace di unanimità e che non deve la sua forza che alla durezza che l'oppona a tutto ciò che lo circonda; è dunque attraverso la riapparizione di questo sapere, di questi saperi locali della gente, di questi saperi squalificati, che si è operata la critica.

Eppure, c'è come uno strano paradosso nel voler mettere insieme nella stessa categoria dei saperi assoggettati da una parte i contenuti della conoscenza storica meticolosa, erudita, esatta, e dall'altra questi saperi locali, singolari, questi saperi della gente che sono saperi senza senso comune e che sono stati in qualche modo lasciati a riposo quando non son stati effettivamente ed esplicitamente tenuti da parte. Ebbene, mi sembra che in questo accoppiamento tra i saperi sepolti dell'erudizione e quelli squalificati dalla gerarchia delle conoscenze e delle

scienze si è giocato effettivamente ciò che ha dato alla critica operata dai discorsi di questi ultimi quindici anni la sua forza essenziale.

In un caso come nell'altro, infatti, in questo sapere dell'erudizione come in quelli squalificati, in queste due forme di saperi assoggettati o sepolti, di che cosa si trattava in realtà? Si trattava del *sapere storico delle lotte*. Nei settori specializzati dell'erudizione come nel sapere squalificato della gente giaceva la memoria degli scontri, quella appunto che fino ad allora era stata tenuta al margine.

E si è così delineato quel che si potrebbe chiamare una genealogia, o piuttosto delle ricerche genealogiche molteplici, insieme riscoperta meticolosa delle lotte e memoria bruta degli scontri. E queste genealogie, come accoppiamento di sapere erudito e del sapere della gente, non sono state possibili, e non si è nemmeno potuto tentarle, che ad una condizione: che fosse cioè eliminata la tirannia dei discorsi globalizzanti colla loro gerarchia e tutti i privilegi dell'avanguardia teorica.

Chiamiamo *genealogia* l'accoppiamento delle conoscenze erudite e delle memorie locali, che permette la costituzione d'un sapere storico delle lotte e l'utilizzazione di questo sapere nelle tattiche attuali. Sarà questa dunque la definizione provvisoria delle genealogie che ho cercato di fare con voi nel corso degli ultimi anni.

In quest'attività, che si può chiamare dunque genealogica, vedete bene che in realtà non si tratta affatto d'opporre all'unità astratta della teoria la molteplicità concreta dei fatti. Non si tratta affatto di squalificare l'elemento speculativo per opporgli, nella forma di uno scienziamento banale, il rigore di conoscenze ben stabilite. Non è dunque un empirismo che attraversa il progetto genealogico, e nemmeno un positivismo nel senso ordinario del termine. Si tratta in realtà di far entrare in gioco dei saperi locali, discontinui, squalificati, non legittimati contro l'istanza teorica unitaria che pretenderebbe filtrarli, gerarchizzarli, ordinarli in nome d'una conoscenza vera e dei diritti d'una scienza che sarebbe detenuta da qualcuno. Le genealogie non sono dunque ritorni positivisti ad

una forma di scienza più attenta o più esatta; le genealogie sono precisamente delle anti-scienze. Non che rivendichino il diritto lirico all'ignoranza o al non-sapere; non che si tratti di rifiutare il sapere o di mettere in gioco ed in esercizio il prestigio d'una conoscenza o d'un'esperienza immediata, non ancora catturata dal sapere. Non è di questo che si tratta, ma dell'insurrezione dei saperi non tanto contro i contenuti, i metodi o i concetti d'una scienza, ma innanzitutto contro gli effetti di poteri centralizzatori che sono legati all'istituzione ed al funzionamento d'un discorso scientifico organizzato all'interno d'una società come la nostra. E che questa istituzionalizzazione del discorso scientifico prenda corpo in un'Università o, in modo più generale, in un apparato pedagogico, in un'istituzione teorico-commerciale come la psicanalisi o in un apparato politico con tutte le sue referenze come nel caso del marxismo, in fondo importa poco; è proprio contro gli effetti di potere di un discorso considerato come scientifico che la genealogia deve condurre la lotta.

In modo più preciso, direi che da ormai molti anni, più d'un secolo probabilmente, sapete quanto numerosi sono stati coloro che si sono chiesti se il marxismo era, sì o no, una scienza. Si potrebbe dire che la stessa domanda è stata posta, e non si smette di porla, a proposito della psicanalisi o, peggio ancora, della semiologia dei testi letterari. Ma a tutte queste domande: è una scienza o non è una scienza?, le genealogie o i genealogisti risponderebbero: ebbene, quel che vi si rimprovera è proprio di fare del marxismo, e della psicanalisi, o di questa o quell'altra cosa, una scienza. Se abbiamo un'obiezione da fare al marxismo è che potrebbe effettivamente essere una scienza. In termini un po' più dettagliati, direi che ancor prima di sapere in che misura qualcosa come il marxismo o la psicanalisi sia analogo ad una pratica scientifica nel suo funzionamento quotidiano, nelle sue regole di costruzione, nei concetti utilizzati; ancor prima di porsi questa questione dell'analogia formale e strutturale del discorso marxista o psicanalitico con un discorso scientifico, non bisognerebbe interrogarsi sull'ambizione di po-

tere che la pretesa d'essere una scienza porta con sé? Le domande da porre non sarebbero: Quali tipi di sapere volete squalificare dal momento che chiedete: è una scienza? Quali soggetti parlanti, discorrenti, quali soggetti d'esperienza e di sapere volete dunque «minorizzare» quando dite: «Io che faccio questo discorso, faccio un discorso scientifico, e sono uno scienziato»? Quale avanguardia teorico-politica volete intronizzare per staccarla da tutte le forme circolanti e discontinue di sapere? Quando vi vedo sforzarvi di stabilire che il marxismo è una scienza non penso in realtà che stiate dimostrando una volta per tutte che il marxismo ha una struttura razionale e che dunque le sue proposizioni risultano da procedure di verifica; per me, state facendo innanzitutto un'altra cosa, state attribuendo ai discorsi marxisti ed a coloro che tengono questi discorsi quegli effetti di potere che l'Occidente, fin dal Medioevo, ha assegnato alla scienza ed ha riservato a coloro che fanno un discorso scientifico.

La genealogia sarebbe dunque, rispetto e contro i progetti d'una iscrizione dei saperi nella gerarchia dei poteri propri della scienza, una specie di tentativo per liberare dall'assoggettamento i saperi storici, renderli cioè capaci d'opposizione e di lotta contro la coercizione d'un discorso teorico, unitario, formale e scientifico. La riattivazione dei saperi locali – minori, direbbe forse Deleuze – contro la gerarchizzazione scientifica della conoscenza ed i suoi effetti intrinseci di potere: ecco il progetto di queste genealogie in disordine e frammentarie. Per dirla in due parole, l'archeologia sarebbe il metodo proprio dell'analisi delle discorsività locali, e la genealogia la tattica che, a partire dalle discorsività locali così descritte, fa giocare i saperi, liberati dall'assoggettamento, che ne emergono.

