
VERITÀ E PRATICHE SOCIALI

*Le "attualizzazioni" di Foucault
lette attraverso Deleuze*

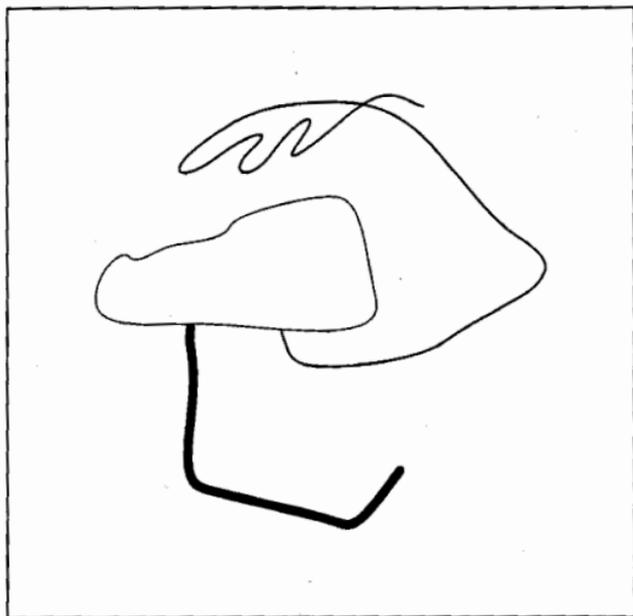
Ubaldo Fadini

È stato G. Deleuze a sottolineare come la produzione teorica di Foucault presenti una particolarità molto interessante: quasi tutti i suoi libri contribuiscono alla determinazione di una sorta di archivio, mediante strumenti decisamente originali e creativi, su "oggetti" come l'Ospedale generale nel XVII secolo, sulla clinica nel secolo successivo, sulla prigione nell'Ottocento; sulla soggettività nella Grecia antica e nel cristianesimo. Ma accanto a ciò, si deve prestare grande attenzione alla massa imponente dei colloqui che sempre hanno accompagnato la pubblicazione dei libri, riassumendosi nella dinamica dell'attualizzazione, vale a dire nella domanda su cosa "ne è oggi della follia, della prigione, della sessualità", sulle "nuove modalità di soggettivazione", che non sono certamente né greche né cristiane... L'importanza attribuita da Foucault ai colloqui derivava dal fatto che in essi tracciava delle "linee di attualizzazione", formulava delle "diagnostiche", che richiedevano altre modalità espressive rispetto a quelle presenti nelle grandi opere. L'osservazione dell'autore di *Differenza e ripetizione* è preziosa nel momento in cui indica una possibile via d'uscita dal complesso di confusioni e di corti circuiti critici, che sembra caratterizzare molta parte della letteratura secondaria su Foucault. La distinzione tra l'analisi dell'archivio, le "linee di stratificazio-

ne”, e la “diagnostica”, le “linee di attualizzazione”, affonda le sue radici ben dentro il lavoro foucaultiano, come dimostra un lungo “passaggio” – da Deleuze ritenuto giustamente fondamentale e valido in generale anche per il seguito della ricerca – di *L’archeologia del sapere*: «L’analisi dell’archivio comporta dunque una ragione privilegiata, che è al tempo stesso vicina a noi, ma differente dalla nostra attualità ed è il bordo del tempo che circonda il nostro presente, che lo sovrasta e lo indica nella sua alterità; è ciò che sta fuori di noi e ci delimita. La descrizione dell’archivio sviluppa la sua possibilità (e la padronanza della sua possibilità) a partire dai discorsi che hanno appena cessato di essere nostri; la sua soglia d’esistenza è instaurata dalla frattura che ci separa da ciò che non sappiamo più dire, e da ciò che cade fuori della nostra pratica discorsiva; incomincia con l’esterno del nostro linguaggio; il suo luogo è lo scarto delle nostre pratiche discorsive. In questo senso vale come nostra diagnosi. Non perché ci permetta di fare il quadro dei nostri tratti distintivi e di tracciare in anticipo la figura che avremo in futuro. Ma ci distacca dalle nostre continuità; dissipa quell’identità temporale in cui amiamo contemplarci per scongiurare le fratture della storia; spezza il filo delle teleologie trascendentali; e laddove il pensiero antropologico interrogava l’essere dell’uomo e la sua soggettività, essa fa brillare l’altro e l’estremo. Così intesa, la diagnosi non stabilisce la constatazione della nostra identità mediante il meccanismo delle distinzioni. Stabilisce che noi siamo differenza, che la nostra ragione è la differenza dei discorsi, la nostra storia la differenza dei tempi, il nostro io la differenza delle maschere»¹.

