

INTRODUZIONE

di Franco Rella

1. La storia è discontinuità. Anzi «è necessario frantumare ciò che permette il gioco consolatorio dei riconoscimenti» così che «il vero senso storico riconoscerà che viviamo, senza riferimenti o coordinate originarie, in una miriade di eventi perduti». La storia sarà effettuale soltanto nella misura in cui «introdurrà il discontinuo nel nostro stesso essere»¹, dentro nel nostro corpo, moltiplicandolo, opponendolo a se stesso. Non esiste un punto privilegiato, una prospettiva, secondo cui ordinare gli eventi: la «sintesi vuota» dell'io non tiene più, come ci ha insegnato Nietzsche, e non esiste più un «discorso» che possa farsi sovrano, unificare in una totalità le molteplici strategie che attraversano gli spazi vuoti della storia penetrando negli eventi, organizzandoli e disperdendoli. L'*homo dialecticus* «l'animale che perde la sua verità e la ritrova illuminata, l'estra-

1. M. FOUCAULT, *Nietzsche, La généalogie, l'Histoire*, in AA.VV., *Hommage à Jean Hyppolite*, P.U.F., Paris 1971, pp. 160 e 162. Tr. it. in M. FOUCAULT, *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977 (ma preferisco tradurre «effective» con «effettuale» piuttosto che con «effettiva», perché questo mi sembra essere il senso di *wirkliche Historie - histoire «effective»*). La *Microfisica del potere* (di cui ho potuto tenere conto soltanto nella revisione delle bozze di questo intervento) mi sembra particolarmente significativa per chiarire la nozione foucaultiana di storia: da un lato come scontro («la storicità è... bellicosa» e ci mostra relazioni di potere e non di senso, p. 9); dall'altro lato, sul versante epistemologico, come trama in cui si inscrivono degli «effetti»: il soggetto ne è uno, ma anche Marx, il sesso, la verità...

neo a se stesso che ridiventa familiare» — l'uomo cioè che è riuscito a comporre l'altro nello stesso — «muore sotto il loro sproloquio»². Al posto di *questa* unità la pluralità: il soggetto è la stessa pluralità degli eventi, un dispositivo, un congegno agito dal potere.

Non abbiamo mai dunque un percorso lineare, ma una serie di dispositivi, che sono «un insieme risolutamente eterogeneo, che implica discorsi, istituzioni, sistemazioni architettoniche, decisioni regolamentari, leggi, misure amministrative, enunciati scientifici, proposizioni filosofiche, morali, filantropiche. In breve: il detto e il non detto». Il dispositivo è propriamente «il reticolo che si può stabilire tra questi elementi» che sono «eterogenei» ma che, in questa formazione, «in un momento storico dato» funzionano come «risposta a una urgenza» svolgendo «una funzione strategica dominante»³ che è sostanzialmente quella di suturare e di coprire un centro vuoto, una cavità che nessuna interpretazione, che nessuna attività conoscitiva potrà mai sfiorare. E quindi avremo la registrazione del «monologo della ragione sulla follia», sul suo silenzio che sfugge ad ogni parola, e che si riflette appena sullo sfondo dei discorsi che la assediano e la circondano. Oppure il dispositivo epistemologico, a definire un campo di sapere in cui si esercita potere. Oppure, ancora, i discorsi che chiudono in una serie di tattiche loquaci il silenzio della malattia, traducendola in una serie di segni clinici. O il sistema delle punizioni, o ancora il dispositivo della sessualità.

Ma per scoprire questo silenzio, per fare una archeologia di questo silenzio⁴, è necessario prima passare per la genealogia di tutte queste strategie, percorrere interamente e ricostruire le loro tattiche discorsive. Solo allora sarà possibile sollevare il velo e fissare il volto della medusa, solo allora l'interpretazione potrà «sparire in quanto interpretazione, portando con sé la sparizione dell'interprete stesso» e «avvicinarsi all'infinito del suo centro», scoprendo che «non c'è nulla da interpretare»⁵. Perché, come aveva già detto Nietzsche, non ci sono fatti, ma solo interpretazioni (Foucault: «tutto è già interpretazione») che tentano di «catturare» in un sapere il silenzio. A questo servono le strategie della ragione, i suoi

2. M. FOUCAULT, *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1976, p. 628. (Abbreviato, nelle citazioni, in S.F.).

3. *Le jeu de Michel Foucault* (intervista), in «Ornicar», 10, p. 63.

4. L'archeologia del silenzio è il programma dichiarato della *Storia della follia*.

5. M. FOUCAULT, *Nietzsche, Freud, Marx* in *Cahiers du Royaumont*, Minuit, Paris 1967, pp. 186-191.

monologhi: a imprigionare il silenzio, il quale è soltanto segno di se stesso, della verità senza frasi e senza parole. Per questo Foucault e i suoi collaboratori si chinano sul «caso» di Pierre Rivière colti dalla «stupefazione»⁶. Tutti i discorsi, medici, legali, polizieschi e giuridici sono il dispositivo che è stato prodotto per rispondere all'urgenza di questo spazio bianco, che rimane oltre e al di là del dispositivo, intoccato e intocabile. Come un «altro» assoluto, un eterogeneo che il dispositivo del potere può chiudere ma non comprendere. Questo bianco, questo silenzio, sta di fronte al brusio insistente del dispositivo loquace. Ma il silenzio e le «voci» del dispositivo non si incrociano mai, non si contraddicono; aprono tra loro uno spazio in cui si situa il discorso analitico che dovrebbe mostrare entrambi. Questo discorso non «interpreta» e non trasforma. Ridice i discorsi del dispositivo per riprodurre dentro il suo corpo il «bianco» che essi cercavano di circoscrivere: per scoprirlo nella stupefazione, nello spazio neutro che non appartiene né a l'uno né all'altro.

La cartografia delle strategie e dei dispositivi racchiude dunque uno spazio bianco, «un cuore di tenebra» impenetrabile che è la *verità* stessa della cartografia. E se Foucault è penetrato profondamente e lucidamente nello spazio lasciato aperto dalla crisi del più immane dispositivo moderno, quello della dialettica, non è andato al di là di quanto avevano già mostrato i grandi «dialetti» di questa stessa crisi, a partire dallo stesso Nietzsche. Si è fermato ai margini del «cuore di tenebre» del «bisogno» della dialettica. Anzi, ha indicato in questo «cuore», in questo luogo, la verità stessa dei discorsi e delle tecniche che su di esso si sono costruiti. Senza nominarlo. E questo porta inesorabilmente ad una ricomposizione al di qua della crisi e della «volontà» di trasformarne radicalmente i termini.

6. *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère. Un cas de parricide au XIX^e siècle* présenté par Michel Foucault, Gallimard, Paris 1973; tr. it., Einaudi, Torino 1976. Su questi temi cfr. della tr. it. pp. XIII, IX, XII, 199, 272-73. (Ma dove, nel testo francese il dossier di P. Rivière è definito «bianco», la tr. it. ha «spoglio»). (Abbreviato, nelle citazioni, riferite all'ed. it., in P. R.).

2. I dispositivi, o meglio, come dice Foucault «le tattiche loquaci» sono rette «da grandi strategie anonime, quasi mute»⁷. Ma c'è qualcosa che è ancora più silenzioso di queste stesse strategie, qualcosa che parla in esse e attraverso di esse, che non ha voce propria e che per questo ha potuto celarsi a lungo. Qualcosa che è altro e al contempo lo stesso di quel silenzio abissale che abbiamo scoperto essere al di sotto e al di là di ogni parola. Qualcosa che scorre e attraversa le grandi strategie, risolvendo ogni loro contraddizione, ma che non può localizzarsi precisamente in nessuna di esse. Vi si disperde e vi si nasconde. È il grande silenzio del potere.

Il potere non parla, secondo Foucault, una molteplicità di dialetti storicamente determinati. Il potere parla ogni linguaggio, o meglio è la condizione stessa del linguaggio. Perché «il potere non esiste» (*Ornicar*, p. 66): «esso è già sempre e costituisce anche ciò che cerca di opporvisi» (V. S., p. 108). E può essere avvicinato solo negativamente: «non è un insieme di istituzioni...», ... «non è assoggettamento o regola...»; ... «non è qualcosa che si acquisisce, si strappa si divide; qualcosa che si conserva o ci si lascia sfuggire» (*ibid.*). Il potere dunque non conosce contraddizione. Non c'è nulla che possa essergli esterno, «non c'è da un lato il discorso del potere e di fronte un altro che si oppone a esso» (V. S.). È il potere che, attraverso le grandi strategie e i loro dispositivi, costruisce le sue forme e i suoi oggetti: il silenzio diventa l'oggetto-follia, malattia, il «caso Rivière», un campo di sapere. Ma come quel silenzio bianco è rimasto inalterato⁸ per riflettersi in una stupefazione, così anche il potere, il suo analogo-contrario, sfugge ad ogni definizione, ad ogni «strangolamento» direbbe Guattari. E quindi non esiste una teoria del potere, ma soltanto una analitica del potere, vale a dire una sorta di messa in scena del potere perché esso parli attraverso le forme testuali:

7. M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, 1. *La Volonté de savoir*. (Abbreviato in seguito con V. S.), Gallimard, Paris 1976, p. 125. (È prossima la trad. it. presso Feltrinelli).

8. In effetti il potere costruisce i suoi oggetti di sapere e di dominio senza riuscire a incidere realmente sulla verità del silenzio che è sempre oltre, come una sorta di noumenon misterioso (e senza il nous). Il potere agisce, in un certo senso, solo su se stesso: su ciò che riesce a *nominare* e non sull'innominabile della verità. Qui c'è tutta una tradizione, non specificatamente francese, ma che in Francia ha avuto un peso particolare, che dovrebbe essere indagata ulteriormente.

vale a dire, perché le parole scoprono la loro cavità irriducibile in cui, il potere (silenzioso) si contrappone al (sta al fianco, si specchia) silenzio della verità.

Tale messa in scena, che Foucault ripete nelle sue opere, è la storia in cui si scontrano i fantasmi di questa vicenda. «Chi lotta contro chi? Lottiamo contro tutti». Infatti «non ci sono, dati immediatamente, soggetti di cui uno sarebbe il proletariato e l'altro la borghesia» (*Ornicar*, p. 75). I termini di questo scontro sono anch'essi un dispositivo prodotto dal potere, una sua messa in scena. «Le grandi dominazioni sono effetti egemonici [di omogeneizzazione]» della pluralità infinita, della dispersione anarchica degli scontri, in cui il potere si spezza e si ricompone in una totalità. Così la lotta di classe è una *forma*, un dispositivo strategico attraverso cui il potere omogeneizza l'«espansione infinita» degli scontri. Tale strategia è alleata ad una serie di altre strategie che articolano in discorso ciò che è stato storicamente indicibile: il corpo, la sessualità, l'economia politica. Si arriva così, attraverso una rottura dell'episteme classica e di una serie di comportamenti (per esempio l'*ars erotica*), alla costruzione della «vita come oggetto politico» (V. S., 191), dove i «meccanismi di potere si articolano direttamente sul corpo» attraverso una serie di dispositivi. E solo i «dispositivi» sono *reali*, hanno spessore storico. Infatti il sesso è un «elemento immaginario», solo la sessualità è «vera», reale, in quanto meccanismo di potere e di assoggettamento del corpo: congegno che ne permette la traduzione discorsiva. Ma si illuderebbe chi pensasse di poter individuare il potere attraverso queste grandi strategie. Il potere si disperde in ogni anfratto, per ricomporsi in strategia al di là di ogni possibile teoria che cerchi di comprenderlo. «Non si può capire nulla del sapere economico se non si sa come esso si esercita nella sua quotidianità»⁹: il potere è una microfisica, analoga al corpo molecolare di Deleuze e Guattari.

Il discorso di Deleuze e Guattari tendeva rozzamente a dissolversi in una sorta di dicotomia di ordine etico — da un lato il corpo molare, le grandi organizzazioni «cattive» che cercano di «imprigionare» il desiderio; dall'altro lato la schizo-analisi «buona» che spezza l'organizzazione molare, ripropone la molecolarità del corpo senza organi (senza organizzazione e differenza) in cui il desiderio scorre libero e prolifera come un

9. *Le jeux du pouvoir*, entretien avec M. Foucault, in AA.VV., *Politiques de la philosophie*, Grasset, Paris 1976, p. 172. (Abbreviato in G. d. P.).

rizoma¹⁰. Il corpo rizomatico non ha spessore e non ha storia, è come una pellicola liscia su cui i dispositivi del potere, per combattere i dispositivi del desiderio (le macchine desideranti), cercano di «calcare» il loro sigillo¹¹.

Foucault, pur ponendosi nella stessa area deleuziana, spazza via la posizione ingenua di chi promette «rivoluzione e felicità; o la rivoluzione e un altro corpo [magari senza organi] più nuovo e più bello; o magari la rivoluzione e il piacere», parlando contro «i poteri», dicendo «la verità» e promettendo «il godimento»; legando l'uno all'altro «l'illuminazione, la liberazione e piaceri moltiplicati»; proiettandosi verso «lo sperato giardino delle delizie» (V. S., 14). In sostanza, dice Foucault, una critica che si pone «al livello della teoria del desiderio», come è quella di Deleuze e Guattari, è illusoria perché «è la legge che è costitutiva del desiderio e della mancanza che lo instaura. Il rapporto di potere è già là dove è il desiderio» ed è vano «partire alla ricerca di un desiderio al di fuori del potere» (V. S., 107-108)¹². Infatti, non il desiderio come credono Deleuze e Guattari, ma il potere è nomade: si raggruma in strategie e congegni politici, ma si disperde di nuovo. È sempre qui e altrove. Infatti l'unica storia possibile del potere è la storia degli spazi in cui esso si esercita: le eterotopie di cui parla Teyssot nel suo intervento. Ma, in questo senso, potremmo dire che tutto lo spazio è una somma di eterotopie, localizzazioni della discontinuità del potere e delle varie strategie attraverso cui il potere si mostra. Lo spazio è dunque sempre «altro», sempre eterotopico. Fuori di questo c'è solo il non-luogo dell'utopia. Ma questa somma di eterogeneità, di eterotopie, in quanto totalità che in sé non ammette contraddizioni determinate, non nasconde essa stessa una utopia? Non è essa stessa utopia?

Il discorso in Deleuze e Guattari e in Lyotard è esplicito. La devianza restituisce al di là della «deviazione» capitalitistica la naturalità

10. È l'ultima metafora di Deleuze e Guattari. Il rizoma si oppone all'albero, che è organizzazione e differenziazione funzionale. Cfr. G. DELEUZE-F. GUATTARI, *Rizoma*, Pratiche, Parma-Lucca 1977.

11. È questa un'altra metafora di *Rizoma*: il calco, presupponendo la profondità sta dalla parte del potere; il «foglio», nella sua superficialità, sta dalla parte della liberazione e del rizoma.

12. Questo è uno dei momenti «alti» della riflessione di Foucault, il motivo che più profondamente lo differenzia dall'irrazionalismo di Deleuze e Guattari e dell'area che pure egli stesso ha contribuito ad aprire.

del desiderio. Ed è qui, come ha notato Cacciari, «l'opposto di Marx» con la sua individuazione del bisogno «nel suo indissolubile nesso al rapporto sociale di produzione» e della «trasformazione-rivoluzione nel capitalismo». Le posizioni di Foucault sono, ancora una volta, più complesse, più difficilmente decifrabili. In Foucault non c'è, almeno apparentemente, un discorso della devianza, non c'è «dissidenza». Il potere produce il suo discorso: produce il suo sapere. «Tra le tecniche del sapere e le strategie del potere non c'è alcuna exteriorità. C'è una corrispondenza perfetta tra forme dell'assoggettamento e schemi conoscitivi» (V. S., 130). È l'umanesimo moderno che si inganna stabilendo una divisione tra sapere e potere: «essi sono integrati e non si tratta di sognare un momento in cui il sapere non dipenda dal potere (...). Non è possibile che il potere si eserciti senza sapere, non è possibile che il sapere non generi potere» (J. d. P., p. 172). Il sapere è dunque *la forma del potere*. Il linguaggio che lo dice senza residui. Non c'è infatti alcun margine, nessun punto d'appiglio che possa permettere analisi critica, decostruzione, trasformazione. Ma se Foucault taglia netto con la regressiva lamentazione della dipendenza del sapere dal potere, il suo discorso porta ad una difficoltà maggiore. Il potere si traduce tutto in sapere. Non esiste alcuna sfasatura tra la realtà (che è, di fatto, un insieme di meccanismi di potere) e la rappresentazione. Non esiste ideologia. L'ideologia è un meccanismo di potere, quindi è la realtà. Da un lato dunque abbiamo la serie dei congegni, dei dispositivi (che sono l'unica realtà) dall'altro lato, ma profondamente intrecciata e indistinguibile da questi, abbiamo la serie discorsiva del sapere. Il potere non potrebbe esercitarsi, quindi essere, se non potesse «dire» o meglio rendere reale la realtà (per esempio rendere l'immaginario del sesso *reale* dispositivo della sessualità; l'immaginario del corpo «naturale» *reale* corpo in quanto oggetto politico). Ma anche il sapere non potrebbe «essere», se non attraverso il *potere* che lo suppone. È la grande metafora del *panopticon* benthamiano che funziona perfettamente anche per il discorso foucaultiano. Il potere si esercita ovunque perché tutto è visibile, perché tutto è diventato sapere. L'insieme delle eterotopie si *unifica nello sguardo del potere*.

La trasparenza è assoluta. Non c'è nulla da dissodare. Niente da analizzare. Non c'è più un soggetto in quanto principio ordinatore, ma lo sguardo che si ramifica in un fascio aperto di vedute. Il non-luogo del potere sta al centro delle sue infinite localizzazioni eterotopiche. Già

Deleuze e Guattari avevano chiamato il loro materialismo assoluto un «trascendentalismo», un principio unificatore. Quale rapporto c'è dunque tra il tutto-sapere foucaultiano, e il non-sapere lacaniano? Tra la sostanza naturale del desiderio represso dalle discipline del sapere occidentali di Deleuze e Guattari, e il tutto-risolto nel potere-sapere di Foucault?

C'è dunque anche per Foucault qualcosa che sta prima di «ogni cattura del sapere» (S. F.)? Qualcosa di eterogeneo al sapere? Qualcosa che lo sguardo non vede? Ritroviamo a questo punto il «bianco» di Rivière, la follia. Il loro silenzio. Ma questo silenzio, questo non-sapere, è propriamente la «naturalità» che è fuori da ogni discorso e da ogni dispositivo. Il desiderio di Deleuze; il dio oscuro (o «il vecchio buon dio») di Lacan; il silenzio di Foucault. È ciò che non è linguaggio ma che origina ogni linguaggio, in quanto tutti i dispositivi discorsivi si producono per reprimerlo, o per chiuderlo in un perimetro di parole¹³. A questo proposito, l'unico mutamento nelle posizioni foucaultiane dalla *Storia della follia* alla *Storia della sessualità* sta nel fatto che non abbiamo più un monologo della ragione che si sovrappone al silenzio, ma una pluralità infinita di dispositivi. Ma il silenzio è l'archè. La «genealogia della morale», la «genealogia delle strategie» del potere-sapere, ha come scopo di permettere l'archeologia del silenzio. Ma l'unica archeologia possibile è la memoria, l'eco stupefatto. La risonanza assordante del silenzio.

13. In realtà Foucault non parla di repressione (il potere non reprime: produce positivamente, anche il piacere) ma di assoggettamento. Di qui, in *Microfisica del potere*, si viene a proporre «l'insurrezione dei saperi assoggettati» contro «la tirannia dei discorsi globalizzanti» in modo da far giocare queste «anti-scienze», i saperi così «liberati», contro tutto e contro tutti» (pp. 165-176). Non è chiaro come questo possa avvenire, dal momento che il potere stesso non ha centro ed è in una miriade di localizzazioni, e quindi non può essere battuto dalle «discorsività locali» (che di fatto non si oppongono ad esso e alla sua inesistente centralità). L'oggetto dell'«ultima battaglia» (Foucault giunge dunque, malgrado tutto, a una sorta di fine della storia) non può essere il potere, ma sono le teorie globalizzanti che hanno creduto di combattere il potere e in realtà l'hanno occultato o servito (e tra queste c'è, per Foucault, l'«effetto Marx»). Non ci si libera dal potere, dunque, ma dalle teorie del potere e dalle teorie della presa del potere. È a questo livello — come avremo modo di vedere meglio più avanti — che si pone l'«effetto Foucault», la sua incidenza politica.

3. Già per Hegel «la *Weltgeschichte* è un banco da macellaio e le pagine di felicità sono in essa bianche». E «l'avanzare dialettico non è solo un procedere *de claritate in claritatem*, ma è anche distruzione (...) trionfo della morte, che solo lo spirito al suo più alto livello, nel sapere della filosofia può sopportare»¹⁴.

«La dura parola hegeliana è che le contraddizioni si devono accettare», che esse non sono eliminabili semplicemente, ma che possono essere contenute nei «geroglifici della ragione», che sono gli stati, o superate nella vita dello spirito in quanto «vittoria sulla naturalità della pura distruzione» (*ivi*).

La grande crisi economica e politica ha distrutto il «sapere della filosofia» come luogo di superamento e di *Aufhebung*. E questa distruzione si mostra, in tutta la sua tragica incidenza, nei grandi linguaggi della crisi, da Nietzsche a Freud. Non più un principio ordinatore, ma un semplice «ordinamento del materiale», che non ha alcuna garanzia di verità. Anche questa *Anordnung* infatti, come dice Freud, è una costruzione di compromesso, un'analisi processuale e tendenzialmente infinita. I suoi risultati possono essere posti come verità, soltanto al prezzo di renderli feticci, costruzioni consolatorie e regressive di fronte al «disagio della civiltà»: formazioni deliranti difensive, ovvero rituali di potere extra-conoscitivo¹⁵.

14. R. BODEI, *Differenze nel concetto hegeliano di società civile*, in R. BODEI, M. TRONTI, D. BORSO, D. ZOLO, *Società politica e stato in Hegel, Marx e Gramsci*, a cura di G. Duso, CLEUP, Padova 1977, pp. 40-41. A Bodei dobbiamo la lettura più articolata e problematica (nel senso che ne costruisce i problemi) di Hegel oggi in Italia, lettura che taglia definitivamente, mi pare, con le posizioni che «schiacciano» semplicemente Hegel a ridosso di Marx; oppure di chi vede in Hegel soltanto la «felice» risoluzione di ogni contraddizione; e di chi, infine, lo trasforma in un manager dello stato prussiano (tracce di quest'ultima posizione sono anche nell'introduzione di Duso).