Questo per restituire il progetto d'insieme. Vedete che tutti questi frammenti di ricerca, tutti questi discorsi, ad un tempo sovrapposti e sospesi, che vado ripetendo con ostinazione da quattro o cinque anni ormai, potevano essere considerati elementi di queste genealogie, che non sono stato il solo a fare, ben al contrario, nel corso di

quest'ultima quindicina d'anni. Sorge allora un problema ed una domanda: perché non continuare con una teoria così graziosa e verosimilmente così poco verificabile della discontinuità, perché non continuare prendendo qualcosa nel campo della psichiatria, o della teoria della sessualità, ecc.? È vero, si potrebbe continuare, ed in una certa misura cercherò di farlo, se non vi fossero un certo numero di cambiamenti nella congiuntura. Voglio dire che, rispetto alla situazione che abbiamo conosciuto cinque, dieci, o ancora quindici anni fa, le cose sono forse cambiate, la battaglia non ha forse più la stessa fisionomia. Siamo ancora nello stesso rapporto di forze che ci permetterebbe di far valere, per così dire allo stato vivo e al di fuori di ogni relazione d'assoggettamento, questi saperi disinsabbiati? Che forza hanno in se stessi? E, dopotutto, a partire dal momento in cui si mettono in evidenza dei frammenti di genealogie, e si fanno valere o si mettono in circolazione queste specie di elementi di sapere che si è cercato di disinsabbiare, non rischiano forse di essere ricodificati, ricolonizzati? Infatti i discorsi unitari, dopo averli dapprima squalificati, poi ignorati quando sono riapparsi, sono forse pronti ora ad annettersele, a riprenderli nei loro propri discorsi e nei loro effetti di sapere e di potere. E se vogliamo proteggere questi frammenti così liberati, non ci esponiamo a costruire noi stessi, colle nostre mani, quel discorso unitario al quale c'invitano, forse per tenderci un tranello, quelli che ci dicono: «Tutto questo va bene, ma in che direzione va, verso quale unità?» La tentazione, fino ad un certo punto, è di dire: ebbene, continuiamo, accumuliamo; dopotutto non è ancora venuto il momento in cui rischiamo di essere colonizzati; si potrebbe anzi lanciare la sfida: «Cercate dunque di colonizzarci!» Si potrebbe dire, per esempio: «Da quando è cominciata l'antipsichiatria o la genealogia delle istituzioni psichiatriche – è ormai una buona quindicina d'anni – c'è stato un solo marxista, o un solo psicanalista, o un solo psichiatra per rifarla nei suoi propri termini e mostrare che queste genealogie che erano state fatte erano false, mal elaborate, mal articolate, mal fondate?» Di fatto, le cose sono tali che questi

frammenti di genealogia che sono stati prodotti restano lì, circondati da un silenzio prudente. Al massimo, vi si oppongono proposizioni come quella che abbiamo sentito di recente nella bocca, credo, del signor Juquin¹: «Tutto questo va benissimo, resta vero nondimeno che la psichiatria sovietica è la prima del mondo». Io direi: certo, lei ha ragione, la psichiatria sovietica è la prima del mondo, ed è proprio questo che le si rimprovera.

Il silenzio, o piuttosto la prudenza con cui le teorie unitarie eludono la genealogia dei saperi sarebbe dunque forse una ragione per continuare. Si potrebbero in ogni caso moltiplicare in questo modo i frammenti genealogici come altrettanti tranelli, domande, sfide, come vorrete; ma dopotutto è probabilmente troppo ottimista, trattandosi d'una battaglia – quella dei saperi contro gli effetti di potere del discorso scientifico – prendere il silenzio dell'avversario come prova che gli facciamo paura. Forse, il silenzio dell'avversario – per lo meno è un principio metodologico o tattico che è utile, credo, aver sempre presente – può anche essere il segno che non gli facciamo paura per niente. In ogni caso, bisogna fare come se, appunto, non gli facessimo paura; e allora, non si tratterà affatto di dare un terreno teorico continuo e solido a tutte le genealogie disperse, né d'imporre loro dall'alto una specie di coronamento teorico che le unificherebbe, ma di precisare o di evidenziare la posta che si trova in gioco in questa opposizione, in questa lotta, in quest'insurrezione dei saperi contro l'istituzione e gli effetti di sapere e di potere del discorso scientifico.

La posta di tutte queste genealogie è: che cos'è questo potere la cui irruzione, forza, mordente ed absurdità sono concretamente apparsi nel corso di questi ultimi quarant'anni sulla linea, contemporaneamente, di crollo del nazismo e d'indietreggiamento dello stalinismo? Che cos'è il potere, o piuttosto – poiché sarebbe appunto quello che non voglio, cioè la domanda teorica che coronerebbe l'insieme – quali sono, nei loro meccanismi, nei loro effetti, nei loro rapporti questi diversi dispositivi di potere

¹ [Deputato del partito comunista francese].

che si esercitano a diversi livelli della società, in settori e con estensioni così varie? Credo che la posta di tutto questo possa essere, grosso modo, formulata così: l'analisi del potere o dei poteri può, in un modo o in un altro, dedursi dall'economia? Vorrei chiarire perché pongo questa domanda ed in che senso. Non voglio affatto cancellare differenze innumerevoli, gigantesche, ma, malgrado ed attraverso queste differenze, mi sembra che ci sia un certo punto comune fra la concezione giuridica e, diciamo, liberale del potere politico – quella che si trova nei *philosophes* del XVIII secolo – e la concezione marxista, o in ogni caso una certa concezione corrente che vale come la concezione marxista. Questo punto comune sarebbe quello che chiamerei l'economicismo nella teoria del potere. Con questo voglio dire che, nel caso della teoria giuridica classica, il potere è considerato come un diritto, di cui si sarebbe possessori come d'un bene e che si potrebbe di conseguenza trasferire o alienare, in modo totale o parziale, attraverso un atto giuridico o un atto fondatore di diritto che sarebbe dell'ordine della cessione o del contratto. Il potere è il potere concreto che ogni individuo detiene e che cederebbe, totalmente o parzialmente, per giungere a costituire un potere politico, una sovranità. All'interno di quest'insieme teorico al quale mi riferisco, la costituzione del potere politico si fa sul modello di un'operazione giuridica che sarebbe dell'ordine dello scambio contrattuale (analogia di conseguenza manifesta e che corre attraverso tutte queste teorie fra il potere e i beni, il potere e la ricchezza). Nell'altro caso – penso alla concezione marxista generale del potere – nulla di tutto ciò è evidente; ma in questa concezione c'è qualcosa d'altro che si potrebbe chiamare la funzionalità economica del potere, funzionalità economica nella misura in cui il potere avrebbe essenzialmente il ruolo di mantenere contemporaneamente dei rapporti di produzione ed una dominazione di classe che lo sviluppo e le modalità specifiche dell'appropriazione delle forze produttive ha reso possibile. Il potere politico troverebbe dunque, qui, nell'economia la sua ragion d'essere storica. Grosso modo, nel primo caso abbiamo un potere politico che trovereb-

