

Michel Foucault.

PRIGIONI E DINTORNI.

Detti e scritti tratti dall'«Archivio Foucault», Feltrinelli, Milano 1997.

Cura di Alessandro Dal Lago.

Traduzione di Agostino Petrillo.

Testi tratti da «Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste», vol. 2: «1971 - 1977. Poteri, saperi, strategie».

«Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste» è una vasta scelta degli scritti inediti di Michel Foucault pubblicati in "Dits et Écrits", a cura di François Ewald e Daniel Defert, Gallimard, Paris 1994. L'opera si articola in tre volumi strutturati in forma cronologica e tematica, curati rispettivamente da Judith Revel, Alessandro Dal Lago e Alessandro Pandolfi. L'edizione italiana esce con il contributo del Ministero degli esteri francese.

INDICE.

Cronologia 1971-1977.

La verità e le forme giuridiche.

Prigioni e rivolte nelle prigioni.

Asili. Sessualità. Prigioni.

La vita degli uomini infami.

Appendice.

- Sulle prigioni.

- La prigionia dappertutto.

A proposito della prigionia di Attica.

CRONOLOGIA 1971-1977

1971.

GENNAIO. Pieno di nostalgia per la perduta luminosità del golfo di Cartagine, Foucault si stabilisce all'ultimo piano di un immobile con ampie vetrate, al 285 di rue de Vaugirard.

FEBBRAIO. Il giorno 8, durante una conferenza stampa di avvocati di militanti maoisti in sciopero della fame per ottenere lo statuto di prigionieri politici, Foucault annuncia la creazione del Gruppo d'informazione sulle prigioni (G.I.P.), che ha sede in casa sua. Nel dicembre 1970 un «tribunale popolare», in cui Sartre funge da procuratore, si impegna a far luce sulle cause e sulle responsabilità della catastrofe di Fouquières-les-Lens. Alcuni medici presentano dei rapporti d'inchiesta sui minatori vittime di silicosi. Daniel Defert propone alla Gauche prolétarienne di riunire una commissione d'inchiesta analoga sulla situazione penitenziaria, per ampliare l'eco dello sciopero della fame che i militanti imprigionati hanno iniziato il 14 gennaio.

Foucault accetta con entusiasmo la direzione delle operazioni. Ne rettifica però totalmente la strategia, eliminandone lo stile da tribunale per farne un movimento sociale. Lancia quelle che chiama delle «inchieste intolleranza», in cui si tratta non solo di raccogliere e di rivelare quel che è intollerabile, ma anche di far emergere l'intolleranza. Su consiglio del magistrato Casamayor, invita ad affiancarlo nella conduzione del progetto Jean-Marie Domenach e lo storico Pierre Vidal-Naquet, che aveva denunciato l'uso della tortura durante la guerra d'Algeria.

Il 21 esce "L'Ordre du discours" da Gallimard; nel testo sono ristabiliti i passaggi accorciati o modificati per ragioni di tempo nella lezione inaugurale al Collège de France.

Il 28 Foucault è attaccato da George Steiner sulla «New York Times Books Review» come «il mandarino del momento».

MARZO-APRILE. I militanti del G.I.P. fanno entrare clandestinamente dei questionari nelle prigioni di tutta la Francia. Alcune famiglie portano a casa di Foucault frammenti di informazioni ottenute dai carcerati.

APRILE. Soggiorno a Montréal, dove Foucault è invitato dalla McGill University. Gli vengono rivolte domande sull'attività del G.I.P. Incontra i militanti indipendentisti del M.D.P.P.Q. e del F.L.Q.

Conosce Chartrand, Robert Lemieux, Gagnon e visita in prigione Pierre Vallières, autore di "Nègres blancs d'Amérique".

MAGGIO. Il primo del mese Foucault, Jean-Marie Domenach e una decina di membri del G.I.P. vengono fermati dalla polizia alle porte delle prigioni come «agitatori». Un poliziotto colpisce Foucault e grida: «Heil Hitler!»

Il 20, invitato dai suoi amici tunisini, Foucault tiene una conferenza su Manet al club Tahar Haddad. Interviene invano presso le autorità in favore di militanti detenuti.

Il 21 esce il primo opuscolo del G.I.P., "Inchiesta in venti prigioni", montaggio di risposte ai questionari, strutturato e introdotto da Foucault, senza indicazione del suo nome (Champ Libre, coll. «Intolérable»).

Il 29 il giornalista Alain Jaubert, che ha voluto accompagnare in un furgone della polizia un ferito dopo una manifestazione, viene trasportato all'ospedale, anch'egli insanguinato, ed è accusato di aver colpito e ferito un agente. Foucault costituisce una commissione d'inchiesta sui fatti insieme a Denis Langlois, avvocato della Lega dei diritti dell'uomo, e presenta in una conferenza stampa i risultati delle indagini. L'affare Jaubert mobilita i giornalisti che si trovano a dover fronteggiare sempre di più le pratiche poliziesche. Creazione dell'agenzia di stampa Libération, diretta da Maurice Clavel, che sarà il nucleo originario del giornale «Libération». In occasione dell'affare Jaubert, Foucault incontra, grazie a Maurice Clavel, Claude Mauriac. Da questa occasione nasce la convergenza di alcuni gollisti di sinistra con l'estrema sinistra (Claude Mauriac, "Le Temps immobile", t. 3).

GIUGNO. Catherine von Bülow porta in rue de Vaugirard Jean Genet, che sta preparando un testo in difesa del militante nero americano George Jackson, detenuto a San Quintino e a Soledad da undici anni, senza data di liberazione. Foucault e Genet decidono di scrivere insieme questo testo e cominciano a frequentarsi.

A Parigi i maoisti vogliono organizzare un tribunale popolare sulla polizia, prendendo a modello il tribunale popolare di Lens. Foucault esprime le sue divergenze sui tribunali popolari in un dibattito con Pierre Victor, alias Benny Lévy, dirigente della Gauche prolétarienne, e

André Glucksmann.

Il 18 il Guardasigilli René Pleven protesta con il direttore di «Le Monde» per la recensione degli opuscoli del G.I.P. comparsa sul giornale l'8 giugno. Tuttavia egli non rileva nessuna inesattezza che gli permetta di perseguire il G.I.P. sotto il profilo giudiziario.

LUGLIO. Nelle prigioni la stampa quotidiana e la radio vengono autorizzate, una vittoria del G.I.P. che rende il gruppo molto popolare nei luoghi di detenzione. Foucault dichiara a proposito delle prigioni: «Questa nuova preoccupazione mi si è offerta come una vera e propria via d'uscita dalla stanchezza che provavo di fronte alla cosa letteraria».

AGOSTO. Foucault, in campagna a Vendevre, studia la storia delle pratiche giudiziarie. Rilegge il "Diario del ladro" di Jean Genet. «Regge ancora?» gli chiede inquieto Genet, che sostiene di non averlo mai riletto.

Il 10 Foucault riceve la chiamata degli avvocati di Christian Riss, cui due agenti hanno sparato a bruciapelo nei pressi dell'ambasciata giordana attaccata da manifestanti. Riss è abbandonato dalla polizia ai piedi di una palizzata. Foucault, Clavel e Domenach tengono una conferenza stampa. «La repubblica è in pericolo» dichiara Clavel. In quest'occasione Foucault fa la conoscenza di Thierry Mignon, avvocato degli oppositori politici iraniani. Egli progetta con Jean Genet una denuncia delle feste sontuose che lo scià sta preparando a Persepoli.

