

Una cassetta dagli attrezzi spuntati

Jean-Marc Mandosio

*In Francia un professore universitario è un funzionario e,
in quanto tale,*

*fa parte dell'apparato dello Stato. Quali che siano le sue
opinioni personali un professore,*

*dato il suo statuto di funzionario, perpetua il sistema di
trasmissione del sapere che esige il governo, vale a dire la
classe borghese i cui interessi sono rappresentati dal
governo.*

Michel Foucault

Fra tutti i parlatori in gergo filosofico che negli anni sessanta e settanta in Francia hanno avuto il proprio momento di gloria — prima di conoscere una seconda giovinezza con l'infatuazione degli universitari americani per la *French Theory*—, Michel Foucault (1926-1984) è certamente colui la cui opera gode del prestigio più duraturo, che va oltre la cerchia ristretta degli studenti e dei professori di filosofia.

Ciò è dovuto a diverse ragioni:

1. Le idee di Foucault sono palesemente meno deliranti di quelle dei suoi confratelli, poiché non si presentano, a differenza della «grammatologia» derridiana o della «schizo-analisi» deleuzo-guattariana, come gratuite concettualizzazioni. In effetti, la maggior parte dei suoi scritti tratta questioni storiche e sociali di evidente interesse: le origini dell'istituzione psichiatrica, della medicina moderna, della concezione moderna dell'«uomo», dell'istituzione penitenziaria o, ancora, della nozione di «sessualità».

2. L'argomentazione dell'autore, in ciascuno dei suoi libri, si fonda su di un'analisi storica presentata come estremamente approfondita e documentata, la cui serietà sarebbe garantita dall'appartenenza di Foucault alla più prestigiosa istituzione intellettuale francese: il Collegio di Francia, dove fu eletto nel 1969.

3. Foucault avrebbe sconvolto da cima a fondo lo studio di qualsiasi ambito da lui abordato, mostrando come istituzioni considerate evidenti (proprio come i «sistemi di pensiero» che le accompagnano) fossero di fatto relativamente recenti e non avessero nulla di «naturale»; scuotendo così le fondamenta stesse delle certezze più radicate nella cultura occidentale moderna.

4. La sua messa in discussione delle istituzioni e dei

loro «dispositivi» di legittimazione sociale, unita alla sua attività militante, fa di lui un riferimento rituale in alcuni discorsi critici contemporanei.

Simili utilizzazioni, per quanto diverse, non erano illegittime agli occhi di Foucault: «Tutti i miei libri [...] sono, se volete, delle piccole cassette degli attrezzi. Se le persone vogliono aprirle, servirsi di questa frase, questa idea, questa analisi come se si trattasse di un cacciavite o di una chiave inglese, per cortocircuitare, squalificare, spezzare i sistemi di potere, compreso all'occorrenza quello da cui provengono i miei libri... ebbene, tanto meglio!» (*Des supplices aux cellules*, 1975, in *Dits et Écrits*, Parigi, Gallimard, 1994, n. 151); «Scrivere mi interessa solo nella misura in cui si incorpora con la realtà di una lotta, a titolo di strumento, di tattica, di illuminazione. Vorrei che i miei libri fossero delle specie di bisturi, di bottiglie Molotov o di gallerie delle miniere, e che si incenerissero dopo l'uso come i fuochi d'artificio» (*Sur la sellette*, 1975, in *Dits et Écrits*, n. 152).

Foucault rappresenta la figura ormai diffusa dell'intellettuale «impegnato» la cui carriera accademica non ha intaccato la credibilità contestatrice — almeno agli occhi di chi lo colloca su un piedistallo nella letteratura consacrata ai «movimenti sociali» — e la cui attività contestatrice, o reputata tale, ha paradossalmente legittimato la carriera accademica.

Essendo i libri di Foucault delle «cassette degli attrezzi», è il caso di esaminare più da vicino quanto valgano gli attrezzi in questione. Soprattutto è opportuno confrontare le «bottiglie Molotov» teoriche di Foucault con gli atteggiamenti che egli stesso ha adottato nel corso della sua

carriera e dei suoi impegni o disimpegno successivi. Una simile analisi non esaurisce l'eventuale portata degli «atrezzi» da lui elaborati, ma mette alla prova la coerenza del suo pensiero nel suo rapporto con la pratica — conformemente del resto alle opinioni dello stesso Foucault, che ha sempre insistito sull'interdipendenza dei «discorsi» e delle «pratiche», dando spiegazioni sul proprio percorso in numerose interviste.