be nel processo dello scambio, nell'economia della circolazione dei beni, il suo modello formale; e nel secondo, il potere politico avrebbe nell'economia la sua ragion d'essere storica ed il principio della sua forma concreta e del suo funzionamento attuale. Ebbene, il problema che è in gioco nelle ricerche di cui parlo può, credo, scomporsi nel modo seguente: in primo luogo, il potere è sempre in posizione seconda rispetto all'economia, è sempre finalizzato e funzionalizzato dall'economia? Ha essenzialmente come ragion d'essere e fine di servire l'economia, è destinato a farla funzionare, a solidificare, mantenere, riprodurre dei rapporti che sono caratteristici di quest'economia ed essenziali al suo funzionamento? In secondo luogo, il potere è modellato sulla merce, è qualcosa che si possiede, si acquisisce, si cede per contratto o per forza, che si aliena o si recupera, che circola, che evita questa o quella regione? O al contrario, gli strumenti di cui bisogna servirsi per analizzarlo sono diversi, anche se effettivamente i rapporti di potere sono profondamente intricati con e nelle relazioni economiche e costituiscono sempre una specie di fascio con esse? E in questo caso, l'indissociabilità dell'economia e della politica non sarebbe dell'ordine della subordinazione funzionale né dell'isomorfismo formale, ma d'un altro ordine che si tratterebbe appunto d'individuare.

Per fare un'analisi non economica del potere, di che cosa disponiamo oggi? Di ben poco, credo. Disponiamo innanzitutto dell'affermazione che il potere non si dà, non si scambia né si riprende, ma che si esercita e non esiste che in atto. Disponiamo ancora di quest'altra affermazione, che il potere non è principalmente mantenimento e riproduzione delle relazioni economiche, ma innanzitutto un rapporto di forza. Le domande da porsi allora sarebbero queste: se il potere si esercita, che cos'è quest'esercizio, in che consiste, qual è la sua meccanica? C'è una risposta immediata che mi sembra rinviata da molte analisi attuali: il potere è essenzialmente quel che reprime. Il potere reprime la natura, gl'istinti, una classe, degl'individui; quando nel discorso contemporaneo si trova questa definizione ripetuta cento volte del potere

come quel che reprime, non è il discorso contemporaneo ad inventarla, Hegel l'aveva detto per primo, poi Freud, poi Reich. In ogni caso, essere organo di repressione è nel vocabolario attuale il qualificativo quasi onirico del potere. Non deve allora l'analisi del potere essere innanzitutto ed essenzialmente l'analisi dei meccanismi di repressione?

Ancora, seconda risposta, se il potere è proprio il dispiegamento d'un rapporto di forze, piuttosto che analizzarlo in termini di cessione, contratto, alienazione, o in termini funzionali di mantenimento dei rapporti di produzione, non andrebbe analizzato innanzitutto in termini di *lotta*, di *scontri* e di *guerra*? Si avrebbe dunque, di fronte alla prima ipotesi, secondo la quale la meccanica del potere è essenzialmente repressione, una seconda ipotesi che sarebbe: il potere è la guerra, la guerra continuata con altri mezzi; si rovescerebbe così l'affermazione di Clausewitz, dicendo che la politica è la guerra continuata con altri mezzi. Questo vorrebbe dire tre cose: in primo luogo, che i rapporti di potere quali funzionano in una società come la nostra s'innestano essenzialmente su un certo rapporto di forze stabilito in un determinato momento, storicamente precisabile, dalla guerra. E se è vero che il potere politico arresta la guerra, fa regnare o tenta di far regnare una pace nella società civile, non è affatto per sospendere gli effetti della guerra o per neutralizzare il disequilibrio che s'è manifestato nella battaglia finale; il potere politico, in quest'ipotesi, avrebbe il ruolo di iscrivere di nuovo, perpetuamente, questo rapporto di forze attraverso una specie di guerra silenziosa, e di iscriverlo nelle istituzioni, nelle disuguaglianze economiche, nel linguaggio, fin nei corpi degli uni e degli altri.

Sarebbe dunque questo il primo senso da dare al capovolgimento dell'aforisma di Clausewitz, la politica come guerra continuata con altri mezzi: la politica cioè sarebbe la sanzione e il mantenimento del disequilibrio delle forze manifestatosi nella guerra. Ma il capovolgimento di questa frase vorrebbe dire anche un'altra cosa: all'interno di questa «pace civile», le lotte politiche, gli scontri a

proposito del potere, col potere, per il potere, le modificazioni dei rapporti di forze, le accentuazioni da un lato, i rafforzamenti, ecc., tutto ciò, in un sistema politico, non dovrebbe esser interpretato che come la continuazione della guerra: andrebbe cioè decifrato come episodi, frammentazioni, spostamenti della guerra stessa. Non si scriverebbe mai nient'altro che la storia di questa guerra, anche quando si scrivesse la storia della pace e delle sue istituzioni. E il capovolgimento dell'aforisma di Clausewitz vorrebbe dire infine una terza cosa, che la decisione finale non può venire se non dalla guerra, cioè da una prova di forza in cui alla fine le armi dovranno essere i giudici. L'ultima battaglia sarebbe la fine della politica, solo l'ultima battaglia cioè sospenderebbe infine l'esercizio del potere come guerra continua.

A partire dal momento in cui si cerca di liberarsi dagli schemi economicisti per analizzare il potere, ci si trova dunque immediatamente di fronte due ipotesi massicce: da una parte, i meccanismi di potere sarebbero la repressione, ipotesi che chiamerei per comodità l'ipotesi di Reich, e dall'altra, la base del rapporto di potere sarebbe lo scontro bellicoso delle forze, ipotesi che chiamerei, qui ancora per comodità, l'ipotesi di Nietzsche.

Queste due ipotesi non sono inconciliabili, sembrano anzi concatenarsi in modo abbastanza verosimile. Dopo tutto, la repressione potrebbe essere la conseguenza politica della guerra, un po' come l'oppressione, nella teoria classica del diritto politico, era l'abuso della sovranità nell'ordine giuridico.

Si potrebbero dunque opporre due grandi sistemi di analisi del potere: l'uno sarebbe il vecchio sistema che si trova nei *philosophes* del XVIII secolo, che si articolerebbe intorno al potere come diritto originario che si cede, costitutivo della sovranità, ed al contratto come matrice del potere politico; questo potere così costituito rischierebbe di diventare oppressione quando oltrepassa se stesso, cioè quando va al di là dei termini del contratto. Potere-contratto, con l'oppressione come limite, o piuttosto come superamento del limite. L'altro sistema cercherebbe di analizzare, al contrario, il potere politico

non più secondo lo schema contratto-oppressione, ma secondo quello guerra-repressione, e, a questo punto, la repressione non è più quel che era l'oppressione rispetto al contratto, cioè un abuso, ma al contrario il semplice effetto e la semplice continuazione d'un rapporto di dominazione. La repressione non sarebbe altro che la messa in opera, all'interno di questa pseudopace, d'un rapporto di forza perpetuo.

Dunque, due schemi di analisi del potere. Lo schema contratto-oppressione, che è quello giuridico, e lo schema dominazione-repressione o guerra-repressione nel quale l'opposizione pertinente non è quella fra legittimo ed illegittimo, come nello schema precedente, ma quella tra lotta e sottomissione.