15. Foucault parla di «procedure ritualizzate», per produrre la verità, che «attraversano assolutamente la società» e che hanno «effetti potenti». La verità è di questo mondo (...) e vi detiene effetti obbligati di potere». Lo statuto di ciò che funziona come una verità (come si produce e quali effetti ha all'interno di discorsi che non sono nè veri nè falsi) diventa quindi una domanda di capitale importanza. Il risultato più definitivo e importante dell'opera di Foucault, sta proprio in questa «ripetizione della «questione» di Nietzsche e di Freud. (Cfr. *Microfisica* cit., soprattutto le pagg. 12, 25-28, 150, 179-181).

Foucault si situa in questo campo problematico, critico, e dice questa dimensione extra-cognitiva del sapere, il suo porsi come strategia di di potere, come certo non accade nel rozzo fourierismo di Deleuze e Guattari, e nemmeno nella storia come sembianza, epifania del logos, di Lacan. Foucault ha rotto definitivamente con una concezione lineare della storia e ci ha costretti a misurarci con delle formazioni complesse analizzabili non in termini di progresso, ma di scontro e intreccio di relazioni di potere. Ma Foucault si limita a ripetere tutto questo, indefinitamente, attraverso le sue varie «rubriche» (l'episteme, la clinica, la sessualità...); si limita a rimettere costantemente in scena questi linguaggi. Non si pone cioè il problema della trasformazione di questi linguaggi in quanto trasformazione dei termini stessi della crisi. I quali, dunque, tendono a ricomporsi da un lato nella trasparenza del sapere, dall'altro nella totalità bianca del non sapere.

L'«urgenza» che provoca l'istituirsi di dispositivi e di strategie non riesce a trasformarsi in contraddizione determinata. Così come, per altro, verso, tra le varie strategie non c'è differenza o contraddizione. Porre a *questo livello* il problema della contraddizione significa propriamente porre il problema della intraducibilità reciproca di questi linguaggi, e quindi il problema della loro reciproca incidenza in termini di scontro e di trasformazione.

Ed è proprio *a questo punto* che lo spazio aperto da Foucault si fa spazio regressivo, in cui si costruisce un dispositivo di istanze che non possono essere rimosse, ma che devono essere affrontate criticamente. Questo spazio è stato individuato, e non a caso, proprio dal capofila dei «nuovi filosofi». Scrive B. H. Lévy, a proposito di Foucault: «Non ci voleva meno perché fosse infranta la concezione marxista del potere e, via via, l'insieme organizzato e coerente della struttura che essa ricopre. Che cosa c'è di comune infatti tra questi micro-poteri universalmente dispersi, organizzati in sottili reticoli e sostanzialmente omogenei, e il Potere dei marxisti che era sistema di ingranaggi, articolazione di istanze, disparità fondamentale? Si può ancora forse parlare di istanze, eterogenee e separate, le une determinanti e le altre determinate, quando si può vedere che le loro briciole, le briciole di potere, si ordinano spontaneamente lungo delle linee oblique che attraversano da parte a parte i compartimenti della struttura? (...) Dietro al chiacchericcio di metafore c'è una nuova filosofia politica che si elabora sordamente e con essa forse una nuova pratica della politica». Questa nuova pratica politica è la

filosofia stessa: «è perché sapere e potere sono due realtà omogenee, che uno può, nella pratica, servire da sostituto all'altro (...): il filosofo parla e, per ciò stesso, egli sconvolge l'ordine del mondo»¹⁶.

Non importa tanto osservare qui, come Lévy di fatto si muova disinvoltamente contro un fantasma del marxismo, e nemmeno rilevare che in Foucault le cose non sono così semplici come appaiono in questa traduzione. Sta di fatto che Lévy è arrivato direttamente a cogliere l'omogeneo sotto l'eterogeneo, la «naturalità» sotto le costruzioni del potere (il potere che si ordina *spontaneamente*) e l'oggetto reale di tutto questo: la parola che muta il mondo. Non quindi la lotta reale, ma la parola del filosofo, il logos della verità. Il sapere e il potere si sostituiscono reciprocamente senza residui: il soggetto del sapere è il soggetto del potere.

Sarebbe un errore, lo ripeto, imputare a Foucault posizioni che non sono direttamente sue. Ma sarebbe anche un errore trascurare che l'opera di Foucault ha permesso l'istituirsi, ha dato voce, a posizioni che sono repressive anche rispetto alla coscienza hegeliana dei «geroglifici della ragione» e del *costo* tragico del controllo delle contraddizioni nello stato e nella vita dello spirito.

Ma se questa crisi, che Foucault *ripete* e mette in scena senza porre il problema della sua trasformazione, trova nei «nuovi filosofi» una *soluzione* pre-hegeliana, di tipo spiritualistico, questo non è l'unico esito.

16. H.-B. LEVI, *Le système Foucault*, in *Politiques de la philosophie* cit., pp. 185-86. È questo il progetto, più o meno esplicito, dei «nuovi filosofi»: la costruzione di una pratica politica che metta fuori campo la lotta di classe. È il «verbo» del filosofo che cambierà il mondo (il capitalismo trema e gulaghizza, con l'aiuto dei partiti comunisti, queste posizioni nei rotocalchi di tutto il mondo). È un atteggiamento in cui convergono, accanto alle posizioni «di destra» di «nuovi filosofi», posizioni «di sinistra» come quelle di Deleuze, di Lyotard o di Baudrillard. Il nemico comune sembra essere il marxismo e la questione della presa del potere (soprattutto quando questa sembra essere possibile). Così Baudrillard può scrivere che «il marxismo mette fine alla lotta delle classi, ipostatizzandole e seppellendole nella loro impresa teorica» (strano potere della parola teorica quello di seppellire le classi!). Dobbiamo dunque spingere il potere alla «sfida della sua propria morte, fino al punto in cui esso muoia effettivamente di questa infatuazione, di questo immaginario, di questa superstizione di se stesso come sostanza». Perché il potere è vuoto, e ciò diventa chiaro sfidandolo «ad essere potere: totale, irreversibile, senza scrupoli e di una violenza senza limiti» (J. BAUDRILLARD, *Oublier Foucault*, Galilée, Paris 1977). Questo è un po' più che irrazionalismo: è mettersi — da qualsiasi parte ci si dica — dalla parte della reazione.

Cosa contrappongono Deleuze e Guattari ai congegni, agli «alberi» del potere? Un recupero della «naturalità» del desiderio e un individualismo radicale che finisce per saldarsi all'individuo-filosofo-verità dei nuovi filosofi. «Tutto ciò che d'importante è successo, tutto quello che d'importante succede, procede per rizoma americano: beatnik, underground, sotterranei, bande e gangs, spinte laterali e successive in collegamento immediato con un fuori (...). È all'Est che si compiono la ricerca arbore-scente ed il ritorno al vecchio mondo. Ma l'Ovest è rizomatico, con i suoi Indiani senza ascendenza, il suo limite sempre fuggente, le sue frontiere mobili e spostate (...). La cantante americana Patti Smith canta la bibbia del dentista mericano: non cercate radici, seguite il canale... Henry Miller e Big Sur, Kerouac alla ricerca del Dharma, gli indiani, i banditi... Questo non è nemmeno più ciò che si oppone al sistema, è un «fuori», intoccabile come il silenzio di Rivière. L'America è fuori «anche quando l'americano si mette alla ricerca di alberi». L'albero che da noi «s'è radicato nei corpi, ha indurito e stratificato anche i sessi». Mentre «il rizoma, al contrario, è una liberazione della sessualità non solo in relazione alla riproduzione, ma anche in rapporto alla genitalità»¹⁷.

È il mito dell'America, del *tramp*, della frontiera: il mito dei profeti dell'imperialismo americano. La grande macchina ideologica che ha sorretto l'espansione americana¹⁸. Avevo già rilevato come il modello di Deleuze e Guattari si saldi, malgrado l'apparenza del loro discorso, alla mitologia del capitalismo¹⁹. E questo avviene anche quando il modello pare più sottile e passa attraverso l'idealizzazione del negativo: e cioè attraverso la conversione dei disvalori borghesi in valori positivi, come se anche questi non fossero il prodotto di quelle stesse pratiche di dominio che costruiscono le istanze ideologiche di consenso e di riproduzione della forza lavoro.

Di fatto, quando ci si lascia prendere dal fascino dell'archè, della felicità naturale, si finisce per dissolversi nella ricerca di questo primum

17. *Rizoma*, cit. pp. 51-52.

18. Cfr. P. BAIRATI (a cura di) *I profeti dell'imperialismo americano* Einaudi, Torino 1975 e G. G. PASQUALOTTO, *Politica e cultura in America*, CLEUP, Padova 1976.

19. Seguire il canale, appunto: liberi e felici. Cfr. F. RELLA, *Una tomba per Edipo?* «Aut Aut» 144, 1974. Sull'incidenza di questa posizione nell'area di autonomia, e sulla dimensione dell'idealizzazione del negativo, cfr. ancora F. RELLA, *Nel nome di Freud. Il mito dell'Altro*, «Quaderni Piacentini» 60-61 (1976).

edenico, intoccato e intoccabile, e a porsi contro qualsiasi pratica che si proponga di trasformare-rivoluzionare tutto il reale²⁰.

Ma dove si insinua questo discorso? Dove prende piede? A chi dà parola? Questo discorso prende luogo all'interno della crisi che stiamo vivendo, e che investe ogni modello conoscitivo e operativo. Anche il marxismo, certo, e malgrado le furiose assicurazioni difensive del contrario da parte di chi, in questo modello, cerca la ricomposizione garantita di ogni linguaggio, di ogni conoscenza, di ogni tecnica: di chi cerca, in esso, pace e riposo. E che esclude quindi dal partenone delle certezze tutto ciò che le inquieta, che le mette in discussione. La ragione deve distruggere se stessa e i suoi modelli per non perdersi, come già diceva Shakespeare. Essa non esiste già da sempre in un assetto stabile e definito, che garantisca una perfetta corrispondenza tra rappresentazione e realtà. Nessun margine, nulla di ciò che appare fuori dell'idea, può essere considerato non reale. Compito della ricerca e della pratica politica è dare ragione anche di questi margini, e in questo conflitto trasformarsi allo stesso modo in cui si trasforma la realtà in cui incidono le sue tecniche. Il geroglifico sociale è un nodo che deve essere affrontato e districato, e non semplicemente sciolto e tagliato.

Ed è proprio in questa crisi, in questa disgregazione politica, che una ragione disgregata, come diceva ancora Shakespeare, si dice invece integra, altrà, inattaccabile. Potente della sua verità e della sua innocenza. E si esprime in un movimento reale, con il linguaggio che ad esso offrono Foucault e gli altri di cui abbiamo parlato (il lacanismo di sinistra). Leggiamo l'introduzione di un libro sui fatti di Bologna, prodotto, credo, nell'area di autonomia. «Esiste nella storia un sapere minore, che sfugge di fatto a chiunque lo sfida nelle sue scacchiere di guerra (...). Linguaggio che cessa di essere rappresentativo per tendere verso i suoi limiti estremi (...). Non esisterà uno storico, non tollereremo che esista uno storico, che assolvendo una funzione maggiore del linguaggio, offrendo i suoi servizi alla lingua del potere, ricostruisca i fatti, innestandosi sul nostro silenzio, silenzio ininterrotto, interminabile, rabbiosamen-

20. Ed è un altro dei paradossi tragici che stiamo vivendo, il fatto che sia proprio l'infelicità più profonda a rivendicare come esistente questo nucleo di felicità naturale e a opporsi, in un modo o nell'altro, ad ogni strumento di trasformazione delle condizioni stesse dell'infelicità. Fortini direbbe che si tratta del recupero dell'imbecillità delle avanguardie. Il che non vuol dire, come ci ha insegnato Rimbaud, che nella *bêtise* non ci sia un nodo di verità.

te estraneo (...). Un discorso senza soggetto comincia a parlare»²¹. Troviamo qui tutti i temi di cui abbiamo parlato: un sapere minore, sempre in fuga, inattaccabile; la funzione maggiore del linguaggio (il sapere-potere) e il silenzio che vi si oppone «rabbiosamente estraneo». È il caso di Rivière: da un lato la serie dei discorsi del «sapere maggiore» che cercano di ridurre all'ordine della ragione dominante il suo «blanc»; dall'altro lato il suo discorso, non interpretabile, in quanto discorso di chi «erra a lungo come un uomo senza cultura e un animale senza istinto, cioè come quel che, per l'appunto, non esiste: un essere mitico, mostruoso, la cui definizione è impossibile perché non appartiene a nessun ordine enunciabile» (P. R., p. 217). Eppure, ed è ciò che Foucault mostra, senza trarre nessuna conseguenza, non solo Rivière ha letto decine di libri (ed è un contadino all'inizio dell'ottocento!) ma cerca di esprimersi nel linguaggio del sapere che gli si oppone. Non c'è estraneità tra i due linguaggi, ma intreccio contraddittorio, e quindi lotta reale.

La «parola senza soggetto» si localizza in un libro rizomatico: «questo libro è un discorso senza soggetto, frammentario, parziale, un luogo senza territorio, una città invisibile, che scivola sotto, che scappa dal tetto, che è assente dagli specchi ufficiali...». E il «soggetto collettivo, straniero nella propria città, impercettibilmente si organizza, cambia terreno, sfugge di lato alla sfida del potere... Il libro che in questa fuga si produce può essere letto solo nel suo ordine rizomatico: l'«ordine cronologico...») questo lo consigliamo solo a chi crede che innanzi tutto bi-

21. *Autori molti compagni, Bologna marzo 1977... fatti nostri...*, Bertani, Verona 1977, p. 11. Ancora più deleziane sono le pagine di Bifo-Francesco Berardi nel *Dossier di A/traverso* in cui «il processo rivoluzionario» è l'«emergenza di un inconscio collettivo» e «il momento di liberazione di flussi libidinali che costituiscono la pratica di deterritorializzazione». Le masse, naturalmente, non cambiano il mondo ma «scrivono un testo» che non è, «non può essere un testo decifrabile secondo il codice dell'istituto». «Testo delirante» che è sempre dislocato. Attorno a queste posizioni si è costruito un vero e proprio apparato, un dispositivo complesso, che dovrebbe essere analizzato. Dire che queste posizioni esprimono dei «bisogni» (nuovi o vecchi che siano) è una banalità tanto ovvia e scontata da essere triviale. Quello che dobbiamo dire è se questi bisogni devono e possono organizzarsi in una volontà politica alternativa all'esistente, o se devono tradursi in un testo delirante. Nel delirio non si cambia la realtà, si macina solipsisticamente la realtà che ci è data. A chi è stato più *criticamente attento* a questi fenomeni, come alcuni compagni che redigono «Aut Aut», è il compito di elaborare senza esitazioni e fino in fondo queste problematiche.

sogna capire; noi non vogliamo spiegarci...»²². È il mito perdente dell'innocenza del non-sapere contro il sapere-potere; dell'alterità contro l'ordine della ragione dominante; il mito della fuga. Di fronte a questo non serve, anzi è tragicamente inadeguato, parlare di complotto, o assumere questa realtà precisamente come si dice, e cioè come emarginazione per condannarla, o peggio criminalizzarla. È necessario invece interrogarsi sul perché questa realtà abbia raggiunto tali dimensioni, e soprattutto perché non riesca a porsi come antagonista reale. In effetti, malgrado ogni illusione, non si sfugge alle «scacchiere di guerra». Siamo nello scontro, e lo si può vincere, trasformandone radicalmente i termini, soltanto ponendosi alla sua altezza reale. A questo livello non esiste autonomia. Questo silenzio non esiste. E non può essere chiamata tale l'impotenza di chi è stato reso muto. Il silenzio si mostra là dove tutto ciò che poteva essere detto è stato detto: allora, quando si tace, come diceva Hegel, urlano anche le pietre.

4. Ho dato una lettura volutamente «forzata» di Foucault, per cercare di indicare la sua incidenza in quanto dispositivo (nel senso stesso foucaultiano) all'interno della discussione attuale del potere e delle sue stratificazioni storiche (Foucault direbbe piuttosto «localizzazioni storiche», ma a mio giudizio il potere si stratifica). Dispositivo aperto, problematico, che si è cercato di affrontare, nelle relazioni seminariali che seguono, da diverse angolature. Teyssot affronta la problematica centrale nell'opera foucaultiana delle eterotopie. Ricordiamo che per Foucault il «problema» della filosofia moderna è il tempo, con una correlativa «squalificazione dello spazio». La rottura del discorso della continuità storica non può che porci di fronte al problema dello spazio in quanto discontinuità e localizzazione in cui il potere si esercita realmente, rompendo, correlativamente, anche la continuità temporale dei significati (l'ordine del sapere). Teyssot confronta dunque questo congegno analitico («analitica delle relazioni di potere» direbbe F.) con la strutturazione dello spazio moderno.

22. *Fatti nostri* cit., pp. 12 e 13. L'ipotesi che avevo avanzato, sull'incidenza dell'«effetto Foucault» in quest'area politica, trova conferma nelle pagine di *Microfisica del potere* citate alla nota 13. È la memoria degli scontri, sapere minore e composito di una miriade di saperi locali e differenziali, che non si oppone al sapere maggiore, ma ne è semplicemente incontenibile.

8) Tafuri analizza le varie «pratiche di potere all'interno delle varie società» in quanto pratiche discorsive, in quanto «messa in discorso», rilevando come, in Foucault, nella dispersione dei linguaggi e delle tracce, vada perduto «lo spazio dello scontro», in quanto spazio di conflitto reale. Questo spazio, attraversato, topologico, con uno o più centri, è appunto uno spazio reale che deve essere costruito in quanto tale. Altrimenti «il gioco senza regole» di un potere che si scompone e si ricompone sempre di nuovo, rischia di riproporsi come una nuova metafisica (ed è così che i «nuovi filosofi» l'hanno letto).

9) Il mio intervento cerca di porre a confronto la genealogia foucaultiana con l'interpretazione (e la sua rimozione in Foucault).

10) La relazione di Cacciari riprende il tema del potere misurandolo con il *fragwürdiges* del politico. La rimozione del complesso di «differenze-conflitti-contraddizioni» che costituiscono il politico, e d'altra parte l'impossibilità di ricorrere alla Rationalisierung dialettica, porta Foucault alla scelta della dispersione anarchica del Politico («immediato rovesciamento della sua concezione idealistico-dialettica») che impedisce il costituirsi di pratiche di trasformazione-rivoluzione. È così che Foucault, ma più di lui Deleuze, Guattari, Lyotard (che ne costituiscono una sorta di volgarizzazione) «inventano sì nuovi linguaggi» ma con «“vuote cerimonie” proclamano libera la propria impotenza».

Franco Rella

ETEROTOPIE E STORIA DEGLI SPAZI

di Georges Teyssot

All'inizio de *Le parole e le cose*, Foucault cita una «certa enciclopedia cinese» di Jorge L. Borges, dove venivano elencati gli animali del mondo: «gli animali si dividono — egli dice — in:

- a) appartenenti all'Imperatore;
- b) imbalsamati;
- c) addomesticati;
- d) maialini di latte;
- c) sirene;
- f) favolosi;
- g) cani in libertà;
- h) inclusi nella presente classificazione;
- i) che si agitano follemente;
- j) innumerevoli;
- k) disegnati con un pennello finissimo di peli di cammello;
- l) eccetera;
- m) che fanno l'amore;
- n) che da lontano sembrano mosche».

Questa classificazione che ovviamente non può che far sorridere per la sua incongruenza e per il suo carattere eteroclitico, permette a Foucault di iniziare un discorso sui modi di organizzare le «cose» in un dato periodo storico; perfino l'incongruenza della successione alfabetica che uno può rilevare leggendo un dizionario o un'enciclopedia come un romanzo, è più logica dell'incongruenza di questa classificazione, dove struttura del-

l'enunciato non segue più un criterio omogeneo di classificazione: l'enciclopedia è eterogenea.

Questa tassonomia eterogenea può essere qualificata *eterotopica*. Siamo davanti a una vera e propria «eterotopia». È questo uno dei primi significati — «letterari» — dato a questa parola da Foucault: che così la definisce: «Le *utopie* consolano: se infatti non hanno luogo reale si schiudono tuttavia nello spazio meraviglioso e liscio; aprono città dai vasti viali, giardini ben piantati, paesi facili anche se il loro accesso è chimerico. Le *eterotopie* inquietano, senz'altro perché minano segretamente il linguaggio, perché vietano di nominare questo e quello, perché spezzano e aggrovigliano i nomi comuni, perché devastano anzi tempo la «sintassi» e non soltanto quella che costruisce le frasi, ma anche quella meno manifesta che fa «tenere insieme» (a fianco e di fronte le une alle altre) le parole e le cose. È per questo che le utopie consentono le favole e i discorsi: sono nella direzione giusta del linguaggio, nella dimensione fondamentale della *fabula*; le eterotopie (come quelle che troviamo tanto frequentemente in Borges) inaridiscono il discorso, bloccano le parole su se stesse, contestano fin dalla sua radice ogni possibilità di grammatica, dipanano i miti e rendono sterile il lirismo delle frasi».