L’analisi archeologica segnala una differenza stabilendo la positività di un discorso come condizione di realtà/emergenza/coesistenza per enunciati. L’archivio stesso, considerato come complesso articolato

*Bisogno
d'ombra,*
1996,
ferro,
50x40x35
cm



di enunciati, esprime quel meccanismo di discorsività che ha reso possibile il dire ("cose") secondo precise regolarità. Il tema della differenza si sviluppa nel momento in cui l'archivio consente, nel presente, la pratica "diagnostica", rivelandoci l'estraneità di ciò che non è più: sicuramente, tale tema è presente all'interno di tutta la riflessione foucaultiana, nelle forme dell'alterità e, come testimonianza proprio *L'archeologia del sapere*, in quanto dispersione/dissoluzione dei principi e delle regole delle unità di misura tradizionali della critica e della periodizzazione storica, in grado di restituire la discontinuità/molteplicità dei discorsi. Soprattutto per quanto concerne quest'ultima forma, essa ben rappresenta la peculiare attenzione foucaultiana, di carattere appunto "metodologico", nei confronti della pluralità dei piani del discorso come articolazione della funzione enunciativa, che si traduce nella descrizione "semplice" degli stessi di-

scorsi, con la loro "natura" aleatoria, il loro porsi come eventi capaci di realizzare effetti di verità e ambiti di possibilità per la produzione di "oggetti". Ciò può essere riassunto da quella particolare dinamica della ricerca foucaultiana che coglie come ogni pratica disegni, nel legame con altre, universi di senso, disponendo gli oggetti secondo modalità determinate, istituendo regole per la loro definizione di verità e per la loro descrizione in enunciati: in breve, si può dire che così ad ogni pratica "efficace" debbano corrispondere degli effetti di verità (cioè la produzione della verità dei suoi oggetti).

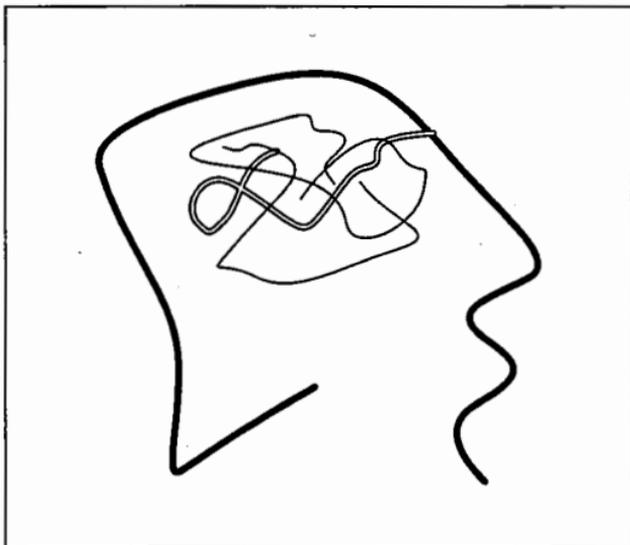
Torniamo però alla "lettura" deleuziana, che vede nella filosofia foucaultiana l'espressione di una analisi di "dispositivi" concreti, con delle dimensioni che specificano, man mano che vengono affrontate, lo stesso percorso delle ricerca, con le sue note tappe essenziali. Il dispositivo è un "groviglio", un "insieme multilineare", che si tratta di "sbrogliare" attraverso una sorta di mappatura, un cartografare, un vero e proprio "lavoro sul campo". Ricordando gli elementi di fondo dell'opera di Foucault – gli "oggetti visibili", gli "enunciati formulabili", le "forze in esercizio", i "soggetti in posizione" – Deleuze li vede come "dei vettori e dei tensori": «Così le tre grandi istanze che Foucault distinguerà successivamente, Sapere, Potere e Soggettività, non hanno affatto contorni definiti, ma sono catene di variabili che si svincolano le une dalle altre»². C'è una sensibilità di Foucault, che è quella di tutti i "grandi pensatori", nei confronti delle crisi, delle scosse, che portano allo scoperto dimensioni e linee nuove, "mobili", linee di "spaccatura", di "frattura", che sono da considerare alla stessa stregua delle linee di "sedimentazione".

