

Introduzione a Foucault di Catucci

La maggior difficoltà nell'approccio all'opera di F. è la sua collocazione all'interno della tradizionale classificazione della storia della cultura. In gran parte è dovuto dalla disparità e diversità di generi e autori che lo influenzarono come la *Nouvelle histoire* francese di storici come Bloch, Pirenne; come l'impostazione alla storia delle religioni di Dumezil, come le letture che ebbe modo di incamerare in giro per l'Europa che spaziavano da resoconti di medicina fino ai rapporti di polizia. Logicamente vi è poi una diretta influenza filosofica attraverso la corrente di maggior moda in Francia come lo strutturalismo di Levy-Strauss, la fenomenologia di Husserl ripresa da Heidegger e Merleau-Ponty fino al corpo a corpo con i due numi tutelari del pensiero occidentale: Kant e Hegel. Nei confronti del primo F. riteneva che la filosofia non era atta a apporre il limite trascendentale della conoscenza bensì a porre una serie di trasgressioni che stravolgevano l'impianto antropologico e soggettivo del criticismo kantiano. Hegel, invece, riconosciuto come la matrice più immodificabile e permanente della cultura filosofica europea viene superato alla luce di una revisione del movimento dialettico stesso che per F. è determinato da una "fine" che ingloba sempre di nuovo il "cominciamento" fino ad un definitivo ripiegamento su di sé, si tratta, dunque, di dare voce proprio a ciò che eccede e trascende il sistema e si rende incapace di una decodifica da parte del discorso. In Kant come in Hegel non è in

gioco una semplice rottura o rovesciamento ma le stesse impostazioni metodologiche e strutturali a cui mirerà l'archeologia e la genealogia di F. Un esempio lampante è la critica a Freud poiché per F. sia il sogno sia la malattia sono definiti prima di ogni discorso da una a priori classificazione determinata dal soggetto. In buon sostanza, i discorsi di queste filosofie trovano soltanto ciò che è già implicito fin dall'inizio e questo a causa dell'incapacità a rimuovere veramente il soggetto moderno, la sua logica e le sue condizioni di verità. Nel ricercare, invece, un termine di paragone, un autore colto in positivo da cui partire utilizzando il suo armamentario filosofico il nome da fare è certamente quello di Nietzsche che per F. rappresenta il padre di quella filosofia critica per cui al fondo non vi è nulla da interpretare e quindi tutto diventa alla portata dell'ermeneutica nell'assenza di senso; ermeneutica da cui prende le mosse quel metodo "genealogico" mai più abbandonato a partire dagli anni '70, al posto dell'iniziale infatuazione per lo strutturalismo ancora evidente nelle prime opere come di seguito possiamo notare. Nietzsche è per F. l'unico che ha tentato di presentare il negativo come negativo. Altro filone di riferimento positivo per F, fu rappresentato da quei filosofi della scienza come Kuhn, Bachelard e Cunnigham che mettevano in crisi lo stesso statuto epistemologico delle discipline scientifiche scorgendovi non più una continuità ma serie di rotture e rivoluzioni; quelle trasgressioni di cui F. parlava nel caso di Kant per andare oltre la visione antropologica del soggetto cartesiano.

F. irruppe sulla scena intellettuale con la *Storia della follia* nei primi sessanta una storia insolita ma ancora definibile come tale opera che lo rese inclassificabile: uno

storico non-storico, uno studioso di scienze umane antiumanista, uno strutturalista ostile allo strutturalismo. In nuce in questo testo si dipana quel metodo archeologico che caratterizzerà la prima fase del pensiero di F. poi verranno quello genealogico e quello della “cura del sé”. Il testo del 1961 inizia con due descrizioni, quella dei lebbrosari nel medioevo edificati in posizione liminare nelle città a monito della potenza divina e dell’obbligo della carità cristiana, tali luoghi durante il Rinascimento (inizio dell’età classica che si chiude con la rivoluzione francese del 1789) vengono chiusi ma non restano chiusi a lungo. La seconda descrizione attiene la *Nave dei folli* che trasporta i pazzi, gli ubriachi, gli stupidi in un viaggio lungo i fiumi alla ricerca della ragione ma ben presto il viaggio di quei dissoluti di varia specie avrà una nuova destinazione e cioè proprio quei lebbrosari abbandonati tra il XV e il XVI secolo. Definibili come i primi ospedali essi sono al limite ma non fuori la città perché devono essere osservabili 24 ore su 24. Nel 1656 uno su cento a Parigi era rinchiuso in un posto del genere che comprendeva poveri e disadattati in genere. Tali “ospedali” non vanno letti come gli antenati di quello che poi il progresso scientifico farà con le istituzioni mediche anzi in F. la storia non è mai progressiva, lineare come detto ma marcata da rotture e discontinuità, infatti vanno interpretati come il segno più tangibile possibile del potere monarchico da un lato e della società borghese dall’altro. Sono luoghi di internamento atti a garantire l’ordine sociale (potere del Re) in cui gli internati sono tutti tassativamente obbligati al lavoro forzato (nuova sensibilità dell’epoca dovuta alla classe della borghesia). Solo con l’illuminismo fine XVIII secolo e tutto quello successivo nasce quel moto di indignazione che spinge a

considerare gli internati attraverso un nuovo profilo giuridico che metta al centro le condizioni psichiatriche e mediche in generale. Folli, poveri e criminali non potevano stare reclusi insieme e non tutti dovevano essere sottoposti al lavoro forzato mentre non veniva negato l'internamento che altrimenti avrebbe sconvolto l'ordine sociale. L'affidamento del folle alla medicina gli fa conoscere una nuova libertà come nel Medioevo in cui non era segregato anche se spesso viveva ai margini e gli erano riconosciute doti divinatorie. Con la nuova mentalità si passa ad un internamento scientifico le cui tappe vanno dalla riforma della medicina di Pinel in Francia alla nascita della psicoanalisi di Freud. Con Pinel la figura del medico assume rilievo non tanto per il suo carattere di scientificità ma per la sua integrità morale ed insieme all'ingegnere - che edifica ponti e luoghi di fruizione pubblica come scuole, ospedali, enti previdenziali tutti edifici che prima non esistevano - e al maestro - che alfabetizza senza distinzioni di età un numero spaventoso di uomini e donne - rappresentano le tre figure chiave della cultura positivista che si faceva portavoce di un progresso infinito con giovamenti continui alla società e al riscatto graduale delle classi meno abbienti. Pinel creerà asili psichiatrici che migliorano le condizioni dei folli ma che restano comunque delle gabbie soprattutto dal punto di vista spirituale. Di fronte all'approccio medico che diverrà centrale in *Nascita della clinica* dove il corpo è ridotto a dato positivo e regna l'osservazione, F. oppone i casi della follia in artisti come Sade, Holderlin, Nietzsche e Goya mostrandola come un contro movimento che è inizio e fine, apocalisse e salvezza cioè un ribaltamento di senso che scopre il carattere intimamente liberatorio della sragione. Senza allontanarci,

pensiamo che *Nascita della clinica* possa servire non solo come genesi storica della medicina moderna, ma come strumento per capire e spiegare il problema della percezione di un corpo. La clinica rappresenta il tentativo, dopo il Rinascimento, di fondare una scienza del campo percettivo e dello sguardo introspettivo, che partendo dalla manifestazione della malattia, scende in profondità fino alla sua origine. L'osservazione medica è lo strumento per decifrare, analizzare e descrivere la genesi della malattia. Ecco che la medicina diviene una pedagogia del corpo nel momento in cui essa costituisce tra medico e paziente un rapporto che potremmo paragonare a quello del maestro con l'allievo. L'ospedale come la famiglia e la scuola, provvede al controllo-ordinamento del paziente. L'esperienza ospedaliera nella sua pratica quotidiana assume la forma generale di una pedagogia. Per F. la clinica come esercizio di potere orientato, prima di tutto, sui corpi. Si riscopre il corpo come bersaglio del potere, luogo d'investimento dei saperi, oggetto da in-corporare all'interno di un'anatomia politica che persegue docilità, utilità, produttività. In *Sorvegliare e punire* F. è interessato alla pratica dell'esame nell'età moderna come aggancio esemplare tra pratiche disciplinari, tecniche di controllo e metodologie di osservazione degli individui. L'esame durante il XVII-XVIII secolo si innesta tra le procedure di osservazione e controllo insinuandosi come strategia metodologica, all'interno della diade sapere-potere, poiché l'esame consente di individuare, classificare, qualificare, punire i soggetti attraverso la loro formazione. F. indica il tema dell'esame come raccordo disciplinare di tipo individuale, come elemento indispensabile per classificare l'allievo, una sua descrizione ritrattistica, una