A questa definizione dell'eterotopia nel campo della conoscenza, delle classificazioni, delle «tassonomie» che strutturano in un dato momento il pensiero, Foucault poteva anche aggiungere un altro concetto — «spaziale», questa volta — dell'eterotopia, applicata alla strutturazione dei luoghi reali. Per illustrare anche il significato che l'eterotopia, nel senso foucaultiano, può assumere nella città moderna, userò un esempio: cercherò di spiegare la «griglia» dell'organizzazione sanitaria fra il 1740 e il 1750 in una città studiata da J.-C. Perrot: la città di Caen in Normandia. L'organizzazione del sistema ospedaliero in questa città si struttura secondo una «griglia» composta da otto spazi: ognuno di questi spazi rappresenta un'istituzione. Vediamo come sono organizzate:

1	2	3	4
5	6	7	8

Nella casella 1 è rappresentato quello che era chiamato il Bon Sauveur, una istituzione che richiudeva i prigionieri delle famiglie o del re. Nella casella 2, abbiamo la torre Châtimoine, per pazzi, prigionieri e

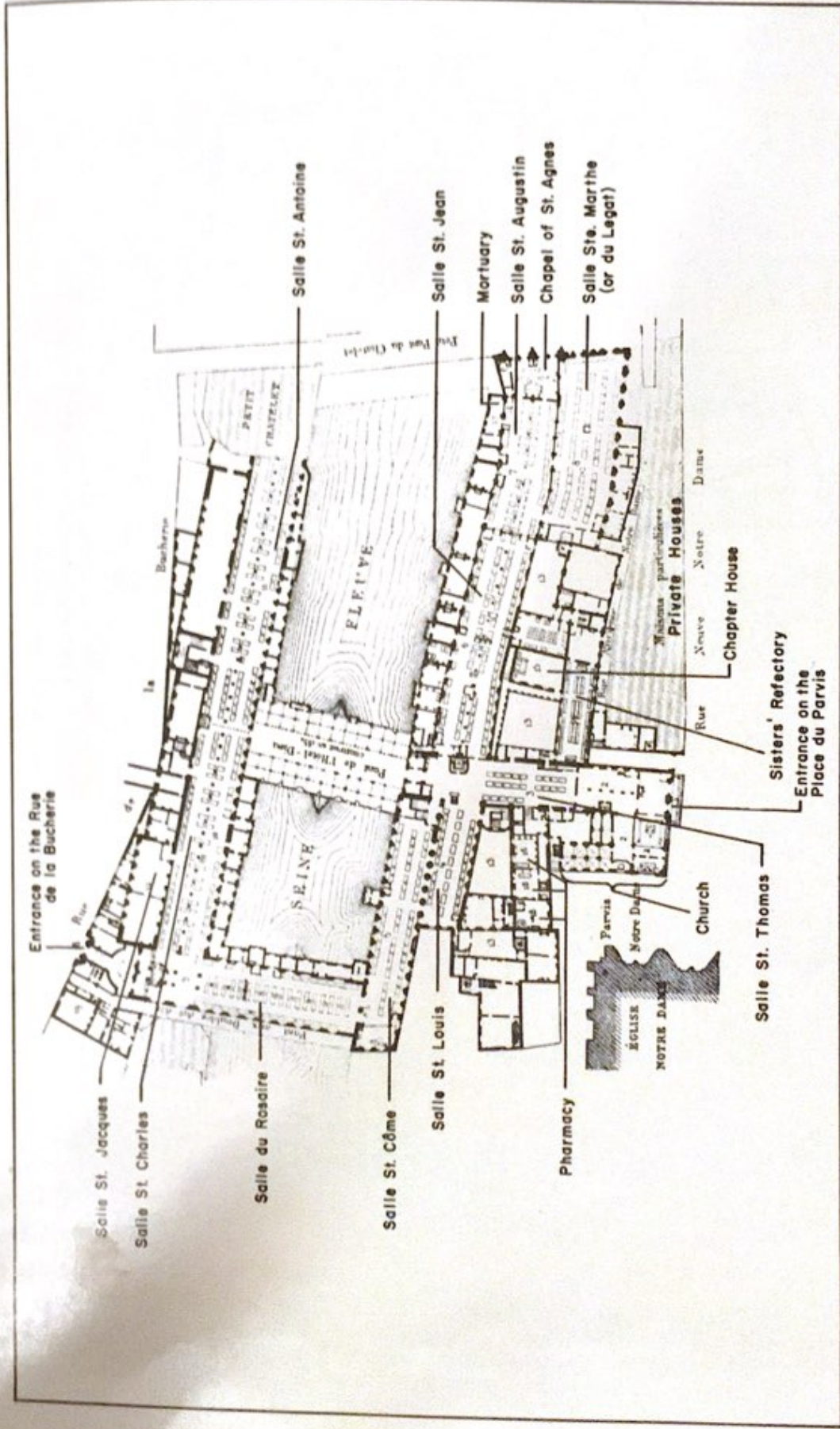


Fig. 1 - Distribuzione spaziale del pianoterra dell'Hôtel-Dieu di Parigi prima dell'incendio del 1772. (da: J. D. THOMPSON e G. GOL-DIN, cit.)

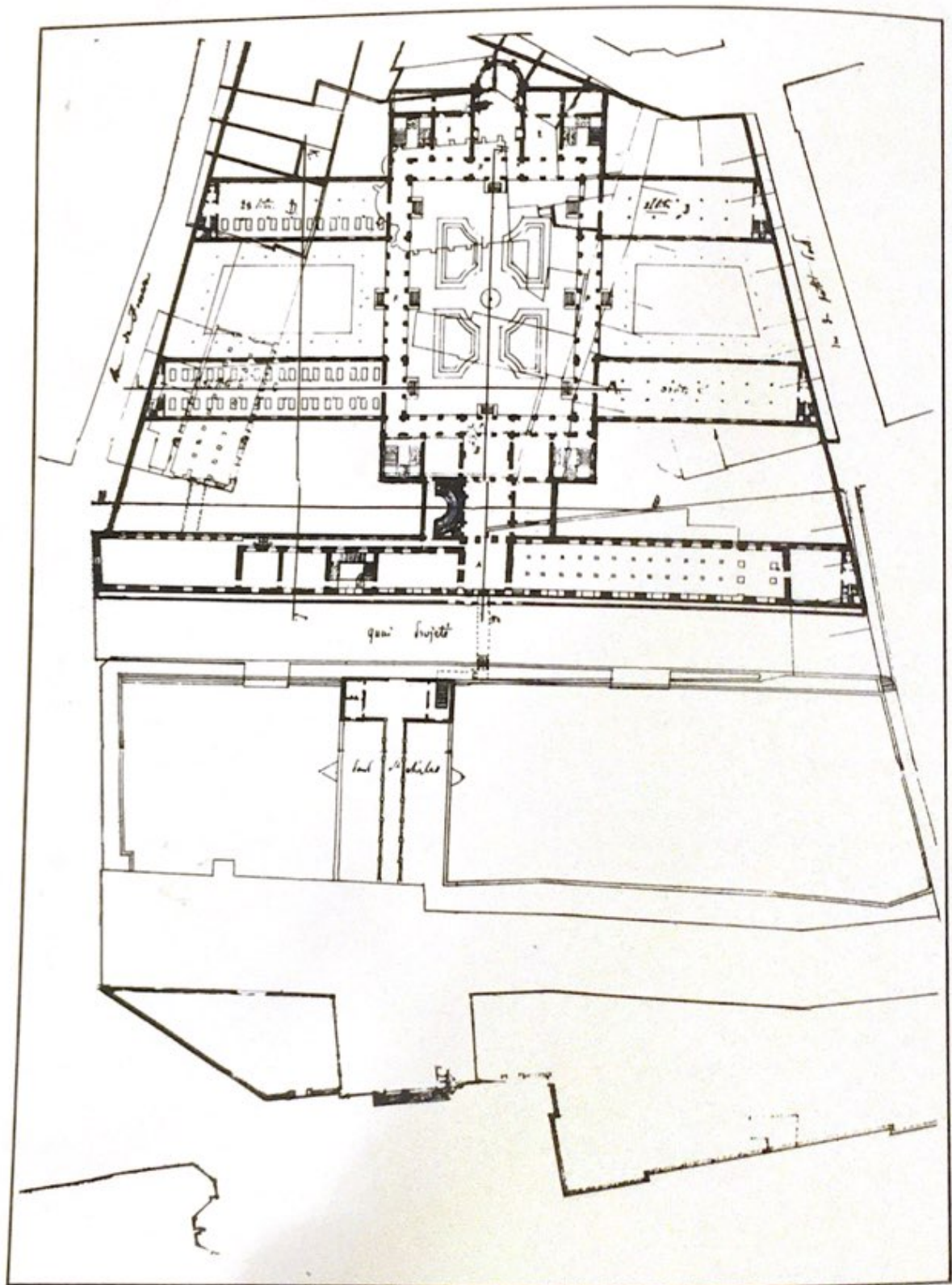


Fig. 2 - Progetto per la ricostruzione dell'Hôtel-Dieu di Parigi, sulla sponda sud della Senna di fronte a Notre Dame (giugno 1839). È il primo progetto dell'ospedale realizzato dall'architetto Huvé nel giugno del 1839; l'edificio verrà costruito più tardi sul lato nord del sagrato della cattedrale. (Archives Nationales, Parigi).

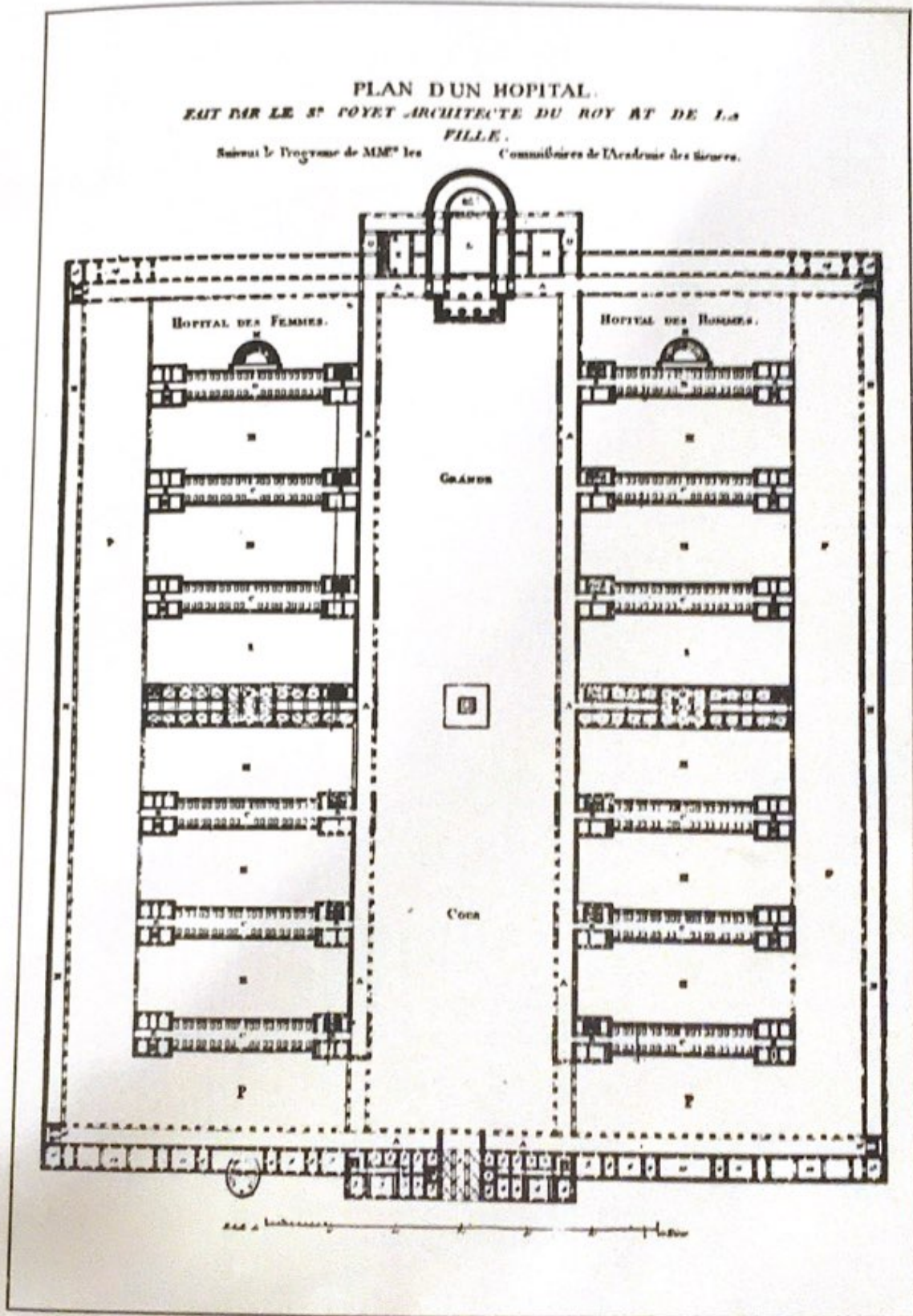


Fig. 3 - Pianta dell'ospedale proposto da Poyet nella terza relazione della Commissione sugli ospedali dell'Accademia delle Scienze, Parigi 1788. (da: J. D. THOMPSON e G. GOLDIN, cit.).

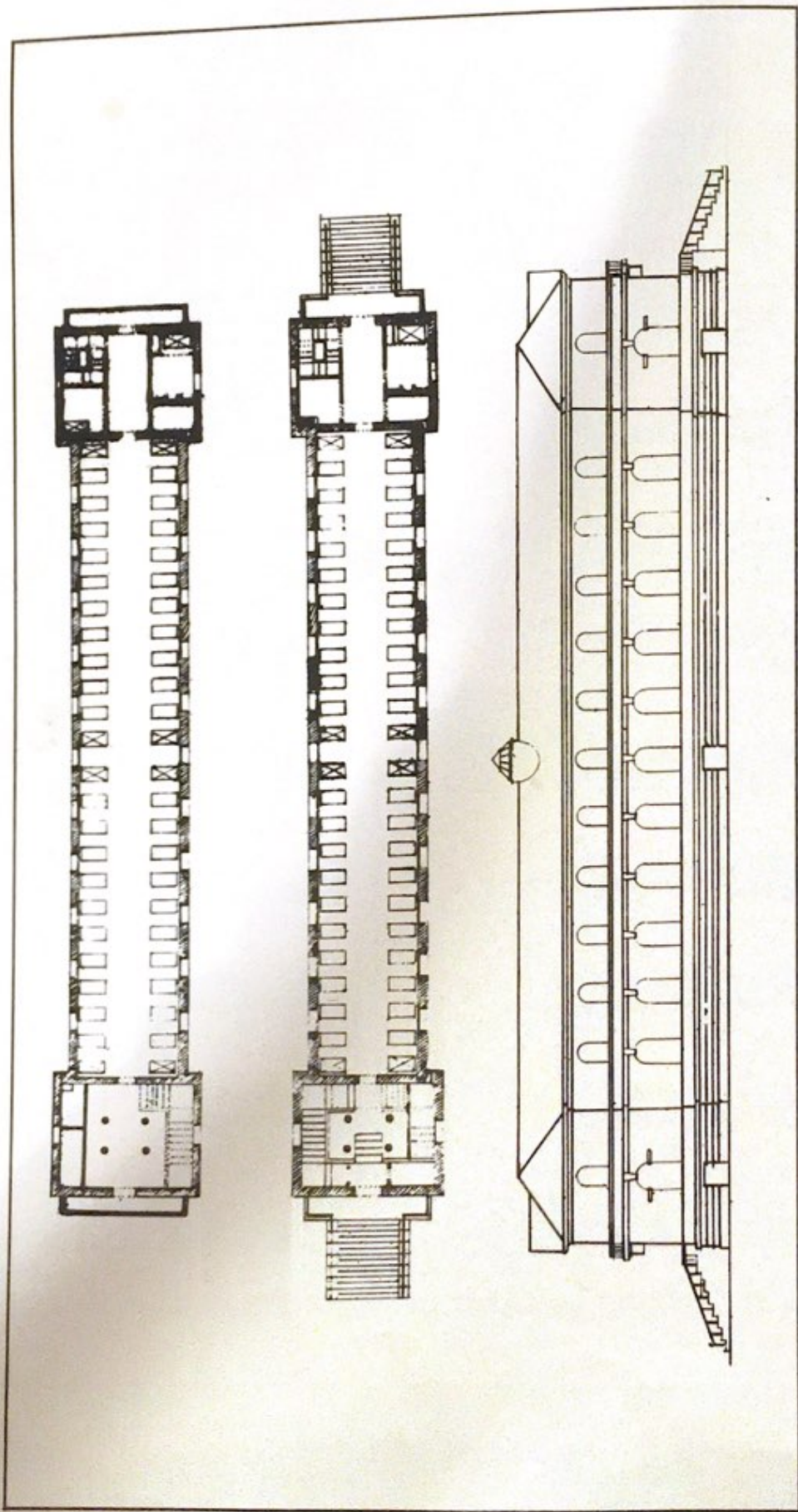


Fig. 4 -Pianta del piano rialzato e del primo piano del padiglione, destinato all'Hospice des Enfants de Paris, proposto nell'aprile 1808.
(Archives Nationales, Parigi).

Fig. 5 -Prospetto dello stesso. (Archives Nationales, Parigi).

rinchiusi per editto reale. Nella casella 3 l'importante struttura dell'Ospedale generale dove vengono rinchiusi bambini legittimi e poveri da due a nove anni, invalidi, vecchi, mendicanti, prostitute, affetti da malattie veneree, malati di mente, deboli di spirito, imbecilli, insensati, epilettici, ecc. (Queste «tassonomie» dell'internamento risultano oggi per noi altrettanto assurde delle eterotopie inventate da Borges).

Continuando, nella casella 4, troviamo i «piccoli rinchiusi» (*Petits renfermés*) cioè i trovatelli sopra i nove anni, poveri, bastardi ecc.; nella casella 5, la prigione del «Baillage», la prigione municipale della città, dove sono imprigionati semplici condannati e indiziati. Nella casella 6 c'è il convento della Carità (la *Charité*) dove sono rinchiusi prostitute e prigionieri su ordine delle famiglie. Nella 7, si trova una struttura tradizionale e di antica fondazione, l'*Hôtel-Dieu*, dove sono ricoverati malati residenti e stranieri, soldati, trovatelli ecc. Infine, nell'ottavo spazio, l'istituzione corrispondente a quella della casella 4, cioè le trovatelle, dette le piccole rinchiusi. In questa «griglia» si passa progressivamente da una struttura di imprigionamento totale ad una struttura di semi-internamento. Questa «griglia» ovviamente non corrisponde affatto alla struttura moderna di internamento. È quindi evidente che fra l'organizzazione del servizio e dell'assistenza nel '700 e quella di oggi esiste un salto. Sono queste discontinuità riscontrabili all'interno dell'organizzazione delle «cose» sulle quali ha sempre insistito Foucault.

Discontinuità, si diceva: non si può fare la tranquilla storia evolutiva dell'ospedale, partendo da una sua mitica nascita, continuando con l'illustrazione di un suo sviluppo progressivo, mostrando infine come oggi abbia raggiunto uno stato definito, anche se «perfezionabile». L'esempio qui riportato della struttura del sistema assistenziale a Caen nel '700 serve a mostrare il senso che assume la parola *eterotopia*, quando è applicata ad una situazione reale e storica, in un certo luogo. È in questo senso che Foucault poteva parlare di eterotopia non più in senso letterario ma in senso topologico. Le eterotopie sono luoghi «disegnati entro le Istituzioni stesse della società (...), specie di utopie effettivamente realizzate in cui ogni altro posto reale che si possa trovare all'interno della cultura viene rappresentato, contestato ed invertito contemporaneamente, specie di luoghi che sono fuori di ogni luogo, benché siano tuttavia effettivamente localizzabili» (3). Viene a definirsi così un doppio significato — temporale e spaziale — dell'eterotopia: essa è «discontinuità» nel tempo, interruzione di un certo ordine, brusca rottura all'interno dell'ordinamento del «sa-

DISCONT
SPAZIALE

pere», e — allo stesso tempo — luogo eterogeneo che si ritaglia, che si dispone sullo sfondo del continuum spaziale.

Queste analisi sul «discontinuo spaziale» sono molto importanti per la comprensione della strutturazione dello spazio moderno; ma prima di discuterle, vogliamo dare delle indicazioni molto brevi sulla nozione di «discontinuità storica», al centro del discorso foucaultiano.

Risulta da *Le Parole e le cose* che il metodo implicito ed esplicito di indagine storica, l'*archeologia* di Foucault, definisce la storia una costruzione di vari sistemi di discontinuità. Introduce il concetto di *episteme* per qualificare una struttura che «tenga insieme» l'Ordine delle conoscenze per un dato periodo storico. L'*episteme* è una configurazione concettuale, un termine di distribuzione e non di rivelazione dell'Ordine stesso: «in una cultura e in un dato momento, esiste una sola *episteme*, che possa definire le condizioni di possibilità di ogni sapere, sia quello che si manifesta in una teoria, che quello che è silenziosamente investito in una pratica». Il termine di *episteme* è stato usato soprattutto per definire quella che Foucault chiama l'Era Classica (XVII-XVIII) in opposizione all'Era moderna, della quale stiamo forse per «uscire». Per ricostruire l'*episteme* classica Foucault prende in esame tre assi della conoscenza: linguaggio, vita e scambio, che nell'età moderna chiamiamo filologia, biologia ed economia, e nell'«età classica» chiamavamo rispettivamente «grammatica generale», «storia naturale» e «analisi delle ricchezze».