Le dimensioni di un dispositivo individuate per prime sono quelle della visibilità e della enunciazione, delle "curve di visibilità" e delle "curve di enun-

ciazione". I dispositivi vanno considerati come delle "macchine per far vedere e far parlare", vale a dire dotate di regimi di luce, capaci di distribuire il visibile e l'invisibile, facendo apparire o scomparire l'oggetto (si pensi al "dispositivo prigioniero", analizzato in *Sorvegliare e punire*, a quella "macchina ottica" che consente di vedere senza essere visti). Accanto a ciò, vanno considerati i regimi di enunciazione, responsabili anch'essi, come gli altri regimi, della "storicità" dei dispositivi. Scrive Deleuze: «[...] gli enunciati a loro volta rinviano a linee di enunciazione sulle quali si distribuiscono le posizioni differenziali dei loro elementi; e se le curve sono esse stesse enunciati è perché le enunciazioni sono curve che distribuiscono variabili, e che una scienza a un certo momento, o un genere letterario, o uno stato di diritto, o un movimento sociale si definiscono precisamente per mezzo dei regimi di enunciati che fanno nascere. Non sono né soggetti né oggetti, ma regimi che bisogna definire per il visibile e per l'enunciabile, con le loro derivazioni, le loro trasformazioni, le loro mutazioni. E, in ogni dispositivo, le linee oltrepassano delle soglie, in funzione delle quali esse sono estetiche, scientifiche, politiche, ecc.»³.

Un'altra dimensione del dispositivo è quella delle "linee di forze", a cui è da "imputare" la "messa in rete" delle due prime dimensioni, di quelle "curve" che vengono così "relazionate" in maniera sempre differente, dato che le linee di forze "agiscono come frecce che incrociano continuamente le cose e le parole e ne guidano continuamente la lotta". La linea di forza è ciò che si produce in qualsiasi rapporto, attraversando il complesso del dispositivo, risultando invisibile e indicibile, ma comunque "distribubile": Foucault si dedica al compito difficile della individuazione delle traiettorie, dei tracciamenti, qualificando lo spazio di queste linee come quello proprio

*Circuito
visivo,
1997,
vetro,
30x35x20
cm*



del potere, interno al dispositivo e sempre variabile, in combinazione con il sapere. L'ultima dimensione, quella a cui Foucault ha prestato maggiore attenzione negli ultimi anni della sua ricerca, è definibile mediante la "scoperta" delle "linee di soggettivazione", che si origina in virtù della presa in considerazione di ciò che si realizza quando la forza non si rapporta ad un'altra, ma "s'incurva", "sprofonda e diventa sotterranea", fino a ritornare su di sé, ad agire su se stessa, ad autoafferire. La dimensione del Sé non è dunque per niente originaria, non è un piano di presupposizione, di necessario vincolo per tutto ciò che esiste: le linee di soggettivazione – perché di questo si tratta – esprimono processualità, *una produzione di soggettività all'interno di un dispositivo*. La linea di soggettivazione si forma là dove il dispositivo lo consente o comunque ne determina le condizioni di sviluppo. Per dirla in termini deleuziani: tale linea è una "linea di fuga", sfocia, meglio: fugge, dalle linee precedenti. Finalmente si può dire qualcosa di preci-

so su ciò che scaturisce dalla crisi del progetto iniziale di *La volontà di sapere*: «Il Sé non è né un sapere né un potere. È un processo di individuazione che riguarda gruppi o persone, e si sottrae ai rapporti di forze stabiliti così come ai saperi costituiti: una sorta di plus-valore. Non è detto che sia presente in ogni dispositivo»⁴.