Il 21, George Jackson viene assassinato in prigione. Catherine von Bülow assiste ai funerali e con Genet, Deleuze, Defert e Foucault pubblica nella collezione «Intolérable» una demolizione di quanto pubblicato dall'informazione americana, "L'assassinio di George Jackson".

SETTEMBRE. Dal 10 al 14, rivolta con sequestro di ostaggi nella prigione di Attica, stato di New York.

Il 21 e 22, in Francia, nella prigione di Clairvaux, due detenuti, Buffet e Bontemps, prendono in ostaggio e uccidono un sorvegliante e un'infermiera. Una parte dell'opinione pubblica attribuisce la colpa degli avvenimenti al contagio di Attica, che sarebbe dovuto all'ingresso dell'informazione nelle prigioni. Sulla stampa il dibattito sulla pena di morte prende il posto della denuncia della situazione nelle prigioni. Foucault interviene più volte pubblicamente contro la pena di morte.

OTTOBRE. Esce "Gli abiti nuovi del presidente Mao" di Simon Leys. Foucault è estremamente sensibile a questa critica, soprattutto dopo la tenebrosa scomparsa di Lin Piao. Fortemente scettico rivolge delle domande ai cineasti Joris Ivens e Marceline Loridan appena tornati dalla Cina.

Il 27 Djellali Ben Ali, un algerino quindicenne, viene assassinato dal guardiano di un palazzo nel quartiere parigino della Goutte-d'or, in cui vivevano migliaia di immigrati dal Nordafrica. Banale delitto o crimine razzista organizzato? Il quartiere si infiamma sotto la pressione dei comitati Palestina, che rivaleggiano con la Gauche prolétarienne in questa zona pattugliata dalla polizia giorno e notte.

NOVEMBRE. Inizio del corso intitolato «Teorie e istituzioni penali», che descrive le matrici giuridico-politiche di alcuni tipi di sapere dall'antichità fino al diciannovesimo secolo. Dal 1970 al 1976 i corsi al Collège de France costituiranno un vero e proprio ciclo sulla formazione di norme in una società disciplinare. Il seminario del lunedì, dedicato alla perizia medico-legale sarà l'occasione dell'«invenzione» di Pierre Rivière, caso di parricida contadino dell'inizio del

diciannovesimo secolo, che Foucault ha trovato negli «Annales d'Hygiène». La storia della psichiatria penale rimase sempre un progetto di continuazione della "Storia della follia".

Il 7 alla Goutte-d'or manifestazione degli immigrati sul tema «Vendicheremo Djellali». Foucault ne ritorna convinto che i militanti desiderino una risposta terrorista. Risposta militarizzata o risposta democratica: questa la scelta cui è messa di fronte in più campi l'estrema sinistra maoista, all'epoca la più attiva. Foucault esprime costantemente la sua ostilità al terrorismo. Il giorno 11 affitta a proprie spese la sala grande della Mutualité per tenervi un meeting sulle prigioni. Parecchie migliaia di persone si accalcano per vedere un film girato nelle prigioni di Soledad e San Quintino. Famiglie di detenuti per crimini comuni ed ex detenuti parlano per la prima volta in pubblico.

Il 27 la Gauche prolétarienne sceglie in quest'occasione la «voce democratica», che si traduce in un appello degli intellettuali ai lavoratori arabi. E' l'occasione per il primo incontro tra Sartre e Foucault, accompagnato da Jean Genet. Foucault, Claude Mauriac e numerosi altri intellettuali animano il comitato Djellali, incaricato di condurre l'inchiesta sull'esistenza di un razzismo politicamente organizzato. Il gruppo stabilisce un servizio permanente nel quartiere.

DICEMBRE. Il 4 Foucault partecipa ad una manifestazione di famiglie di detenuti organizzata dal G.I.P. davanti al Ministero della Giustizia, in place Vendôme, contro le sanzioni collettive applicate ai detenuti come rappresaglia in seguito agli avvenimenti di Clairvaux. Questa rappresaglia governativa, unitamente al crescente sostegno esterno, è all'origine di trentacinque rivolte nelle prigioni durante l'inverno 1971-1972. In particolare a Toul, poi a Nancy, dove si reca Foucault. Una parte dei maoisti riunita intorno a Robert Linhart, in disaccordo con le posizioni di Foucault, ritenute di ultrasinistra, promuove una serie di contro-testi di Sartre sulla questione delle prigioni.

Dal 9 al 13 le sommosse si susseguono nella centrale di Toul; Foucault investiga sui rituali di violenza che distinguono i giovani dai vecchi detenuti nelle forme della sommossa.

Il 10 uscita del secondo opuscolo del G.I.P., "Le G.I.P. enquête dans une prison modèle: Fleury-Mérogis", realizzato da Jacques-Alain Miller e François Régnault (Champ Libre).

1972.

GENNAIO. Il giorno 5, Foucault partecipa a un nuovo meeting a Toul. Sartre invia un messaggio in cui denuncia il «regime che ci mantiene tutti in un universo concentrazionario». Il 15 rivolta nella prigione di Nancy. Foucault dichiara al «Nouvel Observateur», raccontando la storia del G.I.P.: «Eravamo arrivati con le nostre domande sul freddo e sulla fame e i detenuti ci hanno risposto con altre questioni, quelle che oggi sono al centro delle rivolte e delle rivendicazioni: le condizioni di lavoro, la protezione giuridica dei detenuti all'interno delle prigioni, il diritto all'informazione, l'uscita e la cancellazione dal casellario giudiziario».

Il 18 con Sartre, Michelle Vian - che assicura ormai un legame d'amicizia tra Sartre e il G.I.P. in cui milita -, Deleuze, Claude Mauriac, Jean Chesnaux, Alain Jaubert e altri, in tutto una quarantina di persone, Foucault organizza un sit-in nella hall del Ministero della Giustizia, per farvi ascoltare le rivendicazioni pervenute da numerose prigioni.

FEBBRAIO. Il 25 il militante maoista Pierre Overney viene assassinato da una guardia della fabbrica Renault di Billancourt. Nel corso della manifestazione che ha luogo la sera stessa, Foucault è fermato dalla polizia. Nei giorni seguenti porta con la macchina due o tre volte Sartre

davanti alle fabbriche di Billancourt. Il 26 giornata di mobilitazione del G.I.P. a Nancy con uomini e donne che hanno conosciuto la prigione per aver sostenuto il Fronte di Liberazione Nazionale d'Algeria (F.L.N.). La polizia reprime duramente la manifestazione.

MARZO. Il giorno 8 la Nouvelle résistance prolétarienne (N.R.P.), ala clandestina della Gauche prolétarienne, rapisce un funzionario della Renault come rappresaglia per l'omicidio di Overney. Il rischio del terrorismo sembra ora serio in Francia.

