



Michel Foucault e le radici della vera politica.

Antonella Cutro *

1. In una intervista della fine degli anni '70, Foucault metteva in guardia sulla crescente sproporzione che si andava producendo nel rapporto tra Stato e cittadini, definendola nei termini di una opposizione tragica tra un sistema finito ed una domanda infinita. Si riferiva al fatto che lo Stato non era in grado di assolvere ad una serie di richieste che riguardavano «il 'diritto' alla vita, al corpo, alla salute, alla felicità, alla soddisfazione dei bisogni»¹.

La radice di questa sproporzione non è rinvenuta sul versante di una logica quantitativa. Non riguarda l'esiguità delle risorse a disposizione dello Stato rispetto al numero di domande da soddisfare, quanto piuttosto un problema qualitativo: a rendere infinita la domanda è il fatto che essa è posta in termini di un 'diritto' incomprensibile, «il 'diritto' a ritrovare, al di là di tutte le oppressioni o 'alienazioni', quel che si è e tutto quel che si può essere»². Ciò che il cittadino chiede allo Stato non è semplicemente un'assicurazione sulla vita, che solo la pace e l'ordine possono garantire. La richiesta riguarda la garanzia e la tutela delle condizioni che rendono una vita pienamente vivibile, *quel che si è*, e le condizioni che possono accrescerne le potenzialità, o se si vuole le determinazioni, *tutto quello che si può essere*.

Nel momento in cui rilevava questa dissimmetria, il 1978, Foucault era nel pieno del suo lavoro genealogico sulle pratiche

* Svolge attività di ricerca filosofica presso l'Università di Salerno

di governo. Seguendo alcuni punti di questo percorso complesso e stratificato, è possibile ricostruire come si produce questa incomprensione che riguarda il diritto e quindi chiarire che cosa è in gioco nel rapporto tra sistema e domanda.

Gran parte del lavoro foucaultiano degli anni '70, è dedicato a tracciare la storia di come accanto alle procedure classiche di potere incentrate sul diritto, si affiancano procedure di potere che non partecipano al diritto tradizionale di sovranità. Senza scendere nel dettaglio delle ricostruzioni, si può dire che le analisi sul potere psichiatrico e sul sistema carcerario, mostrano chiaramente come, a partire dalla seconda metà del XIX secolo, si sviluppino una serie di procedure di normalizzazione incentrate sull'esame. Queste ultime combinano «le tecniche della gerarchia che sorveglianza e quelle della sanzione che normalizza», e in questo modo consentono di qualificare, classificare, punire³. La storia della nascita di istituzioni come l'ospedale psichiatrico, il carcere, le scuole, si intreccia con la storia della normalizzazione, cioè della nascita e dello sviluppo di una serie di strumenti extralegali che servono a regolare non solo i comportamenti sociali. Della norma Foucault coglie la doppiezza costitutiva: la norma indica la regola di condotta ma anche la regolarità funzionale⁴. Essa consente, perciò, un doppio accesso alla vita dell'individuo: è strumento di sanzione comportamentale e tecnica di regolazione della vita biologica. L'esame, strumento normativo per eccellenza, diventa così «mezzo per fissare o restaurare la norma, la regola, la distribuzione, la qualificazione, l'esclusione»⁵ ma anche la matrice di quelle che diciamo scienze dell'uomo le psicologie, sociologie, psichiatrie, psicanalisi.

Una delle conclusioni che si possono trarre dal questo quadro è che il processo attraverso cui la legge viene letteralmente doppiata dalla norma, è anche il processo di nascita dell'«uomo normale», quello prodotto dalle scienze umane. Comincia così un doppio percorso, non sempre parallelo, che sfocia in una vera e propria dissimetria tra il soggetto di diritto e l'uomo «normale».

La radice della sproporzione tra sistema e domanda, e che mette in gioco la qualità della vita del cittadino, va cercata qui, in questa biforcazione attraverso cui una grande politica, incentrata sulla legge, e una piccola politica, incentrata sulle norme, cominciano a delineare la loro fisionomia.