visualizzazione dello scolaro. E' l'esame che, combinando sorveglianza gerarchica e sanzione normalizzatrice, assicura le grandi funzioni disciplinari. tra il singolo e la norma. L'esame, quindi, come procedura di normalizzazione. F. identifica la pratica dell'esame con l'esercizio del sapere che verrà utilizzato per legittimare la conoscenza del sé. Scrive nel 1971 F., durante una delle sue prime conferenze negli Stati Uniti, *“Lo studente è messo a parte dalla società, relegato in un campus. Al contempo, mentre lo si esclude, gli si trasmette un sapere di tipo tradizionale, fuori moda, accademico, un sapere che non ha alcun rapporto con i bisogni del mondo d'oggi. Questa esclusione è rafforzata dall'organizzazione intorno allo studente, di meccanismi sociali fittizi, artificiali, di una natura quasi teatrale, la società di cartapesta che si costruisce attorno allo studente; di modo che i giovani sono neutralizzati dalla società e per la società, resi affidabili, impotenti, castrati, politicamente e socialmente”*.

L'archeologia della scienze umane si sforza di studiare la struttura dei discorsi delle varie discipline che hanno preteso di avanzare teorie sulla società, sugli individui e sul linguaggio. Come sostiene Foucault "una tale analisi non appartiene alla storia delle idee o delle scienze: è piuttosto uno studio che cerca di ritrovare ciò che ha reso possibile conoscenza e teoria; sulla base di quale spazio d'ordine il sapere si è costituito, sullo sfondo di quale **a priori storico** [...] certe idee sono potute apparire, certe scienze hanno potuto costituirsi, certe esperienze riflettersi in filosofie, certe razionalità formarsi per, forse subito, dissolversi e svanire". Per far questo Foucault introduce la nozione di **episteme**, cioè un a priori storico in questo senso assimilabile

ai codici fondamentali di una cultura: "l'episteme non è una forma di conoscenza o un tipo di razionalità che, attraversando le scienze più diverse, manifesterebbe l'unità sovrana di un soggetto, di uno spirito o di un'epoca, è piuttosto l'insieme delle relazioni che, in una data epoca, si possono scoprire tra le scienze quando le si analizza a livello delle regolarità discorsive". Il campo - tra il linguaggio da un lato libero e caotico e la filosofia e la scienza che danno un ordine e disputano perché quell'ordine è preferibile a un altro - intermedio è non meno fondamentale anche se più oscuro e difficile da analizzare. Tale campo occupa una regione mediana prescientifica in cui si manifestano e prendono corpo i futuri modi d'essere dell'ORDINE è più vera, più arcaica dei codici ordinatori successivi. Le nostre modalità dell'ordine trovano fondamento archeologico in due secoli presi in esame il XVII e XIX secolo, epoche di discontinuità, di rottura nell'EPISTEME della cultura occidentale. Tale opera F. la pone di fianco all'altro suo capolavoro *Storia della follia nell'età classica* del 1964 mentre *le parole e le cose* è del 1966. La storia della follia sarebbe la storia del diverso, del disordine, dell'Altro mentre questo testo è una storia dell'ordine, del Medesimo. Nell'opera *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane* (1966) Foucault porta avanti un'indagine storica, finalizzata a mettere in mostra che anche l'uomo, come oggetto di sapere specifico, è un'invenzione recente, che risale agli inizi del 1800 e che è collegata al trasformarsi dell'analisi della ricchezza in economia, della storia naturale in biologia e della grammatica generale in filologia. In mezzo a questi nuovi ambiti del sapere è collocato come soggetto unitario l'uomo, caratterizzato nei termini dei nuovi concetti

cardine di questi campi: lavoro, vita e linguaggio. Da Kant in poi, ad avviso di Foucault, l'antropologia è la disposizione fondamentale che ha dominato il pensiero filosofico: essa ha indicata nell'uomo la matrice dei valori positivi e ha fatto intravedere nell'emancipazione dell'uomo la possibilità del ritorno di un regno propriamente umano. Ma, in questo modo, la filosofia si è addormentata in un nuovo sonno, diverso da quello dogmatico in cui era sprofondata Kant e consistente nel considerare l'uomo come base della conoscenza e della verità. L'archeologia mette in luce, viceversa, che pure l'uomo è un oggetto effimero, generato nel quadro di una precisa episteme, che oggi si sta infrangendo e frammentando. Già Nietzsche, proclamando a gran voce la morte di Dio, ha di fatto annunciato la morte dell'uomo, dal momento che uomo e Dio si appartengono a vicenda, e in questo modo Nietzsche ha fissato il punto a partire dal quale, stando a Foucault, la filosofia contemporanea può ricominciare a pensare. Riprendendo, ma senza palesarlo, motivi dell'ultimo Heidegger, Foucault conclude la sua opera asserendo che oggi è possibile pensare ' *solamente entro il vuoto dell'uomo scomparso* ', dove per vuoto bisogna intendere non tanto una mancanza che va riempita, quanto l'apertura di un nuovo spazio entro il quale pensare. Questo implica, secondo Foucault, la fine di ogni umanesimo tradizionale, delle filosofie dell'impegno e dello storicismo. La considerazione della storia come processo continuo di crescita e dell'uomo come agente cosciente di tale processo sono, infatti, per Foucault due facce della stessa medaglia, le quali conducono a intendere la rivoluzione come 'presa di coscienza', cioè come operazione che ha al suo centro il soggetto. Ma oggi, stando a Foucault, psicanalisi, linguistica ed

etnologia hanno decentrato l'uomo come soggetto, portando alla luce le leggi inconscie che presiedono ai suoi desideri, al suo linguaggio, alle sue stesse azioni e i meccanismi di produzione dei discorsi mistici: chi parla non è propriamente l'uomo, ma è la parola stessa .

Per Foucault questa età della rappresentazione può essere sintetizzata analizzando ciò che è o non è in grado di comparire in un particolare quadro, che sia in grado di raffigurare la comprensione dell'essere durante l'età classica. Foucault inizia *Le parole e le cose* con una densa descrizione del celebre quadro di Velasquez, *Las Meninas* (1656). La sua spiegazione del dipinto serve a tematizzare la struttura del sapere nell'età classica; l'analisi mostra come vi siano raffigurati tutti i temi della concezione classica della rappresentazione: il pittore, che ha smesso per un attimo di dipingere, sta fissando uno spazio nel quale siamo collocati noi, in quanto spettatori. Non possiamo vedere cosa stia dipingendo, perché la tela ci volge il retro. Tuttavia, proprio per la composizione del quadro, noi siamo assoggettati allo sguardo del pittore, siamo uniti al dipinto in quanto sembra che il pittore stia guardando proprio noi. Invece "il pittore dirige gli occhi verso di noi solo nella misura in cui ci troviamo nel luogo del suo modello. Noialtri spettatori siamo in sovrappiù". E' evidente che noi occupiamo lo stesso spazio che è occupato anche dal modello del pittore. Sulla parete in fondo alla sala possiamo vedere una serie di quadri quasi interamente oscurati dalla penombra. C'è tuttavia un'eccezione che risalta con evidenza: si tratta di uno specchio. Ciò che vediamo nello specchio è l'immagine di due personaggi, il re Filippo IV e sua moglie Marianna. Essi costituiscono il modello reale che il pittore

