

L'Islam tra bio-politica ed estetica della morte*

Foucault e "l'intellettuale specialista"

Gli anni che vanno dal 1968 al 1980 racchiudono un periodo denso di avvenimenti sociali: in occidente sono in grande fermento sia il dibattito storico-filosofico, che le iniziative politiche concrete: Foucault è uno dei principali animatori del primo, ed uno dei protagonisti delle seconde.

Tra i più significativi scritti con cui problematizzò queste esperienze, vi sono l'intervista che rilasciò nel 1976 a Fontana e Pasquino, per il libro di *Interventi Politici*, "La microfisica del potere"¹ e l'intervento su *Magazine littéraire* del maggio 1984² intitolato "Che cos'è l'Illuminismo per Kant? Il problema del presente", che scrisse rielaborando una lezione tenuta al Collège de France il 5 gennaio 1985.

Nel primo saggio, rispondendo, per iscritto, ad una domanda sul ruolo del filosofo, Foucault, come di consueto, offre al problema una nuova prospettiva. Per lungo tempo, – egli dice – seguendo il pensiero marxista, l'intellettuale di sinistra si è visto riconoscere il diritto di parlare quale detentore di verità e giustizia, quale rappresentante e coscienza universale: come il proletariato è portatore dell'universale pratico, così l'intellettuale è portatore di quella universalità teorica, nella sua forma elaborata. È la figura concettuale di quell'universalità.

Oggi vi è invece – dice F. – un nuovo legame tra teoria e pratica

* Relazione tenuta al Convegno *La cartografia sociale di Michel Foucault*. Proccida, 20-21 maggio 2004.

¹ "La microfisica del potere", Torino, Einaudi, 1977, pp. 5-28.

² *Magazine littéraire* n. 207 del maggio 1984 (pp. 35-39 oggi tradotto in italiano, in *Archivio Foucault III Estetica dell'esistenza, etica, politica* Feltrinelli Milano 1998, pp. 253-261, ma altra traduzione era apparsa in *aut-aut* n. 205 gennaio-febbraio 1985, pp. 11-20).

politica, perché gli intellettuali lavorano in settori determinati ed in punti precisi delle dimensioni sociali, ciò deriva dalle loro condizioni professionali, di lavoro e di vita. Essi hanno una coscienza molto più concreta ed immediata delle lotte e, quali detentori di “saperi locali”, si pongono e tentano di risolvere problemi specifici, diversi da quelli generalisti della generazione precedente, tuttavia continuano ad avere i medesimi avversari: gli apparati statali.

Resosi conto della prospettiva asfittica in cui rischia di chiuderne la militanza, Foucault aggiunge che l'intellettuale può recuperare quei postulati generali (e più propriamente politici) smarriti, se sarà capace di re-inscrivere il proprio ruolo nel sistema di potere contemporaneo, cogliendone il “peccato originale”, ossia il suo fondarsi su di un regime di verità, che è in realtà una trappola perché la verità da sempre nasconde dinamiche politiche e detiene effetti di potere. Il compito dell'intellettuale specifico, così come è disegnato in quest'intervista, sarà allora di impadronirsi di questi giochi di verità, svelandoli.

Il secondo intervento prende spunto da due saggi di Kant: il primo è un articolo pubblicato su di un periodico berlinese nel 1784, in cui il filosofo tedesco rispondeva alla domanda “Che cos'è l'Illuminismo?” L'altro testo è la seconda dissertazione contenuta ne “Il conflitto delle facoltà” del 1798, in cui Kant ritorna sul medesimo argomento.

Commentando il primo testo, Foucault intuisce che in quel momento, con la risposta che Kant elabora, è stata letteralmente “creata” una nuova questione filosofica: la questione del presente, dell'attualità.

A Kant – premette Foucault – è stato chiesto di spiegare cosa stia accadendo in quel momento nel mondo occidentale: è un problema di attualità – questo viene chiarito precisamente dall'autorevole commentatore – che coinvolge non semplicemente la questione relativa al “cosa, nella situazione attuale può determinare questa decisione filosofica, [ossia l'Aufklärung] ma piuttosto e più precisamente, cosa sia questo presente in cui tutti noi ci troviamo”.

E Kant non si sottrae a questo interrogativo: nell'articolo cerca di dimostrare che l'elemento di novità rappresentato dall'Illuminismo è il segno di un processo che riguarda il pensiero e la conoscenza, ma spiega anche in che modo il filosofo sia parte di questo processo. Per la prima volta, con questo saggio, fa il suo ingresso nella storia del pensiero il problema del presente come evento

filosofico cui appartiene lo stesso filosofo che parla. Kant, in questo senso, problematizza l'attualità della pratica discorsiva filosofica.

Per Foucault da questo intervento in poi, il discorso filosofico della modernità cessa di avere ad oggetto un problema di appartenenza del filosofo ad una dottrina piuttosto che ad un'altra, divenendo, per contro, il problema della sua appartenenza ad un certo Noi, cioè ad un insieme culturale caratteristico della propria attualità. Questo Noi diventa per il filosofo l'oggetto della sua stessa riflessione; per questa ragione non potrà più fare a meno di interrogarsi sulla sua appartenenza, quale singolo, a questo Noi. La domanda fondamentale che, da quel momento in poi, il filosofo non potrà più eludere, diventa allora "Quale è la mia attualità? Quale è il senso di quest'attualità?" Diviene necessario elaborare la genealogia di questa modernità che poi è un'ontologia del presente, un'ontologia di noi stessi e della nostra attualità.