Non si terrà dunque conto del suo celebre monito: «Non domandatemi chi sono e non chiedetemi di restare lo stesso: è una morale da stato civile; regna sui nostri documenti. Ci si lasci almeno liberi quando si tratta di scrivere» (*L'archeologia del sapere*, Bur, 1999, p. 25). Dopo tutto, se Foucault non voleva essere considerato come un autore gli sarebbe bastato non scrivere il proprio nome sulla copertina dei suoi libri.

Foucault si presentava volentieri come un personaggio «sempre un po' spostato, a margine» (*Entretien avec Michel Foucault*, 1980, in *Dits et Écrits*, n. 281). Di fatto, la marginalità è un tema ricorrente nella sua opera ed egli non ha mai cessato di criticare la fondatezza delle norme che definiscono ed escludono il folle, il delinquente, l'omosessuale e le altre figure situate nelle regioni oscure delle società moderne. Si potrebbero anche spiegare, almeno in parte, i bruschi cambiamenti di rotta che hanno scandito il suo percorso intellettuale con la costante preoccupazione di non lasciarsi mai rinchiudere in categorie stabilite una volta per tutte, conformemente alla massima formulata alla fine della sua vita: «Dobbiamo sfuggire all'alternativa del fuori e del dentro; dobbiamo stare sulle frontiere»

(*Che cos'è l'Illuminismo in Antologia. L'impazienza della libertà*, Feltrinelli, 2005, p. 229).

Questa attitudine comporta tutta una serie di ambiguità, ovvero di contraddizioni, che appaiono non appena si tenta di far luce sulla coerenza del suo pensiero. Compito impossibile, pensano alcuni, che non hanno esitato a distinguere diversi Foucault. Judith Revel si sforza con abnegazione di ritrovare nel percorso di Foucault «qualcosa come una coerenza non lineare; meglio, una coerenza dovuta precisamente alla critica della linearità, al rifiuto dell'identità, alla volontà di non produrre unità» (*Expériences de la pensée: Michel Foucault*, Parigi, Bordas, 2005). In poche parole, una coerenza non coerente. Io esaminerò, attraverso numerosi significativi esempi, un altro aspetto dell'introvabile coerenza di Foucault: il rapporto fra la sua pratica e il suo pensiero.

Prima del Maggio '68, Foucault non aveva di marginale che la sua omosessualità e si preoccupava soprattutto della sua carriera universitaria.

A lungo ostile al Partito comunista — nelle cui fila aveva fatto un breve soggiorno, come richiesto dalla moda, all'inizio degli anni 50 — egli è lungi dall'essere un intellettuale «impegnato» e non sembra trovarsi troppo a disagio nella V Repubblica gollista. Nel 1965 fa parte della giuria della Scuola nazionale d'amministrazione, e partecipa (in quanto membro di una commissione) alla riforma dell'Università lanciata dal ministro Christian Fouchet, che entrerà in vigore nel 1967 — «uno dei grandi progetti del gollismo e in particolare di Georges Pompidou, allora primo ministro», ricorda Didier Eribon, il quale precisa che «Foucault dunque prende molto sul serio la sua partecipazio-

ne al varo della riforma» (Didier Eribon, *Michel Foucault*, Leonardo, 1989, p. 179). Gli viene proposto anche l'incarico di vicedirettore degli insegnamenti superiori al ministero dell'Educazione nazionale. Questa proposta, che egli accetta, resta senza seguito a causa di una campagna che lo mette in cattiva luce per via delle sue preferenze sessuali. Tutto ciò, sottolinea Eribon, «ridicolizza totalmente chi ha voluto vedere nelle opere pubblicate da Foucault negli anni Sessanta elementi portanti del "pensiero sessantottino", strettamente correlati agli avvenimenti di quell'anno» (*ibidem*, p. 180).

Negli anni che seguono il Maggio '68, in compenso, Foucault ha il suo periodo *gauchiste*. Gioca un ruolo determinante nelle attività del G.I.P. (Gruppo d'informazione sulle prigioni), e riorienta in modo netto le sue ricerche dedicandosi ormai alla questione del «potere». Senza per questo perdere di vista la sua carriera: alla fine del 1968, viene nominato a capo del dipartimento di filosofia del nuovissimo «centro sperimentale» di Vincennes, ghetto universitario pseudo-avanguardista creato dal potere gollista allo scopo confessato di accordare uno spazio istituzionale alla contestazione per disinnescarla. Si affretta quindi a reclutare nel suo dipartimento una folla di maoisti e di lacaniani (spesso i medesimi) ultradottrinari, assortiti da un pizzico di trotskisti e di althusseriani, oltre a qualche professore di filosofia. Foucault dà tutta la misura del suo opportunismo spalleggiando il marxismo-leninismo momentaneamente trionfante, lui che si era mostrato fino ad allora fermamente anticomunista.