sta dipingendo; nel quadro, accanto allo specchio, è situato il vano di una porta, nel quale è racchiusa l'immagine di un uomo, colto nell'atto di osservare la scena del dipinto, sia le figure che sono in esso rappresentate, sia i modelli che il pittore sta ritraendo. Chiaramente, questo personaggio è una rappresentazione dello spettatore. Ovviamente, secondo la lettura di Foucault, il tema espresso da *Las Meninas* è quello della rappresentazione. Il paradosso centrale del dipinto è costituito dall'impossibilità di rappresentare l'atto della rappresentazione. Se il compito essenziale dell'età classica era disporre su un quadro delle rappresentazioni ordinate, la sola cosa che questa età non potè realizzare fu di porre sul quadro stesso, così costituito, l'attività del rappresentare. Infatti, anzitutto abbiamo il pittore che organizza il quadro ma che non può comparire in esso nell'atto di dipingere. Lo vediamo in un istante di pausa e, quando tornerà a dipingere, scomparirà dietro la tela. In secondo luogo, vediamo che il re (che è il modello del pittore), compare solo marginalmente riflesso nello specchio. Se così non fosse ed egli, in quanto soggetto e oggetto, costituisse il tema centrale del dipinto, tutte le tensioni interne al quadro si allenterebbero: il primo piano riempirebbe la cornice e la prospettiva verrebbe interrotta. Ma questo non accade, in quanto il tema centrale del dipinto è la rappresentazione, mentre il re è solo un modello. In terzo luogo, ciò che lo spettatore vede è un quadro in via di esecuzione. Ma quando Velasquez pone un personaggio in fondo al dipinto, questi da spettatore si trasforma in oggetto del dipinto. Nemmeno lo specchio ci cattura in quanto spettatori che stanno guardando il quadro: lo specchio riflette i due modelli,

ma non noi. Quindi nemmeno la funzione svolta dallo spettatore viene rappresentata come atto.

Il dipinto è riuscito perfettamente: esso mostra tutte le funzioni necessarie alla rappresentazione ed anche l'impossibilità di riunirle insieme in un quadro. Quello che manca è un soggetto unificato e unificante che dovrebbe fornire una collocazione a queste rappresentazioni, trasformandole in un proprio oggetto. F. analizza il quadro di Velazquez: *Las Meninas* del 1656 e vi vede i primi segni di una nuova epistémè nell'arte europea, poiché tentava di permettere al pubblico del dipinto di diventare la figura sovrana - il vero fulcro dell'arte della rappresentazione è a stento rappresentato: «la necessaria scomparsa [...] della persona cui assomiglia e della persona nei cui occhi è solo una somiglianza».

In *Le parole e le cose* F. dimostra come le scienze dell'uomo, come pure i loro classici antecedenti, non riescono ad elaborare una teoria generale dell'uomo e sono anch'esse destinate alla disintegrazione. L' "*Archeologia del sapere*", opera pubblicata nel 1969, si presenta come un libro diverso rispetto a tutti quelli scritti da Foucault. E' un libro che l'autore stesso definisce "*di metodo*", in quanto ha voluto esporre in esso i fondamenti teorici del suo lavoro e spiegare quale strada ha seguito per costruire i libri precedenti. Ne "*Le parole e le cose*" Foucault aveva dichiarato che il suo intento nello scrivere la "*Storia della follia*" era stato quello di tracciare "*una storia dei limiti*", ossia di quelle esperienze che, sebbene emarginate e poste tra parentesi nel presente storico, costituiscono lo sfondo da cui si dà la possibilità stessa della storia. Scrivendo una storia della follia, Foucault ha voluto studiare l'insieme di

istituzioni, di misure etiche, giuridiche, amministrative e poliziesche che hanno imprigionato la follia e costruito la ragione. Ma cosa significa tracciare la storia di queste esperienze-limite? Che cosa significa affermare che la ragione moderna si è costituita a partire da un gesto che ha escluso e poi disegnato la follia come oggetto, di volta in volta, del sapere medico, giudiziario, etico, ecc.? Per dare risposta a questi interrogativi, seguiremo passo passo la riflessione sviluppata da Foucault nell'opera l' "Archeologia del sapere", mantenendo l'ordine e la titolazione proposti dall'autore.

Nell'introduzione all' "*Archeologia del sapere*", Foucault osserva che a poco a poco nel lavoro degli storici si è realizzato uno spostamento dell'attenzione: dalla ricerca delle vaste unità che si descrivevano come "epoche" o "secoli" verso i "fenomeni di rottura". Il grande problema che si apre in ogni analisi non è più quello di rintracciare una tradizione compatta, un unico disegno sottesi alla molteplicità degli eventi, "*ma quello della frattura e del limite, non più quello del fondamento che si perpetua, ma quello delle trasformazioni che valgono come fondazione e rinnovamento delle fondazioni*". Questa posizione comporta una serie di conseguenze. Innanzitutto Foucault parla di un "*effetto di superficie*", ossia del moltiplicarsi delle fratture nella storia delle idee ("effetto di superficie" nel senso che non bisogna andare alla ricerca di qualcosa di più profondo e veritiero rispetto a ciò che appare appunto alla superficie, ma proprio dei diversi livelli, delle varie relazioni che compaiono in superficie): il metodo proposto implica l'impossibilità di individuare una lineare catena di cause per definire le relazioni tra i fatti. Ciò che si presenta al nostro sguardo sono invece delle serie di avvenimenti di cui dobbiamo definire di volta in

volta gli elementi, i limiti, i rapporti. Ciò conduce alla denuncia di qualsiasi ricerca storica che chiami in causa la cronologia continua della ragione, il continuismo fondato sull'idea di una coscienza che produce e progredisce linearmente. Foucault introduce poi la nozione di "discontinuità". Se per la storia classica la discontinuità coincide con l'insieme di avvenimenti dispersi - dal punto di vista della loro collocazione temporale e del loro senso - che devono venire delimitati e ricompresi nell'orizzonte di una continuità progressiva, ora invece essa è intesa come l'oggetto di studio liberato da qualsiasi pretesa teleologica e, contemporaneamente, come lo strumento stesso della ricerca: essa diventa quasi un concetto operativo. E' la stessa discontinuità che individua le diverse aree da studiare, che "*delimita il campo di cui rappresenta l'effetto*". Inizia perciò a perdere forza il progetto di una "storia globale", ossia di quella storia che vuole rintracciare il significato comune alla base di tutti gli avvenimenti di uno stesso periodo, una rete fissa di causalità capace di spiegare linearmente i fatti. Alla storia come continuum narrativo-documentario si oppone la "storia generale" che problematizza gli scarti, le fratture, i diversi tipi di relazione esistenti; che rifiuta di riportare i fenomeni ad un unico centro, ad un'unica visione del mondo, ma che "*dovrebbe invece mostrare tutto lo spazio di una dispersione*". Ciò che finora ha ostacolato lo sviluppo di una "storia generale" è stata la paura di veder frantumata la sovranità della coscienza. La storia alla ricerca della continuità, dell'origine e del principio unico ha garantito la sovranità della coscienza umana, restituendo ad essa, sotto forma di coscienza storica, l'unità ed il dominio su tutto ciò che appariva lontano, indipendente da essa: "*fare dell'analisi storica il discorso della*