Passando al commento della Seconda Dissertazione de "Il conflitto delle facoltà", Foucault segnala che questo saggio si dipana attorno alla questione del progresso della società: "c'è un progresso costante nel genere umano?" Questa è la domanda a cui il filosofo tedesco risponde individuando, quale evento che avrà valore di sintomo del progresso umano, la Rivoluzione, perché essa rappresenta un avvenimento che al tempo stesso, rivela la storia passata, palesa il senso del presente e proietta la sua tensione spirituale verso l'avvenire.

Tuttavia la Rivoluzione assomma questi caratteri, per Kant – riletto da Foucault –, non in quanto tale e tanto meno per le turbolenze che l'accompagnano: piuttosto il suo significato riferisce il modo in cui la rivoluzione viene percepita da coloro che non vi partecipano, ma vi assistono, la guardano proprio come spettatori e che, bene o male, si lasciano da essa trasportare. Non è la rivoluzione come evento, che interessa Kant, perché essa, in quanto tale può anche fallire. Quello che ha senso per lui è il fatto che intorno alla rivoluzione vi sia una partecipazione di aspirazioni che sconfinano nell'entusiasmo⁵.

Seguendo Foucault, isoliamo un significato di rivoluzione

⁵ Questo è, a sua volta, per Kant, il segno di una disposizione morale dell'umanità che si manifesta in due modi: nel diritto dei popoli a darsi la costituzione politica che loro conviene, e nel desiderio ad una costituzione politica in grado di evitare ogni guerra offensiva.

come rappresentazione che possiede, per Kant, i seguenti caratteri: è rammemorativa, perché riporta ad una disposizione presente sin dall'inizio; dimostrativa, perché annuncia l'attualità di questa disposizione della compagine sociale nella quale irrompe; prognostica, perché rivela una predisposizione destinata a manifestarsi anche in futuro.

Questo elemento costituisce il processo stesso dell'*Aufklärung* ed in questo senso – per Foucault – la Seconda Dissertazione del *Conflitto* rappresenta la continuazione dello studio iniziato da Kant nel 1784.

Una prima lettura del “Taccuino Persiano”: comprendere l’attualità

In questa dimensione teorica – rivolta a disegnare i contorni della figura del filosofo contemporaneo – prima che nell'ottica più vasta di tutta la produzione foucaultiana, vanno letti gli articoli che Foucault scrisse per il *Corriere della Sera* da inviato in Iran nei giorni della rivoluzione che poi sarà definita khomeinista⁴.

È difficile comprendere cosa, in particolare lo avesse così interessato di quell'evento, e soprattutto, perché quell'attualità che si svolgeva dinanzi ai suoi occhi, lo avesse così profondamente entusiasmato, almeno in un primo momento. È certo che accetta con interesse questo incarico, anzi è lui stesso che propone al *Corriere* di recarsi in Iran, per un'inchiesta sul campo, piuttosto che scrivere dei pezzi da Parigi su quanto stava accadendo⁵. Ed è chiaro, dopo quello che abbiamo letto, dove risieda la necessità del viaggio: innanzitutto perché l'andare in quel posto è una scelta coerente con l'idea che ha dell'intellettuale, come tecnico specifico di un settore (quale lui è): si reca là dove la linea di resistenza si è manifestata nei confronti del potere costituito dello Scià di Persia, che rappresenta – come spiegherà benissimo – la modernizzazione fallita dell'Iran. In secondo luogo perché solo andando in Iran comprenderà come quella rivoluzione è vissuta dal popolo iraniano, ed in definitiva, solo in questo modo la potrà acquisire come evento, nel senso appena visto.

⁴ Oggi raccolti in *“Taccuino Persiano Guerini e Associati”*, Milano, 1998, a cura di R. Guolo e P. Panza.

⁵ D. ERIBON, *Foucault*, Leonardo, Milano 1989, p. 332.

Lo stesso Foucault offre ai suoi lettori questa chiave di lettura: – dopo aver spiegato di non saper fare la storia del futuro, e di essere un po' maldestro con quella del presente – dice semplicemente “mi piacerebbe cogliere quello che sta succedendo”⁶.

Praticando quello che teorizzerà fra qualche anno, alla ricerca, del *signum demonstrativum* della rivolta, vuole isolare quell'attualità: così, nei giorni immediatamente successivi alla prima sommossa, si aggira per Teheran e, per cogliere le percezioni della rivoluzione, formula a chiunque incontra la medesima domanda “Che cosa volete”? E nessuno gli risponde “voglio la rivoluzione”, ma tutti “vogliamo il governo islamico”. E ritiene che, con quest'ultima formula, tutti gli intervistati intendano un'utopia o un ideale, non (anche) un regime politico nel quale il clero svolga un ruolo di guida⁷.