2. In realtà, nel lessico foucaultiano non troviamo mai un termine come grande politica. Questa parola appartiene piuttosto a Nietzsche che definiva grande quella politica che afferma la fisiologia sopra gli altri punti di vista, che ha di mira l'allevamento dell'umanità, e che lo mette in opera attraverso una gerarchia delle razze. Essa è, dunque, inscindibilmente legata al progetto di elevare l'uomo oltre l'uomo, alla sua vera valorizzazione. Foucault, invece, si mantiene fedele alla 'bassa origine' della genealogia, perciò nel suo linguaggio trionfa la dimensione ridotta: i micropoteri, la microfisica, e tutta una serie di figure che sono sotto l'umano, il folle, l'anormale, i bambini, gli uomini infami.

Se si cercasse in Foucault un termine analogo, lo si troverebbe con difficoltà, a meno di non fare della grande politica il *pendant* della grande storia. Si potrebbe definire, infatti, grande la storia degli Stati, della loro nascita, del loro sviluppo, delle guerre, delle vittorie e delle sconfitte, delle paci e dei trattati. Si tratta della storia ufficiale, la storia delle date e dei nomi celebri, delle battaglie epocali, che coincide in tutto e per tutto con la storia del diritto e delle relazioni internazionali. La grande politica, allora, è quella che elegge lo Stato a soggetto, o se vogliamo a totalità etica nel senso hegeliano. Ma quella di Foucault è «un'altra storia»⁶. Rimettendo in questione «la nostra volontà di verità»⁷, essa rifiuta le sintesi precostituite e dà visibilità a quei soggetti che la grande storia del mondo fa scomparire.

Tuttavia, lungi dall'essere solo un modo per far valere le ragioni dei vinti, per riabilitare la sragione di fronte alla Ragione, per riconoscere i diritti dell'a-normale sul normale, e dunque una soteriologia della differenza, questa storia minimale svela la dimensione quotidiana del potere e apre un accesso ad una dimensione micropolitica. Cosa si deve intendere, allora, con micropolitica?

3. Richiamando l'attenzione sul fatto che il potere non è una proprietà ma una relazione, e che esso non si esercita esclusivamente su soggetti giuridici ma che passa attraverso i corpi, Foucault voleva sottolineare la pluralità dei livelli del suo esercizio e la molteplicità dei suoi effetti. In questo modo, mostrava l'esistenza di altri poteri la cui vita e la cui costituzione non ha nulla a che fare con la costituzione dell'autorità e con la struttura della rappresentanza. La conseguenza più evidente di questo lavoro

microfisico è l'apparizione di *altri* modi di essere soggetti oltre il *subiectum iuris*. La consistenza della piccola politica è da ricercare proprio sul versante della proliferazione dei modi di essere soggetti di potere.

È utile in questo senso fare riferimento al lavoro genealogico sulle tecniche di governo nel quale viene approfondito il potenziale di soggettivazione dei rapporti di potere. All'analisi microfisica del potere, concentrata sugli effetti di assoggettamento, si affianca quella degli effetti costitutivi sulla soggettività innescati dalle pratiche di governo. Va qui ricordato, a pena di una grossolana incomprensione, che con governo non va intesa l'istituzione politica, ma tutte quelle tecniche, pratiche e saperi, attraverso cui le vite di tutti e di ciascuno sono governate.

Micropolitico è, dunque, l'accesso che queste tecniche consentono alla vita individuale – dal sesso alla salute, dal lavoro all'istruzione – producendo norme di comportamento e regolando la vita dall'interno. Tale pratica va così 'a fondo' che inevitabilmente struttura anche il rapporto dell'individuo con se stesso. Il problema sollevato attraverso la capillarità delle tecniche di governo non riguarda solo il fatto che tutto è politicizzato e può essere oggetto di una battaglia politica, da portare avanti in termini di diritto, ma nell'attenzione rivolta all'*oggetto* di governo. Il vero oggetto politico è individuato da Foucault nel sé, quello *che si è* e quello *che si può essere*.