Il problema di Foucault è nato dunque nel momento in cui non ha ceduto alla fascinazione concettuale indotta dall'idea/immagine di dispositivi completamente definiti/circoscritti da una "linea avvolgente", senza l'ammissione della possibile/concreta presenza di vettori che "passino al di sopra o al di sotto", da un'altra parte. È la stessa concezione del dispositivo che ha impedito tale deriva, vale a dire l'indicazione di quelle componenti – linee di visibilità, di enunciazione, di soggettivazione, di incrinatura, di rottura – che delincono, incrociandosi e intrecciandosi, dimensioni mobili, variazioni, mutazioni di distribuzioni all'interno dei dispositivi, tra di essi, e in direzione del nuovo. Se si considerano le linee di soggettivazione, così presenti nella ricerca foucaultiana, esse possono anche essere considerate come ciò che può preparare, al "bordo estremo di un dispositivo", dei passaggi da un dispositivo ad un altro. In questo senso si comprende come si sia apprestato proprio uno studio delle variazioni delle dinamiche di soggettivazione, del loro assumere modalità diverse nei differenti dispositivi (da quello greco a quello cristiano, per arrivare infine al moderno): le linee di soggettivazione preparano in definitiva quelle che possono essere definite come delle "linee di frattura" e anche per questo non posseggono una "formula generale", richiedendo uno sforzo di analisi teso a definire una "topologia di formazioni soggettive all'interno di dispositivi mobili". Il venir meno della "formula generale" ha due precise conseguenze per una "filosofia

dei dispositivi”, che Deleuze rimarca con chiarezza estrema anche perché esse toccano aspetti importanti dei contenuti della sua ricerca di pensiero e rappresentano, per così dire, il momento di maggiore vicinanza con l’articolazione del tracciato della sua riflessione. La prima è data dalla diffidenza, meglio: il “ripudio”, nei confronti degli “universali” (che Deleuze, insieme a F. Guattari, espliciterà ancora una volta, in maniera “pedagogica”, in *Che cos’è la filosofia?*, del ’91): «L’universale in effetti non spiega niente, è lui che deve essere spiegato. Tutte le linee sono linee di variazione, che non hanno neppure coordinate costanti. L’Uno, il Tutto, il Vero, l’oggetto, il soggetto, non sono degli universali, ma singoli processi, di unificazione, di totalizzazione, di verifica, di oggettivazione, di soggettivazione, immanenti a un certo dispositivo. Allo stesso modo ogni dispositivo è una molteplicità, nella quale agiscono processi in divenire distinti da quelli che agiscono in un altro»⁵. Ciò consente di parlare, a proposito della filosofia di Foucault, di pragmatismo, di funzionalismo, di pluralismo, addirittura di positivismo. Ma ciò che più la caratterizza è appunto questo rifuggire da qualsiasi progetto di “restaurazione di universali di riflessione, di comunicazione, di consenso” (al di là dei tentativi di connetterla con forza ad alcuni sviluppi della Scuola di Francoforte), che significa anche, una volta non ammessa l’universalità “di un soggetto fondatore o di una ragione per eccellenza”, non ritenere possibili quegli «universali della catastrofe dove la ragione si alienerebbe e sprofonderebbe una volta per tutte». Riprendendo alcune affermazioni foucaultiane, Deleuze coglie in esse anche una punta polemica nei confronti della *vulgata* postmoderna, soprattutto quando si insiste su un biforcarsi continuo della ragione (non c’è *una* biforcazione della ragione!), su processi di diramazione e di instaurazione, su crolli e

distruzioni, «a seconda delle configurazioni assunte dai dispositivi», tanto che, per dirla con Foucault, «non ha alcun senso la proposizione secondo la quale la ragione è un lungo racconto ora terminato».