Due sono gli elementi che, di questo movimento lo colpiscono di più: il ruolo permanente riservato alle strutture tradizionali della società islamica e l'introduzione di una dimensione spirituale nella vita politica, che – al contrario di quanto avviene in occidente – cessa di essere un ostacolo alla spiritualità, divenendo ricettacolo di questa. Se questo diverrà un dato permanente della vita politica iraniana vorrà dire che è stata riprodotta una spiritualità politica che i sistemi occidentali hanno abbandonato da secoli. In Sorvegliare e punire, come si vedrà tra un attimo, Foucault aveva ipo-

⁶ “Il mitico capo della rivolta iraniana” Articolo del 26 novembre 1978 in “Taccuino..” op. cit. p. 57.

⁷ “Ritorno al profeta?” Articolo del 22 ottobre 1978 in Taccuino op. cit. p. 55. Peraltro per tali affermazioni F. venne accusato di non aver compreso per nulla ciò che stava accadendo, ma questo non è esatto: parlava, infatti, di una percezione popolare, e non intendeva preconizzare la strategia politica dei promotori della rivoluzione, quale si sarebbe rivelata a seguito delle iniziative intraprese dal gruppo religioso facente capo a Khomeini.

Strano peraltro questo atteggiamento – il Nostro è arguto nel coglierlo – in un paese come l'Iran, che è sì a grande maggioranza musulmana, ma non è arabo né sunnita, quindi di gran lunga meno sensibile al panarabismo (ibid.).

Tuttavia – applicate le sue categorie all'oggetto della sua indagine – coglie, in questa dimensione politica che conosce in Iran, e segnatamente, nella rivoluzione islamica, un ideale che crede nella creatività della religione musulmana: un religioso che Foucault incontra gli spiega che questa religione ha ancora molteplici problemi irrisolti che potrebbero essere superati solo con un serio lavoro scientifico e teologico condotto da studiosi esperti, sia civili che religiosi. Il che ne dimostra, sotto altro versante, la vitalità (ibid.).

tizzato che la nascita dell'individuo morale fosse un prodotto del sistema di potere panottico, e cioè che la spiritualità politica altro non fosse che un effetto di potere: qui è al contrario affascinato da una trascendenza politica che produce il potere, che dunque ne è causa e non conseguenza. (Segno *dimostrativo*).

Quale segno *rammemorativo*, coglie nella rivolta degli iraniani, un'avversione per la nozione di modernizzazione di cui è portatore lo Scià, e che gli iraniani rifiutano, in nome della religione. Foucault non perde l'occasione di individuare, denunciandola, la razionalità di un sistema di governo, – quello di Pahlevi – che ha fondato la sua tecnica di dominazione su di un messaggio di modernizzazione sociale che non è affatto giunto, evidentemente, alle classi meno abbienti, o almeno non ha fatto breccia su di esse quanto i sermoni degli imam⁸.

Infine, quale “segno prognostico”, questo movimento lo colpisce per l'importanza storica che può acquistare, se ed in quanto potrà sconvolgere la situazione politica del Medio Oriente, e, con essa, l'equilibrio strategico mondiale. Come movimento islamico, cioè, che può incendiare tutta la regione, rovesciando i regimi più instabili ed allarmare i più solidi.

“L'Islam che non é semplicemente religione, ma modo di vita

⁸ A questa contraddizione modernizzazione/islam noi siamo oggi abituati (per tutti si pensi alla situazione politica algerina) Foucault lo era molto meno e dunque il fenomeno lo trova più attento.

Sempre dalla tematica del rapporto modernizzazione/islam conviene estrapolare, dal pensiero di Foucault un ulteriore elemento, relativo ai sistemi penali adottati rispettivamente dalla società pre-moderna e da quella moderna, che ci conduce ad un dato che è significativo e, per la nostra attualità, drammatico al tempo stesso: in Sorvegliare e Punire egli individua la soglia di rottura epistemica del sistema politico precedente rispetto a quello moderno, nel mutamento delle forme della punizione e precisamente, nella fine, nella messa al bando dei supplizi, e nell'introduzione del (più umano, sistema) carcerario. La semeiotica punitiva perde la sua pubblicità e diviene nascosta, questa è la condizione penale moderna: ebbene, confrontiamoci con l'attualità: Guantanamo, condizione moderna della detenzione, l'esecuzione di Daniel Pearl (Bernard-Henry Lévy Chi ha ucciso Daniel Pearl? Rizzoli editore Milano 2003) condizione pre-moderna. I sistemi politici si distinguono anche nella loro penalità. (Scritto prima delle notizie che giungono dalle carceri di Abu Ghraib, che dovrebbero confermare questa dimensione e dell'esecuzione di Mr. Berg, civile americano catturato dai terroristi iracheni, che dovrebbe rappresentare una risposta alle torture e che è tanto simbolicamente espressiva, quanto lo sono, sull'altro versante, i meccanismi di coercizione disciplinare ossia le torture – a quanto pare scientificamente perpetrate – del carcere di Abu Ghraib).