Se ritorniamo alla questione di partenza, e dunque alla rilevata dissimetria tra sistema Stato e domanda, si possono fare due osservazioni. La prima inerente alla spiegazione che Foucault fornisce di questa sempre più netta separazione, per cui i cittadini non si sentono più rappresentati dallo Stato. Su questa progressiva divaricazione sono state fatte differenti ipotesi. Max Weber, per esempio, sottolinea quanto la tecnicizzazione e la burocratizzazione della politica, abbia prodotto una specie di cono d'ombra che, ostacolando i rapporti tra governanti e governati, rende irrepresentabili le richieste di questi ultimi. Hannah Arendt, invece, fa della socializzazione della politica e del suo progressivo divenire 'gestione domestica' (quella che i greci chiamavano *oikonomia*) della cosa pubblica, il punto più estremo dello svuotamento di senso del concetto di rappresentanza. Per entrambi, anche se in prospettive differenti, è la penetrazione dell'economico nel politico a determinare questo distanziamento tra

il sistema Stato e i cittadini.

L'ipotesi foucaultiana è differente, perché il fenomeno non è caratterizzato nei termini di svuotamento o di distanziamento, ma del riempimento e della saturazione. Le analisi sulla normalizzazione sociale mostrano come questo tipo di potere, che regola comportamenti e modi di vita – si pensi alle pratiche di igiene – è capillare e penetra stratificandosi nell'esistenza individuale, dalle norme di igiene corporale alle pratiche sessuali. A rendere infinita la domanda, o se vogliamo a rendere irrappresentabili un certo tipo di richieste agli occhi del diritto classico di sovranità, è proprio il fatto che esse mettono in gioco qualcosa che è stato sempre extralegale. È tutto questo 'pieno' – per cui l'individuo è ciò che va dal biologico al sociale – che chiede visibilità e garanzia. Ma è proprio l'eccesso di politicizzazione, il fatto che tutto è oggetto politico, che lo Stato non riesce a fronteggiare.

Veniamo alla seconda osservazione. L'elemento più interessante che emerge dalle analisi foucaultiane riguarda l'attenzione prestata alla dimensione di soggettivazione connessa alle pratiche di governo. La regolazione dei modi di vita, *il modo in cui siamo governati*, finisce per costituire la struttura del rapporto con se stessi, finisce per determinare il senso che si dà a *quel che si è* ma anche e soprattutto *a tutto quello che si può essere*. È su questo piano – sul piano dei processi di soggettivazione – che si gioca la possibilità e l'attualità di una *vera* politica, piuttosto che nella nostalgia arendtiana di una dimensione originaria della *politeia*.

4. Ma cosa si deve intendere per *vera* politica? Sul rapporto tra verità e politica, Hannah Arendt ha scritto delle pagine molto acute, nelle quali mette in guardia sulle conseguenze dell'immissione dell'assoluto in politica. Fare della Verità il criterio che dirige l'azione politica – dalle Idee platoniche alla Logica della storia stalinista, passando per il terrore rivoluzionario – ne mette in moto la distruttività, poiché l'imperfezione della realtà umana richiede sempre un violento correttivo o adeguamento. La posizione foucaultiana non può che essere più distante, perché la chiave della sua ricostruzione non è centrata sul rapporto tra filosofia e politica, come per la Arendt.

Foucault, infatti, pone in problema del vero in rapporto alla storia delle tecniche di governo, mostrando come si affermano i regimi di veridizione, cioè dei modi in cui si stabilisce ciò che è

vero e ciò che è falso, e mettendo in luce gli effetti che tali regimi hanno sulla costituzione della soggettività, cioè su quello che si crede di essere e su quello che si vuole diventare. Ne è un caso paradigmatico l'uomo del liberalismo, i cui modi di vita e modi d'essere sono strutturati dalla razionalità economica. La logica del capitale internazionale diventa allora criterio di valorizzazione, di quello che si è e di quello che si può essere, fornendo una forma precostituita al senso dell'essere e al divenire, individuale e collettivo.