continuità e fare della coscienza umana il soggetto originario di ogni divenire e di ogni pratica, costituiscono i due aspetti di uno stesso sistema di pensiero". Sono state le ricerche della psicanalisi, della linguistica e dell'etnologia, dopo il colpo mortale inferto dalla genealogia nietzschiana, a decentrare ulteriormente il soggetto dal suo luogo di signore della storia, della natura, dei suoi desideri, del suo linguaggio e a metterne in crisi la presunta attività sintetica. Si colloca in questo orizzonte il progetto dell' "Archeologia del sapere": Foucault tenta di individuare le trasformazioni nel campo della storia, eliminando quella che definisce la "soggezione antropologica", ossia quel riferimento alla funzione fondatrice del soggetto come custode di nozioni quali quelle di tradizione, sviluppo, evoluzione, spirito, autore, opera finalizzate a costruire delle sintesi poste sotto il segno dell'identità, dell'unità e della continuità. Queste sintesi sono in realtà delle costruzioni che devono venire problematizzate, attraverso un movimento che riconduca i concetti dal piano della produzione ideale a quello dei sistemi enunciativi che ne producono la formulazione. Il terreno in cui si muove Foucault è dunque quello dei discorsi, scritti e pronunciati: ma non dei discorsi intesi come il risultato ultimo di un'elaborazione linguistica e teorica che avverrebbe altrove (nel campo della lingua o del pensiero), ma come sistemi caratterizzati da precise regole di emergenza e di esistenza che esercitano una funzione concreta nella storia delle idee e delle istituzioni. La teoria dell'enunciato arriverà a scardinare i comuni concetti di soggettività, scienza, storia, mostrando il loro reale terreno di radicamento e le loro regole di esistenza. Vedremo in seguito come Foucault approfondisca e precisi sempre più il concetto di enunciato e di

sistema enunciativo. In quale modo spiegare però un tale spostamento teorico? Se queste sintesi non sono evidenti, e neppure posseggono una struttura concettuale rigorosa, ma esercitano una funzione ben precisa, sarà allora necessario individuarne le condizioni di emergenza e le regole di esistenza e funzionamento. Solo mettendo in questione queste forme "immediate" di continuità, si libera *“tutta una folla di avvenimenti nello spazio del discorso... Si delinea in tal modo il progetto di una descrizione pura degli avvenimenti discorsivi come orizzonte per la ricerca delle unità che vi si formano”*. Foucault ha interrogato il discorso a livello delle regole della sua formazione: questo significa dunque chiedersi secondo quali regole di volta in volta un insieme di segni costituisce un campo definito di significati. Finora però il termine "discorso" è stato utilizzato in molti modi, in riferimento a tutti gli enunciati o a certe pratiche che individuano determinati enunciati. È necessario dunque definire prima di tutto che cosa si intenda esattamente quando si parla di "enunciato". L'enunciato è identificabile con quell'unità elementare del discorso che potrebbe coincidere con la proposizione? Secondo Foucault no, perché mentre le proposizioni possono essere tra loro equivalenti in relazione al significato anche al variare di alcuni elementi che le compongono, non lo stesso si può dire rispetto alla loro enunciazione. Le proposizioni "Nessuno ha sentito" e "È vero che nessuno ha sentito" non differiscono rispetto al loro significato, ma in quanto enunciati non svolgono la stessa funzione né possono occupare lo stesso posto nel discorso. "Se si trova la formula "Nessuno ha sentito" nella prima riga di un romanzo, si sa, fino a nuovo ordine, che si tratta di una constatazione fatta o dall'autore o da un personaggio (ad

alta voce o sotto forma di un monologo interiore); se si trova la seconda formula "È vero che nessuno ha sentito", ci si può trovare soltanto all'interno di un complesso di enunciati che costituiscano un monologo interiore, una discussione muta, una contestazione con se stessi, o un frammento di dialogo, un insieme di domande e di risposte." È forse l'enunciato identificabile con la frase? Neppure questo è vero, perché vi può essere un enunciato laddove ci sia una frase, ma non vale il contrario, in quanto è possibile enunciare qualcosa senza aver bisogno di alcuna struttura fraseologica. "Un albero genealogico, un libro contabile, le stime di una bilancia commerciale sono degli enunciati: dove sono le frasi?" L'enunciato non è neppure un atto illocutorio (lo speech act degli analisti inglesi, ossia l'atto di formulazione: si riferisce a quelle espressioni come la preghiera, il giuramento, l'ordine, la promessa, il contratto e simili, dove non è in questione l'intenzione del parlante, né l'effetto prodotto dall'espressione, ma il fatto stesso della formulazione in quanto si è prodotto nel modo in cui si è prodotto): se questo si risolve nella sua formulazione, non lo stesso si può dire per il suo senso che ha bisogno a volte, per apparire, di una reiterazione: "Giuramento, preghiera, contratto, promessa, dimostrazione richiedono il più delle volte un certo numero di formule distinte o di frasi separate: sarebbe difficile rifiutare a ciascuna di esse lo statuto di enunciato con il pretesto che tutte quante sono attraversate da un unico atto illocutorio" . Ma allora che cos'è veramente un enunciato? Dobbiamo pensare forse che qualunque serie di segni dia luogo ad un enunciato? La tastiera di una macchina da scrivere non è un enunciato, ma la serie di lettere Q, Z, E, R, T, scritta in un manuale di dattilografia rappresenta l'enunciato

dell'ordine alfabetico adottato dalle macchine italiane. I primi risultati sono ancora solamente negativi: l'enunciato non richiede una costruzione linguistica regolare, ma neppure è sufficiente, perché esso esista, un semplice insieme materiale di elementi linguistici. L'enunciato non è quindi una struttura che mette in relazione degli elementi variabili, ma è invece "una funzione di esistenza che appartiene in proprio ai segni e a partire dalla quale si può decidere successivamente [...] se essi "hanno senso" oppure no, in base a quale regola si succedano o si sovrappongano, di che cosa siano segno e quale tipo di atto si trovi ad essere effettuato grazie alla loro formulazione." È questa "funzione di esistenza" che ora Foucault si propone di descrivere, nelle sue regole, nelle sue condizioni e nel campo in cui si effettua.

All'inizio di *Nietzsche, la genealogia, la storia*, Foucault passa in rassegna i vari termini tedeschi con cui Nietzsche indica il vocabolo 'origine', ognuno dei quali assume una sua particolare sfumatura di significato che lo differenzia dai rimanenti. 'Origine', oltre ad avere un senso metafisico, è da riferire alla 'tradizione' (destinata ad andare perduta), designante la particolarità identitaria di un popolo e – implicitamente nello scritto – il suo originario radicamento, non solo relativo a condizioni materiali: ogni tradizione è oggetto di 'venerazione', anche per via della sua supposta grandezza e autenticità morali. Ebbene, Foucault, lungi dal 'venerare l'origine', ironizza su di essa, mirando a distruggere i miti delle tradizioni (il che, certamente, non fa del francese un sostenitore della massificazione). Platone fonda la metafisica. La metafisica classica si caratterizza, da un lato per la capacità di raggiungere una conoscenza obiettiva, dall'altro per la libertà che è in

grado di esercitare colui che ‘conosce’ (adeguandosi nel comportamento a quanto ha conosciuto). Con il soggettivismo moderno, pur venendo meno l’oggettivismo, non viene meno l’universalità della conoscenza, il fatto di non essere mera ‘prospettiva’, e non viene meno la libertà, ora quale mera capacità di aderire – ancora una volta – a quanto conosciuto – però senza grandezza, né disinteresse: non è un caso che, agli inizi dello scritto, Foucault parli di ‘utilitarismo’, da collegare alla nozione di ‘soggetto trascendentale’ – bersaglio preso particolarmente di mira dal filosofo francese. Insomma, né la filosofia classica, né la filosofia moderna, costituiscono una ‘filosofia storica’, un ‘pensiero del divenire’, di contro ad ogni tipo di costante sovrastorica, caratterizzante ogni metafisica.