Dopo la partenza di Foucault — rimasto solo pochi mesi a Vincennes — la componente marxoide continuerà ad esistere su basi più apertamente bislacche. In un'intervista

realizzata nel 1978, tornando su quel periodo, dichiarava: «Quando sono rientrato in Francia nel novembre-dicembre 1968, fui piuttosto sorpreso, stupito e allo stesso tempo deluso in confronto a quanto avevo visto in Tunisia. [...] Non c'è paragone fra le barricate del Quartiere latino e il rischio reale di fare, come in Tunisia, quindici anni di prigione. Si è parlato in Francia di iper-marxismo, di scatenamento di teorie, di anatemi, di gruppuscolizzazione. Era esattamente il contropiede, il rovescio, il contrario di quanto mi aveva appassionato in Tunisia. Ciò spiega forse la maniera con cui ho cercato di prendere le cose a partire da quel momento, in divario rispetto a quelle discussioni indefinite, a quella iper-marxistizzazione, a quella discorsività incoercibile che era la caratteristica della vita delle università e in particolare quella di Vincennes nel 1969» (*Entretien avec Michel Foucault*, pubblicata nel 1980, in *Dits et Écrits*, n. 281). Foucault parla della «iper-marxistizzazione» che regnava all'università di Vincennes nel 1969 come se si trattasse di un fenomeno indipendente dalla sua volontà e al quale egli era fondamentalmente ostile, mentre era stato lui a dare quella impostazione al dipartimento di filosofia durante la sua fondazione. All'epoca si giustificava dicendo: «Abbiamo cercato di fare l'esperienza di una libertà, non dico totale, ma completa quanto possibile» (*Le piège de Vincennes*, 1970, in *Dits et Écrits*, n. 78); e le «discussioni indefinite» che facevano allora furore non gli sembravano ancora derisorie. Al contrario elogiava i filosofi di Vincennes, comparandoli ai «loro vicini, i poeti e i pazzi» (*ibidem*) — per dire quanto la «discorsività incoercibile» era costitutiva del fascino filosofico di moda al tempo. Ma nel 1978 le sette *gauchistes* compaiono con la loro logorrea, e Foucault ade-

risce senza fallo alla sensibilità ormai dominante che le considera pietose.

Nella stessa intervista puntualizza che, in reazione all'ambiente sterile di Vincennes, aveva deciso di «fare cose che implicano un impegno personale, fisico e reale, e che pone i problemi in termini concreti, precisi, definiti all'interno di una data situazione» (*Entretien avec Michel Foucault*, 1980, in *Dits et Écrits*, n. 281). Egli pensa al G.I.P, sicuramente. Ma bisogna ricordare che non aveva lasciato Vincennes, che per lui era stata solo un trampolino, per lanciarsi in chissà quale pericolosa avventura che avrebbe potuto fargli correre «il rischio reale di fare, come in Tunisia, quindici anni di prigionie»; più ragionevolmente, si era fatto eleggere professore al Collegio di Francia nel novembre 1969.

Sebbene assai compiacente nei confronti dei maoisti della *Gauche prolétarienne* agli inizi degli anni settanta, Foucault se ne discosta per una radicalità anti-istituzionale che manifesta soprattutto nel corso di un dibattito sulla nozione di «giustizia popolare». Foucault ricusa con fermezza la costituzione dei «tribunali popolari» perorata dai maoisti, perché sostiene «che il tribunale non sia l'espressione naturale della giustizia popolare, ma ch'abbia piuttosto la funzione storica di recuperarla, controllarla, strozzarla, riscrivendola all'interno d'istituzioni caratteristiche dell'apparato dello Stato» (*Sulla giustizia popolare in Microfisica del potere*, Einaudi, 1977, p. 71).

Pur opponendosi ai burocrati pro-cinesi, la sua visione di «giustizia popolare» non è meno sanguinaria della loro. Alla necessità di un «apparato di Stato rivoluzionario» avanzata da Benny Lévy, Foucault (che, curiosamen-

te, non si pronuncia sulla Cina) contrappone la spontaneità delle masse: queste hanno sempre ragione quando agiscono senza alcuna istanza mediatrice con chi identificano come nemico. Ci sarebbe da stupirsi nel vederlo riprendere per proprio conto le nozioni di «punizione» e di «rieducazione» (l'uso di quest'ultimo termine era un'ulteriore concessione ai suoi amici maoisti), poiché tutto il lavoro che aveva fatto allora sulle prigioni, e che sfocerà nel 1975 in *Sorvegliare e punire*, mirava a delegittimare queste nozioni smascherando il principio di autorità che le sottende.