Pubblicazione dell'"Antiedipo", primo tomo di "Capitalismo e Schizofrenia" di Deleuze e Guattari. Scherzando, Foucault dice a Deleuze: «Bisogna sbarazzarsi del freudo-marxismo». Deleuze risponde: «A Freud ci penso io, e lei si occuperà di Marx?»

Altri gruppi si organizzano sul modello del G.I.P.: il Gruppo informazione-salute (G.I.S.), il Gruppo informazione-asilo (G.I.A.), e, più tardi, il Gruppo d'informazione e sostegno ai lavoratori immigrati (G.I.S.T.I.). Foucault prepara con il G.I.S. un manifesto sulla medicina. Tornato a Buffalo, è molto impressionato dal marasma economico e dalla disoccupazione. Si interessa alla storia politica del New Deal. Dedicò il suo seminario americano a «La volontà di verità nella Grecia antica: Esiodo, Omero, la forma del processo nell'"Iliade", l'"Edipo re" di Sofocle e le "Baccanti" di Euripide» e all'origine della moneta.

APRILE. Il 7, conferenza a Minneapolis: «Cerimonia, teatro e politica nel diciassettesimo secolo».

Il 21 visita la prigione di Attica con J. K. Simon, professore a Buffalo, e incontra l'Attica Defense Committee.

Il G.I.P. pubblica "Cahiers de revendication sortis des prisons" che illustrano il passaggio dalla sommossa al discorso politico rivendicativo. Questi quaderni sono preparati da Hélène Cixous e Jean Gattégno.

MAGGIO. Serie di dibattiti, che dureranno fino a settembre sulla storia degli "équipements collectifs", con il Centre d'études, de recherches et de formation institutionnelles (C.E.R.F.I.) animato da Félix Guattari.

GIUGNO. Il giorno 8 processo per la sommossa di Nancy. La stampa nazionale titola: «E' il processo alla situazione carceraria». La stampa di estrema destra attacca Foucault. Foucault deplora il moralismo crescente che invade il linguaggio politico, in particolare a proposito del crimine di Bruay-en-Artois, su cui i maoisti costruiscono una campagna politica. Foucault si reca sul posto e si informa direttamente. Conosce François Ewald, che insegna filosofia a Bruay, e che diventerà suo assistente al Collège de France a partire dal 1977.

SETTEMBRE. Rivede Genet che gli racconta i suoi ricordi di Mettray, mentre Foucault lavora al suo «libro sulle pene» ("Sorvegliare e punire").

OTTOBRE. Invitato dal Department of Romance Studies della Cornell University, tiene delle conferenze su «Il sapere di Edipo e di Sofocle», su «La letteratura e il crimine», e su «La società punitiva».

NOVEMBRE. Il 6 inizia il seminario su «Pierre Rivière» al Collège de France. Preparazione collettiva dell'edizione del dossier.

DICEMBRE. Il G.I.P. decide di sciogliersi. Il giorno 8 esce il primo numero del giornale del Comitato d'azione dei prigionieri (C.A.P.). Coloro che erano stati tra gli animatori delle rivolte creano la prima organizzazione dei detenuti in Francia.

Il 16, manifestazione in seguito all'assassinio, commesso in un commissariato di Versailles, di un lavoratore immigrato, Mohamed Diab. Genet, Mauriac e Foucault, che hanno invitato a manifestare, sono nuovamente arrestati e, malmenati dalla polizia, passano buona parte della notte in guardina a Beaujon. Foucault risponde a Mauriac, che trova che la stampa parli troppo delle botte che hanno preso, dicendo: «Dobbiamo dire che siamo stati picchiati di più perché gli arabi siano picchiati di meno. Noi dobbiamo gridare per gli arabi, dato che loro non possono farsi ascoltare».

Foucault partecipa all'elaborazione del nuovo giornale «Libération». Propone di tenervi una cronaca della memoria operaia in relazione con l'attualità, e che sia aperta una rubrica dedicata al movimento omosessuale.

1973.

GENNAIO. Esce il quarto opuscolo del G.I.P., preparato e presentato da Gilles Deleuze, "Suicides dans les prisons en 1972" (Gallimard, coll. «Intolérable»). Il giorno 3, prima lezione del corso sulla «società punitiva» (inizialmente «la società disciplinare»), in cui Foucault contrappone le società dell'esclusione alle società dell'internamento.

FEBBRAIO. Accetta, su richiesta di Ahmed Baba Miské - più tardi portavoce del Fronte Polisario - la direzione nominale del giornale terzo-mondista «Tempêtes», poi «Zone des tempêtes», per proteggerlo dalla censura.

APRILE. Riprende lo studio - cominciato al tempo della preparazione della "Storia della follia", delle "lettres de cachet" conservate all'Arsénal.

MAGGIO. Serie di conferenze a Montréal («Non ho affatto l'impressione di ritrovare il Québec febbrile del 1971») e a New York, dove lavora su Bentham e Colqhoun alla Biblioteca Centrale, «una biblioteca con quasi tutti i morti del mondo al centro di una città con quasi tutti i vivi».

Dal 21 al 25 all'Università Cattolica di Rio. Incontri con medici e psichiatri sulla storia della medicina sociale. Abbozza in quest'occasione una storia dell'isteria. Gli amici brasiliani lo hanno convinto dell'azione politica che si può sviluppare a partire dalla medicina sociale e dalla denuncia dell'influenza dello psichiatra americano Skinner sui loro colleghi, una parte dei quali collaborerebbe con la polizia. Si lega al filosofo ed epistemologo Roberto Machado.

LUGLIO. Si reca a Besançon, alle officine Lip, che gli operai stanno autogestendo. Visita le saline di Ledoux ad Arc-et-Senans. A Vendevre si rimette al lavoro al suo «libro sui supplizi: le grandi tecnologie di individualizzazione: la medicina clinica, la psichiatria, la pedagogia, la criminologia» (lettera).

SETTEMBRE. Esce il dossier costruito, studiato e annotato dai partecipanti al suo seminario al Collège de France, "Moi Pierre Rivière..." (Gallimard).

OTTOBRE. E' convocato dalla polizia giudiziaria come corresponsabile dell'opuscolo del G.I.S., "Oui, nous avortons", che propone la legalizzazione dell'aborto.

Patrocina due studi del "Centre d'études, de Recherches et de formation institutionnelles (C.E.R.F.I.)", animato da Félix Guattari, sui temi:

- genealogia degli apparati di normalizzazione (sanità e scuola);
- analisi del ruolo svolto dagli "équipements urbains" nella pianificazione urbana.

Esce "Ceci n'est pas une pipe", omaggio a Magritte con due lettere del pittore.

DICEMBRE. «Recherches», la rivista del C.E.R.F.I., dedica un numero speciale agli "Équipements collectifs du pouvoir", sintesi degli studi condotti dietro suo impulso.

1974.

GENNAIO. Inizio del corso sul «Potere psichiatrico» e del seminario che tratta alternativamente dell'architettura ospedaliera nel diciottesimo secolo e della perizia medico-legale in psichiatria a partire dal 1830.

MARZO-APRILE. Conferenze all'Università di Montréal. Il 26 aprile la rivista «Recherches» viene perseguita legalmente per aver pubblicato una "Grande Encyclopédie des homosexualités", accusata di «oltraggio ai costumi mediante libro». Deleuze e Foucault sono citati come testi. Foucault alla sbarra dichiara: «Quando l'omosessualità riceverà gli stessi diritti di espressione e di esercizio della sessualità detta normale?»