Le 400 pagine di *Le Parole e le cose* pongono il problema della discontinuità, dei distacchi, fra un ordinamento e il successivo: mostrando come non ci sia nessun passaggio, «evoluzione», «progresso», fra, per esempio, la «storia naturale» dei Buffon o Linneo, ancora legata ad un progetto di *mathesis* universale, come scienza universale dell'ordine, e la moderna biologia (da Cuvier in poi) dove la «storia», la classificazione, la struttura, il «quadro», saranno sostituite dall'anatomia, dall'organismo, dalla serie. Una scienza, una pratica conoscitiva, incontra ad un certo momento degli «ostacoli» epistemologici: la risoluzione di questi passa attraverso delle «rotture» che sono degli *avvenimenti*. È il pensiero anti-evoluzionista e anti-positivista di Gaston Bachelard che ha introdotto in Francia queste nozioni di discontinuità nella storia delle scienze. Per Bachelard, per Georges Canguilhem, il suo successore (che ha molto influito sull'opera di Foucault), ogni scienza particolare produce, in ogni momento della sua storia, le sue proprie norme di verità. Mentre l'epistemologia di Bachelard è storica, la storia delle scienze di Canguilhem è epistemologica:

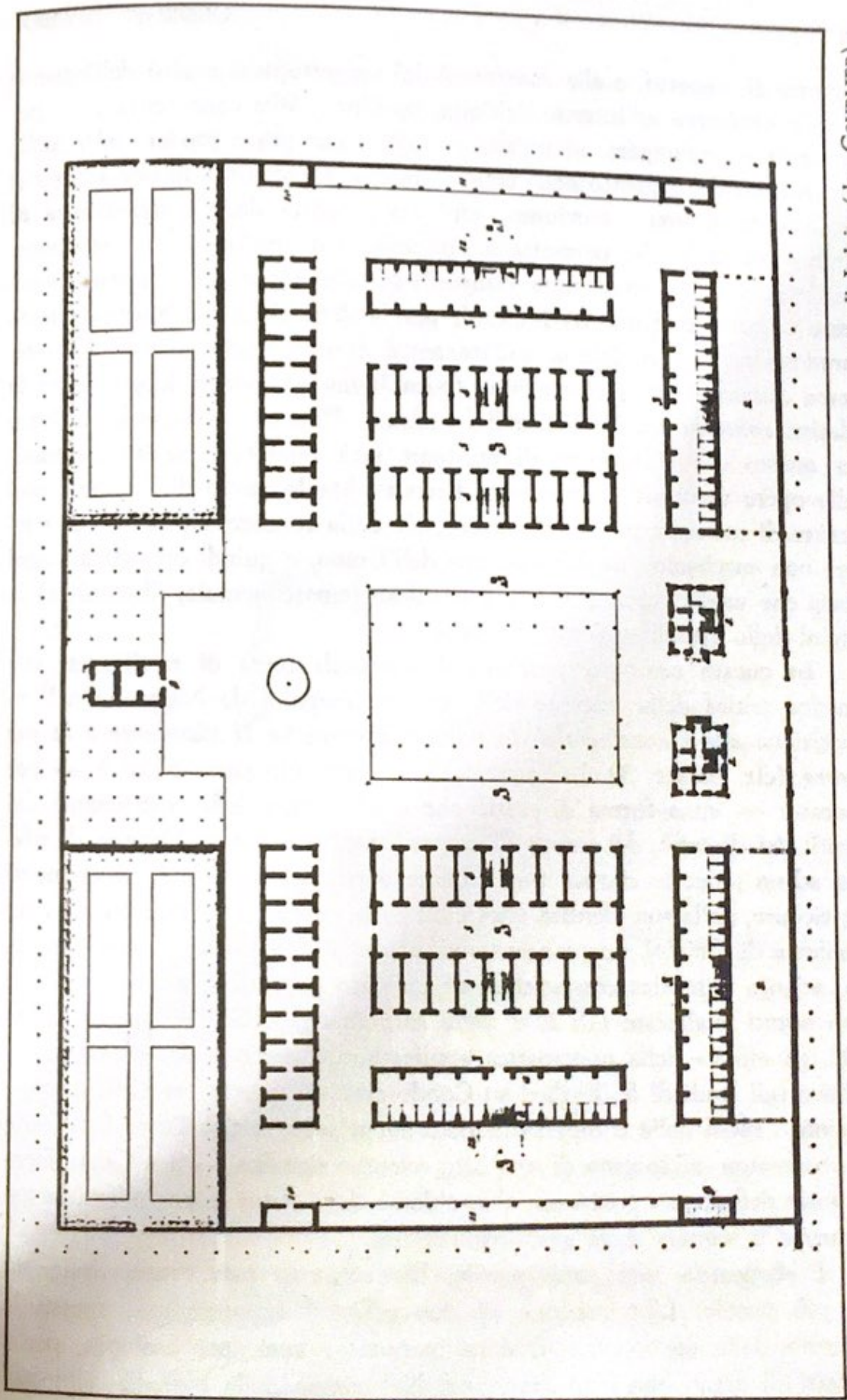


Fig. 6 - Pianta dei mattatoi della Barrière de Villejuif a Parigi, costruiti dal 1812 al 1820 su progetto di Leloir. (da: GOURLIER).

opporre al soggetto, e alla *continuità* del soggetto, una analisi dell'oggetto e delle «rotture» all'interno dell'organizzazione della conoscenza e — per Foucault — «giungere ad un'analisi storica che possa render conto della costituzione del soggetto nella trama storica». La «verità» di una scienza si produce come una «irruzione», ed è la scoperta della concomitanza di tante «irruzioni» che permette a Foucault la definizione di un episteme. Tuttavia, il fatto, come nota Canguilhem, che *non tutte* le scienze sono prese in considerazione da Foucault per la definizione dell'episteme pone paradossalmente un dubbio sull'esistenza epistemologica stessa dell'«episteme classica»: nella costruzione foucaultiana, in nessun luogo figura la relativa *continuità* della Fisica da, diciamo, Newton a Maxwell. È forse per questo che il termine di episteme sarà relativamente abbandonato nelle opere successive, come nota Lecourt. Ma lo scopo di Foucault non è tanto di costruire un sistema universale della conoscenza, quanto di scrivere una «archeologia» delle scienze dell'Uomo, e quindi opporsi ad ogni storia che voglia cercare nell'«età classica» (rinascimentale, illuminista) le origini delle attuali «scienze umane».

In questo senso, il progetto di Foucault cerca di ricollegarsi alla drastica critica della nozione delle *origini*, eseguita da Nietzsche nell'introduzione alla *Genealogia della morale*, oppure ne *Il viandante e la sua ombra*, (cfr. paragr. 3). La genealogia, o l'approccio genealogico è — per Foucault — «una forma 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 ricopre, nella sua identità vuota, lungo la storia». Ignorare quindi ogni problema di *Origini*, per concentrarsi su quelli degli *Inizi* di una particolare scienza e pratica conoscitiva, di un dato concetto. In tale modo, si sono potuti analizzare *Gli inizi della tecnologia* (J. Guillerme e J. Sebestik), gli «inizi» della matematica applicate alla gestione del sociale e del politico (gli studi di R. Rashed su Condorcet). In queste «storie», entrano in gioco i modi della comparsa di determinati «concetti». Poter formulare un «concetto» (all'interno di una data scienza) significa — per Canguilhem — poter definire un problema: il problema deve poter essere posto, la sua comparsa è segnata dalla sua formulabilità.

I «concetti» non sono parole. Un concetto può essere designato con più parole. L'opposizione di due concetti rappresenterà spesso la struttura della conoscenza in dato momento: così, per esempio, per i concetti di organismo e di macchina. Nel campo della biologia, all'inizio

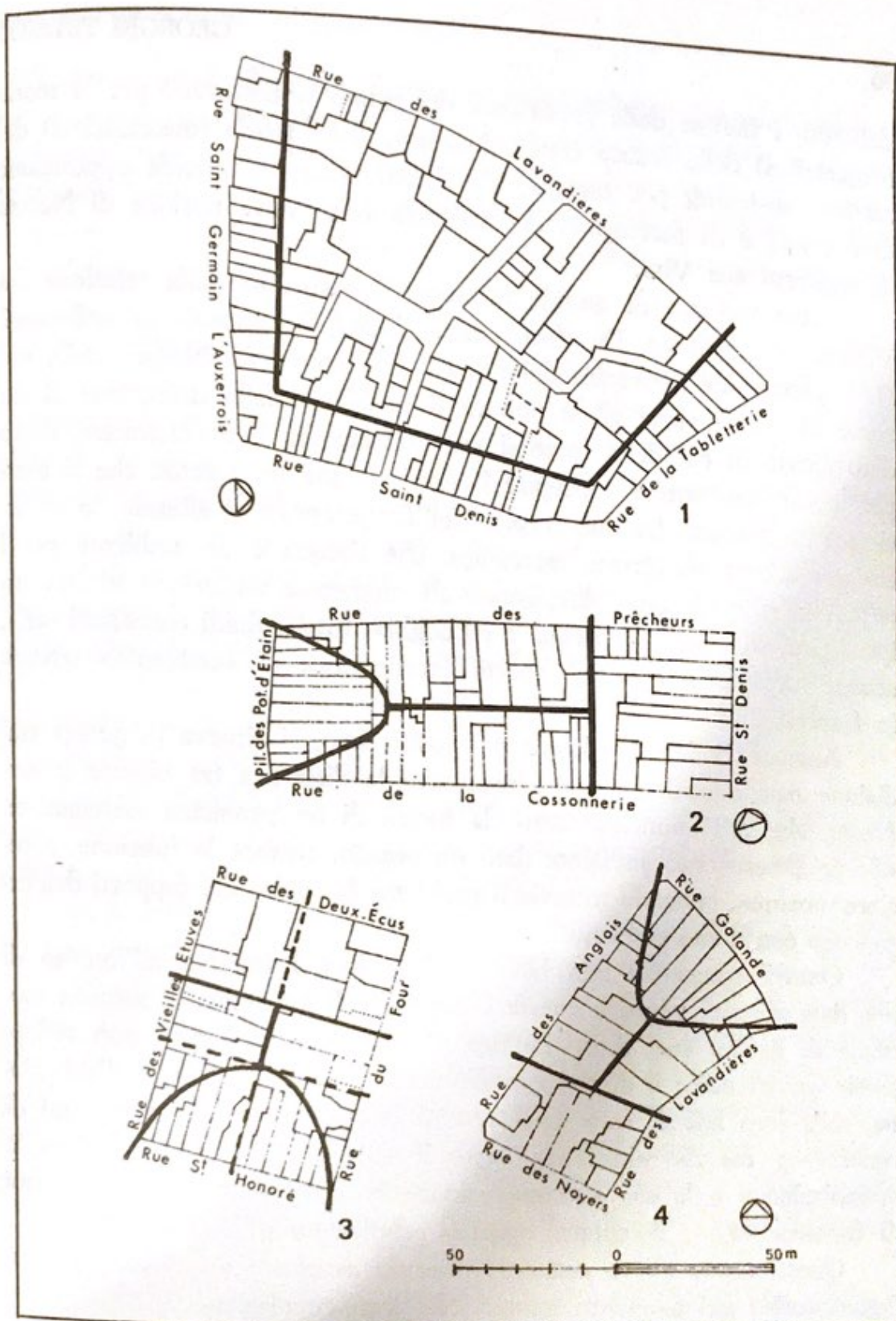


Fig. 7 - Schema organizzativo della lottizzazione urbana preindustriale di Parigi. (da: F. BOUDON, «Annales, E.S.C.», 1975, n. 4).
 1: Organizzazione d'un isolato irregolare del XI secolo.
 2 e 3: Organizzazione d'un isolato regolare del XIII secolo.
 3: Ipotesi sull'evoluzione dell'organizzazione della lottizzazione urbana d'un isolato regolare nel periodo «Philippe Auguste».

dell'800, i fautori della prevalenza del primo si battevano per la teoria (organicista) della *cellula* contro i fautori della teoria (meccanicista) del *tessuto*, sostenuta per esempio da Bichat. Così, la grande opposizione di *normale* e di *patologico*, che istituiva una nuova nozione di Norma in rapporto alla Vita.

Altro binomio di grande interesse è costituito dalla relazione fra Vivente e Ambiente. Da dove «esce» l'idea, il concetto di ambiente? Dalla concezione meccanica dello spazio. Newton ebbe bisogno della nozione di etere poiché gli si poneva il problema della definizione di un dato spazio in cui delle forze si esercitavano fra loro (Descartes, detto per inciso, non poteva concepire l'azione di una forza senza che si esercitasse un contatto fra due corpi). Nell'*Encyclopédie* si afferma, in un'accezione ancora puramente meccanica, che l'acqua è un ambiente per i pesci che vi si spostano. Attingendo alle numerose traduzioni del trattato ipocratico, sull'«Aria, le Acque e i Luoghi», tutti i fluidi conosciuti (aria, acqua, luce) assumono poi questa caratteristica di «ambiente» (*milieu* in francese).

Auguste Comte, fondatore del positivismo, si situava in questa tradizione meccanicistica quando instaurava la dialettica fra *vivente* e *ambiente*, che egli enunciava sotto la forma di un problema matematico: «In un determinato ambiente dato un organo, trovare la funzione, e reciprocamente», ponendo tuttavia il problema *biologico* dei rapporti dell'organismo con il suo ambiente.

Questi «concetti» non hanno solo valore formativo all'interno di una data scienza; giunti a questa concezione di ambiente, la nozione moderna di *habitat* (nel senso biologico, geografico, ecologico) può svilupparsi: *quindi* nasce il discorso moderno sull'*habitat*, sulla casa, l'abitazione, sulla loro igiene, sulla loro *densità* (tutti strumenti non perenni di conoscenza, ma che «iniziano» verso il 1830): nel momento in cui la «popolazione» e la sua «accumulazione» in città — potenziali serbatoi di forza-lavoro — diventano oggetto privilegiato di conoscenza.

Questi strumenti (o concetti) possono assumere un valore di *Analogon* storico nel momento stesso della loro circolazione.

È spesso con queste traslazioni metaforiche che si rivela la produttività di una data «pratica discorsiva». Ricordiamo l'importanza di «concetti» come quello di «funzione» che riveste una nuova forma semantica verso il 1750, quando viene usato nei testi degli economisti fisiocratici come Quesnay, de Baudeau; è Turgot, il ministro, che, per primo, verso il

1770, usa la parola di «funzionario» in senso politico. Più tardi, Bichat ancora questo concetto alla biologia quando enuncia nel 1800: «La vita è l'insieme delle funzioni che resiste alla morte». Non tarderà il momento in cui si parlerà — analogicamente appunto — di «funzioni» urbane, e, più tardi, di «cellula» urbana, di «tessuto» urbano, di «organismo» e di «evoluzione» urbane.

ARCHIT
Ora, dobbiamo porci la domanda se abbia senso «applicare» questo metodo d'indagine all'architettura. In che modo l'architettura partecipa dell'*episteme* d'un dato momento? Dove sono le «pratiche discorsive» dell'architettura? L'architettura si risolve nel «discorso sull'architettura», oppure nel «discorso dell'architettura», vale a dire nel *logos* dello spazio organizzato e costruito? —

Tre diversi approcci all'architettura, possono essere definiti.

1) Primo: l'architettura si costituisce come una pratica (discorsiva, sociale, «tecnica»). Questa pratica si rivela al momento della «composizione» (progettazione) che è: sia manipolazione di comportamenti (*habitus*) o organizzazione di produzioni (il programma, l'organigramma...) o distribuzione di attività, di flussi ecc..., sia organizzazione di forme (la modellistica, una tipologia...).

2) Secondo: l'architettura è una produzione in sè, una produzione di carta disegnata: è allora sulla figurazione in architettura che sarà lecito esercitare analisi di ordine epistemologico.

3) Senza ovviamente dimenticare, terzo, che l'architettura appartiene ad un settore economico (l'edilizia) che deve essere studiato in quanto tale.

L'architettura come «testo», se vogliamo, ma (poiché la natura delle sue pratiche è molteplice) la cui conoscenza non è *in generale* riducibile ad una epistemologia. Tuttavia — avendo chiarito i limiti dell'indagine — si può tentare di individuare certi strumenti (i «concetti»), certe «pratiche discorsive» che hanno strutturato in un dato momento il discorso dell'architettura e il discorso sull'architettura (esempio di pratiche discorsive: l'opposizione binaria fra *regolare* e *irregolare* così importante per tutto il '700).

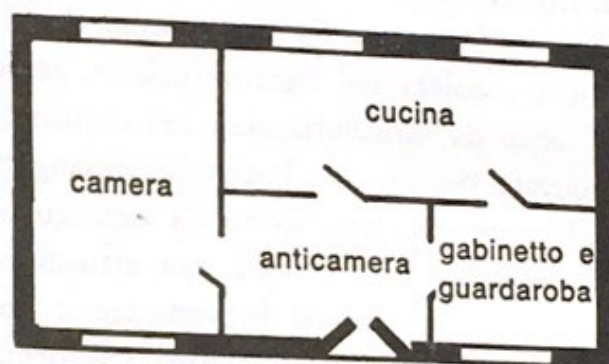
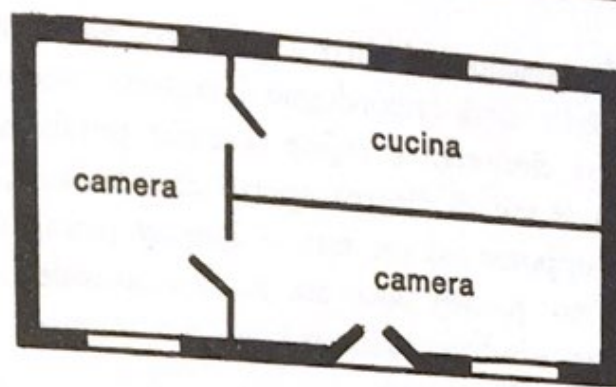
In una storia delle «pratiche discorsive» in architettura, non esistono teorie da confutare: il vero e il falso hanno lo stesso valore di indicizzazione del discorso: «Entro i suoi limiti, ogni disciplina riconosce proporzioni vere e false — dice Foucault in *L'ordine del discorso* —; ma essa respinge oltre i suoi margini tutta una *teratologia* del sapere. L'esterno di una scienza è più popolato di quanto si creda (...) forse non ci sono

errori in senso stretto, poiché l'errore non può sorgere ed essere deciso se non all'interno di una pratica definita (...).

Altri problemi ancora si presentano al momento dell'analisi del *contesto* dell'architettura, cioè la città e il territorio. La discontinuità fra città e campagna (nell'ordine del tempo e dello spazio) — dopo le chiarissime pagine di Marx nei *Grundrisse* (II, 181) — è stata analizzata per esempio da Weber (*Die Stadt*): la città come luogo uscito dall'ambito giuridico feudale, dove la proprietà poteva trasmettersi all'interno delle famiglie; luogo protetto da statuti economici privilegiati (vedi le franchigie di cui godevano i «borghi») dove si fonda la nozione di territorio fiscale, la stessa nozione che porterà poi a quella di «agglomerazione», ecc... Ma la «discontinuità» esiste anche all'interno della città: e non consiste *solo* nella frammentazione derivata dalla struttura della rendita fondiaria; infatti, sappiamo ancora poco della «casa» in città, nel '600, e nel '700, al momento della «medicalizzazione» dell'isolato, della casa, della famiglia.

I lavori di demografi, di storici — come Philippe Ariès o Louis Chevalier —, e di Foucault, dimostrano che non esiste nessuna linearità in questa storia dell'*habitat*. Quando si è voluto ricostruire la storia della morfologia urbana attraverso l'«evoluzione» di «tipologie residenziali», si sono fatte deduzioni a posteriori, elaborate da rilievi eseguiti nell'ottocento o da documenti (notarili, fiscali, catastali, ecc.) che permettevano tutt'al più una ricostruzione della tipologia edilizia mediante lo studio del lotto e la descrizione della «funzione» delle stanze (Ariès, Perrot, ecc., mostrano che fino al 1820, le stanze non hanno «funzioni»). Una studiosa come F. Boudon (in «Annales E. S. C.», 1975, p. 816) dice appunto, che prima della fine del XVII secolo, «la documentazione sulle case di Parigi, nel quartiere delle Halles è quasi esclusivamente *manoscritta*». Ridisegnare i documenti interpretati equivale quindi ad un vero processo di riscrittura della storia.

Processo assolutamente lecito se si tratta di studiare le preesistenze urbane per conservarle, ma che è illegittimo quando si presenta come metodo di indagine storica. Discontinuità nella storia della «casa» quindi, che echeggia la discontinuità della città, che «con le sue principali variabili spaziali appare (anch'essa) un oggetto da medicalizzare»: una delle variabili è l'*habitat* (pericolosamente promiscuo, completamente indifferenziato), un'altra è la *strada* («dove sono esercitati i mestieri più spor-



Anticamere e gabinetti per ogni 100 camere

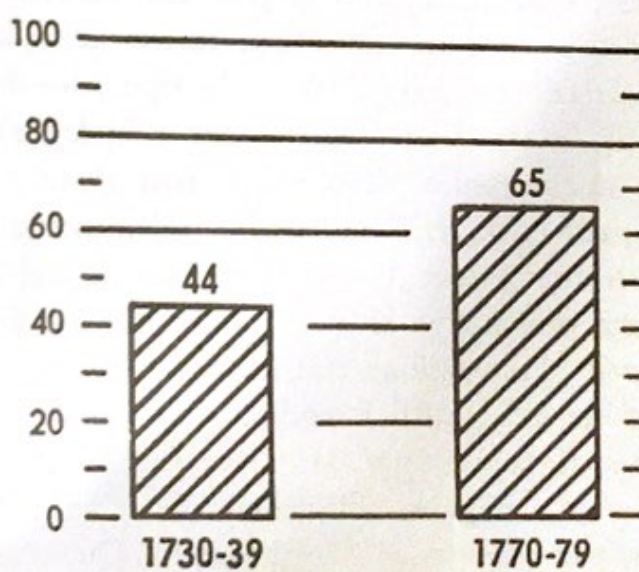


Fig. 8 - La progressiva funzionalizzazione degli spazi nelle stanze delle abitazioni di Caen, in Normandia, durante il 1700 (da: J. C. PERROT, op. cit.).

chi»: confusione fra spazio pubblico e privato), altre variabili sono altri «luoghi deputati» della città (ricordiamo i trattati, scientifici e non, sugli ospedali, i macelli, i cimiteri, le fogne, l'acqua potabile...). La difficoltà, tuttavia, accettando le vie di ricerca aperte da Foucault, è di non cadere nella tentazione di opporre ad un mitico *habitat* primitivo — o «naturale» (allorché sappiamo quanto poco sia stato «naturale» il codice classico dell'architettura, pur «indifferenziato») — un *habitat* della modernità («oggettuale», «funzionale», ecc.).

Ma possiamo muovere una critica più sostanziale all'«archeologia» del grande movimento di contenimento della città patogena, tentata da Foucault. Si delinea — dicevamo — una specie di *biopolitica*, ovvero una «noso-politica» che «isolerà nel sistema urbano regioni da medicalizzare urgentemente», zone da «insularizzare» nel continuum del «tessuto» urbano. Arrivato a questo punto, con Foucault, rimangono numerosi problemi irrisolti: poiché, per noi, rimangono da ricostruire i *modi* di questa «insularizzazione», l'articolazione della sua attuazione all'interno dei rapporti sociali esistenti. Detto molto brevemente e molto schematicamente: la riprogettazione delle città e la loro trasformazione in «città-servizio» nell'Ottocento passa attraverso processi che non possono essere dati per scontati. Foucault ha delineato la «strategia» generale del movimento, ma spesso — specie negli ultimi scritti — manca l'individuazione delle tecniche che rendono *reali* le politiche (lasciando un astratto concetto di «potere» planare indefinito sul teatro della lotta). Nel nostro caso, l'«insularizzazione» della città — lo ripeto — ha i suoi modi storicamente definiti: fissato il *programma* (che è la *legge* del progetto), si elabora il *tipo* architettonico dell'oggetto istituzionale da costruire; infine il progetto passa attraverso un vaglio istituzionale (commissioni, assemblee, amministrazioni) dove l'oggetto si modella nel confronto con il corpo sociale. Ogni programma si «confronta» con interessi vari e opposti, che hanno *modi* d'espressione (un consiglio eletto, la petizione di un gruppo di pressione, ecc.: tutti i modi di espressione e di lotta politica). Ogni programma, quindi, prende *forma* (anche architettonica), si conforma attraverso un complesso di azioni (tecniche e politiche) che permette la realizzazione effettiva di ogni progetto. Questo campo d'azione (teorico-pratico) contiene in sé tutte le «pratiche» tecnico-politiche, fra cui *anche* l'iter istituzionale, più o meno codificato, che ogni progetto deve seguire per giungere alla sua realizzazione. Queste «pratiche» costituiscono la strategia «democratica», delineano le regole di attuazione,

fissano le «regole del gioco», della strutturazione «degli spazi» moderni (di questa politica, Foucault non fa la storia e gli interventi di Rella e di Cacciari danno un'interpretazione di questo «silenzio»). Questa storia rimane in gran parte da scrivere ma potrà valere per questo l'indicazione che purtuttavia ci da lo stesso Foucault: «la storia, così come la si pratica oggi, non si allontana dagli eventi; al contrario, essa non fa che ampliarne il campo (...). Ma l'importante è che la storia non considera un evento senza definire la serie di cui fa parte». Possano, perlomeno, gli scritti di Foucault insinuare fra noi storici una «paura generalizzata dell'anacronismo» (Canguilhem): il supplemento di rigore che ne risulterebbe non sarà perso.