Nietzsche, nell’elaborare la sua genealogia della morale, parte dalla ‘volontà di verità’, dalla volontà di sapere, di conoscere. Il genealogista, alla fine, scopre che non esiste nessuna verità metafisica, nessun assoluto. Scopre che il suo voler aspirare alla conoscenza, nonché – magari – l’illusione di averla raggiunta, non era altro che una passione faziosa di svilire l’altro con le parole (nello specifico, per mezzo di argomentazioni). Vedremo alla fine in cosa consista l’atteggiamento intellettuale del genealogista interamente disilluso. Ma prima vediamo quale immagine di uomo è offerta dalla genealogia. L’uomo si scopre essere un animale dalla coscienza assai ridotta: incauto perché impulsivo, troppo stupido per conoscere schopenhauerianamente che la vita è dolore, troppo stupido anche solo per restringere di quest’ultimo eticamente l’ambito (nel raggiungimento di un accordo, di un po’ d’armonia, di una sintesi). L’uomo, dunque, al pari dell’animale, è un essere

dialettico, ciecamente conflittuale, attaccabrighe, scioccamente cattivo. Ora, nessun uomo fa eccezione: il mondo è – afferma Foucault – un teatro (luogo di apparenze), in cui ogni cieca forza estrinsecata è scagliata contro altre forze – la ‘volontà di potenza’ domina il tutto. Ecco, di conseguenza, come il genealogista interpreta le morali. Ve ne sono principalmente di due tipi, entrambe legate alla nostra animalità. Un corpo animale può essere forte e vigoroso, ma anche debole e svingorito. A un corpo dionisiaco piacerà prendere, vivere, soddisfare ogni impulsività (senza pensare troppo al pericolo); un corpo debole sarà troppo fiacco per volere e potere arraffare, piuttosto sarà portato a non agire, a non spossarsi e snervarsi ulteriormente nell’azione, desidererà fisiologicamente starsene in pace, ovvero aspirerà alla quiete (se non, addirittura, alla morte vera e propria), facendo in modo che nessuno lo turbi, costringendolo a reagire. Non per coscienza, per consapevolezza, dunque! Tanto che, una fisiologia malata, non cesserà di essere dialetticamente ‘volontà di potenza’, scagliata contro altre estrinsecazioni di forze. Ciò, per raggiungere immediatamente il proprio scopo di essere lasciato in pace, colpendo l’uomo forte. Anche se, contro quest’ultimo, acquisisce anche, in virtù della sua stessa debolezza, la spinta ad annientarlo per pura e faziosa antipatia. E così, escogita il senso di colpa, orientato da un lato a contenere l’azione dell’uomo forte contro di lui, dall’altro a farlo stare interiormente male. Sia chiaro che, stando a Foucault, entrambi i tipi umani si equivalgono – non è che l’uno sia migliore e l’altro peggiore. Esprimono semplicemente prospettive differenti, interpretano diversamente il mondo, sulla base di diversi gradi di forza relativi alla loro istintualità o vitalità. Il corpo, dunque, da un

lato si contrappone a libertà e coscienza; dall'altro, essendo sia forte che debole, si contrappone ulteriormente alla metafisica, in quanto fa venir meno ogni punto di vista privilegiato, ogni norma (come tale, costante). Corporeità, animalità, storicità, genealogia, infine divenire, sono nozioni fra loro strettamente connesse. L'ultimo termine in particolare allude, presso Nietzsche, al carattere transeunte dei valori nel corso della storia umana: vi è un'epoca antica della forza e un'era moderna della debolezza. Come si comporterà, dunque, il genealogista? Il pensiero genealogico, cosa, per così dire, 'gli avrà fatto guadagnare' (in più rispetto all'uomo comune)? Oltre ad aver scoperto di essere fazioso, di provare quindi delle irrazionali inimicizie, ha anche abbandonato ogni illusione metafisica (o meglio – vi è da ritenere – ogni stupida 'deformazione del mondo' metafisica). Potrà finalmente agire in modo effettuale, efficace, ad esempio e in primo luogo, in ambito politico. Disilluso sulla morale, poi, non si lascerà più indebolire dalla 'parte avversa', vivendo anche in modo più felice.

Sorvegliare e punire si apre con il supplizio pubblico di Damiens, un parricida, nel 1757: condannato a fare confessione pubblica, patibolo, tanagliato alle mammelle, piombo fuso, pece e olio bollente, corpo smembrato da 4 cavalli a cui verranno aggiunti altri due, alla fine viene squartato, gli vengono troncate le giunture con la scure, via gli arti e infine messo al rogo ancora vivo. Dopo 75 anni la condanna nel 1832 in carcere viene regolamentata con una serie di articoli che controllano l'impiego del tempo per i giovani detenuti. F. non scrive una storia delle condanne penali ma tratta il lasso di tempo tra i due eventi riportati dal 1750 al 1830.

L'economia del castigo in questi anni viene ridistribuita; il corpo scompare come bersaglio della repressione penale. Scomparsa dello spettacolo della punizione: rito che “concludeva” il crimine e che manteneva con esso strette parentele, del boia Roger Caillois nel 1939 scrisse una “Sociologia del boia” prendendo spunto dalla morte dell'ultimo boia francese Anatole Deibler. In questo saggio Caillois sosteneva una tesi paradossale. Che il boia fosse l'atra faccia della sovranità politica, il boia fosse l'equivalente simbolico del re, due figure necessariamente utili per mantenere l'unità del corpo sociale per mantenere l'ordine. Questo spiega perché il boia fosse circondato da particolari attenzioni, vestiva con paramenti particolari veniva invitato a celebrazioni civili e religiose. Era un mestiere che si ereditava per linea paterna esattamente come si ereditava la corona. Da questo rilievo dato al boia in pochi anni si passa alle riflessioni di Cesare Beccaria per il quale: “L'assassinio, presentato come crimine orribile, viene effettuato senza rimorsi, freddamente”. Beccaria evidenzia come la punizione sia la parte nascosta del processo penale è essa che come esempio deve far desistere i criminali. Sarà la certezza di essere puniti a tener lontano dal delitto. In questa traccia risiede la spettacolarizzazione del castigo che ha origini medievali con il suo corollario di orrore. Tale spettacolarizzazione progressivamente scompare perché insegna al popolo che simili condanne sono l'unico modo di ottenere giustizia, è una forma ancor più cruenta della legge del taglione. Quando ci sarà la Rivoluzione Inglese con Oliver Cromwell nel 1649 per la prima volta un Re Carlo I viene decapitato negando il principio del diritto divino del sovrano a favore del nuovo principio della sovranità popolare ed il popolo userà sia l'esecuzione

pubblica sia la condanna violenta che aveva visto per secoli essere usata dal Re in nome della difesa della giustizia è il viatico che conduce alle innumerevoli condanne a morte durante la rivoluzione francese con la ghigliottina che calerà senza esitazioni sulla famiglia reale. Agli assembramenti nelle pubbliche esecuzioni dalla riprovazione si passerà alla pietà e gloria per il condannato e il carnefice e non la vittima viene riempito di vituperi e insulti, l'infame non è più il colpevole ma il rappresentante del Re. Così che l'esecuzione della pena tende ad essere occultata e divenire settore autonomo con una netta divisione dei ruoli tra i giudici e gli esecutori, divisione dei tre poteri, con una negazione teorica di ciò che si pensava: la pena corregge, non punisce. Accade che scompaiono supplizi e anche presa sul corpo viene meno (solo frusta a volte rimane). Si modificano le pratiche punitive occultate e tendenti ad evitare supplizi ulteriori e immani sofferenze alla vittima, le nuove forme sono: prigione, reclusione, lavori forzati; sofferenza fisica sostituita da economia di diritti sospesi. Il boia è sostituito da tecnici (sorveglianti, medici, cappellani, psichiatri, psicologi, educatori negli anni '70 nell'epoca di F.). Utopia del potere giudiziario: togliere l'esistenza evitando di far sentire il male, privare di tutti i diritti senza far soffrire da qui l'uso della ghigliottina celere e netta come le iniezioni letali negli USA di oggi. Si assiste, in definitiva, a un doppio processo: scomparsa dello spettacolo e annullamento dolore. Il Codice francese del 1791 con la ghigliottina si mira 1. A rendere la morte uguale per tutti(per estensione il popolo la userà sui reali) 2.una sola morte per condannato senza inferire sul corpo 3.castigo solo per condannato (decapitazione è nobile e la famiglia non infamata). Avvenimento visibile