LUGLIO. Si appassiona al nuovo cinema tedesco (Schroeter, Sylberberg e Fassbinder). Si augura che Werner Schroeter voglia trarre un film da "Pierre Rivière". Frequenta il regista svizzero Daniel Schmidt e incontra Fassbinder.

AGOSTO. Il regista René Allio propone di trarre un film da "Pierre Rivière".

OTTOBRE-NOVEMBRE. A Rio de Janeiro organizza due seminari su «Urbanizzazione e salute pubblica» e su «Genealogia della psicoanalisi all'interno delle pratiche della psichiatria del diciannovesimo secolo». Tiene sei conferenze, di cui una sulla psichiatria nel diciannovesimo secolo nel quadro di un corso di medicina sociale all'Università di Stato. Visita Recife.

1975.

GENNAIO. Il 6 ripresa del seminario, che cerca di limitare solo ad alcuni ricercatori, sulla perizia medico-legale in materia psichiatrica, da cui progetta di trarre una pubblicazione.

Lavora sugli archivi Charcot alla Salpêtrière.

Mercoledì 8 comincia il corso intitolato «Les anormaux» sull'annessione dell'anormalità da parte della psicologia.

Il 25 lezione al Collège de France sul corpo come carne nel cristianesimo.

Esce "Surveiller et punir, naissance de la prison".

MARZO. Il 5 lezione sulla tecnologia cristiana di controllo degli individui.

APRILE. Foucault comincia a frequentare Iannis Yannakakis, che aveva fatto parte del Partito comunista greco e di quello ceco. Questi lo orienta sulle varie correnti intellettuali dissidenti dei paesi dell'Est.

APRILE-MAGGIO. Primo viaggio in California. Invitato da Leo Bersani, Foucault tiene due conferenze al dipartimento di letteratura francese di Berkeley. Le conferenze, inedite, sono state conservate: «Discours et répression» e «La sexualité infantile avant Freud». E' invitato dalle università di Irvine e Claremont. Scopre la cultura edonista che in California si è sviluppata intorno alla droga e prova lo L.S.D. a Zabriskie Point, nella Death Valley: «La droga: rottura con la fisica del potere, del lavoro, del consumo, della localizzazione» (lettera). Si entusiasma per le piccole comunità - zen, vegetariani, femministe, omosessuali - produttrici di stili di esistenza.

SETTEMBRE. Il regista René Allio comincia a girare "Pierre Rivière" negli stessi luoghi del crimine, con dei contadini normanni. Il teatro si è già impadronito del testo che viene rappresentato in numerose sale. Foucault interpreta il ruolo di un giudice nella versione lunga non commercializzata. Il 19 Catherine von Bülow gli chiede di intervenire contro l'imminente condanna alla garrota di undici oppositori al regime di Franco. Foucault redige un manifesto, sottoscritto da numerose personalità. Prepara un intervento a Madrid, dove si reca una delegazione di intellettuali. Tradotto in spagnolo, il manifesto viene letto da Yves Montand durante una conferenza stampa all'Hotel Torre di Madrid. Agenti in borghese cacciano i giornalisti minacciandoli con i mitra, i sette membri della delegazione francese vengono imbarcati in un furgone della polizia ed espulsi dalla Spagna.

OTTOBRE-NOVEMBRE. Ritorno all'Università di San Paolo. Conferenza sulla psichiatrizzazione e sull'antipsichiatria.

Il 29 ottobre il giornalista Herzog viene assassinato nei locali della polizia di San Paolo. Foucault legge all'università un testo su quest'omicidio, testo che gli studenti riproducono facendone un volantino. Scoppia uno sciopero. Foucault si sente seguito. I servizi diplomatici francesi lo informano che sono loro a farlo per proteggerlo. Si reca a New York.

NOVEMBRE. Il 19 alla Columbia University partecipa a un dibattito su «Medicina, violenza, psichiatria».

DICEMBRE. Il 18 Foucault partecipa a una manifestazione per la creazione di sindacati dei soldati.

1976.

GENNAIO. Il 7 primo corso dell'anno, intitolato «Il faut défendre la société». Viene tenuto alle 9.30 per dissuadere gli ascoltatori, ormai troppo numerosi. Nella sua lezione del 14 Foucault ricorda che egli «ha appena dedicato cinque anni alle discipline e che i prossimi cinque anni saranno dedicati alla guerra, alla lotta [...]». Noi non possiamo esercitare il potere che mediante la produzione di verità». Pasquale Pasquino e Alessandro Fontana traducono queste due lezioni includendole in una raccolta dal titolo "Microfisica del Potere".

FEBBRAIO. Il 4 si associa a una petizione, sottoscritta da numerosissimi intellettuali, che denuncia il silenzio delle autorità francesi sulle violazioni dei diritti dell'uomo in Iran.

MARZO. Il 29, conferenza all'Università di Montréal nel quadro di una settimana dedicata alle alternative alla prigione: «Alla domanda sull'alternativa alla prigione bisogna rispondere prima con uno scrupolo, con un dubbio o con una risata, come preferite; e se non volessimo essere puniti da quelli lì, o per quei motivi, e se non volessimo essere puniti del tutto? E se, dopo tutto, noi non fossimo capaci di dire cosa vuol realmente dire punire?» (dattiloscritto inedito).
Dichiara di voler scrivere un libro sulle istituzioni militari.

MAGGIO. Conferenze a Berkeley e a Stanford.

GIUGNO. Lunga intervista con Alessandro Fontana e Pasquale Pasquino sul significato politico dei suoi lavori, prima e dopo il '68. L'intervista verrà inclusa in "Microfisica del Potere".

LUGLIO. Lavora con Michelle Perrot e Jean-Pierre Barouh a una riedizione del "Panopticon" di Bentham. Chiede all'amministrazione del Collège de France di poter usufruire di un anno sabbatico per il 1976-1977.

AGOSTO. Termina la "Volonté de savoir".

NOVEMBRE. Il primo del mese, conferenza alla facoltà di filosofia dell'Università di Bahia. Critica della concezione giuridica del potere, di Marx e Freud, della socialdemocrazia e dell'investimento del campo sessuale da parte dello stato. Nuovo soggiorno a Belém e a Recife con Roberto Machado. «Bruscamente è apparsa la miseria sud-americana in maniera ben diversa da come la si vede nelle città. Si sente che essa copre migliaia di chilometri.»

DICEMBRE. Esce la "Volonté de savoir", primo volume della "Histoire de la sexualité". Il libro si presenta come un'introduzione a una storia della sessualità in sei volumi, ma l'autore confida di non avere intenzione di scriverli.

1977.

GENNAIO. Il 15 esce nei «Cahiers du Chemin», la rivista di George Lambrichs, "La Vie des hommes infâmes", presentazione di un'antologia di testi tratti dagli archivi dei luoghi di internamento, dallo Hôpital général fino alla Bastiglia.

FEBBRAIO. Il giorno 8 firma con David Cooper un appello di Victor Fainberg per la liberazione di Vladimir Borissov, internato nell'ospedale psichiatrico speciale di Leningrado.