ed appartenenza ad una storia ed ad una civiltà, rischia di diventare una gigantesca polveriera. Dopo questa rivoluzione ogni stato musulmano può essere rivoluzionario dall'interno... che cosa accadrebbe se la causa del popolo palestinese ricevesse il dinamismo di un movimento islamico? E d'altro canto quale vigore riceverebbe lo stesso khomeinismo, se proponesse di appoggiare la liberazione della Palestina?"⁹

Questo è l'altro aspetto che pure percepisce dagli incontri con i cittadini iraniani; si comprende che – a differenza della spiritualità politica (che lo affascina) – quest'altra dimensione non lo rassicura affatto. Penetrando nel tessuto dei discorsi che in quel momento storico si producono in Iran, scorge questa verità, di cui la rivoluzione è portatrice, la rivela ed elabora perplessità piuttosto che obiezioni.. tuttavia la coglie, con lucido senso di premonizione sulla cui fondatezza, stante la nostra attualità, è superfluo aggiungere altro.

Una seconda lettura del Taccuino: la bio-politica e l'estetica islamica della morte

C'è ancora altro che spiega la fascinazione di Foucault per la rivoluzione islamica, si intravede in questi articoli e si spiega con la ratio essendi più profonda della sua filosofia. Prima di tentarne il disvelamento, è opportuno por mente locale alla sua produzione scientifica di quel periodo, che marca un momento ben preciso del suo pensiero, quello che si conclude con l'elaborazione della teoria della bio-politica: ha appena pubblicato la *Volontà di sapere*, il primo volume della storia della sessualità – che peraltro, a differenza di SP, di qualche anno prima – non ha avuto molto successo¹⁰.

Ha cominciato, lo si desume anche dalle lezioni, a lavorare alle problematiche relative a "L'estetica del soggetto" e sta lavorando al secondo volume della *Storia della sessualità*, "La confessione della carne"¹¹, libro che non verrà mai alla luce e che, nella prima ver-

⁹ *Taccuino Persiano*, op. cit., pp. 65-66).

¹⁰ Tra gli altri Baudrillard ha pubblicato "Dimenticare Foucault", in cui ha molto contestato il concetto di biopolitica. (J. BAUDRILLARD, *Oubliér Foucault*, trad. it. "Dimenticare Foucault" Cappelli ed. Bologna, 1977).

¹¹ Vd. in questo senso la Prefazione a "L'uso dei piaceri", non quella che ap-

sione, in seguito completamente modificata, pare avesse ad oggetto proprio le tecniche di gestione della spiritualità agli albori dell'età classica, tema tangenziale e sinottico rispetto a quelli già trattati nei lavori precedenti.

Nell'originaria prefazione al secondo libro della Storia della sessualità, citata alla nota che precede, l'Autore spiega chiaramente che "vi era il rischio di riprodurre a proposito della sessualità, delle forme di analisi incentrate sull'organizzazione di un ambito di conoscenza, sullo sviluppo delle tecniche di controllo e di coercizione, come quelle realizzate precedentemente a proposito della malattia e della delinquenza, ...ho deciso perciò di risalire ad un tempo sempre più lontano dal quadro cronologico che mi ero originariamente prefissato e ...di cambiare oggetto"... per far emergere il "formarsi di un certo modo di relazione con se stessi nell'esperienza della carne".

In quel momento cioè Foucault ha appena smesso di studiare le tecnologie politiche e si accinge ad approfondire le tematiche relative alle tecnologie del sé a se stesso, a partire da una prospettiva storico-politica ben precisa: il medio-evo perché gli interessa la tecnica della confessione, come si era interessato, in SP dell'esame¹². La sua speculazione si trovava in questo stadio, e non importa, ovviamente che, in un secondo momento, cambiò idea: quando va in Iran questo è la fase di sviluppo del suo pensiero, questi gli obiettivi, dunque è ovvio riponesse molta fiducia da un punto di vista speculativo in quel viaggio in una società in cui stavano prepotentemente emergendo ideali musulmani, fino a quel momento (quasi) ovunque sopiti.

Occorre allora ricostruire, sia pur sinteticamente, le linee del suo pensiero: nel momento in cui elabora l'anatomopolitica e la bio-politica, l'oggetto della sua speculazione è il problema del governo delle popolazioni, anche detto della "governamentalità"¹⁵.

Imposta questo problema in "Sorvegliare e Punire" e lo sviluppa ne "La Volontà di sapere". Nell'antichità il sovrano aveva il diritto di uccidere i propri sudditi e poteva esercitarlo illimitatamente. Questo potere antico si è nel tempo trasformato, riducen-

parve effettivamente nell'edizione quanto la prima versione che F. aveva preparato, oggi in *Archivio Foucault* 3, cit. pp. 233 e ss.

¹² Cfr. *Sorvegliare e Punire*, p. 202, Edizione Einaudi, Torino 1976.

¹⁵ Vd. P. PASQUINO, *Problemativa del governo*, in *Effetto Foucault*, p. 46.

dosi nella possibilità per il detentore del potere di esigere il sacrificio della vita dei sudditi per proteggere se stesso e la popolazione da eventuali minacce (nel caso di una guerra i sudditi hanno l'obbligo di combattere). Da una situazione in cui il sovrano poteva in ogni momento provocare la morte dei sudditi, si passa ad una fase in cui, solo in casi determinati, il potere può pretendere l'estremo sacrificio. Il diritto assoluto di morte si è modificato nel dovere, per il potere, di intervenire ogni qualvolta la vita dello stato è in pericolo. Dal diritto di morte al dovere di garantire la vita.