La domanda attraverso cui passa la questione di una vera politica è per contro una domanda critica: «come non essere governati *in questo modo*, in nome di questi principi, in vista di tali obiettivi e attraverso tali procedimenti»⁸? Questa richiesta di essere governati in *altro* modo, ha un carattere profondamente etico, perché non parte dall'alto ma dal basso. A motivarla, a renderla reale ed effettuale, è il suo radicamento nel sé. Il motivo della disobbedienza o del sollevamento, va cercato proprio nella volontà di essere in un altro modo e nella richiesta di poter diventare altro.

Foucault coglieva di questo 'sollevarsi' il carattere «irriducibile» e notava, come nel caso della rivoluzione iraniana, che nessun potere è capace di renderlo «assolutamente impossibile»⁹, proprio per via del suo radicamento nella soggettività. Non si dice 'no' al potere in nome di un ideale o di un partito, ma in nome del sé. È il caso, anche, della rivoluzione polacca, che appare non solo come una rivolta contro l'oppressione di un regime totalitario¹⁰ ma una rivoluzione 'del soggetto'¹¹, perché fatta in nome di un altro modo di vita e di essere.

A riattivare la radice etica della politica, non è dunque il sogno della giustizia sociale o la speranza di vedere finalmente esaudite tutte le domande dal sistema Stato. La qualità della vita non si misura solo in termini di servizi offerti al cittadino o nel rispetto numerico delle quote di democraticità.

A restituire *veridicità* all'agire politico è la sua origine, – indignazione o sollevamento – poiché essa mette in gioco le condizioni entro cui avviene l'accesso del soggetto alla verità, che definisce il senso di quel che si è e di quel che si può divenire. Micropolitica è, dunque, l'apertura del possibile.

Note

¹ M. Foucault, *Un système fini face à une demande infinie*, (entretien avec R. Bono), (1978); trad. it. *Un sistema finito di fronte ad una domanda infinita*, in *Archivio Foucault III. Interventi, colloqui, interviste. 1978-1985*, Feltrinelli, Milano, 1998, pp. 185-201.

² M. Foucault, *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité, I*, (1976); trad. it., *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano, 1978, p. 128-29.

³ M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, (1975); trad. it., *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino, 1976, p. 202.

⁴ M. Foucault, *Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, (1999); trad. it. *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-75)*, Feltrinelli, Milano, 2000, p. 147.

⁵ M. Foucault, *Théorie et institutions pénales. Annuaire du Collège de France, 72^e année, Histoire des Systèmes de pensée, année 1971-72*, (1972); *Dits et Ecrits*, Gallimard, Paris, 1994, vol. III, pp. 289-393; trad. it. *Teorie e istituzioni penali*, in *I corsi al Collège de France. I Résumés* a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano, 1994, p. 20

⁶ G. Canguilhem, *Mort de l'homme ou épuisement du Cogito?* (sur M. Foucault, *Les mots et les choses*), "Critique", n. 242, juillet, 1967, pp. 599-618; trad. it. *Morte dell'uomo o estinzione del Cogito?*, in M. Foucault, *Le parole e le cose. Una archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano, 1976, p. 425.

⁷ M. Foucault, *Archéologie du savoir*, (1969); trad. it., *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano, 1971, p. 40.

⁸ M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique? (Critique et Aufklärung)*, Bulletin de la Société Française de Philosophie, avril-juin, 1990, 2, pp.35-63; trad. it. *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma, 1997, p. 37. [corsivo mio].

⁹ M. Foucault, *Inutile de se soulever?*, (1979); *Dits et Ecrits*, cit., vol. III, t. 269, pp. 790-797; trad. it. *Sollevarsi è inutile?*, in *Archivio Foucault III. Interventi, colloqui, interviste. 1978-1985*, cit., p. 132.

¹⁰ M. Foucault, *Michel Foucault: «l'expérience morale et sociale des polonais ne peut plus être effacée»*, (entretien avec G. Anquitol), (1982); *Dits et Ecrits*, cit, vol. IV, t. 321, pp. 345.

¹¹ M. Foucault, *Michel Foucault: «Il n'y a pas de neutralité possible»*, (entretien avec D. Eribon et A. Lévy-Willard), (1982); *Dits et Ecrits*, cit, vol. IV, t. 319, pp. 339.