ma istantaneo. Quasi senza toccare il corpo toccato dalla lama affilata, la ghigliottina toglie la vita, lo stesso condannato viene presentato con un corpo anonimo incappucciato e con in dosso una specie di saio, un lo nasconde l'esibizione di quel corpo che sta per smettere di vivere. Da ciò alla nascita della prigione il passo è breve ma di fondamentale importanza poiché l'anima sta sostituendo il corpo, per correggere e non punire il reo viene colpito nello spirito con la negazione della libertà, dell'essenza stessa dell'animo umano capace di sopravvivere al corpo e di trascenderlo. Con l'anima il reo diventa soggetto giuridico e non più corpo da ingiuriare come monito vivente. Con inizio sec.XIX scompare dunque ogni spettacolo della punizione fisica in favore di una sobrietà punitiva; supplizio aveva ossessionato a lungo il sistema penale; ghigliottina inizia nuova etica morale, ma nella Rivoluzione essa era ancora rivestita di un rituale scenografico quindi è stato necessario renderla inaccessibile al pubblico. È chiaro che la stessa prigione anche se non nei termini del supplizio ancora interveniva sul corpo ma in maniera più subdola ed implicita: razionamento alimentare, privazione sessuale, percosse, isolamento. Mentre nel medioevo al giudice ciò che interessava era comprendere prima cosa era successo e subito dopo chi aveva commesso il reato per infine ristabilire l'ordine che era momentaneamente degenerato ora i tribunali incominciano a definire i reati, stabilire una gerarchia di gravità, indulgenza, ciò che è tollerato e permesso, si sono largamente modificati in questi 200 anni; ma divisione tra lecito e proibito ha conservato continuità; al contrario, l'oggetto "delitto" sul quale grava la pratica penale è stato modificato. Sotto il nome di crimini e delitti si giudicano oggetti

giuridici definiti dal codice, ma anche istinti, passioni, anomalie, infermità: sono queste ombre dietro la pratica giuridica ad essere in realtà giudicate e punite, indirettamente, attraverso attenuanti che fanno entrare nel giudizio non solo elementi circostanziali ma anche la conoscenza del criminale. Nozioni di giurisprudenza e medicina col pretesto di giudicare un atto, in realtà qualificano un individuo così la pena è modificata secondo comportamento criminale e le misure di sicurezza adottate non sono per sanzionare l'infrazione ma per controllare l'individuo. L'anima del criminale in tribunale è invocata non solo per spiegare il crimine, ma per giudicarla e punirla; indicativo è il ruolo della perizia psichiatrica, la nascita dell'antropologia criminale e della criminologia, gli studi di Lombroso noti in tutta Europa. In tal modo con un elevato apporto di conoscenza scientifica i giudici giudicano non più i reati ma l'anima dei criminali. Il caso della pazzia è significativo (F. dedicherà al tema un apposito studio di grande importanza) a partire dal 1810: non esiste crimine se il soggetto era in stato di demenza al momento dell'atto, non si poteva essere pazzi e colpevoli insieme mentre prima più si era pazzi più aumentava la colpevolezza. Con il pazzo si passa dal punire al curare. Nel 1832 si ha l'introduzione delle circostanze attenuanti; perizia psichiatrica implica giudizio sulla normalità fino a oggi che ogni delitto implica diritto di rivendicare l'ipotesi della pazzia; condanna non è solo giudizio di colpevolezza ma anche apprezzamento di normalità. Il folle è addirittura sospeso da ogni giudizio. Il giudice non è più solo ma con psichiatri, psicologi, magistrati dell'applicazione della pena, educatori, perché le pene non sono assolute ma modificabili in itinere. Per F. tali trasformazioni sono però sempre parte delle

tecniche del potere e non il risultato di una cultura e sensibilità nuova. Dobbiamo disfarci dell'illusione che l'apparato penale è esclusivamente un modo per reprimere delitti; studiando i sistemi punitivi come fenomeni sociali si coglie che non sono solo meccanismi negativi (atti a reprimere, impedire, escludere) ma anche positivi: ad esempio il nesso evidente tra regimi punitivi e sistemi di produzione come già è stato evidenziato nello studio marxista di Rusche e Kirchheimer del 1939 che tuttavia coglie il rapporto tra punizione e strutture sociali a maglie troppo larghe senza centrale in che modo il fenomeno punitivo persevera il suo dialogo con il potere al di là degli importanti cambiamenti che subisce; studio riconosciuto importantissimo da F. che ha però anche il limite dell'unilateralità della lettura economica dell'argomento in questione. F. ne segue lo schem di fondo che riprende a sua volta:

-economia servile: le condanne penali erano una riduzione a schiavitù per procurare manodopera supplementare, oltre a quella ottenuta con guerre e il commercio degli schiavi;

-Feudalità, epoca di grande miseria le punizioni corporali erano necessarie in quanto il corpo era l'unico bene accessibile di cui si disponeva

-economia mercantile: casa di correzione, lavoro forzato.

-sistema industriale: serve mercato libero della manodopera e si passa al lavoro obbligatorio nei meccanismi di punizione e alla detenzione correttiva.

Economia politica del corpo: corpo come sede di bisogni e appetiti, ma anche legato alla sua utilizzazione economica; diviene forza utile solo quando è

contemporaneamente produttivo e assoggettato ciò determina ciò che in maniera inedita e originale F. chiama “microfisica del potere”. Il potere produce sapere, si implicano direttamente l'un l'altro; l'anima non è un effetto ideologico ma (diversamente dalla teologia cristiana) non nasce punibile e fallibile, piuttosto nasce dalle procedure di punizione: è l'ingranaggio per mezzo del quale relazioni di potere danno luogo a un sapere possibile mentre il sapere rinnova e rinforza gli effetti del potere. Non più come nella tradizione platonica, cartesiana e cristiana il corpo prigioniero dell'anima ma l'anima prigioniera del corpo.

Nel pensiero di Michel Foucault è centrale il concetto di potere, inteso sia come complessità dei rapporti che come molteplicità di strategie, «il cui disegno generale o la cui cristallizzazione istituzionale prendono corpo negli apparati statali, nella formulazione della legge, nelle egemonie sociali». In particolare, Foucault si è occupato di riflettere sul rapporto che vi è tra potere, sapere e sessualità, concentrandosi proprio su quest'ultimo aspetto. In *Storia della sessualità* del 1976 (opera che consta di tre volumi e della quale fanno parte *La volontà di sapere*, *L'uso dei piaceri* e *La cura di sé*), Foucault ricostruisce ad esempio una genealogia della sessualità, indagando la relazione che esiste tra il sesso e i dispositivi di potere, storicamente atti a normarlo. È interessante osservare il connubio che il filosofo rinviene tra il potere come dimensione repressiva e la sessualità come dimensione costruita da questo potere. A tal proposito, Foucault osserva come proprio l'epoca moderna si sia caratterizzata non soltanto per un eccesso di moralismo, ma per una effettiva sovrapproduzione di discorsi sulla sessualità. Ciò che emerge nella