Per garantire la vita, il potere ha bisogno di conoscere la popolazione, deve interessarsi proprio come un pastore, del suo gregge e delle singole pecore che lo compongono. Deve essere cioè un potere individualizzante e totalizzante al tempo stesso, da cui la necessità di incamerare la maggior parte di informazioni utili: nasce la volontà di sapere.

Sul versante delle teorie politiche del XVI secolo si afferma l'idea che un buon governo non possa prescindere da una conoscenza della popolazione¹⁴ nel suo insieme: proprio in quel periodo nascono la statistica e la Ragion di Stato come strumenti di cui le amministrazioni statali debbono assolutamente munirsi. Più che una ricentralizzazione del potere politico attraverso la legge, a quel periodo risale il decentramento delle funzioni amministrative per consentire tecniche di governo collegate più direttamente al territorio amministrato¹⁵. Compito del governo diviene disseminare all'interno dello stato e per mezzo dei suoi apparati decentrati, un controllo ordinante delle diverse attività dei cittadini ed indirizzare queste energie verso fini di utilità sociale. Il potere crea consenso sociale adottando gli strumenti della teologia medioevale, capace di incidere sulle coscienze individuali, trasformandosi in un vero e proprio potere pastorale¹⁶.

L'esame di coscienza cioè l'autointeriorizzazione del potere attraverso le tattiche del controllo politico decentrato della polizia, la direzione di coscienza, con la sottoposizione continua dei sudditi ad un esame costante da parte del potere, "la volontà di sapere" che

¹⁴ FOUCAULT, *La governamentalità*, in aut-aut n. 167-168, settembre-dicembre 1978, pp. 12-20, p. 14.

¹⁵ FOUCAULT, "Omnes et singulatim", in Lettera Internazionale, Anno IV, n. 15.

¹⁶ M. FOUCAULT, "Perchè studiare il potere? La questione del soggetto", in aut-aut n. 205, pp. 2-10.

caratterizza il funzionamento delle istituzioni, questi i meccanismi attraverso cui si riproducono temporalmente le antiche formule teologiche. (A quanto si dice, a queste tematiche aveva dedicato anche la prima stesura del libro “Le confessioni della carne” che poi venne, in seguito, completamente modificato).

Gli strumenti di controllo sono quelli del potere disciplinare e della bio-politica.

Quanto al primo, nell’analisi di Foucault, poi definita dell’anatomo-politica, viene individuata una caratteristica particolare del sistema di potere nell’età classica, vale a dire la scala del controllo. La sorveglianza del potere investe infatti i piccoli movimenti del corpo, anche quelli irriflessivi. Il potere disciplinare si interessa dei dettagli della vita e della vita dei dettagli¹⁷.

In secondo luogo non ha più come prodotto i segni, cioè le rappresentazioni rivolte all’anima, bensì gli stessi corpi disciplinati, che divengono funzionali ad una strategia educativa globale.

Ciò accade perché sono mutate le modalità di esercizio del potere: la coercizione disciplinare è ininterrotta, si perpetua in tutti i momenti sul corpo da educare. Si ha una vera e propria segmentazione del tempo, gli istanti divengono singoli punti d’appoggio delle tattiche disciplinari: il potere è divenuto microfisico, perché investe i piccoli movimenti del corpo umano. La grossa novità delle pratiche disciplinari non è l’oggetto (perché il corpo, anche nei supplizi, era oggetto di pratiche di dominio) ma il modo di esercizio del potere: non è più un rapporto codificato tra un dominante ed un dominato, ma un addestramento coatto funzionale ad un maggior rendimento del corpo da un punto di vista economico ed ad un continuo scadimento della coscienza di sé, tecniche efficacissime in termini politici di obbedienza¹⁸.

Il prodotto di queste tecniche disciplinari è l’uomo. L’articolazione del potere disciplinare, ossia l’addestramento, innestandosi sul registro anatomico del corpo crea la forma uomo moderna.

¹⁷ SP, cit., pp. 147 e ss. Del resto, alcune delle istituzioni sociali disciplinari (scuola, ospedale etc. etc.) dei corpi pre-esistono addirittura allo stato, perché questa forma di potere si sviluppa dalla periferia del sociale. L’apparato statale si limita ad innestare il suo potere sui micro-poteri preesistenti. Lo stato si costruisce sulle linee regolari di queste micro-strategie disciplinari pre-date.

¹⁸ SP, cit., p. 153.

L'uomo nasce come prodotto degli innumerevoli dispositivi disciplinari che lo attraversano¹⁹.

Foucault chiarisce anche ciò che è “a monte” di questo funzionamento del potere: le tattiche di potere devono poggiarsi su ambiti di sapere, questi ambiti si sviluppano sull'apertura statistica fornita dalla loro applicazione pratica ad opera del potere; da questo concatenamento indotto a ripetersi ed a riprodursi all'infinito in modo incessante nasce l'uomo moderno.