Bibliografia sommaria:

I testi di Foucault, utilizzati qui, sono:

Le Parole e le cose, (Paris 1966), Rizzoli, Milano, 1967.

Des espaces autres, conferenza al Cercle d'études architecturales, del 14 marzo 1967, riassunto in francese, in: «L'architettura, cronache e storia», vol. XIII, pp. 822-823.

L'Archeologia del sapere, Rizzoli, Milano, 1969.

Nietzsche, la généalogie, l'histoire, in *Hommage à Jean Hyppolite*, Collection «Epiméthée», PUF, Paris, 1971, trad. it. in: M. FOUCAULT, *Microfisica del potere, interventi politici*, Einaudi, Torino, 1977.

L'Ordine del discorso, Einaudi, n. 51, 1972.

Due Risposte sulla epistemologia, Lampugnani e Nigro, Milano, 1971.

Sulla critica degli spazi, in particolare, si veda di Foucault:

Sorvegliare e punire, (Paris 1975), Einaudi, Torino, 1976.

La Politique de la santé au XVIII^e siècle, in AA.VV., *Les Machines à guérir (aux origines de l'hôpital moderne)*, Institut de l'Environnement, Paris, 1976.

L'Oeil du pouvoir, in Jeremy Bentham, *Le Panoptique*, Belfond, Paris, 1977.

Sull'epistemologica francese, si veda i testi di:

G. CANGUILHEM, *La connaissance de la vie*, Vrin, Paris 1975(2) (trad. it. Il Mulino, Bologna, 1976).

ID., *Morte dell'uomo o estinzione del cogito?* (1967), in appendice a *Le parole e le cose*, cit.

Per una introduzione al tema (dal punto di vita althusseriano):

D. LECOURT, *Pour une critique de l'épistémologie*, Maspero, Paris, 1970.

Sono stati citati i lavori di:

J.-C. PERROT, *Genèse d'une ville moderne, Caen au XVIII^e siècle*, Mouton, Paris, 1975.

J. GUILLERME e J. SEBESTIK, *Les commencements de la technologie*, in «Thalès», Paris, PUF, 1968.

R. RASHED, *Condorcet, Mathématique et Société*, Hermann, Paris, 1974.

P. ARIÈS, *L'enfant e la vie familiale sous l'Ancien Régime*, 1960(1), Seuil, Paris, 1975; trad. it., *Padri e figli nell'Europa medioevale e moderna*, Laterza, Bari, 1968.

Infine, per una introduzione allo studio della «città-servizio», cfr.:

G. TEYSSOT, *Città-servizi, la produzione dei bâtiments civils in Francia (1795-1848)*, in «Casabella», n. 424, aprile 1977, p. 56-65.

LETTURA DEL TESTO E PRATICHE DISCORSIVE

di *Manfredo Tafuri*

Credo sia necessario spiegare ulteriormente per quale ragione il «problema» Foucault è per noi importante; e poiché il problema specifico della genealogia, contro la storia tradizionale, verrà trattato da Rella, io mi limiterò ad introdurre uno dei principali fondamenti del pensiero di Michel Foucault, relativo alla questione delle pratiche di potere all'interno delle varie società.

Se la genealogia si oppone alla storia — ed è essenzialmente questo ciò che Foucault trae da Nietzsche, anzi direi che in questo è veramente l'erede di Nietzsche — se la genealogia non fa questioni di origine, ma fa piuttosto una questione di quelle che, come ha spiegato Teyssot, sono «rotture epistemologiche», è anche vero che per Foucault ogni pratica discorsiva, ogni tipo di discorso, vale a dire ogni linguaggio, quindi ogni tecnica, ha un suo particolare *statuto*, e questo particolare *statuto* «attraversa», «spezza» le istituzioni così come esse si danno: non esiste, in sintesi, un luogo del potere. «L'utopia consola», diceva Foucault, l'eterotopia inquieta, perché spezza le pratiche di discorso, spezza, addirittura, il luogo dove le pratiche di discorso possono avvenire. Che cosa significa? Per Foucault, la pratica discorsiva significa la «messa in discorso», la messa in linguaggio, la costruzione del linguaggio come opposizione binaria, linguaggio ragionevole/linguaggio irragionevole. Quindi il linguaggio del sano e il linguaggio del folle come vanno analizzati? Appunto, come una pratica di potere. Pratica di potere che passa attraverso che cosa? Attraverso «rotture».

— Nella «*Storia della follia*», Foucault dimostra chiaramente come il problema della reclusione del folle non fosse, nel tardo medioevo e fino al '600 circa, una pratica; che non esisteva una «messa in discorso» della follia. Il linguaggio del folle veniva considerato sotto due angoli visuali completamente differenti: o come discorso irragionevole da censurare o come verità estrema alla quale chiedere profezie. Quindi il folle poteva circolare nella società. Dal momento in cui si va costituendo un linguaggio per la follia, questa «costruzione» implica la messa sotto osservazione del folle, e, di conseguenza, la sua reclusione.

— Identico è il discorso sulla sessualità, nell'ultimo e forse più importante volume di Foucault: «*La volonté de savoir*» (1° volume della *Storia della Sessualità*, Gallimard, Paris 1976).

Come si presenta il discorso classico, «di sinistra», sulla sessualità? Repressione continua e istituzionalizzata, etica del cristianesimo, etica dell'ascesi; etica quindi di una rinuncia o di una funzionalizzazione alla vita, alla riproduzione, *ma con censura*. Foucault restituisce alla sessualità la sua binarietà, guardando società dove esiste un'«ars erotica»; quindi le società orientali, quindi società in cui l'«ars erotica» implica un *non voler conoscere* il sesso. Lì non c'è bisogno di conoscerlo, vale a dire non c'è bisogno di «farne discorso», in quanto il sesso non costituisce pratica di potere, non fa parte delle istituzioni. Ma dopo il Concilio di Trento, in una società che non conosce «ars erotica», in una società che *vuole conoscere per dominare*, come quella occidentale, ecco che la confessione, appunto controriformata, non costituisce repressione della sessualità, per Foucault, ma precisa, minuziosa indagine; inizio — quindi genealogia — di una «messa in discorso» del sesso. Il confessore comincia a chiedere — cosa che prima non faceva esattamente — come l'atto sessuale si sia compiuto e con chi e in quale forma e in quale posizione e perché e in quale ora, ecc. Foucault inizia a trarne una genealogia, scoprendo che tutta la messa in discussione, la «messa in discorso», la costruzione del linguaggio sulla sessualità, passa attraverso l'analisi del comportamento del bambino, specialmente nell'800, in cui il discorso apparentemente repressivo sulla masturbazione infantile è in realtà un voler conoscere i meccanismi e quindi una «messa in discorso» che spezza istituzionalmente le classi in una sorta di taglio trasversale. Non c'è un potere che inventa le sue pratiche, anzi, in Foucault non c'è neanche messa in discussione su chi inventa, su come si inventa, con quali meccanismi. È però vero — ed estremamente importante nei due esempi

apportati — che follia e sessualità significano per Foucault una identità fra discorso, ordine del discorso, messa in discorso; costruzione di un linguaggio e non compenetrabilità fra i vari linguaggi. I vari linguaggi non si compenetrano, i vari luoghi del potere sono impermeabili l'uno all'altro, non esistono ponti fra pratiche di potere.

TESTI

Ma perché Foucault ha bisogno di *testi* per dimostrare che i vari testi sono impermeabili, vale a dire che ogni tecnica di potere ha un suo codice, un suo discorso che separa trasversalmente che detiene il potere e chi lo subisce? Il discorso sulla sessualità è tipico. Nasce come pratica di potere ma poi viene esteso all'alta borghesia su cui si applica; quindi è potere su se stesso, è un conoscere che controlla innanzitutto la classe dominante e in un secondo momento viene esteso alle classi dominate.

ORDINE
del
DISCORSO

Ma questa pratica, che appunto spezza il potere, perché ha bisogno di testi cui appoggiarsi? Cosa vuol dire di preciso l'«ordine del discorso», che è il titolo di una conferenza tenuta nel '70 da Foucault, di estrema importanza? «Suppongo — egli scriveva — che in ogni società la produzione del discorso è insieme controllata, organizzata e distribuita tramite un certo numero di procedure che hanno la funzione di scongiurarne i poteri e i pericoli, di padroneggiarne l'evento aleatorio, di schivarne la pesante, temibile materialità». Vale a dire che, all'interno di qualsiasi pratica discorsiva, di qualsiasi linguaggio, esiste un pericolo e che la «messa in ordine del discorso» deve tendere ad eliminare tali pericoli. Questo, come pratica di potere. Quale sarà allora il compito dell'analista per Foucault?

Foucault avanza un'ipotesi: «... si può avere il sospetto — egli scrive — che ci sia, assai regolarmente, nelle società, una sorta di dislivellamento fra i discorsi: i discorsi che “si dicono” col trascorrere dei giorni e cogli scambi, e che passano con l'atto stesso che li ha pronunciati; e i discorsi che sono all'origine di un certo numero di atti nuovi, di parole che li riprendono, li trasformano o parlano di essi; insomma i discorsi che indefinitamente, al di là della loro formulazione, “sono detti”, restano detti e sono ancora da dire. Questi discorsi, nel nostro sistema di cultura, li conosciamo: sono i testi religiosi o giuridici; sono inoltre quei testi curiosi, quando si consideri il loro statuto, che si definiscono “letterari”; in certa misura, certi testi scientifici». Si tratta di due tipi di discorsi, di due tipi di testi.

Foucault parla di «strani, curiosi discorsi che si definiscono «letterari», e parla di una sfasatura tra di essi, vale a dire tra i discorsi che «si dicono e che passano nell'atto che li ha pronunciati» e i discorsi innovativi; esattamente quei discorsi da cui la società — secondo Foucault — tenta di difendersi, vale a dire i discorsi che provocano «salti», che provocano «rotture». Questo implica che una «messa in discorso» di tipo nuovo, per Foucault è una pratica politica tout court; non c'è bisogno di praticare il potere, c'è invece bisogno di analizzare «rompendo» i poteri così come essi apparentemente si presentano nella pratica discorsiva, linguistica. Foucault aggiunge che «il radicale annullamento di questo dislivello (fra i vari tipi di discorso) non può mai essere che gioco, utopia o angoscia. Gioco alla Borges di un commento che non sarà altro che la ricomparsa, parola per parola, ma questa volta solenne e attesa, di ciò che commenta; gioco ancora di una critica che parlasse all'infinito di un'opera che non esiste». Se noi prendiamo i testi letterari di Foucault o prendiamo le poche analisi di opere d'arte figurativa che si incontrano nei testi di Foucault ci possiamo trovare improvvisamente stupiti. Foucault stesso sembra tentare questo «annullamento» che egli chiama «gioco, utopia o angoscia», in certe pagine su Raymond Roussel, ma molto di più in quelle su Bataille. Foucault sembra commentare all'infinito un testo che non esiste. E cosa serve — era la mia domanda iniziale — questa lettura di un testo rispetto a pratiche di potere «spezzate», a questi continui «sentieri interrotti» dentro una foresta che è quella del potere come «eterotopia», dichiarata inaccessibile? Per Foucault, si pone il problema del commento su un testo. «Il commento — egli scrive — ha come unico ruolo, quali che siano le tecniche messe in opera, di dire infine ciò che era silenziosamente articolato laggiù».

C'è quindi un fondo nel testo che era confusamente articolato: «l'infinito spumeggiare dei commenti è lavorato dall'interno dal sogno di una ripetizione mascherata: al suo orizzonte non vi è forse nient'altro che ciò che era al suo punto di partenza, la semplice recitazione (...). Il commento scongiura il caso del discorso assegnandogli la sua parte: esso consente certo di dire qualcosa di diverso dal testo stesso, ma a condizione che sia questo testo stesso a esser detto e in qualche modo compiuto».

Proviamo a verificare la validità di tale discorso sul commento e, sul testo, applicandolo a due opere figurative molto significative; una di



Fig. 9 - Velasquez, Las Meninas, Galleria del Prado, Madrid. Foto Anderson, Alinari, Firenze.

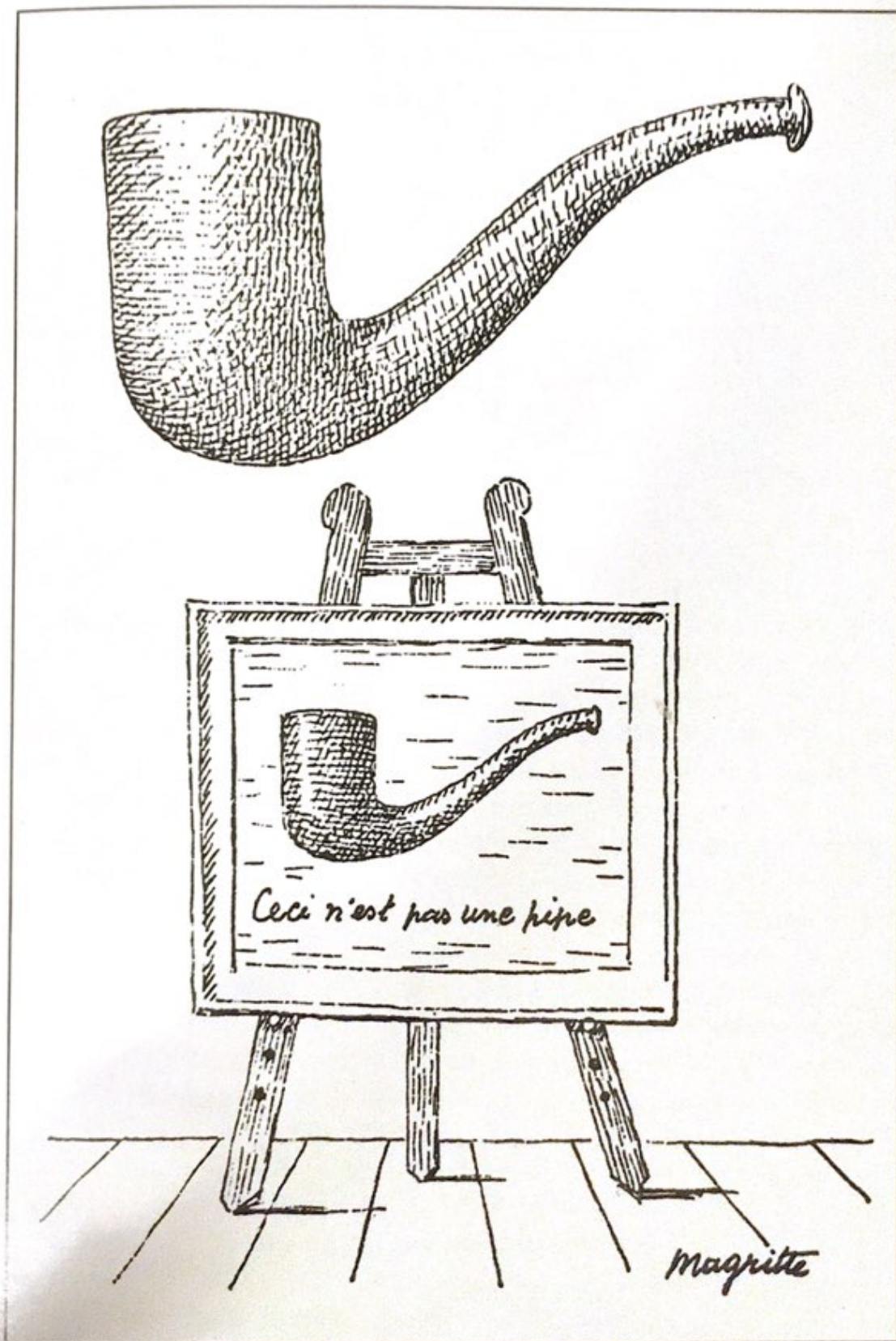


Fig. 10 - RENÉ MAGRITTE, «Ceci n'est pas une pipe». (da: M. FOUCAULT, *Ceci n'est pas une pipe*, Scholies, 1973).

Ci joint un plan de pipe:

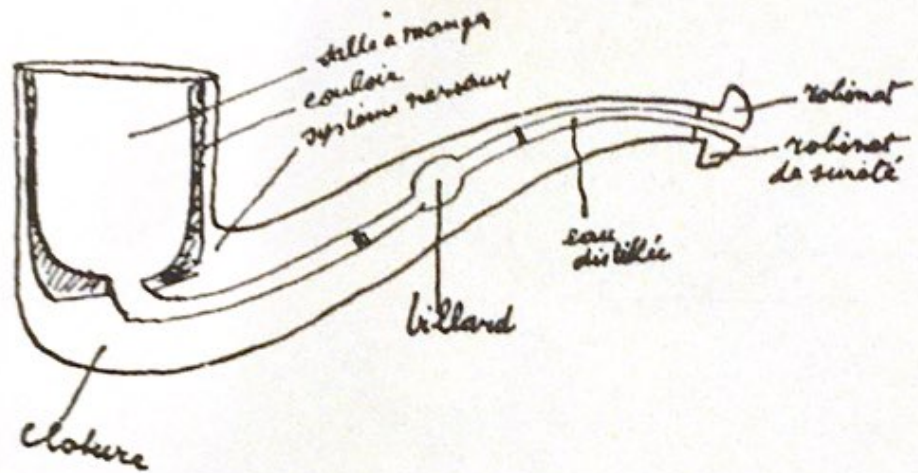


Fig. 11 - RENÉ MAGRITTE, «In allegato una pianta di pipa»:

Sala da pranzo
Corridoio
Sistema nervoso
Rubinetto
Rubinetto di sicurezza
Acqua distillata
Bigliardo
Recinto

(da: M. FOUCAULT, *Ceci n'est pas une pipe*, Scholies, 1973).

□ queste è il famoso quadro di Velazquez (Las Meninas) che apre il volume «*Le parole e le cose*».

Nel suo libro, Foucault tende a mettere in luce il momento genealogico in cui il rapporto di analogia che egli definisce nell'Età classica — noi la chiameremmo Età umanistica —, di analogia fra le parole e gli oggetti si conforma. Ma non si tratta solamente di un rapporto di «simpatia» tra significante e significato, ma di un rapporto di «simpatia» fra un cosmo e l'ordine del mondo, l'ordine della società umana. In «*Le parole e le cose*», Foucault tenta di mostrare la genealogia di questa «rottura» tra significante e significato, Opera su una serie di «campi» che vanno dall'astrologia classica alla medicina, ad altri settori scientifici. Ma ha bisogno di introdurre questa operazione tramite la «pienezza» — quella che Lacan chiamerebbe «la parola piena del classico» — che egli individua nel quadro di Velazquez.

Ripercorriamo l'analisi che fa Foucault del quadro di Velazquez. Abbiamo il pittore che si autorappresenta, sulla sinistra del quadro. Il pittore sta dipingendo un quadro, ma il quadro noi non lo vediamo perché esso ci volta le spalle. Foucault dice a questo punto: è la parte nascosta di una psiche. Il pittore sta intingendo il pennello nella sua tavolozza: non sappiamo se sta per cominciare il quadro o sta per finirlo; ciò che è certo è che gli sta guardando davanti a sé. Il soggetto del quadro non si rappresenta. Foucault comincia, dopo questa prima osservazione, a porre il problema del rapporto fra noi osservatori e questa strana «coppia», questo strano binomio di un pittore che guarda davanti a sé nell'atto ambiguo di iniziare o finire di dipingere, e un quadro che ci è nascosto. Chi guarda il pittore? In prima istanza guarda noi, noi soggetti di fronte al pittore che ci sta guardando. Ma allora a cosa servono le altre figure del quadro? Potremmo dire che la tecnica dello «sguardo» — è quello che dice appunto Foucault — è continuamente *indicata*. Esiste — e qui Foucault comincia ad usare metodi improvvisamente purovisibilistici — una vera e propria X, che passa attraverso l'infanta di Spagna. Ma la bambina ricompie lo stesso atto del pittore: guarda al di là del quadro, ci fissa, fissa noi. Se non che qualcosa di strano irrompe nella scena — qui Foucault compie un primo spostamento dell'indagine — il problema della luce. La luce penetra da alcune fessure — sono le finestre sulla destra del quadro — ma queste fessure non vengono rappresentate: lo scorcio prospettico le nasconde. La luce che inonda il quadro, che quindi dà chiarezza improvvisa, *troppa chia-*

rezza al soggetto del quadro, è una luce nascosta anche se enunciata. Questa presa di luce nascosta inonda però il soggetto apparente, non il soggetto reale, e altri quadri appesi alle pareti ci mostrano il sistema della rappresentazione, quindi della «corrispondenza classica» fra oggetto e soggetto: il «medesimo». Il pittore che riprende il reale, quindi, dà corrispondenza a significante e significato, sembra essere di nuovo il soggetto del quadro. Se non che, sul fondo, uno dei quadri appesi alla parete ci si mostra come qualcosa di diverso e si scopre che laggiù, in quel quadro apparente, non c'è un quadro bensì uno specchio e che il pittore non sta guardando noi, (così come l'infanta non sta guardando noi) ma sta guardando il re e la regina in posa fra noi e il pittore, riflessi nello specchio in fondo. C'è qualcosa, dice Foucault, che comincia a sfuggirci. Stiamo scoprendo che il pittore che sembrava guardarci, e che ci nascondeva l'oggetto del suo quadro, non sta in realtà guardando noi: noi osservatori siamo il fondo superflui. Ciò che egli sta guardando è qualcosa che si frappone fra noi e il pittore e che è riflesso nello specchio. La nostra situazione è enunciata dalla figura che appare, aprendo la porta, come un'irruzione segreta. Non a caso, una figura con una gamba in atto o di scendere o di salire, che sta spiando, come noi stessi stiamo spiando una sorta di regno che dovrebbe essere inaccessibile. E infatti il fatto che il quadro ci mostri la sua parte che mai sarà più vista una volta appeso al muro finito, il fatto che noi vediamo solamente il soggetto del quadro riflesso in uno specchio e in uno specchio che non è, come nei quadri olandesi di specchi ovali, riflesso di una realtà presente ma deformata, bensì realtà reale ma pur tuttavia assente; tutto ciò ci dà — secondo Foucault — lo spazio della «dimensione classica». Anzi aggiunge al termine del suo commento: è lo spazio del «medesimo» che qui si presenta: «Lo stesso soggetto — che è il medesimo — è stato eliso. E sciolta infine da questo rapporto che la vincolava, la rappresentazione può offrirsi come pura rappresentazione». Ma nell'«aleatorio» di quello specchio, nella ricerca che siamo stati costretti a compiere, viene spostato il luogo di questo «medesimo» e in questo spostamento nasce il dubbio. Dubbio su che cosa? Proprio su questa esatta corrispondenza di significante e significato; tra il significante, che sarebbe la coppia di monarchi spagnoli non presenti eppur rappresentati, e il significato del loro riflesso pittorico in un continuo coinvolgimento di specchi metaforici. Viene però da chiedersi perché Foucault abbia utilizzato Velazquez e non la cappella Cornaro del Bernini, in S. Maria della Vittoria, dove il tema

DUBBIO
SIGNIFICANTE
&
SIGNIFICATO

del «teatro nel teatro» sarebbe risultato forse più coerente e più drammatico.