Riprendendo alcune valutazioni di J. Russ sull'«etica contemporanea» è possibile considerare le posizioni di Deleuze e Foucault come appartenenti a una dimensione di *pensiero dell'immanenza*, che appare non preoccuparsi affatto di stimare, ad esempio, il valore relativo del dispositivo ricorrendo a «valori trascendenti in quanto coordinate universali»⁶. L'«etica della gioia» basata sulla potenza affermativa, sulla potenza piena del desiderio (nel senso di Deleuze) e l'etica come «estetica dell'esistenza», dipendente cioè dalle pratiche costitutive della soggettività e da una «stilistica estetica del sé» (nel senso di Foucault, a partire soprattutto dal secondo e dal terzo tomo della *Storia della sessualità*: rispettivamente «L'uso dei piaceri» e «La cura di sé») possono essere appunto avvicinate per la loro carica critica nei confronti del tradizionale «modello del soggetto autonomo ed egemonico» e per la volontà, per dirla con Artaud, di «farla finita con il giudizio». Scrive Deleuze: «Già da molto tempo pensatori come Spinoza e Nietzsche hanno mostrato come i modi di esistenza dovessero essere ponderati secondo criteri immanenti, secondo la loro consistenza in termini di «possibilità», in libertà, in creatività, senza alcun appello a valori trascendenti. Foucault farà anche allusione a criteri «estetici», intesi come criteri di vita, e che sostituiscono di volta in volta una valutazione immanente alle pretese di un giudizio trascendente. Quando leggiamo gli ultimi libri di Foucault, dobbiamo capire il meglio possibile il programma che propone ai suoi lettori. Un'estetica intrinseca dei modi di esistenza, come ultima dimensione dei dispositivi?»⁷.

Alla critica dei valori e dei giudizi «trascendenti»

si collega la seconda conseguenza importante per la filosofia dei dispositivi, vale a dire lo spostamento d'attenzione rispetto alla "creatività variabile secondo i dispositivi". Il cambio di orientamento (il fatto che ci "si distoglie dall'Eterno" che anima valori e giudizi in senso "tradizionale") è operato nel tentativo di "concepire il nuovo", anzi di afferrare come sia possibile nel mondo la produzione della novità (non nel senso della "moda"). L'interesse va quindi alla novità dei regimi di enunciazione provocata dai diversi dispositivi che, da parte loro, si caratterizzano/definiscono proprio per la loro consistenza in novità e creatività, che vale a indicarne le possibilità concrete di trasformazione, di mutamento. In questa prospettiva, il discorso non può che ritornare sulle linee di soggettivazione, che sembrano particolarmente indicate, in virtù della loro abilità a sfuggire alle pretese di sovradeterminazione dei poteri e dei saperi, a rilanciare spunti di messa in crisi dei vecchi dispositivi. Il "nuovo" di un dispositivo è ciò che ne definisce la sua "attualità" e dato che apparteniamo ad un dispositivo, all'interno del quale si agisce, è decisivo riuscire a distinguere, al suo interno, la parte della storia (ciò che siamo, cioè "ciò che non siamo già più") e la parte dell'attuale (ciò che stiamo diventando). L'insistenza di Deleuze su questo punto è significativa, in quanto sono proprio questi i temi che gli consentono di avvicinare la sua posizione a quella dell'amico: sottolineando come la storia corrisponda, per così dire, all'archivio, a "ciò che siamo e cessiamo di essere", mentre l'attuale si propone come "l'abbozzo di ciò che diventiamo", è possibile affermare "plasticamente" che l'archivio è allora "ciò che ci separa ancora da noi stessi" e l'attuale è l'"altro" con cui parzialmente si va a coincidere. Scrive Deleuze: «Si è creduto talvolta che Foucault disegnasse il quadro delle società moderne come altrettanti dispositivi