prospettiva teorica dello studioso è la comprensione di questa proliferazione di ambiti disciplinari e di discussione sul sesso. Nello specifico, in Foucault emerge un'idea di sessualità contenuta e normata già dalla spiritualità cristiana e cementificata nella società ottocentesca-borghese, la cui morale diffusa aveva prodotto una forte inibizione della sessualità individuale a differenza, invece, della società greca e romana nella quale era vissuta liberamente. Da questo punto di vista, la morale borghese e quella cristiana si profilano come morale della negazione e del disconoscimento della sessualità, che è parte, invece, co-esistenziale dell'essere umano. È altresì interessante osservare che dopo il Concilio di Trento, la nuova pastorale cattolica ha posto molta importanza alla confessione quale obbligo morale e strumento per l'espiazione dei propri peccati, specialmente, per quelli connessi al piacere e alla sessualità. È, dunque, con il regime della confessione che ha inizio una fase di proliferazione di discorsi sulla sessualità. Tra il XVIII e il XIX secolo si è sviluppata, infatti, una *scientia sexualis*, come viene definita da Foucault, con riferimento a un campo di conoscenze che istituisce e definisce una verità sul sesso. In questo modo, sapere e potere, congiuntamente, rivelano la loro azione, quella di attuare una produzione scientifica e di verità assoluta sulla sessualità, la quale diventa lo strumento principale su cui il potere può definire le sue strategie di controllo. La sessualità viene così analizzata e spiegata in maniera riduttiva, trasformandosi in un dispositivo del potere, adattata ai suoi scopi e adoperata come strategia di soggiogamento sociale. La prospettiva foucaultiana apre, così, alla visione di una specifica fisionomia pervasiva di un potere che, allo stesso tempo, è disciplinare ed

istituzionale. Un potere che irradia la sua autorità mediante le istituzioni: la famiglia e l'educazione e i campi disciplinari del sapere: medicina, psichiatria, sociologia, pedagogia e demografia, che si accompagnano all'individuo sin dall'infanzia e finiscono per fargli interiorizzare come assoluta un'idea di normalità che è giusta, lecita, approvata socialmente e, quindi, contrapposta a un'idea di anormalità, di illecito, di follia. Come afferma lo stesso Foucault «il sesso non si giudica solo, si amministra. Esso riguarda il potere politico. Richiede procedure di gestione».

È all'interno del binomio sapere-potere che si costituisce quindi, una meccanica della repressione sociale e che va ad inaugurare la categoria dell'anormalità. Nel XVIII secolo la sovrapproduzione e la proliferazione del sapere sul sesso, diede inizio ad una fase di studio dei comportamenti sessuali, soprattutto di quelli considerati strani o nocivi, che in quel periodo vennero dettagliatamente analizzati. Venne esaminata, ad esempio, la loro origine comportamentale e psicologica e gli effetti che un tale disordine morale avrebbe potuto produrre a livello sociale. Altresì, la popolazione e la sua sessualità diventano un problema morale, sociale, politico ed economico. Ogni aspetto, abitudine e comportamento viene ricondotto alla sessualità e, pertanto, diviene oggetto di controllo e di intervento: dall'analisi del tasso di natalità all'età del matrimonio, dalla precocità e frequenza del rapporto sessuale all'incidenza delle pratiche contraccettive. Inoltre, la follia diventa elemento favorevole per la categorizzazione sociale di quei soggetti considerati anormali da quelli normali e per una separazione tra quei comportamenti definiti leciti da quelli illeciti. Non

dimentichiamo, infatti, che è nell'Ottocento che vengono istituiti i manicomi e si sviluppa la psichiatria. La separazione tra razionale e irrazionale, normale e anormale, sommata alla volontà di creare un discorso che avesse come fulcro principale il soggetto, ha istituito un indissolubile legame tra potere disciplinare e sapere istituzionale. Il corpo equivale ad oggetto di analisi e, in questo modo, si crea una differenziazione netta tra il soggetto e il suo corpo che viene così oggettivato dal potere stesso. Da ciò deriva il termine foucaultiano di bio-potere, ad indicare proprio l'esercizio di controllo che il potere istituisce sul corpo arrivando, persino, a definire la relazione sociale che il soggetto intrattiene con i suoi simili, in quanto «prodotto dei dispositivi in cui è inserito». Secondo Foucault, la monogamia insieme all'istituzione del matrimonio è stata legittimata dalla morale cristiana, diventando regola e orientando la funzione della sessualità unicamente ai fini riproduttivi. Come forma di potere ha normato la sessualità, creando un legame tra obbedienza e conoscenza dell'individuo che accettando e rispettando le norme stabilite da tale morale, in tal modo, si vede riconosciuto socialmente. Successivamente alla morale cristiana sono subentrate ulteriori «tecniche "positive"». Il potere si è esteso, infatti, in nuovi settori come la statistica, demografia, medicina, psichiatria e pedagogia. La conseguenza di ciò è che queste «discipline hanno assunto un ruolo nella meccanica funzionale di produzione di discorsi sul sesso».⁷ È così che il potere si è sedimentato all'interno di una sovrapproduzione di discipline scientifiche, esplicandosi in vari campi di conoscenza e spiegazione della sessualità. E l'Ottocento è un'epoca che si caratterizza proprio per una sorta di scissione tra il sesso e il corpo, diventando due

parti radicalmente distinte nell'analisi scientifica e medica, avviando il «grande campo medico-psicologico delle “perversioni”, che doveva sostituire le vecchie categorie morali della dissolutezza e dell'eccesso [...] Da qui il progetto medico, ma anche politico, di organizzare una gestione statale dei matrimoni, delle nascite e della sopravvivenza». Alla luce di tale osservazione, si comprende che il discorso si profila quale elemento cardine di produttività ed articolazione del rapporto potere-sapere. I meccanismi di potere non sono altro che le forme istituzionali, da quelle religiose a quelle sociali-politiche, le quali intervengono modellando un sapere, una conoscenza dei fatti e stabilendo una verità. Il potere di cui Foucault parla è un potere normativo, tipico della morale ottocentesca, la quale disciplinava qualsiasi comportamento allineandolo socialmente. In quel periodo storico, si andarono formando le differenziazioni di genere tra gli uomini per il ruolo di marito e padre nello spazio privato della famiglia e come uomo di successo nello spazio pubblico e professionale; e le donne, invece, erano dedite esclusivamente al ruolo di moglie e madre come angelo del focolare. La totale accettazione per la donna della funzione di consorte devota e di progenitrice per la continuità della famiglia, causò la diffusione dell'isteria tra quelle donne appartenenti alle classi sociali più agiate. Difatti, come aveva dimostrato Freud, l'isteria era certamente connessa alla repressione dei desideri sessuali, in quanto regolati già nell'infanzia da una educazione poggiante su tabù e divieti repressivi. Altresì, secondo Freud la funzione sessuale esiste ed è presente già nella fanciullezza. Il bambino non è, quindi, privo di istinti, semmai è la società che con il suo modello educativo impiantato su queste norme morali ha prodotto un

metaforico sacrificio, un abbandono delle pulsioni sessuali, «per cui la società crede che non vi sia più forte minaccia alla sua civiltà di quella che risulterebbe dalla liberazione delle pulsioni sessuali». Persino la maternità diventa elemento per giustificare la repressione sessuale della femminilità e supporto all'ideale borghese della donna considerata solo nel ruolo di madre, ruolo incompatibile con i caratteri della sensualità, del desiderio e della sessualità, che il marito ricercava, invece, fuori dalle mura domestiche.