Ma sospendiamo tale interrogativo e passiamo a una seconda analisi di testo pittorico che Foucault compie questa volta su una serie di disegni di René Magritte e in particolare sulla serie «*Ceci n'est pas une pipe*». La prima delle versioni di Magritte ha solamente la scritta «questa non è una pipa». La versione che Foucault pubblica serve esattamente a dimostrare ciò che nel quadro di Velazquez si preannunciava come già avvenuto. Abbiamo due pratiche discorsive che non riescono a incoltarsi fra loro. La prima pratica discorsiva è quella della rappresentazione della pipa, la seconda è quella della scrittura «questa non è una pipa». Perché la scrittura parla della pipa rappresentata e dice che «essa non è»? Il percorso di Foucault è estremamente suggestivo, come tutte le sue pagine di analisi letteraria. Egli immagina una pipa reale ed un maestro di scuola che cominci a disegnare sulla lavagna una pipa e cerchi di spiegare ai suoi allievi l'operazione che egli ha compiuto, cominciando a dire: «questa è una pipa» (...); ma non riesce a dire «pipa» perché in realtà non si tratta di una pipa bensì di una sua immagine e quindi di una sua «messa in discorso»; eppur tuttavia quella «messa in discorso» corrisponde a una pipa ed allora comincia a ingarbugliarsi, si confonde, comincia ad affermare e negare fra le risa ormai convulse della scolaresca. È avvenuto che la seconda pratica discorsiva, quella della scrittura non riesce più ad occupare lo stesso spazio della pratica della rappresentazione, di una seconda «messa in discorso». La «rottura tra significante e significato è già avvenuta, ma fra due spazi ugualmente significanti: quello della rappresentazione e quello del discorso scritto.

Ponevo all'inizio il problema di come mai Foucault abbia bisogno di smettere sè stesso, vale a dire di usare — senza accorgersene direi — pratiche discorsive che egli dichiara non compenetrabili, differenti, tecniche linguistiche diverse, per confermare enunciati già da lui precostituiti attraverso altri tipi di indagine. Azzardo questa ipotesi: che l'analisi del testo, per Foucault, non sia nient'altro che un pretesto, nel senso letterale del termine. Ogni testo per Foucault, è un pretesto, nel senso che è un pre-testo vero e proprio: è un testo che viene prima e dopo, troppo presto e troppo tardi. Cosa egli non può assolutamente indagare una volta isolate pratiche di discorso da pratiche di dominio, quindi da pratiche che hanno un contenuto politico preciso? In «ceci n'est pas une pipe», cosa tiene insieme la pipa rappresentata, quindi il dominio sull'im-

ROTTURA
SIGNIFIC.
1
SIGNIFICATO

agine, e «ceci n'est pas une pipe», la scrittura? Uno spazio impossibile per Foucault. Noi lo chiameremmo lo «spazio dello scontro», ignorato da Foucault. Cioè, che cosa è avvenuto? Che la «dispersione», quella che Derrida chiamerà la «disseminazione» — ma direi che la «disseminazione» dei vari discorsi e delle varie pratiche discorsive avviene in Foucault non sulla metafisica, come in Derrida, ma sulle pratiche significanti — che questa «dispersione», questa «disseminazione» delle tracce non può più dar luogo a nessuna «ricostruzione», ma principalmente non dà luogo a nessuno «spazio dello scontro», non dà più luogo a nessuno «spazio del conflitto».

È vero: ogni tecnica ha il suo linguaggio e questi linguaggi non sono traducibili fra loro; ma Foucault sembra volerne ignorarne lo scontro reale. Come si scontrano i linguaggi? Basterà rappresentarli, come nel quadro di Magritte. Queste pratiche significanti e di potere convivono, o non convivono, in uno spazio che è quello del potere reale, gestito, politico. Questo spazio sarà anche topologico, avrà un centro, avrà più centri; ma esiste, o non esiste, come sembra supporre Foucault? La costruzione di tale «scontro» non è garantita dal nominare, dal conoscere i luoghi specifici del potere — la prigione, l'ospedale psichiatrico, la pratica della sessualità — ma dal conoscere l'intersecarsi plurale di tali pratiche, plurali e discorsive.

La genealogia deve solamente «disperdere», e per sempre, lo «spazio storico», secondo l'interpretazione — a mio parere distorta — della «genealogia della morale» che Foucault fa di Nietzsche, ripetendo all'infinito una crisi della metafisica già consumata da Nietzsche stesso, o non piuttosto questo «spazio storico» plurale, essendo «spazio dello scontro», deve far «intersecare» tracce che rimangono, e che quindi debbono anche poter partire da testi non più come pretesti, bensì come elementi, anche se non trasparenti, di un potere reale esercitato sulle cose e sui rapporti di produzione? Questo potere che sfugge continuamente non è per caso un potere ridivenuto metafisico dal suo «frantumarsi» sempre e di nuovo? Quando Foucault stesso, parlando dell'autore, afferma che l'autore non esiste in quanto tale — l'autore di un testo letterario, di un quadro, di una architettura — ma che quell'autore è l'invenzione di un critico, certo, esprime un concetto accettabile: chi saprebbe definire chi sia l'architetto della cattedrale di Chartres o di altri monumenti in cui la tematica del soggetto-autore non era importante? Ma se questo

1
1119

SLONTE
LANGUI
X
Foucault
2 v. r. e
nelle
rapprese

soggetto è costituito dal critico, anche il soggetto politico è costituito dal critico. Ha veramente spazio, nell'attuale momento politico, questa operazione di frantumazione all'infinito delle varie pratiche di potere, che certo scava all'interno delle intersezioni e degli interstizi — ed è qui che ci interessa la pratica di Nietzsche, di Derrida e di Foucault — per divenire «disseminazione» al vento, in una sorta di gioco privo di regole verificabili nei loro effetti sociali?

UN'ECONOMIA POLITICA DEL CORPO

di Franco Rella

«Foucault è uno dei cercatori, di quei filosofi, che si danno alla macchia, che si impegnano nella cartografia di territori inesplorati» — questa è una definizione che leggevo nel libro di Desanti *«Il filosofo e il potere»*. Mi sono proposto di accettare questa suggestione e questa ipotesi e di percorrere la «cartografia» delle cartografie di Foucault, anche se mi rendo conto che l'operazione risulterà inevitabilmente schematica. Foucault parte, nelle *Due risposte di epistemologia* — il primo testo forse in cui cerca di esprimere risolutamente la sua ipotesi metodologica ed epistemologica —, dall'opposizione «all'ingenuità delle cronologie», nel tentativo di spezzare quella concezione del tempo lineare e cumulativa che riconduce inesorabilmente «verso un punto che retrocede indefinitamente, mai presente nella storia».

Foucault rompe con questa concezione del tempo come quadro lineare e cumulativo della storia, ed invece ci pone di fronte alla necessità di accettare l'ipotesi di «trovarsi di fronte, in prima istanza, solo ad una popolazione di eventi dispersi».

Questi eventi dispersi sono soltanto «eventi discorsivi»: non esiste realtà che non sia già una *realtà detta*, che non sia una *realtà discorsiva*, che non sia *realtà di discorso*. (Anche questo è una ripresa del Nietzsche della *Volontà di potenza*, quando dice che non esistono, come invece afferma il positivismo, i fatti, ma solo interpretazioni e che porre un interprete dietro le interpretazioni è anche questo poesia, è anche questo, una specie di creazione). Quindi il confronto avviene con *questi* «fatti» e con il progetto di una descrizione «pura» dei fatti discorsivi: una descrizione pura che, appunto, deve cogliere «l'enunciato nella ristrettezza

e nella singolarità del suo evento» e che deve determinare le condizioni della sua esistenza, stabilirne le correlazioni, per far apparire l'insieme delle condizioni che regolano la comparsa e la conservazione degli enunciati ed il modo in cui li si rappresenta in insiemi statutari. In breve, l'oggetto di questo confronto è costituito dal discorso nel sistema della sua istituzionalizzazione. Noi ci troviamo di fronte a una dispersione di eventi discorsivi ed a questa dispersione di eventi non possiamo dare una ragione, che ci porterebbe inevitabilmente a ristabilire un'origine nella storia, a ripercorrere la catena della storia sacra in cui gli eventi si accumulano — a partire da un'origine, da una creazione — fino al loro presunto scopo, al fine: dunque a una concezione della storia di tipo teologico e teleologico.

Noi ci troviamo quindi di fronte a questa dispersione di eventi, che possiamo soltanto raggruppare secondo determinate rubriche, che possiamo solo archiviare. Il problema della genealogia, in Foucault, è in realtà il problema dell'archeologia, ma di una archeologia che è priva di «archè» che è priva di principio. In realtà, meglio ancora che archeologia, sarebbe dire: un archivio. Un archivio in cui certi tipi di discorso vengono rubricati come «storia della clinica», come «storia della follia», come «storia della letteratura», oppure — con un tipo di rubricazione diversa — con il nome dell'autore: ad esempio gli scritti di Pinet sulla follia, ecc.

Questo principio di catalogazione, di archiviazione, è un principio arbitrario. Lo stesso Foucault, riflettendo sulla *Storia della follia*, (ma lo stesso vale per *La nascita della clinica*, *Le Parole e le cose*, *L'archeologia del sapere*), dice, a proposito di questo testo, che si tratta di «sperimentazioni descrittive», in quanto si tratta di descrivere o meglio di cogliere l'istituirsi di un discorso, un discorso che non è, per esempio, il discorso della follia, ma quello sulla follia. La follia non esiste, esiste soltanto la serie di discorsi che ne parlano, e che la spiegano: ci troviamo di fronte a una pluralità di oggetti discorsivi che si intreccia a una pluralità di discorsi che ne parlano. L'attività del critico, in questo caso, è proprio quella di «essere preso» nel discorso e di percorrere fino in fondo l'avventura della traversata del discorso, intersecandolo con le linee attorno alle quali si organizzeranno serie determinate di discorsi.

Tutto questo, dice Foucault, mette fuori circuito, fuori campo, «il tema generale della conoscenza in quanto continuità della scienza e dell'esperienza»: si tratta di distruggere quell'enorme statuto, «il grande tema storico trascendentale della conoscenza», che ha attraversato tutto

il XIX secolo, quella copertura che in realtà, nell'equivalenza tra conoscenza e sapere, tra discorso e cosa, velava le strategie del potere, le strategie che istituiscono dei discorsi sulle cose, per controllare «le parole e le cose» sotto il grande dominio unitario.

Il sapere si istituisce dunque come un campo storico, di una storicità che non va più intesa in senso lineare ma piuttosto nel senso di uno spazio circolare, in cui appaiono le scienze, in un campo che è però libero da ogni attività costitutiva, da ogni riferimento ad un'origine o ad una teologia storico-trascendentale, libero «da ogni appoggio ad una soggettività fondatrice». È la «scoperta» — mitologica, a mio giudizio —, di un luogo in cui le strategie, le varie forme della volontà di potenza, appaiono direttamente, come a nudo. Qui è il luogo in cui *incidono* i vari discorsi, in cui *il sapere ed il potere si fanno strategia, si fanno «forme» di potere*, in cui il sapere, le varie articolazioni del sapere, le varie articolazioni conoscitive, si fanno forme del potere.

Quando Foucault in «*Sorvegliare e punire*» fa la storia della prigione e dei sistemi punitivi, in realtà questo non è ciò che conta ed egli lo dice chiaramente: ciò che conta, in questo discorso, è «*il potere di punire*»; non la prigione dunque, ma *l'analisi del potere di punire*, le sue basi, le sue giustificazioni, le sue regole e i suoi effetti.

Infatti siamo di fronte all'immersione diretta del corpo in un campo politico. I rapporti di potere, dice ancora Foucault, operano su di esso una presa immediata: il corpo viene investito da rapporti di dominio, ed è in questo investimento che si costituisce «un sapere del corpo», che non deve essere confuso «con la scienza del funzionamento del corpo», ma va inteso come l'istituirsi di una «tecnologia politica del corpo», che non può essere definita in alcun modo, che non può essere localizzata in un tipo definito di istituzione, in un apparato statale o statale. Infatti il potere non è una proprietà ma piuttosto «un effetto di insieme». Dice Foucault: «un effetto di insieme delle posizioni strategiche del potere» che investe chi domina e chi è dominato, perché attraverso questi effetti «tutti parlano»: non esiste altro linguaggio che possa parlarsi in modo tanto differenziato. Ci troviamo di fronte «ad una microfisica del potere»: «potere e sapere, scrive ancora Foucault in questo testo, si implicano direttamente l'un l'altro e non esiste relazione di potere senza correlativa costituzione di un campo di sapere, nè un sapere che non si ponga e non costituisca nello stesso tempo relazioni di potere». Soggetto e oggetto e modalità della conoscenza «sono altrettanti effetti di queste

implicazioni del potere-sapere e delle loro trasformazioni storiche». Ci troviamo di fronte al recupero — che sembra contraddittorio con il Foucault che parlava della pura descrizione degli eventi discorsivi — *del corpo nella storia*, dell'incidenza del potere e delle relazioni del potere sul corpo immerso nella storia e nelle trasformazioni storiche. Tutto ciò diventa evidentissimo nella *Storia della sessualità*, in cui possiamo vedere l'analisi della messa in discorso del sesso e delle tecniche polimorfe del potere. Infatti non interessa la verità del sesso e la verità sul sesso, ma piuttosto la volontà di sapere il sesso; questa volontà di sapere è andata ben oltre l'interdetto, la proibizione, i tabù, e tutte le istanze repressive che di solito sono state rese (o ritenute) egemoni nel discorso sul sesso, ma anzi ha trasformato queste istanze, le ha tradotte in istanze di nuova produzione discorsiva. Mai, dice giustamente Foucault, si è parlato tanto del sesso come nelle società in cui il sesso *sembrava* represso. Nell'età vittoriana, per esempio, anzi a partire dal concilio di Trento, è stato tutto un pullulare di discorsi sul sesso: la proibizione è diventata istanza di produzione discorsiva. L'analisi dovrebbe investire la storia di queste istanze e delle loro trasformazioni, tenendo presente che queste, e non il sesso, sono il suo «vero» oggetto. Il sesso, — come non esiste la follia, ma esistono i discorsi sulla follia — non esiste: è il luogo immaginario in cui incidono questi discorsi. Meglio ancora è il luogo costituito da questi discorsi. Noi ci troviamo così di fronte a una pluralità di luoghi, di istanze attraverso cui si è anche costituito il sapere del soggetto, il sapere della soggettività nell'età moderna: seguire queste istanze significa propriamente seguirle nelle loro condizioni di apparizione e di funzionamento. Si tratta insomma di definire le strategie del potere che sono immanenti a questa volontà di sapere, di costruire l'economia politica di una volontà di sapere.

Questa economia politica di una volontà di sapere la leggiamo iscritta ovunque, è costituita dai segni del potere, ed il potere — leggo una serie di citazioni da *«La volontà di sapere»*, 1° vol. dell'*Histoire de la sexualité* — «non è un insieme di istituzioni o apparati statali, non è sistema generale di dominio i cui effetti traverserebbero l'intero corpo sociale, non è sovranità dello stato, forma della legge unità globale di dominio, che ne sono piuttosto le forme terminali, ma è la molteplicità dei rapporti di forza che sono immanenti al dominio in cui si esercitano e sono costituiti dalla loro organizzazione; è il gioco che, attraverso lotte, scontri incessanti, le trasforma, rafforza e investe; il sostegno reciproco che

tali rapporti di forza trovano l'un l'altro in modo da formare catena o sistema o, al contrario, gli spostamenti e le contraddizioni che li isolano gli uni dagli altri; le strategie infine in cui si effettuano e il cui disegno generale, o la cristallizzazione istituzionale, prendono corpo negli apparati statali, nella formulazione della legge, nelle egemonie sociali». Quindi non c'è un punto di vista centrale ma soltanto instabilità e localizzazione o, meglio ancora, microlocalizzazione e onnipresenza del potere; la sua compresenza è anche la sua onnipotenza. Non si tratta però di una unità inesorabile, ma proprio di pluralità inesorabile che parla *attraverso altre relazioni*; il potere infatti è immanente a tutte le relazioni sociali — le relazioni economiche, le relazioni sessuali, le relazioni conoscitive — e le sue strategie sono «strategie anonime, quasi mute che coordinano tattiche loquaci» (economiche, linguistiche, sessuali...). Il potere è proprio questa sorta di discorso che si presenta e parla soltanto attraverso tutti i linguaggi che si presentano nel corpo sociale e che incidono nelle società e nel corpo: il corpo del sesso, il corpo punito, il corpo dello sfruttamento, il corpo del piacere e così via.

Le relazioni che il corpo istituisce nella società e nella storia, sono soltanto tattiche loquaci, attraverso cui parla il potere che in sé è muto. Il potere non è dunque definibile attraverso opposizioni, per esempio tra dominanti e dominati, «perché si è necessariamente nel potere e nei suoi discorsi e non c'è rispetto ad esso esterno assoluto». Le contraddizioni sono sostanzialmente contraddizioni interne ad una stessa e medesima strategia discorsiva: «non c'è da un lato, scrive Foucault, il discorso del potere e dall'altro lato un altro discorso che vi si opponga».

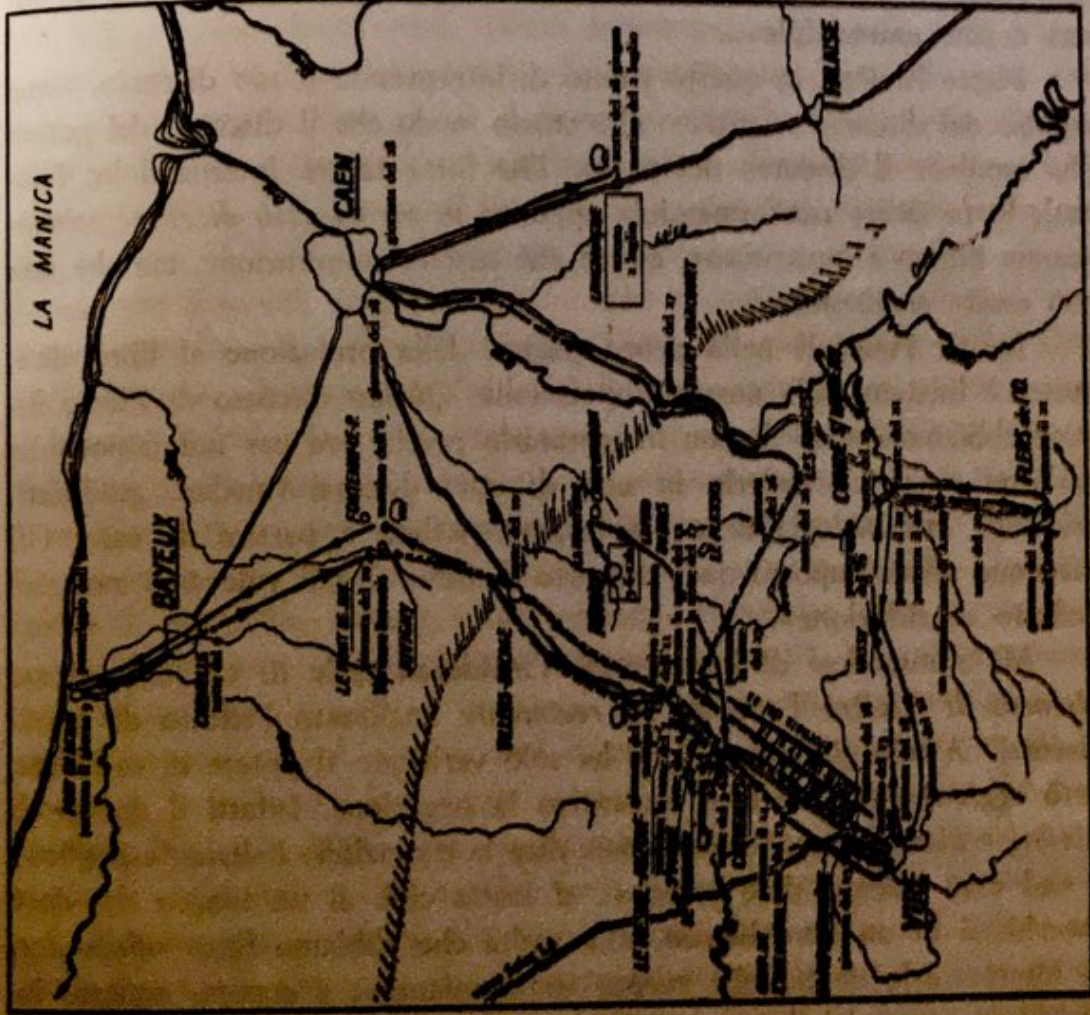
La vita stessa, tutta la vita è dunque oggetto politico. A questo punto si potrebbe concludere il discorso dicendo che effettivamente Foucault ha tracciato una cartografia nuova, è riuscito cioè a far emergere le relazioni di potere là dove queste relazioni di potere non erano immediatamente visibili; che ha costruito cioè la cartografia delle strategie e del potere, dell'intreccio delle forme di assoggettamento e degli schemi conoscitivi ad esse immanenti: la cartografia di un territorio di solito offuscato «perché il potere, come dice lo stesso Foucault, si maschera». Ma a mio giudizio invece è a questo punto che sorge il problema Foucault.