È chiaro che tutto quel che ho fatto nel corso degli anni precedenti s'iscrive nello schema lotta-repressione, ed è questo, che ho cercato di mettere in opera sinora, che sono stato spinto a riconsiderare, sia perché su tutta una serie di punti è ancora insufficientemente elaborato, sia perché credo che queste due stesse nozioni, di repressione e di guerra, debbano essere considerevolmente modificate se non forse, al limite, abbandonate. In ogni caso credo che le si debba riconsiderare meglio.

Sono stato in particolare sempre diffidente rispetto a questa nozione di repressione: proprio a proposito delle genealogie di cui parlavo poco fa, della storia del diritto penale, del potere psichiatrico, del controllo della sessualità infantile, ecc., ho cercato di mostrarvi come i meccanismi che erano messi in funzione in queste formazioni di potere fossero tutt'altra cosa, in ogni caso molto di più che repressione. La necessità di riconsiderarla meglio nasce dunque dall'impressione che ho che questa nozione, così correntemente usata oggi per caratterizzare i meccanismi e gli effetti del potere, sia del tutto insufficiente alla loro analisi.

Corso del 14 gennaio 1976

Quel che ho cercato di percorrere finora, grosso modo dal 1970-71, è stato il *come* del potere; ho cercato cioè di coglierne i meccanismi fra due punti di riferimento, due limiti: da un lato, le regole di diritto che delimitano formalmente il potere, dall'altro, gli effetti di verità che questo potere produce, trasmette e che a loro volta riproducono questo potere. Un triangolo, dunque: potere, diritto, verità.

Possiamo dire schematicamente che la domanda tradizionale della filosofia politica potrebbe essere formulata in questi termini: come può il discorso della verità, o semplicemente la filosofia intesa come il discorso della verità per eccellenza, fissare i limiti di diritto del potere? È questa la domanda tradizionale. Io vorrei porne piuttosto un'altra, dal basso, molto più concreta rispetto a questa domanda tradizionale, nobile e filosofica. Il mio problema sarebbe piuttosto questo: quali regole di diritto le relazioni di potere mettono in opera per produrre dei discorsi di verità? o ancora, che tipo di potere è suscettibile di produrre discorsi di verità che sono, in una società come la nostra, dotati di effetti così potenti? Voglio dire questo: in una società come la nostra, ma in fondo in qualsiasi società, relazioni di potere molteplici attraversano, caratterizzano, costituiscono il corpo sociale; e queste relazioni di potere non possono dissociarsi, né stabilirsi, né funzionare senza una produzione, un'accumulazione, una circolazione, un funzionamento del discorso. Non c'è esercizio di potere possibile senza una certa economia dei discorsi di verità che funzioni in, e a partire da, questa coppia. Siamo sottomessi alla produzione della verità dal potere e non possiamo esercitare il potere che

attraverso la produzione della verità. Questo vale per ogni società, ma credo che nella nostra il rapporto tra potere, diritto e verità si organizzi in un modo molto particolare. Per caratterizzarne non il meccanismo stesso, ma l'intensità e la costanza, potrei dire che siamo costretti a produrre la verità dal potere che l'esige, che ne ha bisogno per funzionare: *dobbiamo* dire la verità; siamo costretti o condannati a confessare la verità o a trovarla. Il potere non cessa d'interrogarci, d'indagare, di registrare, istituzionalizza la ricerca della verità, la professionalizza, la ricompensa. In fondo, dobbiamo produrre la verità come dobbiamo produrre ricchezze, anzi dobbiamo produrre la verità per poter produrre ricchezze. Per altro verso, siamo sottomessi alla verità anche nel senso che la verità fa legge, produce il discorso vero che almeno in parte decide, trasmette, spinge avanti lui stesso degli effetti di potere. Dopotutto, siamo giudicati, condannati, classificati, costretti a compiti, destinati ad un certo modo di vivere o di morire in funzione dei discorsi veri che portano con sé effetti specifici di potere.

Dunque, regole di diritto, meccanismi di potere, effetti di verità o anche regole di potere e potere dei discorsi veri, è pressappoco il campo molto generale che ho voluto percorrere, anche se, lo so bene, in maniera parziale e con molti zigzag. Su questo percorso, vorrei dire qualche parola, su quel che m'ha guidato come principio generale e sulle consegne imperative e le precauzioni di metodo che ho voluto prendere. Un principio generale, per quel che concerne i rapporti tra diritto e potere: mi sembra che, nelle società occidentali e sin dal Medioevo, l'elaborazione del pensiero giuridico si è fatta essenzialmente intorno al potere reale. È su domanda del potere reale, a suo profitto e per servirgli da strumento o da giustificazione che si è elaborato l'edificio giuridico delle nostre società. Il diritto in Occidente è un diritto comandato dal re. Tutti conoscono naturalmente il ruolo famoso, celebre, insistentemente ripetuto dei giuristi nell'organizzazione del potere reale. Non bisogna dimenticare che la riattivazione del Diritto Romano nel XII secolo è stato il grande fenomeno intorno, e a partire dal quale si è rico-

stituito l'edificio giuridico, dissociatosi dopo la caduta dell'Impero Romano; questa resurrezione del Diritto Romano è stata effettivamente uno degli strumenti tecnici e costitutivi del potere monarchico autoritario, amministrativo ed infine assolutistico. E quando quest'edificio giuridico nei secoli successivi sarà sfuggito al controllo reale, quando più precisamente sarà rovesciato contro di esso, quel che sarà in questione saranno sempre i limiti di questo potere, sarà l'interrogativo sulle sue prerogative. In altri termini, credo che il personaggio centrale in tutto l'edificio giuridico occidentale sia il re. È essenzialmente del re, dei suoi diritti, del suo potere, dei limiti eventuali di esso, che si tratta nell'organizzazione generale del sistema giuridico occidentale. Che i giuristi siano stati servitori del re o ne siano stati gli avversari, è in ogni modo sempre del potere reale che si parla in questi grandi edifici del pensiero e del sapere giuridico.

Se ne parla in due modi. O per mostrare in quale armatura giuridica s'investiva il potere reale, come il monarca fosse effettivamente il corpo vivente della sovranità, come il suo potere, per quanto assoluto, fosse esattamente adeguato al suo diritto fondamentale. O, al contrario, per mostrare come bisognava limitare questo potere del sovrano, a quali regole di diritto doveva sottomettersi, all'interno di quali limiti doveva esercitare questo potere perché esso conservasse la sua legittimità. La teoria del diritto, dal Medioevo in poi, ha essenzialmente il ruolo di fissare la legittimità del potere; cioè il problema maggiore intorno al quale si organizza tutta la teoria del diritto è quello della sovranità.

Dire che la sovranità è il problema centrale del diritto nelle società occidentali, vuol dire, in fondo, che il discorso e la tecnica del diritto hanno avuto essenzialmente la funzione di dissolvere all'interno del potere il fatto della dominazione per far apparire al suo posto due cose: da una parte, i diritti legittimi della sovranità e, dall'altra, l'obbligazione legale all'obbedienza. Il sistema del diritto è interamente centrato sul re, ed è quindi l'eliminazione della dominazione e delle sue conseguenze.