La vicenda di Bruay-en-Artois, nel 1972 — appena due mesi dopo il dibattito con i maoisti — illustra in maniera esemplare l'arbitrarietà della nozione stessa di «giustizia popolare» allora sostenuta da Foucault, in contraddizione totale con le stesse posizioni teoriche a proposito del crimine e della punizione. Ecco il riassunto dei fatti secondo Eribon; «In una cittadina mineraria del Nord della Francia, una ragazza di sedici anni viene assassinata, di notte, su un terreno abbandonato. Il giudice istruttore appunta i propri sospetti su una delle personalità cittadine, il notaio incaricato delle transazioni immobiliari della Compagnie delle miniere di carbone. Accusa dunque Pierre Leroy e lo fa incarcerare. Quando il magistrato della procura chiede la libertà provvisoria per l'accusato, il “piccolo giudice” respinge la richiesta dei suoi superiori gerarchici. Tutta la popolazione operaia della città sostiene il suo braccio di ferro contro i voleri di una “giustizia di classe”» (Didier Eribon, *Michel Foucault*, Leonardo, 1989, p. 292). La «giustizia popolare», così facilmente manipolabile, giudicherà il notaio colpevole al termine del seguente pseudo-ragionamento, trasformato in dogma dai demagoghi della

Gauche prolétarienne: l'istituzione giudiziaria (borghese) si oppone al giudice che sospetta il notaio (borghese); ora i borghesi si sostengono reciprocamente; dunque il notaio è colpevole, poiché ad ogni modo «solo un borghese può averlo fatto» (*La cause du peuple*, organo della *Gauche prolétarienne*).

Vediamo ora cosa pensa inizialmente Foucault della vicenda di Bruay. «In quella mobilitazione di tutta una città su problemi giudiziari egli vede un momento emblematico della lotta popolare», una «messa in discussione dell'intero sistema giudiziario» (*ibidem*, p. 293). Si reca sul posto e dichiara all'amico Claude Mauriac, che annota scrupolosamente nel suo diario tutte le loro conversazioni: «Sono stato lassù. Basta vedere i luoghi, e quella siepe, non di biancospino, come è stato detto, ma di carpine, molto alta, interrotta proprio davanti al posto dove fu rinvenuto il corpo...» (*ibidem*, p. 294).

Come Sherlock Holmes, Foucault apporta una precisazione botanica inattesa e risolve l'enigma basandosi sulla sua intima convinzione: «basta vedere i luoghi» per sapere che il notaio ha ucciso la ragazza. Quattro anni più tardi, nel 1976, ritorna con il suo dottor Watson su questa vicenda non risolta: «Allora lei non considera più colpevole il notaio?» “No” risponde Foucault. “Eppure ricorda le sue deduzioni dopo una visita ai luoghi”. “Sì, avevo elaborato subito tutta una teoria...” (*ibidem*). Ricordiamo che questo penoso investigatore si presume sia non solo un grande filosofo, ma anche un eminente specialista del «dispositivo» giudiziario e penale.

Allontanandosi progressivamente dal vicolo cieco gauschiste in cui si era lasciato trascinare all'inizio degli an-

ni settanta, Foucault elabora la sua «analitica del potere» in diverse fasi. Passando dallo studio degli «epistemi» a quello dei «dispositivi», egli ricostruisce in *Sorvegliare e punire* (1975) la genesi dell'istituzione penitenziaria e la messa in atto, all'inizio del XIX secolo, del sistema moderno di condizionamento delle popolazioni attraverso la disciplina e il controllo. A differenza del castigo all'antica, queste istanze non mirano solo a mantenere l'ordine con la forza, ma anche a rendere gli individui spontaneamente obbedienti grazie all'interiorizzazione di «norme» che le istituzioni (scuola, esercito, fabbrica, prigionia, ospedale...) inculcano loro. Lo si ammira molto per la sua «analitica del potere», che si traduce pure in numerosi discorsi ingarbugliati, come quello in cui cerca di spiegare in cosa consiste il potere: «Il potere non esiste.[...] Il potere è dato in realtà da rapporti, è un fascio più o meno organizzato, più o meno piramidalizzato, più o meno coordinato, di rapporti. [...] Ma se il potere è in realtà un fascio aperto, più o meno coordinato (e forse piuttosto mal coordinato) di rapporti, allora il solo problema è quello di dare una griglia di analisi che permetta una analitica dei rapporti di potere» (*Le jeu de Michel Foucault*, 1977, in *Dits et Écrits*, n. 206). Detto altrimenti, essendo evanescente e indefinibile, il potere è «più o meno» un insieme di rapporti... di potere.