Da questo punto di vista, la società borghese è «l'apogeo della repressione sessuale, del divieto, dell'inesistenza, del mutismo». Il conformarsi a ruoli stabiliti socialmente, di converso, ebbe il risultato di produrre un'idea di anormalità, nella quale erano collocati tutti coloro che non assumevano un comportamento esteriore di comune accettazione. In tale situazione subentra un atteggiamento di repressione e assoggettamento, la volontà di sanzionare ciò che veniva inteso come amorale. Nello specifico, si produsse una certa categorizzazione comportamentale, una sostanziale asimmetria tra quei soggetti considerati normali socialmente e quelli anormali e, dunque, sui quali era necessario intervenire attraverso il meccanismo della sanzione e del divieto. Quando si parla di sessualità si comprende, allora, che il suo utilizzo si è definito in correlazione allo sviluppo di nuovi campi scientifici e all'insieme di norme basate su istituzioni religiose, mediche o giuridiche, nonché in relazione ai codici sociali-comportamentali, in cui gli individui si riconoscono e attribuiscono significato e la relativa corrispondenza delle loro azioni, doveri, sentimenti. Il potere

si dilata, dunque, in una produzione di discorsi, in una strategia istituzionalizzata tra sapere-potere-soggetto. Questa relazione di potere-sapere oltre che produrre verità, trasforma la società, attuando meccanismi di censura con i quali una eventuale devianza viene controllata. In quest'ottica, la gestione e il contenimento dei comportamenti sono determinanti nella formazione di un bio-potere, deputato al controllo minuzioso del comportamento sessuale e della salute, sottoponendo ogni soggetto ad un sistematico circuito di protezione e salvaguardia generale. Per quanto concerne il ruolo femminile, l'ideale della donna-madre diventa garanzia dell'equilibrio sociale, condizione per la quale non le è assolutamente consentito di assumere un qualsiasi comportamento reputato autonomo, differente e quindi conflittuale con tale ordine. In questa fase emerge il carattere della fragilità della donna come di un essere debole non solo nella personalità, ma anche nel fisico, stereotipo che venne confermato dal punto di vista scientifico, spiegando che il flusso mestruale mensile era una dimostrazione biologica di questa debolezza fisica e, soprattutto, della reale funzione della donna, ovvero quella della riproduzione. Detto ciò, per la società borghese l'elemento cardine di controllo sociale è la famiglia «che esprime in sé ragione, salute, ordine, moralità». Questo controllo avviene quindi nell'ambito familiare e ha inizio con l'educazione del bambino e della bambina, la cui differente biologia e sessualità viene adoperata al fine di demarcare socialmente funzioni e ruoli già prestabiliti. In tal modo, il bambino è sin dalla nascita collocato all'interno di una società strutturata in comportamenti sessuali e in funzioni sociali diversificati. È così che la società ottocentesca si caratterizza per la costante sessuale,

fattore che inizia a delinearsi come fonte primaria di preoccupazione per la stabilità dell'ordine delle cose. Ad esempio, «l'igiene erotica si fa fonte di direttive, disposizioni, cure, indagini avvolgendo i soggetti parentali di un sottile e costante filo di sorveglianza». In particolare, questo potere non è soltanto disciplinare, bensì include un controllo persistente. Come afferma Foucault «si è perpetuamente esposti allo sguardo di qualcuno o, in ogni caso, nella condizione di poter essere costantemente osservati». La forma disciplinare del potere si realizza come sovrastruttura meccanica che ha la proprietà di delineare comportamenti e costruire individualità. È un potere che «fabbrica, distribuisce, corpi assoggettati. È individualizzante, [ma solo nel senso che] l'individuo [non] è altro che il corpo assoggettato». Un tale potere si dipana nella proliferazione discorsiva di campi del sapere, realizzando una demarcazione tra ciò che si può considerare lecito e ciò che invece non lo è e che rientra nell'ambito della difformità. Alla luce di questa osservazione, i comportamenti sessuali non normati vengono collocati nella sfera del patologico, della devianza, della disfunzione, passibile di studio e di analisi. Seguendo la prospettiva di Foucault sull'ipotesi di un potere repressivo, il cui scopo è il controllo della sessualità, osserviamo che tale potere non si è limitato ad attuarne il contenimento, ma ha finito per dare vita a una intensificazione di discorsi sulla sessualità che, anziché racchiuderla e isolarla l'hanno, invece, fissata in varie discipline che si sono occupate di studiarla dal punto di vista biologico, psicologico, sociologico, giuridico e religioso. È fondamentale notare che la disciplina del potere ha nella famiglia il suo apice, la sua garanzia, in quanto al suo interno, attraverso i

rapporti parentali, si realizza proprio un sistema di legami particolari poggiati sulla proprietà e sulla contrattualità come quello del capofamiglia sulla moglie e sui figli, ma anche sulla sovranità, che egli ha grazie alla libera gestione di questo spazio privato. Per tale ragione, la famiglia si trasforma nel nucleo fondante su cui poggia l'intero assetto sociale, consentendo che sui suoi principali rami relazionali, quello tra marito e moglie e quello tra genitori e figli, «si sviluppasse gli elementi principali del dispositivo di sessualità (il corpo femminile, la precocità infantile, la regolazione delle nascite e, [...] la specificazione dei perversi)».

All'interno del sistema sociale di controllo e sorveglianza della sessualità individuato da Foucault, la famiglia diventa la principale agenzia di controllo di un sistema più esteso, del quale fanno parte medici o psichiatri e il cui compito è studiare, analizzare e psicologizzare anche i rapporti familiari. Alla fine, la famiglia condivide questo potere disciplinare di correzione rispetto a quei comportamenti categorizzati come poco consoni, assumendo un ruolo di spessore nel meccanismo familiare-educativo-medico che agisce come asse portante nella normalizzazione sociale. Consideriamo, ad esempio, che sia la medicina che la pedagogia si interessarono della sessualità infantile, incentrando gli studi sull'onanismo, individuato come problema rilevante per la salute fisica e psichica del bambino. Su questo punto, proprio le relazioni familiari sono all'origine del meccanismo di alleanza e controllo, consolidato con il matrimonio, il legame di parentela, la trasmissione del nome e dei beni di padre in figlio. Il sistema integrato di controllo e alleanza intra-familiare e medico attuato

sulla sessualità ha, inoltre, causato la produzione di tre fattori: l'isterizzazione del corpo femminile, la pedagogizzazione della sessualità del bambino e la sua educazione in età adulta, la psichiatrizzazione della sessualità anomala. La conseguente riduzione ad analisi della sessualità ha investito tutti, indipendentemente dal sesso e dall'età e, dunque, ha portato all'identificazione del corpo biologico con il corpo sociale, del quale si deve assicurare la funzione riproduttiva. In quest'ottica, la sessualità illecita, o contro natura, diventa la discriminante adatta a patologizzare quegli individui i cui comportamenti non assicuravano la conformità sociale, dando così vita a varie figure come quella della donna isterica, acida o nervosa che non era sposata e non aveva figli; l'uomo perverso che si diletta in piaceri nocivi e contrari; il bambino masturbatore che assumeva comportamenti sessuali strani e che pertanto bisognava educare e controllare. Detto ciò, nell'ottica di Foucault si comprende che il corpo è individuato come costruito socio-culturale, «un'entità complessa inscritta all'interno di una rete di dispositivi di sapere/potere che concretamente lo producono e lo modellano». In tal modo, la sessualità oltre che essere oggetto di contenimento morale, viene, altresì, inglobata nella regolamentazione giuridica, passando al piano della sanzione, del diritto, della devianza che va punita per ristabilire l'ordine sociale compromesso. Foucault osserva come proprio questo sanzionare, questo normare la sessualità, non soltanto l'ha resa oggetto specifico del sapere, ma il fatto di aver spinto per una sua repressione, ha condotto ad un aumento esponenziale dei discorsi sul sesso e ad una loro eccessiva tematizzazione. Nel momento stesso in cui la sessualità diventa l'argomento principale dei timori legati ad un infondato

decadimento generale della moralità, essa inizia ad essere posta al centro di interessi politici e «suscettibile di un intervento normalizzatore». In tal senso, nella prospettiva foucaultiana della pervasività del potere, tale concetto rimanda all'insieme dei rapporti di forza, alle relazioni di potere che si costituiscono mediante le strategie di controllo che attuano e dei conseguenti effetti che da esse risultano. Il potere di cui parla Foucault si concretizza nella dimensione della continuità, inserito in una trama reticolare di rapporti intra ed extra familiari, e perpetuato socialmente attraverso pratiche di disciplinamento, un potere che, quindi, è *produttivo*, nel senso che dalle relazioni che lo compongono ci saranno inevitabilmente degli effetti.