Negli anni precedenti, il mio progetto generale era in

fondo d'invertire la direzione d'analisi dell'intero discorso del diritto a partire dal Medioevo. Ho dunque cercato di fare l'inverso, far valere cioè, nel suo segreto come nella sua brutalità, il fatto della dominazione; e a partire da qui, mostrare non solo come il diritto è, in modo generale, lo strumento di questa dominazione — il che va da sé, ma anche come, fin dove e sotto che forma il diritto (e quando dico diritto, non penso semplicemente alla legge, ma all'insieme degli apparati, istituzioni, regolamenti che applicano il diritto) trasmette e mette in opera rapporti che non sono rapporti di sovranità, ma di dominazione. E per dominazione non intendo il fatto massiccio d'una dominazione globale di uno sugli altri, o di un gruppo su un altro, ma le molteplici forme di dominazione che possono esercitarsi all'interno della società. Non il re dunque nella sua posizione centrale, ma i soggetti nelle loro relazioni reciproche: non la sovranità nel suo edificio unico, ma gli assoggettamenti molteplici che hanno luogo e funzionano all'interno del corpo sociale.

Il sistema del diritto, il campo giudiziario, sono i trami permanenti di rapporti di dominazione, di tecniche d'assoggettamenti polimorfici. Il diritto va visto, credo, non dal lato d'una legittimità da stabilire, ma da quello delle procedure d'assoggettamento che mette in opera.

Il problema per me è di evitare questa questione, centrale per il diritto, della sovranità e dell'obbedienza degli individui ad essa sottomessi, e di far apparire, al posto della sovranità e dell'obbedienza, il problema della dominazione e dell'assoggettamento. Essendo questa la linea generale dell'analisi, un certo numero di precauzioni di metodo erano richieste, credo, per cercar di seguirla. Innanzi tutto, questa: non si tratta di analizzare le forme regolate e legittime del potere nel loro centro, in quelli che possono essere i loro meccanismi generali ed i loro effetti costanti. Si tratta di cogliere, al contrario, il potere alle sue estremità, nelle sue ultime terminazioni, là dove diventa capillare, di prendere cioè il potere nelle sue forme ed istituzioni più regionali, più locali, soprattutto là dove, scavalcando le regole di diritto che l'organizzano e lo delimitano, si prolunga al di là di esse, s'in-

veste in istituzioni, prende corpo in tecniche e si dà strumenti d'intervento materiale, eventualmente anche violenti. Un esempio: piuttosto che cercare di sapere dove e come il diritto di punire si fonda sulla sovranità, qual è presentata dalla teoria del diritto monarchico o da quella del diritto democratico, ho cercato di vedere come effettivamente la punizione e il potere di punire prendevano corpo in un certo numero d'istituzioni locali, regionali, materiali, che si tratti del supplizio o dell'imprigionamento, e questo nell'ambito ad un tempo istituzionale, fisico, regolamentare e violento degli apparati effettivi di punizione. In altri termini, cogliere il potere nell'estremità sempre meno giuridica del suo esercizio.

Come seconda precauzione di metodo, si trattava di non analizzare il potere sul piano dell'intenzione o della decisione, di non cercare di prenderlo dal suo lato interno, di non porre questa domanda labirintica ed irrisolvibile: «Chi dunque ha il potere e che ha in mente, o che cerca chi ha il potere?» Si trattava piuttosto di studiare il potere là dove la sua intenzione, se c'è un'intenzione, è completamente investita all'interno di pratiche reali ed effettive, nella sua faccia esterna, là dove è in relazione diretta ed immediata con quel che possiamo chiamare provvisoriamente il suo oggetto, il suo bersaglio, il suo campo d'applicazione, là dove, cioè, s'impiana e produce i suoi effetti reali.

Non chiedersi dunque perché certi vogliono dominare, che cosa cercano, qual è la loro strategia d'insieme; ma come funzionano le cose al livello del processo d'assoggettamento o in quei processi continui e ininterrotti che assoggettano i corpi, dirigono i gesti, reggono i comportamenti, ecc. In altri termini, piuttosto che chiedersi come il sovrano appare in alto, cercar di sapere come si sono, a poco a poco, progressivamente, realmente, materialmente costituiti i soggetti, a partire dalla molteplicità dei corpi, delle forze, delle energie, delle materie, dei desideri, dei pensieri, ecc. Cogliere l'istanza materiale dell'assoggettamento in quanto costituzione dei soggetti. Sarebbe esattamente il contrario di quel che Hobbes aveva voluto fare nel Leviatano, e in fondo, credo, di quel che

fanno tutti i giuristi, per i quali il problema è di sapere come, a partire dalla molteplicità degli individui e delle volontà, può formarsi una volontà unica, o meglio un corpo unico, mosso da un'anima che sarebbe la sovranità. Ripensate allo schema del Leviatano: in quanto uomo fabbricato, il Leviatano non è altro che la coagulazione d'un certo numero d'individualità separate, che si trovano riunite da un insieme di elementi costitutivi dello Stato; ma al cuore dello Stato, o piuttosto alla testa di esso, esiste qualcosa che lo costituisce come tale, e questo qualcosa è la sovranità, di cui Hobbes dice che è precisamente l'anima del Leviatano. Ebbene, piuttosto che porre questo problema dell'anima centrale, credo che bisognerebbe cercare di studiare i corpi periferici e molteplici, questi corpi costituiti dagli effetti di potere come *oggetti*.

Terza precauzione di metodo: non prendere il potere come un fenomeno di dominazione massiccio ed omogeneo d'un individuo sugli altri, d'un gruppo sugli altri, d'una classe sulle altre; ma aver ben presente che il potere, se non lo si considera da troppo lontano, non è qualcosa che si divide tra coloro che lo posseggono e lo detengono esclusivamente e coloro che non lo hanno e lo subiscono. Il potere deve essere analizzato come qualcosa che circola, o piuttosto come qualcosa che non funziona che a catena. Non è mai localizzato qui o là, non è mai nelle mani di alcuni, non è mai appropriato come una ricchezza o un bene. Il potere funziona, si esercita attraverso un'organizzazione reticolare. E nelle sue maglie gli individui non solo circolano, ma sono sempre in posizione di subire e di esercitare questo potere, non sono mai il bersaglio inerte o consenziente del potere, ne sono sempre gli elementi di raccordo. In altri termini, il potere transita attraverso, non si applica agli individui.

Non si tratta di concepire l'individuo come una sorta di nucleo elementare, atomo primitivo, materia molteplice ed inerte su cui verrebbe ad applicarsi o contro cui verrebbe a colpire il potere, che sottoponderebbe gli individui o li spezzerebbe. Nei fatti, ciò che fa che un corpo, dei gesti, dei discorsi, dei desideri sono identificati e co-

stituiti come individui, è già questo uno dei primi effetti di potere. L'individuo cioè non è il *vis-à-vis* del potere; ne è, credo, uno dei primi effetti. L'individuo è un effetto del potere e ne è nello stesso tempo, o proprio nella misura in cui ne è un effetto, l'elemento di raccordo. Il potere transita attraverso l'individuo che ha costituito.