Brain,
1996,
alluminio
e vetro,
170x85x40
cm

disciplinari, in opposizione ai vecchi dispositivi di sovranità. Ma non è così: le discipline descritte da Foucault sono la storia di ciò che cessiamo di essere a poco a poco, e la nostra attualità è caratterizzata da disposizioni di controllo aperto e continuo, molto *diverse* dalle recenti discipline chiuse. Foucault è d'accordo con Burroughs, che ci preannuncia un avvenire controllato piuttosto che disciplinato. [...] In ogni dispositivo dobbiamo districare le linee del passato prossimo e quelle dell'immediato futuro. La parte dell'archivio e quella dell'attuale, la parte della storia e quella del divenire, la parte dell'analitica e quella della *diagnostica*. Se Foucault è un grande filosofo è perché si è servito della storia a vantaggio di altre cose: come diceva Nietzsche, agire contro il tempo, e così sul tempo, in favore io spero di un tempo a venire. Perché ciò che appare come l'attuale o il nuovo secondo Foucault è ciò che Nietzsche chiamava l'in-tempestivo, l'inattuale, questo divenire che si biforca rispetto alla storia, questa diagnostica che va a collegarsi con l'analisi seguendo altre strade. Non predire, ma essere attenti all'ignoto che bussa alla porta»⁸.

Servirsi della storia a vantaggio di altre cose significa innanzitutto prendere atto dell'entrata in una "nuova età dello spazio", in cui, come si afferma nel decisivo testo del '67 sulle *Eterotopie*, «si tratta anche di sapere quali siano le relazioni di prossimità, il tipo di stoccaggio, di circolazione, di identificazione e di classificazione degli elementi umani da privilegiare in questa o quella situazione per conseguire un certo fine. Viviamo in un'epoca in cui lo spazio ci si rivela sotto forma di relazioni di dislocazione»⁹. È ovviamente su questo piano che va posto il problema del potere, ma quello che maggiormente interessa qui è l'attenzione foucaultiana al secolo di fine millennio – a differenza di quello precedente, ossessionato proprio dalla storia – come a quel "tempo" che ha effettiva-

mente affermato l'epoca dello spazio, del simultaneo, della giustapposizione del vicino e del lontano. L'autore di *Sorvegliare e punire* parla infatti esplicitamente dello spazio di dislocazione che avrebbe sostituito lo spazio aperto dell'infinito inaugurato da Galileo. Non è un caso che il problema del presente sia quello della dislocazione degli uomini, delle risorse, delle forme della circolazione delle merci e dei saperi. Rispetto a ciò vanno appunto considerate le tecniche e strategie di potere, che "sovradeterminano" il tessuto intero della vita sociale. Come ha scritto recentemente D. Lyon, insistendo ancora sul nesso di conoscenza ("verità") e potere nei modi di Foucault, «secondo quest'ottica, il potere non è qualcosa che si possiede, bensì una strategia. Il potere punta alla tensione e alla lotta costanti, mentre i sottoposti resistono secondo proprie tattiche. Nelle società moderne le persone vengono osservate in modo sempre più intenso, e le loro attività vengono documentate e registrate allo scopo di creare popolazioni che si conformino alle norme sociali. La conoscenza di quel che accade è perciò intrinsecamente correlata al potere»¹⁰.

È certamente rispetto a quest'ordine di considerazioni che si può toccare la prossimità di Deleuze e Guattari ad alcuni dei temi di Foucault: pensare con radicalità vuol dire pensare contro la "storia", cogliere nel "presente" quei divenire che favoriscono (costituiscono) l'eventualità di nuove creazioni. Il divenire è nell'"attuale" una sorta di "ambiente", da attraversare con sensibilità "geografica" piuttosto che "storica". Deleuze e Guattari ricordano, in quest'ottica, i due modi propri di considerazione dell'evento individuati da C. Peguy: uno «consistente nel fiancheggiarlo, nel raccoglierne l'effettuazione, il condizionamento e il deterioramento nella storia; ma l'altro consiste nel risalire all'evento, nell'installarsi in esso come in un divenire, nel ringiovanire e contempora-