Bisogna esaminare la concezione dell'intellettuale difesa da Foucault nel corso degli anni settanta, perché essa è intimamente legata alla sua teoria dei «micro-poteri». Vedremo allo stesso tempo come l'abbia messa in pratica. In risposta a coloro che vedono in lui il successore di Sartre nel ruolo di «coscienza» della propria epoca, marca la sua differenza formulando una nuova definizione dell'intellettuale. L'intellettuale francese classico, del genere Zola o

Sartre, era un «intellettuale universale»: un «maestro di verità e di giustizia», «portatore di significati e valori in cui tutti potevano riconoscersi»; «essere intellettuale era un po' essere la coscienza di tutti». A questa figura, Foucault contrappone quella degli «intellettuali specifici» (al plurale) che lavorano «non nell'universale, nell'esemplare, nel giusto-e-vero per tutti, ma in settori determinati, in punti precisi», con una «coscienza molto più concreta e immediata delle lotte» (*Entretien avec Michel Foucault*, 1977, in *Dits et Écrits*, n. 192). Evoluzione giustificata dal fatto che — grazie a Foucault, questo è scontato — si è passati dalla critica al Potere in generale a quella dei «micro-poteri».

Se l'intellettuale universale era uno scrittore, l'intellettuale specifico è piuttosto un «sapiente-esperto» (*ibidem*). Foucault cita come esempio l'attività del fisico Robert Oppenheimer, uno dei principali artefici della bomba atomica americana durante la Seconda guerra mondiale, che si oppose in seguito allo sviluppo della bomba a idrogeno e venne dimesso dalle sue funzioni nel 1953. Contrariamente all'intellettuale-scrittore, che non possiede alcuna conoscenza specializzata, il «sapiente-esperto» detiene un sapere che nel contempo è un potere; la nozione di «sapere-potere» è uno dei temi chiave di Foucault in quegli anni. Questa promozione del «sapiente-esperto» come modello di una specie di sovversione interna al sistema è molto ambigua. Essa segue in effetti con due decenni di ritardo l'emergere dell'«esperto» come consigliere tecnico del dominio, il cui archetipo era negli anni cinquanta il cibernetico. L'atteggiamento di personalità come Oppenheimer o i sapienti sovietici dissidenti, onorevole a prima vista, è in realtà l'espressione della falsa coscienza tipica di tutti i tecnici al servizio dei diversi apparati militari-industriali, statali

e non, che si sono succeduti dopo la Seconda guerra mondiale, da Albert Einstein a Jacques Testart: fare ciò che si denuncia, denunciare ciò che si è fatto.

L'evocazione dei fisici atomici ha soprattutto la funzione di impressionare il lettore. Foucault si dedica qui ad un'insidiosa manovra di autolegittimazione: spiegandoci che l'intellettuale specifico mette in opera «un nuovo modo di collegamento fra la teoria e la pratica», fondato su «lotte reali, materiali, quotidiane» (mentre l'intellettuale universale manipola astrazioni quali «verità» o «giustizia»), convalida sottobanco la figura dell'universitario come anello indispensabile di questi nuovi rapporti fra teoria e pratica: «Questo processo spiega che se lo scrittore tende a scomparire come figura di punta, il professore e l'Università appaiono forse non come elementi principali, ma come interscambi, punti di incrocio privilegiati. Che l'Università e l'insegnamento siano diventate regioni politicamente ultrasensibili, la ragione sta forse qui. E quel che si chiama crisi dell'Università non deve essere interpretata come perdita di potenza, ma al contrario come moltiplicazione e rafforzamento dei suoi effetti di potere, in mezzo a un insieme multiforme di intellettuali che, praticamente tutti, passano attraverso essa e si riferiscono ad essa» (*ibidem*).

È abbastanza comico vedere Foucault fare il proprio autoritratto così come si vede: il «punto di incrocio privilegiato» delle questioni dell'epoca — il tutto ostentando grande umiltà. L'intellettuale specifico non dà consegne, non parla al posto di altri, ma rende conto di quanto conosce. La questione che si pone allora è: cosa conosce l'universitario? Di quali «saperi-poteri» è detentore? Non è votato ad essere il portatore di una «forma cosciente ed elaborata» di

universalità? Per niente, risponde Foucault. Quando utilizzava ancora la retorica gauchiste, egli spiegava a chi volesse ascoltarlo che «il sapere di un intellettuale è sempre parziale rispetto al sapere operaio», perché «il sapere primario, essenziale non è nella sua testa, ma nella testa degli operai». Bisognava quindi «allearsi con il proletariato», poiché «è il proletariato che non soltanto conduce la lotta, ma definisce i bersagli, i metodi, i luoghi e gli strumenti di lotta»; va da sé che le lotte in questione dovevano essere «radicali, senza compromessi né riformismi, senza tentativi di riorganizzare lo stesso potere con al massimo un cambiamento di titolare» (*Gl'intellettuali e il potere in Microfisica del potere*, Einaudi, 1977, p. 117).