Questa dimensione disciplinare ha una strettissima interrelazione con lo spazio: la disciplina esige infatti una ben precisa ripartizione spaziale degli individui. Le strutture disciplinari vanno perciò accortamente finalizzate da un punto di vista conformativo: i corpi vengono distribuiti all'interno di aree funzionalizzate e gerarchizzanti; la classificazione su estensioni architettoniche ha due funzioni: applica una forza ordinante (potere) ed è strumento di conoscenza delle diversità (sapere).

Proprio come le scienze naturali, che tendono alla classificazione delle specie, le strategie di potere hanno quale scopo proprio una catalogazione degli individui, in funzione della conoscenza dei comportamenti umani, e della prevenzione di quelli devianti.

Nei processi educativi l'organizzazione delle discipline, in rapporto ad un tempo segmentato e seriale, permette una sorveglianza costante dei tempi di apprendimento dell'allievo e tale serializzazione del tempo fa nascere il concetto di evoluzione²⁰. La disciplina ottiene un coordinamento tra i corpi disciplinari in funzione di un maggior rendimento economico. Le regole attraverso cui funziona l'addestramento disciplinare sono due: la sorveglianza gerarchica e la sanzione normalizzatrice.

La sorveglianza gerarchica è un dispositivo costrittivo: tramite

¹⁹ Qui è evidente il richiamo a “Le parole e le cose”, Rizzoli, Milano, 1967, dove Foucault aveva studiato le formazioni discorsive che hanno creato la forma uomo, qui le pratiche di potere che hanno consentito quelle formazioni discorsive, cioè le circostanze storiche, visibili (le formazioni non discorsive) che sono l'origine prima della nascita dell'umanesimo.

²⁰ Progresso della società e genesi degli individui, queste due grandi scoperte del secolo XVIII sono forse correlative a nuove tecniche di potere, e, più precisamente, ad una nuova maniera di gestire il tempo e di renderlo utile, per taglio segmentario, per seriazione, per sintesi e totalizzazione. La pratica disciplinare produce l'integrazione di una dimensione temporale unitaria, continua, cumulativa nell'esercizio dei controlli e nella pratica delle dominazioni (Vd. SP pp. 175-176).

il controllo continuo dei superiori sui subordinati, avvinti entrambi dal meccanismo della sorveglianza disciplinare, reso possibile da un'apposita struttura architettonica, si producono effetti di assoggettamento.

Vengono progettate strutture che consentono di vedere senza essere visti: sorvegliare senza dare la possibilità ai sorvegliati di sapere in quale preciso momento il potere di controllo verrà esercitato. Il che equivale a tenerli in uno stato di continuo allarme. Muta la filosofia degli spazi architettonici: non più finalizzati a creare una visibilità degli edifici dall'esterno, bensì una sapiente visibilità interna volta a favorire i controlli. L'architettura diviene utopia politica.

La struttura che F. individua come quella che garantisce il funzionamento di un potere è il Panopticon di J. Bentham²¹.

La reclusione nella prigione panottica diviene un sistema per illuminare i detenuti: la visibilità del condannato è presupposto e causa della sorveglianza. Egli non può conoscere il momento in cui è osservato, ma poiché potenzialmente può esserlo in ogni momento, si crea un'automatizzazione del potere che fa sì che sia lui stesso, consapevole della sua controllabilità, a divenire portatore e produttore di potere; facendo giocare il potere su di sé, diviene il principio del proprio assoggettamento.

Il Panopticon non è solo un'utopia architettonica penitenziaria, ma è anche un'utopia politica di organizzazione sociale, una volta esteso a tutta la popolazione, infatti, diviene il vero e proprio diagramma della società disciplinare.

Sull'altro versante, quello investigato nella "Volontà di sapere" Foucault ritorna sulle tecniche di dominazione iniettate dal potere

²¹ Il P. è un semicerchio al centro del quale vi è la casa del sorvegliante e disposte attorno ad essa le celle dei prigionieri. Le celle sono chiuse verso l'esterno da una parete trasparente che lascia entrare la luce verso il lato interno (cioè quello rivolto verso il sorvegliante) da un muro di esiguo spessore che lascia trapelare nitidamente le immagini: attraverso la luce che entra dall'esterno questi muri diventano un vero e proprio palcoscenico (simile ad uno schermo cinematografico), che il sorvegliante spettatore, data la sua posizione privilegiata, può osservare in ogni momento: tutti i movimenti quotidiani del prigioniero, sono tenuti sotto controllo costante. Contemporaneamente essi non possono vedere il sorvegliante né tanto meno vedersi tra loro.

all'interno stesso dell'individuo, elaborando in tal caso, quella che chiama teoria bio-politica.

Uno strumento efficacissimo – sostiene Foucault – che è da sempre a disposizione del dominante per conoscere la vita del dominato è quello che fa perno sul meccanismo che assicura la riproduzione del ciclo vitale, ossia la sessualità.