MAGGIO. Recensisce "Les Maîtres penseurs" di André Glucksmann.

Il 12 la commissione di riforma del Codice penale invita Foucault a esporre il suo punto di vista sugli articoli del codice che riguardano la sessualità. Il 19 Foucault partecipa a Goutelas alle giornate di riflessione del sindacato della magistratura. Nella prospettiva di un eventuale

avvento al potere della sinistra nel marzo 1978, Foucault critica l'accresciuto ruolo attribuito dal Partito socialista ai giudici e al potere giudiziario come mezzo di regolazione sociale.

GIUGNO. Il 21 Leonid Breznev è ricevuto in Francia da Valéry Giscard d'Estaing, mentre il movimento della dissidenza incontra un'eco sempre maggiore. André Glucksmann e Pierre Victor chiedono a Foucault di organizzare una contro-manifestazione. Si tiene una serata al teatro Récamier, dove i parigini vengono chiamati a incontrare i dissidenti dei paesi dell'Est. Foucault partecipa a una manifestazione di strada e a un meeting alla sala Pleyel in favore del cineasta dissidente armeno Paradjanov.

LUGLIO. Firma con Félix Guattari e altri ventotto intellettuali francesi un manifesto contro la repressione dell'autonomia operaia in Italia, dopo che Berlinguer ha definito gli autonomi «untorelli», in occasione delle violente manifestazioni di Bologna.

AGOSTO. Scrive sui padri della chiesa. Si reca a Bayreuth per il centenario del "Ring", invitato da Pierre Boulez.

SETTEMBRE-OTTOBRE. La rivista «aut aut» (n. 161) pubblica l'articolo "Razionalità ed irrazionalità del politico in Deleuze e Foucault" in cui il filosofo Massimo Cacciari attacca sia "Sorvegliare e punire" che "Rizoma" di Deleuze, testi cui l'estrema sinistra italiana fa sempre più riferimento. Il 24 e il 26 comunicazione al simposium di Toronto «Law and Psychiatry», su «L'évolution de la notion d'individu dangereux dans la psychiatrie légale du dix-neuvième siècle», sintesi del suo seminario al Collège de France del 1976.

NOVEMBRE. Il 16 Klaus Croissant, avvocato della R.A.F. (Rote Armee Fraktion) di Andreas Baader, è estradato dalla Francia in Germania Federale, dove viene accusato di complicità col terrorismo. Foucault protesta contro le condizioni in cui ha luogo questa estradizione; viene violentemente malmenato dalla polizia davanti alla prigione della Santé.

DICEMBRE. Scrive la prefazione a un'inchiesta sui tribunali militari per sostenere il movimento in favore della legalizzazione dell'obiezione di coscienza. Soggiorno a Berlino. Incontro con il movimento alternativo alla Freie Universität. Dibattito sulle prigioni. Viene arrestato dalla polizia con Peter Gente e Heidi Paris, i suoi editori del Merve Verlag, a causa della rassomiglianza tra Heidi Paris e una militante della R.A.F. allora ricercata. Esce "Politiques de l'habitat, 1800-1850" (Corda 1977), che riunisce ricerche dirette tra il 1975 e il 1977 da Foucault e realizzate da un'équipe di ricercatori legati alla sua cattedra: Jean-Mane Alliaume, Blandine Barret-Kriegel, François Béguin, Danièle Rancière, Anne Thalamy.

LA VERITA' E LE FORME GIURIDICHE
(1973).

["A verdade e as formas juridicas", in « Cadernos da P.U.C. », n. 16, giugno 1974, p.p. 5-133. (Conferenze tenute alla Pontificia Università Cattolica di Rio de Janeiro, dal 21 al 25 maggio 1973.)]

1.

In queste conferenze mi piacerebbe parlarvi di cose che sono forse inesatte, false, erronee, che presenterò a titolo di ipotesi di lavoro, di ipotesi in vista di un lavoro futuro. Chiedo la vostra indulgenza e, ancora più di questa, la vostra cattiveria. In effetti mi piacerebbe molto che, alla fine di ogni conferenza, voi mi poneste delle domande, mi faceste delle critiche e obiezioni, in modo che, nella misura del possibile e nella misura in cui la mia mente non è ancora troppo rigida, io possa a poco a poco adeguarmi a queste domande, e che possiamo così, alla fine di queste cinque conferenze, aver realizzato insieme un lavoro o eventualmente qualche progresso. Presenterò oggi una riflessione metodologica per introdurre il problema che, con il titolo di "La verità e le forme giuridiche", può apparirvi un po' enigmatico. Cercherò di presentarvi quello che è il punto di convergenza di tre o quattro serie di ricerche esistenti, già esplorate, già inventariate, per confrontarle e riunirle in un genere di ricerca, non dico originale, ma quanto meno innovatrice.

In primo luogo una ricerca propriamente storica: come hanno potuto formarsi dei campi del sapere a partire dalle pratiche sociali? La questione è la seguente: esiste una tendenza che potremmo chiamare, un po' ironicamente, marxismo accademico e che consiste nel cercare in qual modo le condizioni economiche di esistenza possono trovare nella coscienza degli uomini il loro riflesso e la loro espressione? Mi sembra che questa forma d'analisi, tradizionale nel marxismo universitario in Francia e in Europa, presenti un difetto molto grave: quello di supporre che in fondo il soggetto umano, il soggetto della conoscenza, e le forme stesse della conoscenza, siano in un certo modo dati preliminarmente e definitivamente e che le condizioni economiche, sociali e politiche dell'esistenza non facciano altro che depositarsi o imprimersi su questo soggetto definitivamente dato.

Il mio scopo sarà quello di mostrarvi come le pratiche sociali possono giungere a produrre campi del sapere che non solo fanno apparire degli oggetti nuovi, dei nuovi concetti, delle nuove tecniche, ma fanno nascere delle forme totalmente nuove di soggetti e di soggetti di conoscenza. Il soggetto della conoscenza ha anch'esso una storia, la relazione del soggetto con l'oggetto, o detto più chiaramente, la verità stessa ha una storia.

Così mi piacerebbe particolarmente mostrare come ha potuto formarsi, nel diciannovesimo secolo, un determinato sapere dell'uomo, dell'individualità, dell'individuo normale o anormale, dentro o fuori la regola, un sapere che in verità è nato dalle pratiche sociali di controllo e di sorveglianza. E come, in un certo modo, questo sapere non si è imposto a un soggetto della conoscenza, non gli si è proposto, non si è impresso in lui, ma ha fatto nascere un tipo assolutamente nuovo di soggetto della conoscenza. Il primo asse di ricerca che vi propongo è la storia dei campi del sapere in relazione con le pratiche sociali, che esclude la priorità di un soggetto della conoscenza definitivamente dato.

Il secondo asse di ricerca è un asse metodologico, che si potrebbe chiamare analisi dei discorsi. Qui esiste ancora, mi pare, in una tradizione recente ma già accettata nelle università europee, una tendenza a trattare il discorso come un insieme di fatti linguistici legati tra loro da regole sintattiche di costruzione. Qualche anno fa era originale e importante affermare e mostrare che ciò che veniva fatto col linguaggio - poesia, letteratura, filosofia, discorso in generale - obbediva a un certo numero di leggi o di regolarità interne: le leggi e le regolarità del linguaggio. Il carattere linguistico dei fatti del linguaggio è stata una scoperta che ha avuto la sua importanza in una determinata epoca.