L'invenzione dell'«intellettuale specifico», che i commentatori di Foucault prendono tanto sul serio, è una operazione che mira a restituire blasone agli universitari, piuttosto offuscati dopo il Maggio '68. Nel pretendere di fare un patto d'alleanza con il proletariato, Foucault non fa che seguire la tendenza generale al rilancio nella spacconata pseudo-rivoluzionaria descritta in una testimonianza dell'epoca, il pamphlet di Jorge Semprun contro i «recuperatori»: «Psichiatri che fanno l'apologia della follia, medici che mettono in dubbio ogni terapia, economisti che si battono contro i rapporti mercantili, giornalisti che insultano l'informazione, sapienti che scoprono di essere al servizio del potere, professori che proclamano l'inermità di ogni insegnamento, dirigenti sindacali con l'autogestione sempre in bocca... le loro specializzazioni crollano, lo ammettono chiaramente, ma nella loro modestia pretendono ancora di fare di questa rovina la materia di una nuova specialità. Prima bisognava avere fiducia in loro perché ne sapevano di più,

ora bisogna avere fiducia in loro perché hanno rinunciato alle loro pretese e ci propongono democraticamente di “cercare insieme”, come dicono loro, vale a dire sotto la loro condotta di specialisti dell’ignoranza, una nuova medicina, una nuova economia, una nuova informazione, etc» (*Précis de récupération*, Parigi, Champ Libre, 1976).

Si è costretti a constatare che dopo l’episodio del Gruppo d’informazione sulle prigioni, che cessò la sua attività nel 1972, gli impegni di Foucault si conformano per l’essenziale al modello petizionista della sua epoca e non rompono affatto con la tradizione dell’«intellettuale universale» che difendeva gli eterni principi di Verità e Giustizia. Come sempre, il filosofo segue le mode: strutturalista prima del Maggio ‘68, gauchiste negli anni successivi, porta nel 1977 un sostegno tanto spettacolare quanto inatteso ai «nuovi filosofi» (vecchi maoisti convertiti all’antitotalitarismo). Foucault, che qualche anno prima teorizzava l’esercizio «violento, dittatoriale e anche sanguinario» del potere da parte del proletariato, si dà a una vibrante denuncia dei filosofi i cui ragionamenti «assolvono e giustificano» i massacri. Foucault prende posizione in favore dei dissidenti sovietici quando l’agenda mediatica-culturale francese decreta che è giunto il loro momento di gloria, prima di stabilire una durevole collaborazione con Bernard Kouchner, fondatore dell’associazione *Medici del mondo*, quando questi lancia i suoi primi interventi “umanitari”. Eppure la nozione di umanitarismo era assai sospetta, così come quella di «diritti» e di «uomo», agli occhi di un celebre teorico che ha demolito queste nozioni in quasi tutti i suoi libri: Foucault, appunto. Il che non gli impedirà di dichiarare nel 1984 che «esiste una cittadinanza internazionale che ha i suoi diritti, che ha i suoi doveri e che im-

pegna a battersi contro ogni abuso di potere», etc; questo testo mirava, ci dicono i suoi editori, a «sfociare in ciò che avrebbe potuto essere una nuova Dichiarazione dei diritti dell'uomo» (*Face aux gouvernements, les droits de l'homme* (1984), in *Dits et Écrits*, n. 355). Un simile ritorno alle categorie giuridiche umaniste, che egli considerava un puro strumento di sottomissione alle «norme» del sistema di potere borghese, costituisce una sconfessione implicita di tutta la sua filosofia — cosa che non pare averlo turbato oltre misura.