Quarta conseguenza, a livello delle precauzioni di metodo: quando dico che il potere si libera, circola, forma delle reti, è vero solo fino ad un certo punto. Allo stesso modo si può dire che abbiamo tutti del fascismo in testa, e più profondamente ancora che abbiamo tutti del potere nel corpo. Ma non credo che se ne debba concludere che il potere sia la cosa meglio distribuita nel mondo, sebbene in certa misura lo sia pure. Non si tratta di una sorta di distribuzione democratica o anarchica del potere attraverso i corpi. Mi sembra cioè che — e sarebbe questa dunque la quarta precauzione di metodo — l'importante non è fare una specie di deduzione del potere che partirebbe dal centro e cercherebbe di vedere sin dove si prolunga verso il basso, in che misura si riproduce, fino agli elementi più molecolari della società. Si deve piuttosto fare un'analisi *ascendente* del potere, partire cioè dai meccanismi infinitesimali, che hanno la loro storia, il loro tragitto, la loro tecnica e tattica, e poi vedere come questi meccanismi di potere sono stati e sono ancora investiti, colonizzati, utilizzati, piegati, trasformati, spostati, estesi, ecc., da meccanismi sempre più generali e da forme di dominazione globale. Non è la dominazione globale che si pluralizza e si ripercuote fino in basso; credo che vada analizzata la maniera in cui i fenomeni, le tecniche, le procedure di potere giocano ai livelli più bassi, che vada mostrato, certo, come queste procedure si spostano, si estendono, si modificano, ma soprattutto come sono investite ed annesse da fenomeni più globali e come poteri più generali o profitti economici possano inserirsi nel gioco di queste tecnologie ad un tempo relativamente autonome ed infinitesimali di potere. Si può fare un esempio, perché questo sia più chiaro, a proposito della follia. L'analisi discendente, di cui credo si debba diffidare, potrebbe dire che la borghesia è diventata, a partire dalla

fine del XVI-XVII secolo, la classe dominante; posto questo, come dedurne l'internamento dei pazzi? La deduzione la si può sempre fare, è sempre facile, ed è proprio questo che le rimprovererei; è infatti facile mostrare come, essendo per l'appunto il pazzo colui che è inutile nella produzione industriale, si è obbligati a sbarazzarsene. Si potrebbe fare la stessa cosa a proposito della sessualità infantile, ed è d'altronde quel che ha fatto un certo numero di persone, W. Reich, per esempio, fino ad un certo punto: a partire dalla dominazione della classe borghese, come si può comprendere la repressione della sessualità infantile? Ebbene, molto semplicemente, essendo il corpo umano diventato essenzialmente forza produttiva a partire dal XVII-XVIII secolo, tutte le forme di dispendio che erano irriducibili alla costituzione delle forze produttive, manifestatesi dunque nella loro inutilità, sono state bandite, escluse, represses. Queste deduzioni sono sempre possibili, sono contemporaneamente vere e false, soprattutto sono troppo facili, perché si potrà fare esattamente il contrario e mostrare come, proprio a partire dal principio che la borghesia è diventata una classe dominante, i controlli della sessualità infantile non sarebbero stati affatto auspicabili. Al contrario, ci sarebbe stato bisogno d'un addestramento sessuale, d'una precocità sessuale, nella misura in cui si trattava in fondo di ricostituire una forza-lavoro, il cui statuto ottimale, come sappiamo bene, almeno all'inizio del XIX secolo, era di essere infinita: più ci sarebbe stata forza-lavoro, più il sistema della produzione capitalistica avrebbe potuto funzionare appieno e al meglio.

Credo che qualsiasi cosa possa dedursi dal fenomeno generale della dominazione della classe borghese. Mi sembra che quel che va fatto è l'inverso, cioè vedere come storicamente, partendo dal basso, i meccanismi di controllo hanno potuto funzionare; quanto all'esclusione della follia, per esempio, o alla repressione e l'interdizione della sessualità, vedere come al livello effettivo della famiglia, dell'*entourage* immediato, delle cellule o dei livelli più bassi della società, questi fenomeni di repressione o di esclusione hanno avuto i loro strumenti, la loro

logica, hanno risposto ad un certo numero di bisogni; mostrare quali ne sono stati gli agenti, e non cercarli nella borghesia in generale, ma in agenti reali (quali han potuto essere l'*entourage* immediato, la famiglia, i genitori, i medici, ecc.), e come questi meccanismi di potere, in un dato momento, in una congiuntura precisa e per mezzo d'un certo numero di trasformazioni, hanno cominciato a diventare economicamente vantaggiosi e politicamente utili. Credo che si riuscirebbe a mostrare facilmente in questo modo che, in fondo, ciò di cui la borghesia ha avuto bisogno o in cui il sistema ha trovato il proprio interesse non è l'esclusione dei pazzi o la sorveglianza e l'interdizione della masturbazione infantile (ancora una volta, il sistema borghese può perfettamente sopportare il contrario), ma, piuttosto, la tecnica e la procedura stessa dell'esclusione. Sono i meccanismi di esclusione, gli apparati di sorveglianza, la medicalizzazione della sessualità, della follia, della delinquenza, è tutta questa micro-meccanica del potere che ha rappresentato, a partire da un certo momento, un interesse per la borghesia. Meglio ancora, potremmo dire, nella misura in cui questa nozione di borghesia e d'interesse della borghesia è verosimilmente senza contenuto reale, almeno per i problemi che ci poniamo ora, che non è stata la borghesia a pensare che la follia doveva essere esclusa o la sessualità infantile repressa; piuttosto, i meccanismi d'esclusione della follia, di sorveglianza della sessualità infantile, a partire da un certo momento e per ragioni che bisogna studiare, hanno evidenziato un profitto economico, un'utilità politica e, tutt'a un tratto, si sono trovati naturalmente colonizzati e sostenuti da meccanismi globali e dall'intero sistema dello Stato; ed è facendo presa su queste tecniche di potere e mostrando i profitti economici o le utilità politiche che ne derivano, in un contesto dato e per certe ragioni, che si può comprendere come effettivamente questi meccanismi finiscano per far parte dell'insieme.

Per dirlo in altri termini, la borghesia se ne infischia completamente dei pazzi, ma le procedure d'esclusione dei pazzi hanno messo in evidenza e liberato, a partire dal XIX secolo ed ancora una volta sulla base di certe tra-

sformazioni, un profitto politico, eventualmente anche una certa utilità economica, che hanno solidificato il sistema e che l'hanno fatto funzionare nell'insieme. La borghesia non s'interessa ai pazzi, ma al potere, non s'interessa alla sessualità infantile, ma al sistema di potere che la controlla; la borghesia se ne infischia completamente dei delinquenti, della loro punizione o reinserzione, che economicamente non ha molta importanza, ma s'interessa all'insieme dei meccanismi con cui il delinquente è controllato, seguito, punito, riformato, ecc.