Sarebbe dunque venuto il momento di considerare questi fatti del discorso non più unicamente sotto il loro aspetto linguistico, ma, in certo modo - e qui mi ispiro alle ricerche realizzate dagli anglo-americani -, come giochi, "games", giochi strategici d'azione e reazione, di domanda e risposta, di dominazione e di sottrazione, come pure di lotta. Il discorso è questo insieme regolare di fatti linguistici a un certo livello, e di fatti polemici e strategici a un altro livello. Quest'analisi del discorso come gioco strategico e polemico è per me un secondo asse di ricerca.

Infine il terzo asse di ricerca che vi propongo, e che definisce, incontrandosi con i primi due, il punto di convergenza in cui io mi colloco, consisterebbe in una rielaborazione della teoria del soggetto. Questa teoria è stata profondamente modificata e rinnovata, nel corso di lunghi anni, da un certo numero di teorie, o ancora più seriamente da un certo numero di pratiche, tra cui la psicoanalisi si situa certamente in primo piano. La psicoanalisi è stata certamente la pratica e la teoria che ha rivalutato nella maniera più fondamentale la priorità un po' sacra conferita al soggetto che si era stabilita nel pensiero occidentale a partire da Descartes.

Due o tre secoli fa, la filosofia occidentale postulava in maniera esplicita o implicita il soggetto come fondamento, come nucleo centrale di ogni conoscenza, come ciò in cui e a partire da cui, la libertà si rivelava e poteva sbocciare. Ora, mi pare che la psicoanalisi abbia messo in questione in maniera insistente questa posizione assoluta del soggetto. Ma se la psicoanalisi l'ha fatto, mi sembra al contrario che, nel campo di ciò che si potrebbe chiamare la teoria della conoscenza o in quello dell'epistemologia, o della storia delle scienze, o ancora della storia delle idee, la teoria del soggetto sia rimasta ancora molto filosofica, molto cartesiana e kantiana - dato che, al livello di generalizzazione in cui mi colloco, non faccio differenza tra filosofia cartesiana e kantiana.

Attualmente, quando si fa storia - storia delle idee, della conoscenza o semplicemente storia -, ci si attiene a questo soggetto della conoscenza, a questo soggetto della rappresentazione, come punto di origine a partire da cui la conoscenza è possibile e la verità appare. Sarebbe interessante cercare di vedere come si produce attraverso la storia la costituzione di un soggetto che non è dato definitivamente, che non è quello a partire da cui la verità arriva alla storia, ma di un soggetto che si costituisce all'interno stesso della storia, ed è a ogni istante fondato e rifondato dalla storia. E' verso questa critica radicale del soggetto umano da parte della storia che bisogna spingersi.

Una certa tradizione universitaria o accademica del marxismo non l'ha fatta ancora finita con questa concezione filosofica tradizionale del soggetto. A mio avviso è questo che va fatto: mostrare la costituzione di un soggetto della conoscenza attraverso un discorso, considerato come un insieme di strategie che fanno parte di pratiche sociali.

E' questo il fondo teorico dei problemi che vorrei sollevare. Mi è parso che, tra le pratiche sociali nelle quali l'analisi storica permette di localizzare l'emergere di nuove forme di soggettività, le pratiche giuridiche, o più precisamente le pratiche giudiziarie, siano le più importanti.

L'ipotesi che mi piacerebbe proporre è che vi sono due storie della verità. La prima è una sorta di storia interna della verità, la storia di una verità che si corregge a partire dai propri principi regolativi: è la storia della verità come si fa nella storia delle scienze o a partire da essa. D'altra parte mi pare che esistano nella società, o almeno nelle nostre società, numerosi altri luoghi in cui la verità si forma, in cui un certo numero di regole del gioco vengono definite - regole del gioco a partire dalle quali si vedono nascere certe forme di soggettività, certi ambiti di oggetto, certi tipi di sapere -, e di conseguenza, si può fare, a partire da lì, una storia esterna, esteriore della verità.

Le pratiche giudiziarie, la maniera in cui tra gli uomini si giudicano i torti e le responsabilità, il modo in cui, nella storia dell'Occidente, si è concepita e definita la modalità secondo cui gli uomini potevano essere giudicati in funzione degli errori commessi, il modo in cui si è imposto a individui determinati la riparazione di alcune loro azioni e la punizione di altre, tutte queste regole, o se si vuole, tutte queste pratiche certo regolari, ma incessantemente modificate attraverso la storia, mi sembrano una delle forme mediante le quali la nostra società ha definito dei tipi di intersoggettività, delle forme di sapere, e di conseguenza delle relazioni tra l'uomo e la verità, che meritano di essere studiati.

Ecco la visione generale del tema che mi propongo di sviluppare: le forme giuridiche e di conseguenza la loro evoluzione nel campo del diritto penale in quanto luogo d'origine di un numero determinato di forme di verità. Cercherò di mostrarvi come certe forme di verità possono essere definite a partire dalla pratica penale. Dato che quella che viene chiamata l'"enquête", - l'indagine come è stata praticata dai filosofi dal quindicesimo al diciottesimo secolo, e anche dagli scienziati, geografi come botanici, zoologi, economisti - è una forma estremamente caratteristica della verità nelle nostre società.

Ebbene, dove troviamo l'origine dell'indagine? La troviamo in una pratica politica e amministrativa di cui poi parlerò, ma la si trova anche nella pratica giudiziaria. E' in pieno Medioevo che l'indagine ha fatto la sua comparsa come forma di ricerca di verità all'interno dell'ordine giudiziario. E' per sapere esattamente chi ha fatto una cosa, in quali condizioni, e in quale momento, che l'Occidente ha elaborato le complesse tecniche d'indagine che hanno in seguito potuto essere utilizzate nell'ordine scientifico e nell'ordine della riflessione filosofica. Allo stesso modo, nel diciannovesimo secolo si sono pure inventate, a partire da problemi giuridici, giudiziari, penali, delle forme di analisi abbastanza curiose che chiamerò "examen", esame, e non più indagine. Forme di analisi di questo tipo hanno dato origine alla sociologia, alla psicologia, alla psicopatologia, alla criminologia, alla psicoanalisi. Cercherò di mostrarvi come, quando si ricerca l'origine di queste forme di analisi, si vede che esse sono nate in diretta relazione con la formazione di un certo numero di controlli politici e sociali, nel momento della formazione della società capitalistica, alla fine del diciannovesimo secolo.

Abbiamo così tracciato a grandi linee la formulazione di ciò che sarà trattato nelle conferenze seguenti. Nella prossima parlerò della nascita dell'indagine nel pensiero greco, in qualcosa che non è né del tutto un mito, né interamente una tragedia: la storia di Edipo. Parlerò della storia di Edipo non come punto di origine, di formulazione del desiderio o delle forme del desiderio dell'uomo, ma al contrario come episodio abbastanza curioso della storia del sapere e come momento in cui compare l'indagine. Nella conferenza seguente tratterò della relazione che si è stabilita nel Medioevo, del conflitto, dell'opposizione tra il regime della prova e il sistema dell'indagine. Infine nelle ultime due conferenze parlerò della nascita di quello che io chiamo l'esame o le scienze dell'esame, che sono in relazione con la formazione e la stabilizzazione della società capitalistica.