Le avventure della pratica non finiscono qui. Nel maggio 1981 il partito socialista, associato col partito comunista, accede al potere in Francia. Poco prima delle elezioni Foucault scrive con apparente radicalità: «Certo, sono favorevole a una riforma generale del sistema penitenziario, ma questo non è indipendente dal sistema sociale stesso. Bisogna quindi cambiare tutto» (*Le dossier "peine de mort": ils ont écrit contre*, 1981, *Dits et Écrits*, n. 294). Alcune settimane dopo dichiara: «Mi sembra che questa elezione sia stata recepita da molti come una sorta di avvenimento-vittoria, vale a dire un mutamento del rapporto fra governanti e governati... la cosa importante a partire da tale mutamento è sapere se sia possibile stabilire tra governanti e governati un rapporto diverso da un rapporto di obbedienza, nel quale il lavoro assuma un ruolo importante — «Volete dire che sarà possibile lavorare con questo governo?» — Occorre uscire dal dilemma: si è a favore, o si è contro. Dopotutto, si può stare di fronte e in piedi. Lavorare con un governo non implica né assoggettamento né accettazione totale. Si può lavorare e al tempo stesso essere prudenti. Ritengo anzi che le due co-

se vadano di pari passo» (Didier Eribon, *Michel Foucault*, Leonardo, 1989, p. 351).

Il compito assegnato agli «intellettuali specifici» da Foucault — «un nuovo modo di collegamento fra la teoria e la pratica» — era quindi il preludio a una offerta di servizi rivolta al governo socialista in vista di «un mutamento di rapporto tra governanti e governati». Dov'è finita la fiera intransigenza del filosofo — «senza compromessi né riformismi» — verso le istituzioni e l'«apparato di Stato»? Crede sul serio di poter «cambiare tutto» con i socialisti? Forse sì, dato che nel luglio 1981 farà apparire sul giornale *Libération* un programma di riforma del sistema penale in due tempi, presentando all'inizio «delle misure immediate da prendere», poi una riflessione a più lungo termine per «ripensare tutta l'economia del punibile nella nostra società» (*Il faut tout repenser, la loi et la prison* (1981), in *Dits et Écrits*, n. 298). Tre anni dopo dichiarerà ancora che i socialisti avrebbero dovuto fare «con gli intellettuali, il lavoro di pensiero che [li] avrebbe resi capaci di governare [...] in modo diverso da come consentono di governare le vostre parole d'ordine ormai logorate, e da come costringono a fare le tecniche di poco rinnovate e riadattate da altri» (*La cura della verità* in *Il discorso, la storia, la verità*, Einaudi, 2001, p. 345).

«Sareste pronto a lavorare con uomini del governo attuale?» — Se un giorno uno di loro prendesse il telefono e mi domandasse se si può discutere, per esempio, della prigione o degli ospedali psichiatrici, non esiterei un secondo» (*Interview de Michel Foucault* (1984), in *Dits et Écrits*, n. 353). Del resto lo ha già fatto, ma con un governo di destra: «[Nel 1977] Foucault ebbe la sorpresa di vedersi sollecitare da una commissione governativa incaricata di prepa-

rare una riforma del Codice penale. L'invito in questione [...] mostra [...] quanto *Sorvegliare e punire* avesse fatto di Foucault una autorità pubblica e un potenziale "consigliere del principe". La commissione gli chiese cosa pensasse di un certo numero di questioni riguardanti la censura e la sessualità. [...] Come lo stesso Foucault mi confidò, la decisione di rispondere alle domande della commissione era il segno di un cambiamento di posizione da parte sua; si era liberato dall'idea che il ruolo dell'intellettuale si limitasse a denunciare e criticare, e che bisognasse abbandonare ai loro tristi mezzi i legislatori e i riformatori» (David Macey, *The lives of Michel Foucault*, Londra, Hutchinson, 1993). Il «lavoro con il governo» socialista cui aspirava Foucault non avrà poi luogo. A mo' di consolazione gli verrà proposto solo un posto di consigliere culturale a New York, che egli decise di declinare perché «lo statuto di consulente culturale [...] non corrispondeva a ciò che poteva aspettarsi da un governo che desiderava onorarlo», mentre «senza dubbio avrebbe accettato il ruolo di ambasciatore» (Didier Eribon, *Michel Foucault*, Leonardo, 1989, p. 351).

Soltanto nel 1984 gli verrà in mente che i partiti politici sono forse di per sé una forma politica «sterilizzante», e questa idea gli sembrerà così audace da osare formularla solo in maniera ipotetica: «Non ho l'impressione che i partiti politici abbiano prodotto, nell'ordine della problematizzazione della vita sociale, alcunché di interessante. È possibile domandarsi se i partiti politici non siano l'invenzione politica più sterilizzante a partire dal XIX secolo. La sterilità politica mi sembra uno dei grandi fatti della nostra epoca» (*Interview de Michel Foucault*, 1984, in *Dits et Écrits*, n. 353). Nel 2007 il suo discepolo Eribon andrà in estasi per la lucidità di Foucault nei confronti del ca-