neamente nell'invecchiare in esso, nel passare per tutte le sue componenti o singolarità. Può darsi che nulla cambi o sembri cambiare nella storia, ma tutto cambia nell'evento, noi compresi»¹¹. E ancora, con la sottolineatura della differenza tra l'attuale e il presente: «Il nuovo, l'interessante è l'attuale. L'attuale non è ciò che noi siamo, ma piuttosto ciò che diveniamo, ciò che stiamo diventando, ossia l'Altro, il nostro divenir-altro. Il presente, al contrario, è ciò che siamo e proprio per questo, ciò che non siamo più. Dobbiamo distinguere non soltanto il passato dal presente, ma, più profondamente, il presente dall'attuale»¹².

L'attuale è dunque l'"adesso del divenire" e non la prefigurazione di un determinato percorso storico. È questa differenza tra il presente e l'attuale a consentire una presa di posizione critica (una presa di distanza) nei confronti di qualsiasi forma di "storicismo", di razionalizzazione "assoluta" del decorso storico, che ri(con)duce l'uomo all'orizzonte della storia. Il rinvio all'attuale permette anche di elaborare una risposta alla questione del consumarsi o meno del "destino dell'uomo" nell'immanenza storica che non suggerisce semplicemente la sostituzione di un altro centro di gravità rispetto a quello della storia (ad esempio, la natura, riproponendo così l'abituale contrapposizione tra "filosofia della storia" e "antropologia filosofica")¹³. All'esistenza "storica", contrassegnata dagli ordini/comandi del presente, è possibile prospettare delle "linee di fuga" rappresentate comunque dai divenire che lo stesso presente veicola. È proprio questa attenzione alla dinamica dell'"evento", che "nel suo divenire sfugge alla storia", a richiamare, oltre che la nietzscheana "eternità del divenire", quel "fuori-interno" di Foucault che sta alla base, ne è l'"anima", di un processo incessante di differenziazione che è irriducibilmente "creativo" (di "nuove terre" e di "nuovi popoli", per dirla ancora

con Deleuze e Guattari), che "eccede", non può non farlo, "il confine stesso della storia" (F. Masini) e delle sue logiche di sopraffazione¹⁴.

¹ M. FOUCAULT, *L'archeologia del sapere*, trad. it. di G. Bogliolo, Rizzoli, Milano, 1971, pp. 175-176.

² G. DELEUZE, *Che cos'è un dispositivo?*, in ID., *Divenire molteplice. Saggi su Nietzsche e Foucault*, trad. it. a cura di U. Fadini, Ombre corte, Verona, 1996, p. 67. Sono qui da ricordare anche altri contributi di Deleuze: l'essenziale *Foucault*, trad. it. di P. A. Rovatti e F. Sossi, Feltrinelli, Milano, 1987 e, come segnale della pronta attenzione deleuziana, *L'homme, une existence douteuse* (ampia recensione a *Le parole e le cose*), in «Le Nouvel Observateur» (1. 6. 66). Sul rapporto Deleuze-Foucault, cfr. S. VACCARO, *Risonanze. La macchina da pensiero Foucault-Deleuze*, in ID. (a cura di), *Il secolo deleuziano*, Mimesis, Milano, 1997, pp. 143-164.

³ Ivi, p. 68.

⁴ Ivi, p. 69. Sulla problematizzazione foucaultiana della dimensione della soggettività (connessa con il tema della "verità") cfr. A. MARINO, *L'analisi della soggettività di Michel Foucault*, in «Futuro anteriore», n. 6, 1998, pp. 163-192. A p. 169 di questo testo, Marino scrive, ricostruendo il