Per il momento vorrei riprendere in diversa maniera le riflessioni metodologiche di cui parlavo prima. Sarebbe stato possibile, e forse più onesto, non citare che un nome, quello di Nietzsche; dato che ciò che dico ha senso solo se è messo in relazione con l'opera di Nietzsche, che mi pare essere, tra i modelli cui si sarebbe potuto fare ricorso per le ricerche che propongo, il migliore, il più efficace e il più attuale. In Nietzsche si trova effettivamente un tipo di discorso che fa l'analisi storica della formazione del soggetto stesso, l'analisi storica della nascita di un certo tipo di sapere - senza mai ammettere la preesistenza di un soggetto della conoscenza. Quel che io mi propongo ora è di seguire nell'opera di Nietzsche i tratti che possono servirci da modello per le analisi in questione.

Come punto di partenza prenderò un testo di Nietzsche del 1873, comparso solo in edizione postuma. Il testo dice «in qualche punto perduto dell'universo, il cui splendore si estende a innumerevoli sistemi solari, ci fu una volta un astro nel quale alcuni animali intelligenti inventarono la conoscenza. Fu quello l'istante più menzognero e arrogante dell'intera storia universale» (1).

In questo testo, estremamente ricco e difficile, tralascierò parecchie cose, tra cui soprattutto la celebre frase «questo fu l'istante più menzognero». Considererò prima di tutto e di buon grado l'insolenza, la disinvoltura di Nietzsche nel dire che la conoscenza è stata inventata su un astro e in un momento determinato. Parlo di insolenza in questo testo di Nietzsche perché non bisogna dimenticare che nel 1873 si è in pieno kantismo o almeno in pieno neokantismo. E l'idea che il tempo e lo spazio non siano delle forme della conoscenza, ma al contrario delle specie di rocce primeve su cui viene a fissarsi la conoscenza è per l'epoca assolutamente inammissibile.

Mi piacerebbe attenermi a questo, soffermandomi prima di tutto sul termine stesso di invenzione. Nietzsche afferma che in un punto determinato del tempo e in un punto determinato dell'universo, degli animali intelligenti hanno inventato la conoscenza. La parola che utilizza, «invenzione» - il termine tedesco è "Erfindung" -, ritorna spesso nei suoi testi e sempre con un senso e con un intento polemico. Quando parla di invenzione, Nietzsche ha sempre in mente una parola che si oppone a «invenzione», la parola «origine». Quando egli dice «invenzione», è per non dire «origine»; quando dice "Erfindung" è per non dire "Ursprung".

Di questo vi sono numerose prove. Ne presenterò due o tre. Per esempio in un testo che credo si trovi nella "Gaia scienza", in cui egli parla di Schopenhauer rimproverandogli la sua analisi della religione, Nietzsche dice che Schopenhauer ha commesso l'errore di cercare l'origine - "Ursprung" - della religione in un sentimento metafisico che sarebbe presente in tutti gli uomini e che già conterrebbe in anticipo il nocciolo di ogni religione, il suo modello allo stesso tempo vero ed essenziale. Nietzsche afferma: ecco un'analisi della storia delle religioni che è completamente falsa, dato che ammettere che la religione trovi la sua origine in un sentimento metafisico significa, puramente e semplicemente, che la religione era già data, almeno allo stato implicito, avviluppata in questo sentimento metafisico. Dice Nietzsche: la storia non è questo, non è in questo modo che si fa la storia, non è così che sono andate le cose. Perché la religione non ha origine, non ha "Ursprung", è stata inventata, c'è stata una "Erfindung" della religione. A un dato momento è avvenuto qualcosa che ha fatto apparire la religione. La religione è stata fabbricata. Non esisteva prima. Tra la grande continuità della "Ursprung" descritta da Schopenhauer e la rottura che caratterizza la "Erfindung" di Nietzsche vi è un'opposizione fondamentale. Parlando della poesia, sempre nella "Gaia scienza", Nietzsche afferma che ci sono quelli che cercano l'origine, "Ursprung", della poesia, ma a dire il vero non c'è una "Ursprung" della poesia, ce n'è solo una invenzione (2). Un giorno qualcuno ha avuto l'idea abbastanza curiosa di utilizzare un certo numero di proprietà ritmiche o musicali del linguaggio per parlare, per imporre le sue parole, per stabilire attraverso le sue parole una certa relazione di potere con gli altri. Anche la poesia è stata inventata o fabbricata.

C'è ancora il celebre passaggio alla fine del primo discorso della "Genealogia della morale" in cui Nietzsche si riferisce a questa specie di grande fabbrica, di grande officina in cui si produce l'ideale (3). L'ideale non ha origine, è stato esso stesso fabbricato, prodotto da una serie di meccanismi, di piccoli meccanismi.

L'invenzione, "Erfindung", è da un lato per Nietzsche una rottura, dall'altro qualcosa che possiede un inizio piccolo, basso, meschino, inconfessabile. Questo è il punto cruciale della "Erfindung". E' stato per oscure relazioni di potere che la poesia è stata inventata. Allo stesso modo anche l'invenzione della religione è stata dovuta a mere e oscure relazioni di potere.

Volgari sono quindi tutti questi inizi, se confrontati con la solennità dell'origine come è concepita dai filosofi. Lo storico non deve temere le meschinità, dato che è stato di meschinità in meschinità, di piccolezza in piccolezza che infine si sono formate le grandi cose. Alla solennità dell'origine bisogna opporre, secondo un buon metodo storico, la piccolezza meticolosa e inconfessabile di queste fabbricazioni, di queste invenzioni.

La conoscenza è stata dunque inventata. Dire che è stata inventata, è dire che non ha origine. E' dire più precisamente, per paradossale che sia, che la conoscenza non è assolutamente iscritta nella natura umana. La conoscenza non costituisce affatto il più antico istinto dell'uomo, o, inversamente, non c'è nel comportamento umano, negli appetiti umani, nell'istinto umano qualcosa che somigli a un germe della conoscenza. In effetti, dice Nietzsche, la conoscenza ha un rapporto con gli istinti, ma non può essere presente in essi e neppure essere un istinto tra gli altri. La conoscenza è semplicemente il risultato del gioco, dello scontro e della congiunzione, della lotta e del compromesso tra gli istinti. E' perché gli istinti si incontrano, si scontrano, e giungono infine, al termine delle loro battaglie, a un compromesso, che qualcosa si produce. Questo qualcosa è la conoscenza.

Di conseguenza per Nietzsche la conoscenza non è della stessa natura degli istinti, non ne è una sorta di raffinamento. La conoscenza ha come fondamento, come base e punto di partenza gli istinti, ma gli istinti nel loro conflitto, di cui essa non è che il risultato di superficie. La conoscenza è come un lampo, come una luce che si diffonde, ma è prodotta da meccanismi o realtà che sono di natura completamente differente. La conoscenza è l'effetto degli istinti; è come un colpo di fortuna o il risultato di un lungo compromesso. Essa è anche, come dice Nietzsche, «una scintilla tra due spade», fatta di materiale diverso dal ferro.