Una volta stabilita questa presenza del potere dobbiamo vedere come il potere può essere definito, come il potere può essere decostruito, come si può incidere sul potere e come il potere si articola realmente dentro e fuori del discorso. Foucault ha insistito molto nel dire di voler

costruire un'economia politica del corpo, del sapere, del potere, ma ha evitato di costruire una *critica dell'economia politica del corpo*, del sapere, del potere: ne ha costruito piuttosto una metafora. Il discorso di Foucault si presenta come una sorta di eco del potere: è la stupefazione, la risonanza che il discorso presenta nei confronti di queste pratiche che egli analizza. Infatti, Foucault dice che «è necessario lasciare ad ogni cosa la sua misura e la sua intensità», e questo significa propriamente vietarsi di trasformare le cose. Non c'è quindi in Foucault il problema di *rendere visibile il reale trasformandolo* ma piuttosto il compito di fare una sorta di eco al discorso *sul* reale, una sorta di eco che finisce per *confermare questo discorso*.

Una conferma di quanto affermo è nell'analisi che Foucault fa del caso di Pierre Rivière. *Io, Pierre Rivière, avendo sgozzato mia madre, mia sorella e mio fratello*, è uno dei libri più belli che Foucault abbia scritto ed è la storia di un matricida che uccise la madre, la sorella, ed il fratellino, senza apparente ragione.

L'eccezionale di questo discorso è, in sostanza, che per la prima volta un emarginato parla direttamente. (Il problema del rapporto tra la cultura cosiddetta subalterna e la cultura cosiddetta dominante è sempre consistito nel fatto che noi abbiamo sempre sentito solo *una* voce. Per esempio, quella delle streghe ci si è sempre presentata nel linguaggio dei giudici; esse hanno parlato soltanto attraverso questa traduzione). Per la prima volta ci troviamo di fronte a un testo — *il dossier di Rivière* — in cui *egli* parla. Se noi analizzassimo a fondo questo testo lo troveremo — in modo stupefacente — vicino ai testi della cultura dominante. Ciò vuol dire che tra questi testi esiste un intreccio reale, un intreccio problematico, che andrebbe interpretato. Infatti in questa memoria di Rivière noi non leggiamo soltanto l'incidenza fortissima dei rapporti di proprietà — il potere, l'eredità, le liti del padre con la madre, e con i parenti, ecc. per la gestione dei fondi —, ma scopriamo che Rivière aveva letto — siamo nel 1830, siamo in una fattoria in un paesino di campagna — un mucchio di libri: *Il catechismo di Montpellier*, *Il buon senso del curato Meslier*, *il Vangelo*, almanacchi vari, libri di geografia, *Il museo delle famiglie*, *Il calendario del clero*, la storia di Bonaparte, la storia romana, *La storia dei naufraghi*, *La morale in azione*, *Il catechismo filosofico di Feller*. Rivière commenta: «avessi trovato anche un pezzo di giornale che servisse a pulirsi il sedere lo leggevo». Ma a Foucault questo nodo problematico non interessa. Non gli interessa questo *luogo* in



- Spingin
- Corso d'acqua
- Agglomerato
- Servida nazionale
- Tringito diurno
- Tringito notturno
- Tringito inquisitorio
- Tringito non precisato cronologicamente
- Sema diurna
- Sema notturno
- Incauto
- Zona di spostamenti armati
- Banco
- Limite del rilievo

Scala 1 : 200.000
 3 km

Fig. 12
 Topografia degli spostamenti
 di Pierre Rivière.
 (da: M. FOUCAULT,
Le Pierre Rivière,
 Einaudi, 1976).

cui possiamo leggere l'incidenza della cultura dominante in Rivière: non gli interessa il discorso di Rivière. Rivière viene fatto tacere ancora una volta: «Erra a lungo come un uomo senza cultura e un animale senza istinto; cioè come quel che, per l'appunto, non esiste: un essere mitico mostruoso la cui definizione è impossibile, perché non appartiene a nessun ordine enunciabile»...

Pierre Rivière, in questo rifiuto di interpretare il *suo* discorso, viene espulso dal discorso scientifico allo stesso modo che il discorso del potere l'ha espulso: il discorso del potere l'ha fatto tacere internandolo, Foucault lo fa tacere trasformandolo appunto *in un oggetto di stupefazione*: «essere mitico e mostruoso», essere che suscita ammirazione, ma che non può essere analizzato.

Infatti Foucault nella prima pagina della prefazione al libro dice, «tutto è iniziato dalla nostra stupefazione. Questo discorso di Pierre Rivière abbiamo deciso di non interpretarlo perché era per noi impossibile parlarne senza riprenderlo in uno di quei discorsi (medici, giudiziari, psicologi, criminologi) di cui volevamo parlare a partire da esso. Gli avremmo allora imposto quel rapporto di forze di cui volevamo mostrare l'effetto di riduzione».

Ma rifiutandosi di interpretare l'incidenza reale di tali discorsi *sul discorso di Rivière* Foucault ha *realmente* analizzato l'effetto di questi discorsi? A mio giudizio no: ne ha solo verificato il potere di escludere, però *aggiungendosi* ad essi, attraverso la negazione. Infatti il dossier di Rivière è *blanc*, bianco, e non, come dice la traduzione italiana, «spoglio»: e «ad esso bisogna dare un'eco»: si tratta cioè di un bianco che deve specchiarsi in un altro bianco. «La scelta che abbiamo fatto *rifutandoci* di interpretarlo ne farebbe ancora testimonianza», e ancora, «questo indecidibile posto dal discorso di Rivière è un'ulteriore ragione teorica che ci ha fatto eliminare ogni tentazione di commento di interpretazione, cioè ogni riduzione di questo discorso ad un qualsiasi ordine di ragione». «*Si tratta propriamente di lasciare le cose come sono*»; si tratta precisamente di confermare l'esistente. Troviamo conferma di questo atteggiamento anche in un discorso pronunciato da Foucault nel 1964, in un convegno dedicato a Nietzsche a Royaumont, e pubblicato negli atti nel 1967.

Nel testo intitolato *Nietzsche, Freud e Marx*, Foucault riconosce che con Nietzsche, Freud e Marx si è aperta «la pluralità delle interpretazioni, il suo compito infinito», e che il risultato dell'interpretazione è un

geroglifico, è la costruzione di una complessità. Là dove il potere dominante ha fatto semplicità là dove il potere dominante ha *risolto* nell'ideologia la complessità, là dove il potere dominante ha semplificato, *togliendo* le contraddizioni, l'interpretazione dovrebbe costruire queste contraddizioni, produrle nuovamente e mostrarne il carattere irrisolvibile e irrisolvibile nel pensiero. Fatto però questo primo passo Foucault cede immediatamente al fascino dell'alterità, all'incantamento di un discorso che vuole farsi *semplicemente* il doppio, la mimesi, del discorso che costituisce il suo oggetto: ancora una volta *eco* e risonanza «vuota». Il fascino dell'abisso è il fascino di un centro su cui mai possiamo agire per trasformarlo: è il fascino dell'esistente intatto e inattuabile. È per questo che Foucault può scrivere:... «che il movimento dell'interpretazione, come la follia, si avvicina all'infinito del suo centro sprofondandosi calcinata». Infatti non c'è nulla da interpretare; e se a conclusione di questo articolo Foucault ripropone il gioco della negatività, che la dialettica aveva smorzato, dandogli un senso positivo, questo gioco avviene in uno spazio privo di contenuto. Questo sarebbe, secondo Foucault, l'insegnamento di Marx traviato dai marxisti; questo sarebbe l'insegnamento di Nietzsche. Infatti, dove troviamo Nietzsche, dove troviamo il pensiero negativo? Lo ritroviamo, secondo Foucault, in un'ermeneutica che non trasforma il reale, i linguaggi, l'ideologia, ma «si avvolge su se stessa, per entrare nel dominio dei linguaggi, in una regione che sta in mezzo tra la follia e il linguaggio puro». È qui, dice Foucault, che riconosciamo Nietzsche. Nella regione che sta nel mezzo, tra la follia in quanto discorso che non esiste, perché fuori da qualsiasi ordine enunciabile, e il discorso puro, cioè il discorso che non dice nulla, nel mezzo tra questi due spazi, che sono due spazi metafisici sta lo spazio della genealogia foucaultiana, che ritorna nuovamente ad essere il *gioco dell'origine nascosta*, mascherata. Qui sta il pullulare, il proliferare del discorso del potere e del discorso dell'interpretazione, anch'esso muto, privo di contenuto, che non intacca le cose e che non è intaccato da esse. La stupefazione premarxista per il mondo come immane ammasso di merci, qua si ripropone come stupefazione di fronte al mondo come immane ammasso di frasi. Però il mondo, lo sappiamo, non è una frase. E dobbiamo agire nel mondo, dobbiamo sì agire attraverso le frasi, ma dobbiamo altresì *trasformare* queste frasi, *trasformare* questi linguaggi, *agire* dentro e attraverso di essi. E ciò che Foucault appunto non fa. Il suo discorso finisce allora per essere non un discorso critico sul potere, ma il discorso del potere.

gioco
dell'
origine
nascosta

POSTILLA

Il discorso qui presentato appare, inevitabilmente, come un discorso schematico e monografico e perché molte cose erano state dette negli altri interventi (di Teyssot, Tafuri e Cacciari) e perché si è dovuto operare una forte concentrazione, dato il tempo a disposizione. Sono stati usati i seguenti testi:

J. T. DESANTI, *Le Philosophie et le pouvoir. Entretien avec P. Lainé et Bl. Barret-Kriegel*, Calmann-Levy, Paris 1976.

M. FOUCAULT, *Due risposte sulla epistemologia*, Lampugnani e Nigri, Milano 1971 (ma le due risposte sono del 1968). Questo testo è stato usato soprattutto per le pp. 1-3 del dattiloscritto della trascrizione del mio intervento (ora pp. 21-22).

Id., *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino 1976 (soprattutto pp. 3 e 4 di questo dattiloscritto (ora pp. 23-24).

Id., *Histoire de la sexualité — 1. La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976 (pp. 4-7) (ora pp. 24-25).

Id., *Io Pierre Rivière...*, Einaudi, Torino 1976 (l'edizione francese, pure citata, è stata pubblicata da Gallimard nel 1973). Qui pp. 7-8 (ora pp. 26-27).

Id., *Nietzsche, Freud, Marx*, in «Cahiers du Royaumont» Paris, Minuit 1967 (l'intervento è del 1964). Qui pp. 8-10 (ora pp. 28-29).

Il problema della «letteralizzazione» della follia è stato poi sollevato da F. Dal Co, negli interventi. La matrice «surrealista» di Foucault credo risulti abbastanza chiaramente da quanto detto nelle pagine conclusive di questo intervento. Così come credo si chiarisca, alla fine, il discorso, forse non chiarissimo, sul «bianco» del dossier di Rivière. Vale a dire che questo dossier deve essere reso bianco, deve essere fatto sparire, proprio per la sua opacità e resistenza. Ma tale sottrazione non ha lo scopo, come dice Foucault, di rendere più evidenti i discorsi del potere, ma di fare sparire anch'essi, nella loro incidenza reale, dal momento che viene fatto sparire il «corpo» su cui si incidono e in cui si realizzano. Questo corpo diventa un corpo fantasmatico. La cartografia diventa «poesia».

IL PROBLEMA DEL POLITICO IN DELEUZE E FOUCAULT (SUL PENSIERO DI «AUTONOMIA» E DI «GIOCO»)

di Massimo Cacciari

Deleuze coglie con esattezza la nuova dimensione che nella ricerca di Foucault si apre con *Sorvegliare e punire*. Direi che anche *Anti-Edipo* andava (o cercava di andare) in direzione analoga. La «fuga dal disciplinare» (sia esso lo «psichiatrico» o il «filosofico» o lo «storico») termina in una *nuova concezione del potere*. Una concezione del potere è indissolubile da una pratica sul potere. È il Politico — il problema del Politico — che diviene il problema su cui «vale» interrogarsi — il *Fragwürdiges*. Ciò è molto importante — e stabilisce la possibilità di un rapporto *immediato* non con il pensiero di Deleuze-Foucault, ma con le *cose* che esso pensa. La critica a questo pensiero andrà portata a questa altezza — alla loro concezione del potere e del Politico come pratica del-sul potere. Una critica ad altri aspetti (magari «conformi» a questo nucleo essenziale, ma che da esso, oggi, vengono illuminati) rimane attardata e periferica.

Dice Foucault: «bisogna smettere di scrivere sempre gli effetti del potere in termini negativi: 'esclude', 'reprime', 'respinge', 'maschera', 'censura', ecc.».

Il potere produce: e aggiunge: produce *il reale*. Le «discipline» che esso impone non rappresentano sostanzialmente «divieti», ma forme di produzione: *tecniche*, in senso etimologico (τεχνω-pro-ducere). Ma *come* produce il Potere? Deleuze spiega ampiamente Foucault a questo proposito: la produzione non deriva da un Logos del Potere da una Legge fondamentale di cui una determinata classe si sarebbe impadronita. Non vi è giustificazione trascendentale del Potere o Legge alla quale i diversi

soggetti ubbidirebbero «naturalmente» come a regola della «ragione pura». (Il Potere tende ad autorappresentarsi in questi termini — sembra suggerire Deleuze — ma si tratta ormai di ideologie arcaiche). Il potere produce venendo concretamente esercitato all'interno di una molteplicità di disposizioni, organismi, manovre, funzioni. Il potere è *immanente* al singoli, discreto, campo «disciplinare» in cui si esercita — esso è «disperso» in innumerevoli focolai, innumerevoli congegni — senza alcuna unificazione trascendentale. Non vi è, insomma, un Io Penso kantiano che «tenga assieme» i diversi «fenomeni» del Potere. L'esercizio del Potere non è deducibile da Logoi prospettici — esso è «localizzato». Vi è soltanto «cartografia», insomma, non «filosofia» del Potere. La logica del Potere (la sua «musica», se preferite) è dunque *a-tonale*. Inutile ricercare «dominanti» in questa trama. La concezione dialettica del Potere è ancora, invece, fondamentale, *tonale*. Leggi fondamentali, chiaramente localizzate e chiaramente «proprietà» di determinate classi, informano, nella concezione dialettica, l'intero sistema, nella molteplicità dei suoi organismi individuali. Questa molteplicità, dunque, ha senso soltanto come opposto-correlato all'Uno. Per Deleuze-Foucault, invece, occorre pensare il molteplice *non più* in rapporto necessario all'Uno — come «autonomo».

Certo, come ricorda Kaleka, è ancora una volta il Padre Hegel che si vuole uccidere (con buona pace per gli autori dell'Anti-Edipo). Ma non è questo che ci interessa — quanto chiederci: *che cosa* è stato detto fin qui? Sostanzialmente, una critica serrata a filosofie giuridico-istituzionali tardo-dialettiche. Questa critica può essere salutare. I malati non le mancano di certo. Ma essa manca completamente il vero centro della questione: che è quello della *crisi* storicamente determinata di quelle filosofie — e delle pratiche che ne conseguivano. Vi è una critica della sintesi dialettica poiché di questa sintesi vi è stata una *crisi*, che ha segnato storicamente tutta una fase dello sviluppo e dello Stato contemporanei. Nei termini che ho usato altrove: «l'indeterminatezza dei nessi del sistema», l'essere «sottodeterminate» delle equazioni della sintesi dialettica rispetto ai nuovi complessi, ai nuovi soggetti che lo sviluppo esprimeva — questa «tragedia» della grande Kultur politica borghese, che si esprime in Weber — ma anche in Keynes — determina le nuove forme del Politico contemporaneo. Il quadro, l'analisi, sono estremamente più complessi di quanto Deleuze sembri sospettare. Qui la critica di una arcaica concezione dialettica è veramente meno che introduttiva. Occorre spie-

gare che cosa rendeva effettuale — ha reso «vincente» la sintesi dialettica — quali forze vi operavano all'interno: dunque il rapporto tra Political Economy e dottrina dello Stato. Occorre seguire il tramonto della Political Economy come logica di governo dello sviluppo (Marx la conosceva ancora come tale). I tentativi successivi di «sostituire» la funzione della Political Economy — sul piano del formalismo giuridico neokantiano —, ma soprattutto, sul piano della *Verfassung* weberiana — fino a Keynes: che è *tutto* fuorché una vecchia «teoria generale». Certo, il risultato è «un sistema complesso di "autonomie", del quale differenze-conflitti-contraddizioni non sono che "altri nomi"». Esso subentra alla struttura omogenea e completa della *Rationalisierung* dialettica. Il Politico è *in* questo universo. Il suo è un *Da-sein*. Non più sostanza o Soggetto metafisico (Legge, Logos) — il suo è un linguaggio del *Da-sein* — e dunque intrinsecamente partecipe delle tecniche, specializzazioni, differenze — ma altresì della caducità-mortalità — del *Da-sein*. Se è «indecente» ormai parlare del Politico in termini metafisici — o di un suo Linguaggio prospetticamente privilegiato, onnicomprensivo, «panopticon» — altrettanto indecente è voler «salvare» le forme del Politico, come istituzioni in qualche modo «autonome» rispetto alla caducità propria degli altri linguaggi: alla trasformazione costante delle «tecniche» nel cui universo il Politico risulta inesorabilmente confitto. Il Politico va sempre trattato come «arma leggera» — il suo linguaggio va sempre trattato come uno *strumento*. Nessun peggior irrazionalismo che «contemparlo» come un Fine.

Ma allora dove consiste la differenza? Soltanto nel minore o maggiore approfondimento storico sulla «genesi» della crisi del pensiero dialettico? (tra parentesi, l'immagine di Hegel che viene dai testi più recenti di Deleuze è *volutamente* paradossale e «settaria»). La differenza è fondamentale e «di principio».

Primo, il Potere come «linguaggio molteplice» (esso parla «molti dialetti») è ancora *contenuto fenomenologico* — il problema vero consiste nel definire la prassi concreta del Potere: la sua Politica, il Politico — la sua funzionalità specifica. (Ciò costituisce il vero problema di Weber — non impossibili nostalgie dialettiche).

Secondo, le conseguenze che vengono tratte, da parte di Deleuze-Foucault, dalla loro fenomenologia del Potere.

Affermando che il Politico parla «molti dialetti» — è *immanente* a diverse, innumerevoli «discipline» — non concentrato in *un* punto, in

una «proprietà» — si è con ciò stesso data risposta a che cosa costituisca il Politico come Politico?

Possiamo dire che esso è Tecnica — un pro-durre, appunto. Ma in che rapporto stanno con questa Tecnica le altre Tecniche? E che cosa costituisce la specificità di questa Tecnica? Poiché, o la molteplicità «abbandonata» dall'Uno è mera dispersione «anarchica» — oppure essa va intesa come molteplicità funzionale di linguaggi, *non* traducibili l'un l'altro. Il Politico dialettico altro non rappresentava che il luogo della traducibilità reciproca di ogni linguaggio, del linguaggio di ogni soggetto. Questo luogo è divenuto Utopia. Esiste soltanto la molteplicità dei linguaggi. Ma fra essi vi è il Politico. Come è definibile la sua autonomia, in senso letterale? In ciò consiste la vera tragedia della riflessione contemporanea sul Politico — tragedia che Deleuze-Foucault neppure sfiorano — e che consiste nel riconoscere la nuova emergenza di linguaggi-soggetti irriducibili alla Langue del Politico dialettico — *eppure insieme sapere* che questa constatazione rimane ancora puramente fenomenologica, poiché il vero problema consiste nel vedere *come funzioni* l'autonomia attuale del Politico. Autonomia vale *anche* come separazione (non solo gli altri linguaggi non sono più intrinsecamente-naturalmente politici — ma neppure il Politico è intrinsecamente-naturalmente omogeneo alla logica degli altri linguaggi). Ma non la separazione in quanto tale è l'ultima parola della vicenda — bensì il fatto che essa è riconosciuta in quanto tale, che i diversi linguaggi possono «razionalizzarsi» in quanto si riconoscono separati, non-universali. Ciò non va inteso nel senso «classico» del termine — come essi si richiamassero l'un l'altro — fossero «affini». Nulla, dall'autonomia di un linguaggio, porta naturalmente-linearmente a riconoscere in un altro la propria «integrazione». Ma ogni Tecnica, possiamo dire wittgensteinianamente, si definisce all'interno dei limiti del suo indicibile. In questo universo come funziona il Politico? Probabilmente, forse, proprio come «concetto di limite» — impostazione ad ogni linguaggio della propria «autonomia», della propria separatezza — divieto di «false universalità»: un sistema, un'organizzazione di divieti, volta a «confinare» i diversi linguaggi in spazi rigidamente disciplinari. Un sistema di segnali di «indicibile». L'opposto, dunque, di astratte onnicomprensività — ma forma immanente di *definizione* dei linguaggi. È forse soltanto ragionando in questa direzione (e «ogni cammino corre sempre il rischio di diventare un erramento») possiamo non ripetere all'infinito la crisi — storicamente irreversibile — del Politico dialettico

(ripeterla all'infinito è ripeterne la critica — ciò che fanno Deleuze e Foucault), e, insieme, però, non disperdere semplicemente il problema del Politico in quello delle diverse Tecniche.

La «dispersione anarchica» del Politico, d'altra parte, costituisce l'immediato rovesciamento della sua concezione idealistico-dialettica. E il rovesciamento lascia le cose come prima, le stesse cose di prima — soltanto che, «rovesciandole», ne rende ancor più difficile l'appercezione — le rende ancor più «nascoste» (Rella). Le molteplicità discrete, disperse, «rare», di cui parla Deleuze, proprio nella misura in cui il Politico non è stato fatto oggetto di problema, nella sua specifica dimensione post-dialettica, finiscono col riapparire funzioni dell'Uno. La topologia moderna «che non assegna più ad un posto privilegiato la fonte del potere» (Deleuze) parla però sempre del Potere, *non* politicamente articolato (o dis-articolato) — la dispersione anarchica del Politico, inteso semplicemente come tecniche disciplinari, convive con una concezione feticistica del Potere. Ciò risulta evidente, a mio avviso, nel Dialogo tra Deleuze e Foucault.

«Chi parla e chi agisce? È sempre una molteplicità...» dice Deleuze all'inizio.

Ma il Potere continua ad essere trattato come «totalizzazione» — non «politicamente».

Il potere opera delle totalizzazioni — e, si aggiunge, «per sua natura».

Cioè, non solo il Potere vale in senso concettuale *forte* — ma se ne teorizza pure una «sostanza», una «natura». Ma allora la segmentazione delle tecniche — l'«analisi» del Potere — la sua immanenza «disciplinate» — ciò che costituisce il contributo *forte* del discorso di *Sorvegliare e punire* — è pura apparenza.