L'indagine sui comportamenti sessuali della popolazione rappresenta il metodo di governo più indicato per ottenere un effetto di dominazione: differenziare la popolazione sul parametro delle sue sessualità, ivi comprese le forme di deviazione (ritenuta) patologica offre ai governanti un criterio tassonomico di formidabile utilità pratica. L'adozione di questo strumentario totalizzante ed invasivo della dimensione individuale da parte del potere – sul cui funzionamento in dettaglio non è il caso di soffermarsi in questa sede – spiega, secondo Foucault, perché le rivolte avutesi recentemente nelle società occidentali abbiano avuto carattere trasversale e non si siano rivolte verso uno stato determinato; esse, infatti, reagivano proprio contro una gestione globalizzante della vita e contro modalità di esercizio del potere omogeneamente diffuse nella società occidentale contemporanea²².

Le pratiche di potere elaborate dalle prassi governamentali hanno preso in gestione le categorie dello spazio e del tempo utilizzate per la dominazione dei sudditi.

Non è un fenomeno nuovo della storia del governo²³: aver contezza delle scansioni temporali delle stagioni significa sapere in quale spazio, in quale luogo si trovino i sudditi in un determinato momento dell'anno (d'inverno e d'autunno seminano, in primavera raccolgono). Questa coscienza del tempo, e indirettamente dello spazio offre al potere la possibilità di localizzare i dominati – attraverso la loro vita – oggi diremmo di “zonizzarli”, e fornisce quindi uno strumento di controllo. Conoscere il tempo per zonizzare gli spazi, questo è il principio che funziona nelle società agricole.

Nella società del XVIII secolo, quella di Bentham, si è completata questa funzione: oltre al tempo, a fini di controllo della popolazione, si progetta di gestire anche gli spazi. In una società indu-

²² F. tornerà sull'argomento anche in *La questione del soggetto* in aut aut n. 205 cit. p. 7.

²³ Su questo punto cfr. L. D'ALESSANDRO, *Utilitarismo morale e scienza della legislazione*, Guida, Napoli, 1981, pp. 110-125.

striale dove grosse masse di uomini sono concentrate per problemi produttivi in spazi urbani ristretti, è lo spazio a divenire la categoria fondamentale del potere²⁴.

In questa nuova dimensione storica, non è più il tempo a funzionare come calibratore e regolatore della vita; sarà piuttosto necessario gestire lo spazio perché sarà questa categoria a svolgere una medesima funzione di “calibratura sociale”. Il dispositivo panottico trova in questa necessarietà la sua emergenza. La tecnologia politica da esso implicata rende ogni istante uguale al precedente perché, in tutti, a rigore, l’assoggettato è potenzialmente sottoposto a controllo e dunque costantemente sorvegliato. Il tempo, come categoria, si annulla²⁵. Da qui nasce l’esigenza del filosofo di Poitiers di promuovere nuove forme di soggettività.

Foucault e l’Islam

Dunque, nel momento in cui intraprende il suo viaggio a Teheran, Foucault – avendo elaborato una teoria analitica compiuta del potere contemporaneo – ha ben chiaro che esso gestisce nei dettagli, attraverso la anatomo-politica, e nella totalità, attraverso la bio-politica, la vita degli individui. L’ha presa in carico.

Sono convinto che, in questo preciso ambito filosofico-politico, in questa sezione del suo pensiero, sia spiegabile l’attrazione che Foucault provò per l’evento al quale stava assistendo. E cos’è questo altro, nell’Iran che si accinge ad islamizzarsi, che seduce il Foucault della bio-politica? La risposta è nell’articolo scritto l’8 ottobre 1978²⁶: uno scrittore – che non è uomo di religione – fa ascoltare a Foucault una cassetta contenente i sermoni registrati dei mullah, che in quei giorni giravano per tutto l’Iran. Egli, dopo aver ascoltato il nastro, racconta “non ho neppure dovuto chiedere [al mio interlocutore] se questa religione, che chiama a turno alla

²⁴ Cfr. sul punto anche *Foucault risponde sulla geografia*, in *Microfisica del potere*, cit. pp. 147-161: in cui il Nostro – premettendo che la filosofia moderna ha sempre trascurato lo spazio, sviluppando da Heidegger a Kant, problematiche relative alla categoria- tempo, teorizza la necessità di una filosofia politica degli spazi.

²⁵ In definitiva, “bisogna smettere di descrivere sempre gli effetti del potere in termini negativi: esclude, reprime, respinge, astrae, maschera, nasconde, censura. In effetti il poter produce: produce il reale; produce campi di oggetti e rituali di verità”. SP, p. 212.