percorso che porta Foucault a interessarsi sempre di più ai motivi della produzione di soggettività e delle "tecnologie del sé": «La sostituzione, nella concezione del potere, di una griglia strategica e tattica a una griglia giuridica e negativa fa emergere accanto alle tecnologie di governo degli altri, le tecnologie di governo di sé. Dominio di sé e dominio degli altri sono il prodotto di strategie complesse e interagenti le une sulle altre, che costituiscono un ambito dallo statuto teorico preciso: 'governamentalità' è l'espressione con cui designa l'interdipendenza tra le tecnologie del dominio sugli altri e le tecnologie del sé. Prendiamo i due postulati dell'analisi del potere di Foucault: 1) il potere non è una sostanza detenuta da una minoranza di privilegiati, ma un flusso che attraversa tutta la società; 2) il potere non è un'istanza repressiva, ma produttiva di sapere e che incita al discorso. Le conseguenze sono quanto meno sorprendenti. La sessualità non è la terra promessa dell'autonomia degli individui, il focolaio dell'emancipazione dell'umanità, il luogo ritrovato della verità che salva, ma un dispositivo di potere con fini di controllo: menzogna psicanalitica e verità poliziesca. Siamo a *La volontà di*

sapere. Le succede un lungo silenzio. Foucault scopre che il legame tra soggettività e verità è irriducibile ai rapporti di potere e di sapere, vale a dire che sfugge alle maglie del dispositivo di sessualità. Esso funziona in quanto tale quando entra in contatto con altri flussi. Di sapere: medico, giuridico, letterario; di potere: religioso, poliziesco, pedagogico. In questo gioco di complementarità si rafforza e ha degli effetti positivi di produzione del discorso: le *eccità* che forma, funzionando come modo di specificazione degli individui, sono il catalogo delle perversioni, o luoghi come la famiglia o il dormitorio a alta densità sessuale».

⁵ Ivi, p. 71. Cfr. su questo punto specifico G. DELEUZE e F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, trad. it. di A. De Lorenzis, a cura di C. ARCURI, Einaudi, Torino, 1996, soprattutto la prima parte «*Filosofia*».

⁶ Ivi, p. 72. Cfr. J. RUSS, *L'etica contemporanea*, trad. it. di A. Pasquali, a cura di C. GALLI, il Mulino, Bologna, 1997, pp. 39-47.

⁷ *Idem*.

⁸ Ivi, pp. 73-74.

⁹ M. FOUCAULT, *Eterotopie*, in ID., *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, vol. 3 (1978-1985), trad. it. di S. Loriga, a cura di A. PANDOL-

FI, Feltrinelli, Milano, 1998, p. 19.

¹⁰ D. LYON, *L'occhio elettronico. Privacy e filosofia della sorveglianza*, trad. it. di G. Carlotti, Feltrinelli, Milano, 1997, p. 46.

¹¹ G. DELEUZE e F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 105.

¹² Ivi, p. 106. A proposito del rapporto che Foucault ha con la storia (prossimo a quello di Deleuze), Marino scrive: «A differenza delle filosofie della storia, che si confrontano con il passato per trovarvi le stigmate dell'identità del presente, la storia secondo Foucault non ci dice quello che siamo, ma quello da cui ci stiamo differenziando. Non ha la funzione di rafforzare in maniera esponenziale, col prodotto delle generazioni, il nostro senso di identità, ma di mostrare il nostro divenir-altro. La linea che ci lega ai Greci, non è l'invariante di un nuovo umanesimo, ancor più seducente perché con sempre meno soggetto, ma il percorso sagittale di una riflessione che dal passato cade nel cuore del presente, per farlo balzare nella sua differenza, nella sua irriducibilità: la sua attualità» (A. MARINO, *L'analisi della soggettività di Michel Foucault*, cit., p. 171).

¹³ Su questo tema cfr. gli studi di O. MARQUARD in *Apologia del caso*, trad. it. e cura di G. CARCHIA, il Mulino, Bologna,

1991 e in *Estetica e anestetica*, trad. it. e cura di G. CARCHIA, il Mulino, Bologna, 1994.

¹⁴ Cfr. F. MASINI, *Utopia e storia*, in ID., *Le stanze del labi-*

rinto. Saggi teorici e altri scritti, a cura di U. FADINI, con una prefazione di S. GIVONE, Ponte alle Grazie, Firenze, 1990, pp. 183-193.