rattere nocivo della «funzione partito», come se occorresse essere un genio per accorgersene tanto presto! Voglio solo sottolineare che non è il caso di vedere in lui, come i suoi adepti si compiacciono di ripetercelo, l'intelligenza politica più acuta della nostra epoca. Eribon, sempre lui, giustifica i contorsionismi di Foucault con questa ammirevole formula che pone il presunto grande filosofo sullo stesso piano del più miserabile carrierista politicante: egli è di «quelli che, fissandosi come linea di condotta di essere fedeli a se stessi, sanno bene che ciò implica di cambiare quando la situazione cambia» (Didier Eribon, *D'une révolution conservatrice et des ses effets sur la gauche française*, Parigi, Léo Scheer, 2007). Detto altrimenti, Foucault resta nell'aria del momento: quando il vento soffia dalla parte della contestazione, contesta ferocemente tutti i poteri e tutte le istituzioni; quando questo vento smette di soffiare, prepara la sua collaborazione con un eventuale governo di sinistra.

Ho conservato per la fine un aspetto degli impegni di Foucault. Nel 1978, desideroso di osservare da vicino il sollevamento della popolazione iraniana contro la dittatura dello scià Reza Pahlavi, Foucault si reca sul posto e scrive una serie di articoli per un quotidiano italiano. Si assiste allora al curioso spettacolo di un pensatore, noto per la sua opposizione di principio a tutti i «dispositivi» di normalizzazione, che si mette a ironizzare sulla «più stupida, la più piatta, la più occidentale» delle idee ricevute, cioè «la religione, oppio del popolo», e che si lascia sedurre dall'islam sciita, «religione che non ha cessato, attraverso i secoli, di dare una forza irriducibile a tutto ciò che, dal fondo di un popolo, può opporsi al potere dello

Stato» (*Tehran: la fede contro lo Scià* in *Taccuino persiano*, Guerini e Associati, 1998, p.34); «di fronte a un potere costituito, arma i suoi fedeli di una continua impazienza. Ispira loro un ardore che è, unitamente, politico e religioso» (*Ibidem*, p. 32). Questa seduzione porta Foucault a un fantastico errore di giudizio: «Un fatto deve essere chiaro: per “governo islamico”, nessuno in Iran intende un regime politico nel quale il clero giocherebbe un ruolo di direzione o di inquadramento. [...] Una autorità religiosa me lo ha spiegato» (*Il mitico capo della rivolta iraniana* in *Taccuino persiano*, Guerini e Associati, 1998, p. 59). Un po' più tardi, quando le milizie islamiche, applicando le consegne della «guida della rivoluzione» Ruhollah Khomeini, inizieranno a giustiziare gli oppositori del nuovo regime, Foucault scrive una lettera di disarmante candore al capo del governo Mehdi Bazargan. Scendendo dal cielo teoretico della «analitica del potere» alla terra della sua pratica reale, il filosofo si rivela pateticamente idealista. Un altro elemento affliggente è l'ammirazione di Foucault per il capo carismatico, per il «personaggio quasi mitico che è Khomeini». Egli riproduce senza nemmeno rendersene conto le formule stereotipate che in altri tempi sono servite per fare l'elogio di Hitler, Stalin o Mao: «Nessun capo di Stato, nessun leader politico, [...] può oggi vantarsi d'essere oggetto di un attaccamento così personale e così intenso [...] Khomeini è il punto di incontro di una volontà collettiva» (*Il mitico capo della rivolta iraniana* in *Taccuino persiano*, Guerini e Associati, 1998, p. 59).

Da buon scrittore postmoderno che applica con zelo le regole del marketing delle idee, Foucault si adatta costantemente alla tendenza del giorno, ma il suo discorso non

smette mai di essere reversibile, così che egli si riserva sempre la possibilità di discostarsene e proclamare la sua singolarità. Egli è strutturalista senza esserlo del tutto; flirta con i maoisti senza confondersi con essi; sostiene brevemente i «nuovi filosofi» prima di lasciarli... Se si dovesse riassumere in una formula il contenuto essenziale della sua filosofia, confondendo tutti i periodi, una sua frase pronunciata verso la fine della vita andrebbe benissimo: «il programma deve essere vuoto» (*De l'amitié comme mode de vie*, 1981, in *Dits et Écrits*, n. 293). Cosa c'è di meglio, in effetti, di un programma vuoto, fatto di affermazioni contraddittorie e di ingiunzioni equivoche, per soddisfare tutti? A tutt'oggi, Foucault resta l'esempio più compiuto di un anti-istituzionalismo istituzionale.

[da *Machete* n. 5, novembre 2009

www.macheteaa.org]

Jean-Marc Mandosio
Una cassetta dagli attrezzi spuntati