²⁶ *Taccuino Persiano*, op. cit., pp. 29-34.

battaglia ed alla commemorazione, non sia in fondo affascinata dalla morte, più preoccupata forse del martirio che della vittoria. Sapevo ciò che mi avrebbe risposto. *‘Quello che preoccupa voi occidentali è la morte, le chiedete di staccarvi dalla vita, essa vi insegna la rinuncia. Noi invece ci preoccupiamo dei morti, perché essi ci fissano alla vita, noi tendiamo loro la mano affinché ci leghino al dovere della giustizia permanente. Essi ci parlano del diritto e della lotta che lo fa trionfare’.*

Trovo questo paragone altamente significativo. E ritengo che Foucault ne parli nel suo resoconto perché ne rimase altrettanto colpito. Dall'ambito culturale occidentale sono stati quasi del tutto banditi i discorsi sulla morte e l'analitica foucaultiana del potere ci offre una plausibile giustificazione del perché: in una dimensione, in cui il potere, attraverso la bio-politica, ha preso in carico la vita, la morte rappresenta un segmento di tempo in cui è dato all'individuo di sottrarsi allo spazio disciplinare. Cosa conta nella struttura panottica, il tempo, giacché in essa, ogni istante, per il soggetto controllato, è identico a quello precedente? Nella identità degli istanti, lo stesso concetto di continuità temporale annichilisce. Nello spazio sociale dominato dal principio panottico il potere si fonda direttamente sulla zonizzazione politica quale strumento regolatore, e perciò la morte rappresenta l'unico momento che libera l'individuo dall'efficienza repressiva di questo dispositivo. (In questo senso, Baudrillard, suggerirà a Foucault di “giocare il potere contro il potere”, cioè di proiettare il tempo contro lo spazio, in una sorta di sfida finale che l'individuo può lanciare al potere e che quest'ultimo non può controllare: ovvero il suicidio, la morte come riaffermazione del tempo e della libertà asfissata da uno spazio totalizzante)²⁷. Il potere, dunque valendosi di quei giochi di verità nel fronte complementare del sapere, che gli sono propri (e mediante i quali riafferma la sua volontà di potenza) ha cancellato l'idea della morte dai nostri discorsi, per la forza destabilizzante che implica quale strumento teorico di liberazione dal regime di verità creato nella società occidentale²⁸.

²⁷ J. BAUDRILLARD, *Oubliér Foucault*, trad. it. “Dimenticare Foucault”, cit., p. 102.

²⁸ Sul valore politico del suicidio per Foucault è bene rammentare, la testimonianza di Paul Veyne resa, ad un anno dalla morte del filosofo: posso testimoniare che da diversi anni Foucault aveva riflettuto molto sul suicidio; la fermezza della sua risoluzione a questo proposito non lasciava dubbi; diceva di non avere paura della

La forza, – rispetto alla debolezza che il mondo occidentale avverte – la diversa e ben più robusta forza di staccarsi, di liberarsi dalla vita – questo probabilmente Foucault vide, prima di tutti quanti noi, nel mondo musulmano e questo lo affascinava e lo attraeva irresistibilmente verso quella cultura.

La spiritualità musulmana ha un rapporto costruttivo con la morte e con i morti, che dunque non preoccupano e non vanno esorcizzati dal discorso culturale. Anzi, come gli disse l'amico scrittore (che Foucault non nomina e quindi non sappiamo chi sia...) "ma qualcuno ha detto...cosa importa chi?" come lui stesso ricordava nel saggio "*Che cos'è un autore?*"²⁹) l'esempio e quindi l'insegnamento che i morti offrono ai vivi – che infatti si fissano alla vita per il loro tramite – in termini di diritto e giustizia è la più lucida rappresentazione di questa prospettiva radicalmente differente da quella occidentale. Esattamente lo affascina questa estetica della morte che quella cultura ha elaborato, che è un dato tutt'affatto originale per la dimensione occidentale contemporanea.

Nel conflitto teoretico che ha intrapreso con il potere, in questa rivalutazione della morte rispetto alla vita e nell'esemplarità dell'insegnamento dei morti – che ritiene siano le coordinate della dimensione vitale dell'individuo islamico – verosimilmente Foucault intravide una forza di resistenza potenzialmente in grado di scardinare il sistema politico disciplinare.

Una vita, alla quale evidentemente, l'individuo occidentale è invece troppo legato e che, per come essa si è costituita culturalmente, attraverso una definita tecnologia politica, rappresenta il punto debole della soggettività politica oggetto dei suoi studi³⁰. Evidentemente, Foucault ritiene che la persona sia soggiogata proprio per il tramite di questa base culturale che il potere utilizza come perno per creare soggettivazione ed assoggettamento.

morte e non se ne vantava. Solo la malattia e un'improvvisa perdita di coscienza gliene hanno tolto l'occasione" in *Effetto Foucault*, Feltrinelli, Milano, p. 37; P. Veyne "È possibile una morale per Foucault?".

²⁹ Oggi in M. FOUCAULT, *Scritti letterari*, Milano, Feltrinelli, 1984, pp. 1-25.

³⁰ Qui è ancora d'obbligo citare "Le parole e le cose" che conteneva, secondo la lettura divulgativa, la più compiuta elaborazione di una "filosofia della morte dell'uomo" come venne definito il pensiero critico foucaultiano a proposito delle scienze umane.

L'individuo islamico gli parve invece immune, o, quanto meno, culturalmente più attrezzato per resistere a queste insidie.

Forse in quei giorni in Iran, Foucault credette effettivamente di avere trovato quelle “nuove forme di soggettività” in grado di sottrarsi al giogo biopolitico, la cui necessità andava da tempo teorizzando. E. qui, in questa semplice constatazione, stanno i motivi della sua “fascinazione” verso l'Islam, che, neanche a dirlo, gli sarà rinfacciata negli anni a venire, gli ultimi della sua vita.