Quanto alla quinta precauzione, è ben possibile che le grandi macchine di potere siano state accompagnate da produzioni ideologiche; c'è stata probabilmente, per esempio, un'ideologia dell'educazione, un'ideologia del potere monarchico, un'ideologia della democrazia parlamentare, ecc., ma alla base non credo che quel che si forma siano delle ideologie: è molto di meno e molto di più. Sono degli strumenti effettivi di formazione e di accumulazione del sapere, sono dei metodi d'osservazione, delle tecniche di registrazione, delle procedure d'indagine e di ricerca, degli apparati di verifica. Tutto questo vuol dire che il potere, quando si esercita in questi meccanismi sottili, non può farlo senza formare, organizzare e mettere in circolazione un sapere o piuttosto degli apparati di sapere che non sono edifici ideologici.

Per riassumere queste cinque precauzioni di metodo; potrei dire che, invece di orientare la ricerca sul potere nel senso dell'edificio giuridico della sovranità, degli apparati di Stato e delle ideologie che l'accompagnano, la si deve orientare verso la dominazione, gli operatori materiali, le forme di assoggettamento, le connessioni ed utilizzazioni dei sistemi locali di quest'assoggettamento, i dispositivi di strategie. Bisogna studiare il potere al di fuori del modello del Leviatano, al di fuori del campo delimitato dalla sovranità giuridica e dall'istituzione statale. Si tratta di studiarlo a partire dalle tecniche e dalle tattiche della dominazione.

Questa, grosso modo, la linea metodologica che credo si debba seguire e che ho cercato di seguire nelle varie ricerche che abbiamo fatto negli anni precedenti a propo-

sito del potere psichiatrico, della sessualità infantile, dei sistemi politici, ecc. Ora, percorrendo questi dominî e prendendo queste precauzioni di metodo, credo che appaia un fatto storico massiccio che c'introdurrà infine nei problemi di cui vorrei parlare quest'anno.

Questo fatto storico massiccio è la teoria giuridico-politica della sovranità di cui parlavo poco fa, che ha giocato quattro ruoli. Innanzitutto, si è riferita ad un meccanismo di potere effettivo che era quello della monarchia feudale. In secondo luogo, ha servito da strumento ed anche da giustificazione alla costituzione delle grandi monarchie amministrative. Ancora, a partire dal XVI e soprattutto dal XVII secolo, ma già al momento delle guerre di religione, la teoria della sovranità è stata un'arma che ha circolato in un campo e nell'altro, che è stata utilizzata in un senso o nell'altro sia per limitare, sia al contrario per rinforzare il potere reale: la troviamo fra i cattolici monarchici o i protestanti antimonarchici, fra i protestanti monarchici e più o meno liberali, ma anche fra i cattolici partigiani del regicidio o del cambiamento di dinastia; funziona nelle mani degli aristocratici o in quelle dei parlamentari, fra i rappresentanti del potere reale o fra gli ultimi feudatari. In poche parole, è stata il grande strumento della lotta politica e teorica intorno ai sistemi di potere del XVI e XVII secolo. Infine, nel XVIII secolo, è ancora questa teoria della sovranità, riattivata dal Diritto Romano, che troviamo grosso modo in Rousseau e nei suoi contemporanei, con un quarto ruolo: si tratta adesso di costruire contro le monarchie amministrative, autoritarie o assolute, un modello alternativo, quello delle democrazie parlamentari. Ed è ancora questo ruolo ch'essa gioca al momento della Rivoluzione.

Ebbene, mi sembra che, se seguiamo questi quattro ruoli, ci accorgiamo d'una cosa: finché ha durato la società di tipo feudale, i problemi ai quali la teoria della sovranità si riferiva coprivano effettivamente la meccanica generale del potere, il modo in cui si esercitava fino ai livelli più bassi, a partire da quelli più alti. In altri termini, il rapporto di sovranità, che lo s'intenda in modo ampio o ristretto, ricopriva la totalità del corpo sociale.

Effettivamente, il modo in cui il potere si esercitava, poteva essere trascritto, almeno per l'essenziale, nei termini della relazione: sovrano-suddito. Ma, nel XVII-XVIII secolo, s'è prodotto un fenomeno importante, cioè l'apparizione, meglio l'invenzione d'una nuova meccanica di potere che ha delle procedure ben particolari, degli strumenti del tutto nuovi, degli apparati molto diversi e che è, credo, assolutamente incompatibile coi rapporti di sovranità.

Questa nuova meccanica di potere poggia più sui corpi e su quel che fanno che sulla terra e i suoi prodotti. È una meccanica di potere che permette di estrarre dai corpi tempo e lavoro più che beni e ricchezza. È un tipo di potere che si esercita continuamente attraverso la sorveglianza e non in maniera discontinua per mezzo di sistemi di tasse e di obbligazioni distribuite nel tempo; che suppone un *quadrillage* serrato di coercizioni materiali più che l'esistenza fisica d'un sovrano; e che infine poggia sul principio, che è una vera e propria nuova economia del potere, che si deve poter far crescere contemporaneamente le forze assoggettate e la forza e l'efficacia di chi le assoggetta.

Questo tipo di potere s'oppono, punto per punto, alla meccanica di potere che descriveva o cercava di trascrivere la teoria della sovranità. Questa è legata ad una forma di potere che si esercita sulla terra e sui suoi prodotti, molto più che sui corpi e quel che fanno. La teoria della sovranità è qualcosa che si riferisce allo spostamento ed all'appropriazione da parte del potere, non del tempo e del lavoro, ma dei beni e della ricchezza. Essa permette di trascrivere in termini giuridici delle obbligazioni discontinue e distribuite nel tempo; non permette di codificare una sorveglianza continua; permette di fondare il potere intorno all'esistenza fisica del sovrano, non a partire dai sistemi continui e permanenti di sorveglianza. La teoria della sovranità permette di fondare un potere assoluto nel dispotismo assoluto del potere, e non di calcolare il potere col minimo di dispotismo ed il massimo d'efficacia.

Questo nuovo tipo di potere che non può più essere

trascritto nei termini della sovranità è, credo, una delle grandi invenzioni della società borghese. Esso è stato uno strumento fondamentale della costituzione del capitalismo industriale e del tipo di società che gli è correlativo; questo potere non sovrano, estraneo alla forma della sovranità, è il potere disciplinare. Indescrivibile nei termini della teoria della sovranità, radicalmente eterogeneo, il potere disciplinare avrebbe dovuto normalmente condurre alla scomparsa del grande edificio giuridico di quella teoria. Ma in realtà, la teoria della sovranità ha continuato non solo ad esistere come un'ideologia del diritto, ma ad organizzare i codici giuridici che l'Europa del XIX secolo s'è data, a partire dai codici napoleonici.