Il Potere si esercita in modo disciplinare — ma la sua «dispersione» è piuttosto *ramificazione* di una strategia, di *una* Volontà di potenza. Insomma: vi sono diverse politiche, ma vi è *un* Potere — che produce in modo e forme *totalizzanti*. Esso non ha più «luoghi», in quanto tale? Esso esiste soltanto nei diversi linguaggi? Questo aspetto diviene del tutto secondario — ciò che conta è una concezione della forma del potere come *nascondimento* le espressioni della sua esistenza. Il Potere è ontogenesi, *autoimpersivo*. Ciò impedisce nel modo più radicale a Deleuze e Foucault di porre «all'altezza» delle contraddizioni immanenti a questo Potere il *politico*. Deleuze e Foucault *nascondono* totalmen-

te il fatto che tecniche, specializzazioni, differenze — l'universo di linguaggi *storico-naturali* (non formali!) in cui il Politico è confitto — *trasformano* costantemente questo Politico stesso, le sue funzioni, le sue possibilità, pro-ducono costantemente *vuoti* all'interno del suo potere rappresentativo, incolmabili attraverso mere modifiche del suo precedente assetto. Per Deleuze e Foucault invece — in modo completamente idealistico-mistico — e antidialettico *perciò!* — le diverse tecniche, e il Politico in esse — sono produzioni *lineari* del Potere. La loro «autonomia» è del tutto apparente, poiché il Potere come Deleuze continua a ripetere ha «necessariamente una visione totale o globale». In questo senso vi è, in Deleuze, ancora, e profondamente, una dialettica tra molteplicità e unità — il molteplice riflette ancora apologeticamente l'onnicomprendività del Potere.

Il mito del Panopticon evidenzia queste irrisolvibili aporie della concezione del potere propria di Foucault e Deleuze. Questo mito domina *Sorvegliare e punire*: è il mito della perfetta «affinità» tra Sapere e Potere, il mito del «vedere senza essere visto»: l'Idea platonica del Carcerario — non, cioè, del carcere come eterotopia specifica, ma del Carcerario dominante la società del Potere. Il Carcerario, come afferma Foucault, è infatti un continuum. Il Panopticon vale, dunque, come Idea-Modello generalizzabile (cfr. p. 223 della edizione italiana). Foucault dedica pagine di straordinaria intelligenza a questo mito — ma ciò non toglie per nulla che esso sia del tutto contraddittorio con quella concezione «cartografica» del Potere che Deleuze affermava.

Esso è piuttosto il Mito di un continuo sapere che controlla, sorveglia, «educa» il soggetto — un Sapere-Potere senza pori, senza vuoti. Esso tiene l'individuo sotto un continuo «esame». Ma è altresì un Potere precisamente localizzato — nella Torre, al Centro! Una precisa e determinata Unità che si oppone in modo vincente ai soggetti, agli individui, trattati come lebbrosi e appestati insieme (emarginati come lebbrosi e consolati come appestati). (Cfr. le pagine, letterariamente davvero stupende, su questo argomento, pp. 216-217).

Anche epistemologicamente questa concezione del Potere contrasta nel modo più netto con le affermazioni anti-dialettiche «originarie». Come è possibile affermare la affinità tra concezione «cartografica» del Potere e geometrie non-euclidee (sulla quale Deleuze insiste nei suoi saggi su Foucault) e analizzare poi questo Potere sotto la figura del Panopticon? Come è possibile concepire affinità tra l'epistemologia della fisica contem-

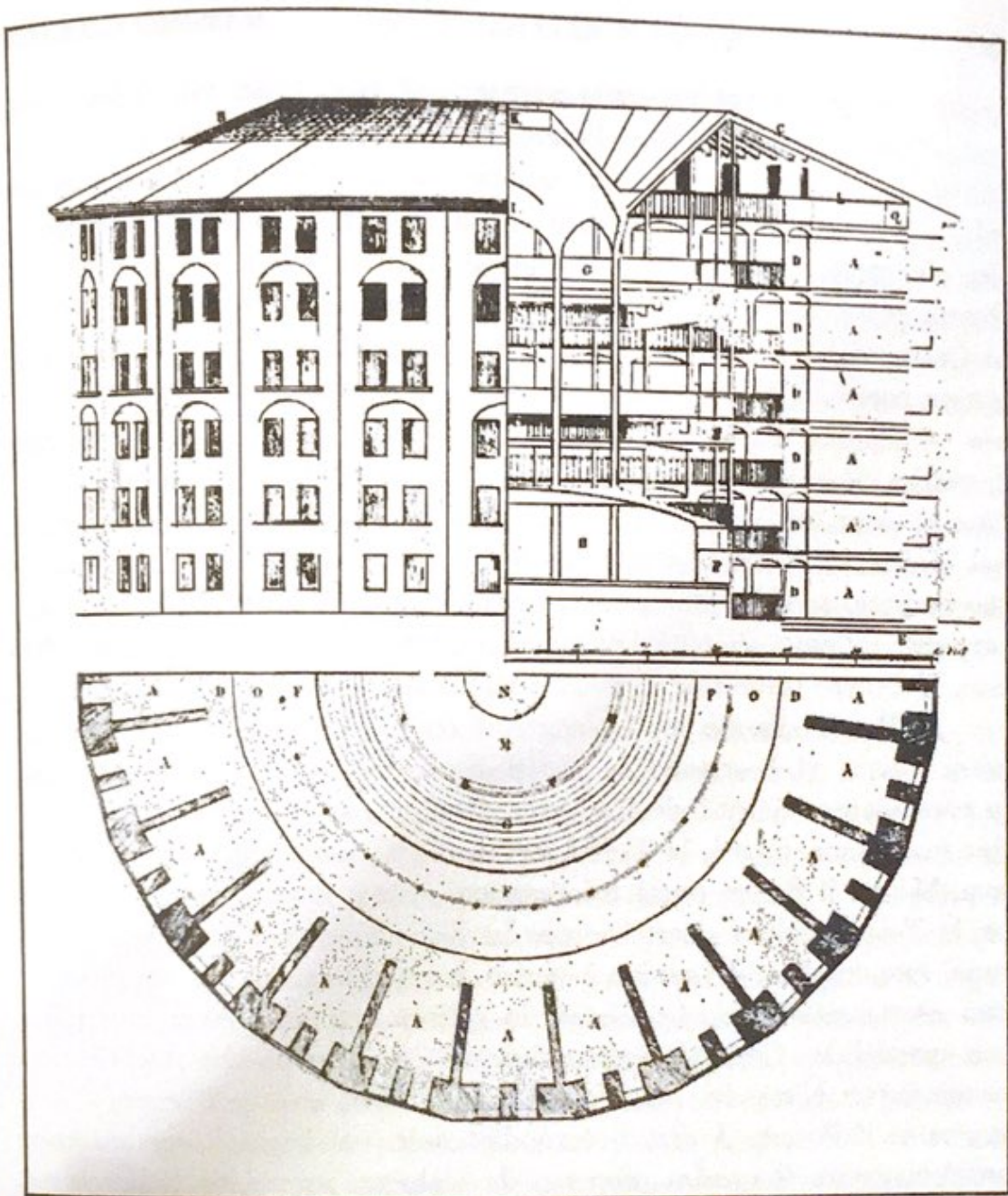


Fig. 13 - J. BENTHAM, *Piano del Panopticon*. *The works of Jeremy Bentham*, ed. Bowring, Tono IV, pp. 172-73

poranea e questo «vedere-senza-esser-visto»? Non esiste un Vedere come tale, derivante da un Sapere-Potere. Questa concezione rimanda inesorabilmente al Soggetto della metafisica moderna. Vi è «reazione» tra vedere ed esser-visto. L'atto del Vedere — la pratica, la politica, *le politiche* del Vedere-Sapere-Potere modificano il Vedere stesso. La strategia del Potere non è segmentazione apparente — rimandante sempre alla Torre, al Centro del Panopticon — ma reale, poiché il Potere, inteso «in borghese» come Politico (Deleuze e Foucault non parlano ancora «in borghese» — neppure del Potere, figurarsi della Matematica!), *si rischia* allorché si pratica. Il gioco si trasforma continuamente allorché *si gioca di fatto*. *Non* si gioca, se il gioco non vale anche trasformazione del gioco. Così, nel Vedere, il Potere è *sempre anche* necessariamente visto, altrimenti il suo esercizio sarebbe illusorio, apparente. Ma è possibile concepire questi rapporti, soltanto allorché finalmente il Potere sia concepito come Politico. Il Potere come tale è gioco mummificato. Feticismo del gioco.

Al Potere assunto misticamente si oppone un corpo altrettanto mistico. Poiché vi è una Forza che al Potere può opporsi. Qui Deleuze, in particolare, cade nell'ideologismo più caduco. Questa forza è la Teoria. Per sua natura, infatti, la Teoria *non* totalizza, come invece opera il Potere. Mentre il Potere opera totalizzazioni *contro* il «corpo» del molteplice, la Teoria «salva» questo corpo. La distinzione tra Potere e Teoria è tutta «sostanziale». Il teorico è perciò tranquillizzato a priori sulla propria «sostanziale rivoluzionarietà», in quanto egli ha sempre a che fare con «parzialità». Come si esprime Deleuze (in un modo che avrebbe fatto raccapricciare Nietzsche) «dal fondo» della Teoria emerge l'istanza di lotta contro il Potere. A dire il vero, Foucault, nel Dialogo, sembra voler problematizzare il quadro proposto da Deleuze, ma molto timidamente. La Teoria appare come la voce propria delle «parzialità» in lotta contro la «totalità» del Potere (o del sistema — per usare un altro termine di cui Deleuze fa abuso).

Ma questa teoria, locale-regionale, secondo i suoi propri principi non totalizzante, si limita ad essere antitetica al sistema «in generale»? No. La sua è una contraddizione *pratica*. Poiché questa Teoria che Deleuze afferma, che il Teorico dichiara, è esattamente quella di cui «le masse», «il popolo» parlano in modo perfettamente chiaro. Il Teorico parla delle lotte popolari *reali* — di quelle *vere* — e delle loro autentiche, *vere* espressioni coscienti. Questa conclusione è esplicita. In quale rapporto è possibile porla — in tutta la sua profonda «volgarità» —

con quanto affermato altrove sulla indecenza di «voler parlare a nome di altri»? Fortini ci ha insegnato quasi vent'anni fa la «fine dei mandati». In Deleuze — e Foucault *non* contraddice — pare esserci soltanto un trasferimento di sede dell'oracolo. Ma questa conclusione «volgare» deriva linearmente dalle aporie intrinseche alla concezione del Potere in Deleuze-Foucault dal conseguente poterne concepire una contestazione solo in termini di astratta Alterità — dal dover perciò riscoprire un'Alterità della Teoria in quanto tale — e dal dovere infine ricercare per essa un qualche «corpo».

Contro il Potere è dunque soltanto l'Alterità della Teoria — il cui Soggetto parla a nome del Popolo e delle sue lotte *reali*, contro le quali si oppone il marxismo in quanto ancora «posseduto» dall'idealismo repressivo dello Stato, della sua filosofia. Non scenderemo, ovviamente, ad una contestazione filologica di questo spettro di marxismo che percorre la concezione di Deleuze.

Sicuramente, questo spettro non ha nulla a che fare con Marx. Altrettanto certamente, esso è molto vicino all'immagine del Potere e del Politico propria di gran parte della traduzione marxista. Questo discorso porterebbe troppo lontano: basti però ribadire — ciò che Deleuze e Foucault sembrano ancora ignorare, riducendo farsescamente il «marxismo» a certe paleo-posizioni PCF — il non-senso di parlare ancora, se non altro in termini teorici, di «marxismo». A noi qui interessa seguire la logica della concezione di Deleuze e Foucault. Siamo giunti all'affermazione dell'esistenza di lotte *vere* contro il Potere, della possibilità, presente a priori nella Teoria, di una pratica rivoluzionaria (anche la Teoria è pratica — ma, nello stesso tempo, come abbiamo visto, essa è anche, *per sua natura*, secondo Deleuze, rivoluzionaria). Quali elementi caratterizzano questa pratica? La lotta *vera*, caratterizzata, in negativo ancora, per il suo rifiuto a qualsiasi totalizzazione, a porsi come obiettivo il Potere, lo Stato come «luogo» privilegiato del Potere, consiste nel dare voce (non la Parola, non il Significante!) alla «sragionevolezza» del Desiderio, nel lasciar-pas-sare il Desiderio. Il «corpo» della nuova pratica rivoluzionaria consisterebbe nel divenire *conduttore* del Desiderio — nel divenire produzione desiderante. La «macchina rivoluzionaria» da montare è una «macchina desiderante», della quale va «salvata» la realtà multiforme, molteplice, diversa. Lyotard è chi conduce alle estreme conseguenze questa impostazione. Ma essa è esplicita anche in Deleuze. Foucault, è vero, afferma che il gioco del desiderio è ancora poco conosciuto — ma dalla sua ul-

tima produzione non si può evincere conclusioni diverse (nel Dialogo con Deleuze, egli esce con affermazioni di sconcertante «idealizzazione» della «auto-coscienza» delle masse nella lotta contro il Potere).

Rella ha spiegato in più occasioni quale profonda incomprensione dell'analisi freudiana e quali rovesciamenti ideologici più generali entrino in gioco nel concetto di «macchina desiderante». Sia Rella che Jervis hanno altresì spiegato quanto «decadente» possa apparire l'idea della «devianza» come Alterità, della «possibilità-di-libertà» come «follia» — ciò che annulla il problema della definizione di devianza, e perciò reinstaura in tutto il suo effettivo potere il concetto «normale» di devianza. Non torno su queste critiche che condivido in toto. Un altro aspetto mi interessa qui sottolineare. Il Desiderio, così come Deleuze e Foucault ne parlano, non è in alcun modo «rivoluzionario», ma chiaramente e unicamente «ri-formista». Uso i termini nel loro senso *letterale*. Di che cosa parla il Desiderio? La tautologia del Desiderio afferma il Desiderio come Natura. La produzione di desideri è condizione naturale. La produzione di desideri *ri-forma* la natura (sostanza, «soggettività») dell'individuo. Dunque, la pratica rivoluzionaria è pratica di ri-forma. Il Desiderio non esprime bisogni storicamente definibili, ma il desiderio di ricomporsi come natura, di ri-formarsi come natura. Il Desiderio è sostanzialmente desiderio di riconciliazione con la «naturalità» del Desiderio. Un sostanziale *naturalismo* domina perciò la concezione di Deleuze-Foucault. Il Potere, il sistema capitalistico, è sostanzialmente criticato in base a tale concezione. Il capitalismo è interpretato come una forma — l'ultima forma — della devianza fondamentale dell'occidente dalla natura, come contro-natura. E dunque è Altro e Contro al capitalismo soltanto chi *desidera* ri-formare la natura. In ciò Deleuze e Foucault certo non sbagliano: questo è veramente ed esattamente l'opposto di Marx (non certo però del marxismo tout-court, come dimostrano anche recenti letture). Ciò è esattamente l'opposto del discorso marxiano sul bisogno nel suo indissolubile nesso al rapporto sociale di produzione — e dell'analisi marxiana sulla trasformazione-rivoluzione nel capitalismo. (Ma sarebbe da studiare quanto questa concezione sia gemella di tradizioni profondamente radicate nella cultura francese: in certe letture fourieriste, anzitutto). Deleuze parla di «positivismo romantico» a proposito di Foucault — ma il suo tratto decisivo è questo; un naturalismo insopprimibile, che il Potere non riesce a negare, che il Folle «ricorda»; il Folle svolge questa attività maieutica: produce il ricordo della «sostanza naturale» dell'individuo

che la «disciplina» occidentale ha da sempre tentato di reprimere. Questa emergenza del naturale (che va resa eruttiva) si esprime, ex-siste, nel Puro Desiderio, del dire-sì «desiderante» al reale.

Ascesi *versus* Desiderio, allora? È a questo che vogliamo giungere? La critica dell'ideologia del Desiderio è l'apologia dell'Ascesi come forma di rivoluzione dei rapporti sociali capitalistici? Noi ben lungi dall'affermare semplicemente l'estraneità del nostro discorso alla ideologia dell'Ascesi — affermiamo invece che Ascesi e Desiderio esprimono *una stessa* logica, vengono dallo stesso, identico grembo. Poiché entrambi parlano in nome della «natura», sono Teoria del «che cosa» è natura dell'individuo. Entrambi «legiferano» sulla «sostanza» naturale dell'individuo. Entrambi vedono nel capitalismo il tralignamento dalla «origine». Il naturalismo dell'Ascesi è identico al naturalismo del Desiderio. Ascesi e Desiderio abitano le stesse chiese. I sacerdoti soltanto mutano. Più subdoli, forse, quelli del Desiderio che travestono Nietzsche nei loro riti — più onesti, forse, quelli dell'Ascesi che si segnano al suo nome.

Insegna Weber: l'Ascesi è strumentale, perfettamente strumentale: un operare specifico del-nel capitalismo — non etica assoluta, non «etica paradossale» come degli epigoni kantiani. Ma già Schopenhauer lo sapeva. E tutta la critica marxiana dell'economia politica è anche critica della ideologia dell'Ascesi.

L'Ascesi è un Valore soltanto nel senso nietzschiano: un *valutato* della Volontà di potenza. Ma esattamente la stessa cosa va affermata di ogni «macchina desiderante». È, allora, come il Potere, il Sistema, rimangono *flatus vocis* finché non sono descritti «in borghese», come pratiche, tecniche, come il Politico — così il Desiderio è *estremo naturalismo* finché non viene ad ex-sistere come sistema di bisogni *in un* sistema di produzione. Nulla di «naturale» in essi — nulla di «vero»: obiettivo di pratica-tecnica politica volti a modificare-rivoluzionare l'origine di cose esistenti. La differenza tra i due «metodi» può essere illustrata nel modo più netto analizzando il diverso uso che in essi vien fatto del pensiero del Gioco. Il Desiderio *gioca*. La pratica teorica che Deleuze e Foucault invocano è appunto funzionale alla *liberazione del gioco*. La figura del gioco, ricorrente ovunque in Deleuze, è la figura della liberazione. Soltanto il desiderio sembra saper giocare. Il Gioco è, cioè, assunto nella sua «apparenza», come caratteristica specifica delle pratiche alternative alla «serietà» repressiva del Potere. È un pensiero romantico-ingenuo del Gioco. Si tratta di Gioco *autonomo, assoluto*: anzi, il Gioco è la forma

che assume la pratica *ab-solutizzante* del Desiderio. Ma non esiste possibilità alcuna di declinare in questi termini il pensiero del Gioco. Se il Gioco indica il nuovo spazio della molteplicità dei linguaggi, non riducibili ad *un* piano di reciproca traducibilità — se il Gioco indica la pluralità delle tecniche e la *convenzionalità* dei loro nomi — la fine della metafisica dell'Oggetto-Soggetto — in che senso è possibile attribuirlo ad *una* pratica teorica? In che senso è possibile *ab-solutizzarlo* come espressione di *un* linguaggio, e in modo che renda questo linguaggio quello della «liberazione» dal contesto in cui è venuto ad esistere? Il Potere è Gioco, altrettanto del Desiderio. La sua immagine totalizzante, idealistica, nella quale Foucault e Deleuze rimangono alla fine ancora irretiti, rende impossibile questa conclusiva, serena e tragica insieme, visione della «grande città», da parte di Zarathustra.

Ma non basta. Il Desiderio gioca un Gioco assoluto. Vi è un linguaggio *autonomo* del Gioco. Esso esprimerebbe, cioè, legalità-altre, sue proprie, rispetto a quelle della disciplina del Potere e della sua storia. Ciò disincarna, volatizza completamente il pensiero del Gioco. Poiché il Gioco è tale solo se confitto in *regola* che la sua pratica attuale non ha per nulla inventato, bensì assunto. Il Gioco non libera affatto da esse, ma *ne parla*. Anzi, il Gioco può parlare soltanto nella misura in cui si riconosca nei limiti che quelle regole gli impongono. Parlare è possibile soltanto assumendo *il carico* del *già-parlato*. Il linguaggio *non si inventa*. Il Gioco è il sommo della convenzionalità della regola, non la sua metafisica abolizione. Esso esprime il rapporto della parola, della *pratica* linguistica, con l'intero passato linguistico. Il senso della parola non va cercato in un rapporto di significato neo-positivisticamente, nell'essere la parola *denotativa* — ma va cercato in questo rapporto all'atto linguistico con la storia del linguaggio da cui emerge, delle regole che l'hanno fin qui giocato. Nella misura in cui parla, il Desiderio non può giocare che le regole dell'intera storia del linguaggio. È feticismo del Gioco questo, come Negri ha rimproverato a *Krisis*? È esattamente l'opposto. Soltanto riconoscendo questa struttura del Gioco, e dunque la propria parola davvero *integrata* in esso — non «fuori», non «altra», non cioè estranea-impotente rispetto alle sue regole —, è possibile affermare la trasformabilità del Gioco. Praticarlo è già necessariamente trasformarlo. Ma praticarlo è possibile soltanto riconoscendone *le regole*, soltanto non avanzando la «indecente pretesa» di poterlo inventare. Soltanto restando disperatamente consapevoli dei limiti che avvolgono il potere della nostra

parola. Non conoscere quanto la convenzione è *spietata*, questa somma Sofia wittgensteiniana, è invece feticismo sommo, poiché è proprio questa «ignoranza» che «lascia il Mondo come è» — che si libera-assolutizza da esso, lasciandone cioè invariate le regole, poiché si rifiuta di praticarle come tali. Non il «silenzio» di Wittgenstein si oppone alla trasformazione del Gioco, ma le prediche che escono dall'ambito dell'esprimibile, che inventano nuovi linguaggi, e con «vuote cerimonie» proclamano libera la propria impotenza.

Indicazioni bibliografiche essenziali.

M. CACCIARI, *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Marsilio, Padova 1977 (il saggio introduttivo e quello finale su Weber e Schumpeter).

M. CACCIARI, *La Vienna di Wittgenstein*, di imm. pubblicazione su «Nuova Corrente».

G. DELEUZE, *Un nuovo archivista; Non uno scrittore: un nuovo cartografo*, (due saggi su Foucault, ora, in trad. it. nel vol. *Deleuze*, Lerici, Cosenza 1977; il volume contiene anche il Dialogo tra Deleuze e Foucault sul «politico»).

M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, trad. it., Einaudi, Torino 1976.

F. RELLA, *Nel nome di Freud. Il mito dell'altro*, e G. JERVIS, *Il mito dell'anti-psichiatria*, in «Quaderni Piacentini» 60-61.

F. RELLA, *La critica freudiana*, con ant. di testi sull'analisi, Feltrinelli, Milano 1977.