Perché la teoria della sovranità ha persistito in questo modo come ideologia e come principio organizzatore dei grandi codici giuridici? Credo che le ragioni siano due. Da una parte, è stata, nel XVIII e ancora nel XIX secolo, uno strumento critico permanente contro la monarchia e contro tutti gli ostacoli che potevano opporsi allo sviluppo della società disciplinare. Ma, d'altra parte, la teoria della sovranità e l'organizzazione d'un codice giuridico centrato su di essa hanno permesso di sovrapporre ai meccanismi della disciplina un sistema di diritto che ne nascondeva i procedimenti e quel che poteva esserci di tecnica di dominazione e che garantiva a ciascuno, attraverso la sovranità dello Stato, l'esercizio dei propri diritti sovrani. I sistemi giuridici, cioè, che si tratti delle teorie o dei codici, hanno permesso una democratizzazione della sovranità colla costituzione d'un diritto pubblico articolato sulla sovranità collettiva, nel momento stesso in cui questa democratizzazione della sovranità veniva fissata in profondità dai meccanismi della coercizione disciplinare.

Più rigorosamente, si potrebbe dire: dal momento in cui le costrizioni disciplinari dovevano esercitarsi come meccanismi di dominazione ma nello stesso tempo essere nascoste come esercizio effettivo del potere, bisognava pure che la teoria della sovranità fosse presente nell'apparato giuridico e riattivata dai codici. Nelle società moderne, a partire dal XIX secolo e fino ai nostri giorni, ab-

biamo dunque, da una parte, una legislazione, un discorso, un'organizzazione del diritto pubblico articolati intorno al principio del corpo sociale e della delega da parte di ciascuno; e dall'altra, un *quadrillage* serrato di coercizioni disciplinari che assicura, nei fatti, la coesione di questo stesso corpo sociale. Ora, questo *quadrillage* non può, in alcun caso, trasciversi all'interno di questo diritto, che pure ne è l'accompagnamento necessario. Un diritto della sovranità e una meccanica della disciplina: è fra questi due limiti, credo, che si gioca l'esercizio del potere. Ma questi due limiti sono così eterogenei che non si possono mai ridurre l'uno all'altro. I poteri si esercitano nelle società moderne attraverso, a partire e nel gioco stesso di quest'eterogeneità fra un diritto pubblico della sovranità ed una meccanica polimorfa delle discipline. Il che non vuol dire che si abbia da una parte un sistema di diritto dotto ed esplicito che sarebbe quello della sovranità e poi le discipline oscure e mute che lavorerebbero in profondità, nell'ombra e che costituirebbero il sotto-suolo della grande meccanica del potere. In realtà, le discipline hanno il loro discorso. Sono, e per le ragioni che vi dicevo prima, creatrici d'apparati di sapere e di domini molteplici di conoscenze. Sono straordinariamente inventive nell'ordine di questi apparati che formano sapere e conoscenze. Le discipline sono portatrici d'un discorso, ma questo non può esser quello del diritto; il discorso della disciplina è estraneo a quello della legge, della regola, effetto della volontà sovrana. Le discipline porteranno un discorso che sarà quello della regola, non della regola giuridica derivata dalla sovranità, ma della regola naturale, cioè della norma. Definiranno un codice che non sarà quello della legge, ma della normalizzazione, si riferiranno ad un orizzonte teorico che necessariamente non sarà l'edificio del diritto, ma il dominio delle scienze umane, e la loro giurisprudenza sarà quella d'un sapere clinico.

Insomma, quel che ho voluto mostrare, nel corso di questi ultimi anni, non è come sul fronte d'avanzata delle scienze esatte il dominio incerto, difficile, imbrogliato del comportamento umano sia stato a poco a poco an-

nesso alla scienza: non è attraverso un progresso della razionalità delle scienze esatte che gradualmente si sono costituite le scienze umane. Io credo che il processo che ha reso fundamentalmente possibile il discorso delle scienze umane è la giustapposizione, lo scontro di due linee, di due meccanismi e di due tipi di discorso assolutamente eterogenei: da un lato l'organizzazione del diritto intorno alla sovranità e dall'altro la meccanica delle coercizioni esercitate dalle discipline. E che ai giorni nostri il potere si eserciti contemporaneamente attraverso questo diritto e queste tecniche, che queste tecniche e questi discorsi nati dalle discipline invadano il diritto, che le procedure della normalizzazione colonizzino sempre di più quelle della legge, credo che tutto questo può spiegare il funzionamento globale di quel che vorrei chiamare una *società di normalizzazione*. Più precisamente, voglio dire che le normalizzazioni disciplinari vengono a scontrarsi sempre di più coi sistemi giuridici della sovranità: sempre più nettamente appare l'incompatibilità delle un cogli altri, sempre più è necessaria una specie di discorso arbitro, un tipo di potere e di sapere che la sacralizzazione scientifica renderebbe neutro. È proprio nell'estensione della medicina che vediamo, in qualche modo, non voglio dire combinarsi, ma scambiarsi o scontrarsi perpetuamente la meccanica delle discipline ed il principio del diritto. Gli sviluppi della medicina, la medicalizzazione generale del comportamento, delle condotte, dei discorsi, dei desideri, ecc., si operano sul fronte dove vengono ad incontrarsi i due piani eterogenei della disciplina e della sovranità. Per questo, contro le usurpazioni della meccanica disciplinare, contro quest'ascesa d'un potere legato al sapere scientifico, ci troviamo oggi in una situazione tale, che il solo ricorso esistente apparentemente solido che abbiamo è per l'appunto il ricorso o il ritorno ad un diritto organizzato intorno alla sovranità e articolato su questo vecchio principio. Quando, contro le discipline e tutti gli effetti di potere e di sapere che sono loro legati, si vuol obiettare qualcosa, che si fa concretamente, nella vita, che fanno il sindacato della magistratura o altre istituzioni simili se non appunto invocare questo diritto,

questo famoso diritto formale, detto borghese, e che è in realtà il diritto della sovranità? Ma credo che ci troviamo qui in una specie di vicolo cieco: non è ricorrendo alla sovranità contro la disciplina che si potranno limitare gli effetti del potere disciplinare, perché sovranità e disciplina, diritto della sovranità e meccanismi disciplinari sono due parti assolutamente costitutive dei meccanismi generali del potere nella nostra società.

A dir il vero, per lottare contro le discipline nella ricerca d'un potere non disciplinare, o piuttosto nella lotta contro il potere disciplinare, non è verso il vecchio diritto della sovranità che si dovrebbe andare, ma nella direzione d'un nuovo diritto, che sarebbe sì antidisciplinare, ma nello stesso tempo affrancato dal principio della sovranità. E qui ritroviamo la nozione di repressione, che credo abbia un doppio inconveniente nell'uso che se ne fa: da una parte, di riferirsi oscuramente ad una certa teoria della sovranità che sarebbe quella dei diritti sovrani dell'individuo, e, dall'altra, di mettere in gioco, quando la si utilizza, un sistema di riferimenti psicologici preso in prestito alle scienze umane, cioè ai discorsi ed alle pratiche che appartengono al dominio disciplinare. Credo che la nozione di repressione sia ancora una nozione giuridico-disciplinare, qualunque uso critico se ne voglia fare. Ed in questa misura, l'utilizzazione in chiave critica della nozione di repressione si trova viziata, rovinata in partenza dal doppio riferimento giuridico e disciplinare che essa implica alla sovranità e alla normalizzazione.