Effetto di superficie, non abbozzato precedentemente nella natura umana, la conoscenza conduce il suo gioco di fronte agli istinti, al di sopra di essi, in mezzo a essi; li trattiene, traduce un certo stato di tensione o di pacificazione tra gli istinti. Ma da essi non si può dedurre la conoscenza in modo analitico, secondo una sorta di derivazione naturale. Non si può dedurla in maniera necessaria dagli istinti. La conoscenza in fondo non fa parte della natura umana. E' la lotta, lo scontro, il risultato dello scontro, e di conseguenza sono il rischio e l'azzardo a generarla. La conoscenza non è istintiva, è contro-istintiva; allo stesso modo non è naturale, è contro-naturale.

Questo è il primo senso che si può dare all'idea che la conoscenza è un'invenzione e non ha origine. Ma l'altro senso che si può dare a questa affermazione è che la conoscenza, oltre a non essere legata alla natura umana e a non derivare da essa, non è neppure imparentata, per un diritto originario, al mondo da conoscere. Secondo Nietzsche non c'è, in realtà, nessuna somiglianza e nessuna affinità preliminare tra la conoscenza e le cose che sarebbe necessario conoscere. In termini più rigorosamente kantiani, bisognerebbe dire che le condizioni dell'esperienza e le condizioni dell'oggetto dell'esperienza sono totalmente eterogenee. Ecco la grande rottura con ciò che era stata la tradizione della filosofia occidentale, mentre proprio Kant era stato il primo a dire esplicitamente che le condizioni dell'esperienza e dell'oggetto dell'esperienza erano identiche. Nietzsche pensa, al contrario, che c'è tanta differenza tra la conoscenza e il mondo da conoscere quanta tra la conoscenza e la natura umana. Abbiamo allora una natura umana, un mondo, e qualcosa tra i due che si chiama la conoscenza, senza che vi sia tra loro alcuna affinità, somiglianza e neppure legame di natura. Nietzsche dice frequentemente che la conoscenza non ha relazioni di affinità con il mondo da conoscere. Citerò solo un testo dalla "Gaia scienza", aforisma 109: «Per il suo carattere il mondo assomiglia ad un caos eterno; ciò non è dovuto all'assenza di necessità, ma all'assenza di ordine, di articolazione, di forme, di bellezza e di saggezza» (4). Il mondo non cerca

assolutamente di imitare l'uomo, ignora ogni legge. Guardiamoci dal dire che esistono delle leggi nella natura. La conoscenza deve lottare contro un mondo senza ordine, senza articolazione, senza forma, senza bellezza, senza saggezza, senza armonia, senza legge. E' a esso che la conoscenza si rapporta. Non c'è niente nella conoscenza che la abiliti, per un diritto qualsiasi, a conoscere questo mondo. Non è connaturato alla natura l'essere conosciuta. Così tra l'istinto e la conoscenza non si trova una continuità, ma una relazione di lotta, di dominazione, di servitù, di compensazione; nello stesso modo, tra la conoscenza e le cose che questa vuole conoscere non può esserci nessuna relazione di continuità naturale. Può soltanto esserci una relazione di violenza, di dominazione, di potere e forza, di violazione. La conoscenza può essere solo una violazione delle cose da conoscere e non una percezione, un riconoscimento, una identificazione di o con esse.

Mi sembra che in quest'analisi di Nietzsche vi sia, nei confronti della tradizione della filosofia occidentale, una duplice e importantissima rottura, di cui dobbiamo fare nostra la lezione. La prima rottura è quella tra la conoscenza e le cose. In effetti, chi garantiva nella filosofia occidentale che le cose da conoscere e la conoscenza stessa fossero in relazione di continuità? Chi assicurava alla conoscenza il potere di conoscere veramente le cose del mondo e di non essere indefinitamente errore, illusione, arbitrio? Chi se non Dio garantiva questo nella filosofia occidentale? Certamente Dio, a partire da Descartes, per non andare più in là, e ancora in Kant, è questo il principio che assicura l'esistenza di un'armonia tra la conoscenza e le cose da conoscere. Per dimostrare che la conoscenza era una conoscenza fondata veramente sulle cose del mondo, Descartes ha dovuto affermare l'esistenza di Dio.

Se non esiste più relazione tra la conoscenza e le cose da conoscere, se la relazione tra questa e le cose conosciute è arbitraria, e una relazione di potere e violenza, l'esistenza di Dio al centro del sistema di conoscenza non è più indispensabile. In un passaggio della "Gaia scienza" nel quale evoca l'assenza di ordine, di articolazione, di forma e di bellezza del mondo, Nietzsche domanda precisamente: «Quando cesseremo di essere oscurati da tutte queste ombre di Dio? Quando riusciremo a sdivinizzare completamente la natura?» (5).

La rottura della teoria della conoscenza con la teologia comincia, strettamente parlando, con un'analisi come quella di Nietzsche.

In secondo luogo, direi che, se è vero che tra la conoscenza e gli istinti - tutto ciò che fa, tutto ciò che trama l'animale umano - c'è solamente rottura, relazioni di dominazione e subordinazione, relazioni di potere, allora a scomparire non è solo Dio, ma il soggetto nella sua unità e nella sua sovranità.

Se si ripercorre la tradizione filosofica a partire da Descartes, per non andare più lontano, si vede che l'unità del soggetto umano era garantita dalla continuità che va dal desiderio al conoscere, dall'istinto al sapere, dal corpo alla verità. Tutto questo garantiva l'esistenza del soggetto. Se è vero che ci sono da un lato i meccanismi dell'istinto, i giochi del desiderio, i contrasti tra la meccanica del corpo e la volontà, e dall'altro - a un livello della natura totalmente differente -, la conoscenza, allora non si ha più bisogno dell'unità del soggetto umano.

Possiamo ammettere dei soggetti, o possiamo ammettere che il soggetto non esiste. Ecco in cosa mi sembra che il testo di Nietzsche citato, dedicato all'invenzione della conoscenza, rompa con la tradizione filosofica più antica e consolidata dell'Occidente.

Ora, quando Nietzsche dice che la conoscenza è il risultato degli istinti, ma non è essa stessa un istinto né deriva direttamente dagli istinti, che cosa vuol dire esattamente, e come concepisce questo curioso meccanismo per il quale gli istinti, senza aver nessuna relazione di natura con la conoscenza, possono, con il loro semplice gioco, produrre, fabbricare, inventare una conoscenza che non ha niente a che vedere con essi? Questa è la seconda serie di problemi che

desidererei affrontare.

C'è un testo nella "Gaia scienza", l'aforisma 333, che si può considerare come una delle analisi più stringenti che Nietzsche ha fatto di questa fabbricazione o invenzione della conoscenza.

In questo lungo testo intitolato "Che significa conoscere", Nietzsche riprende un testo di Spinoza, nel quale questi opponeva "intelligere", comprendere, a "ridere, lugere, detestarsi". Spinoza diceva che se vogliamo comprendere le cose, se vogliamo effettivamente comprenderle nella loro natura e nella loro essenza e quindi nella loro verità, è necessario che ci guardiamo dal ridere di esse, dal deplorarle o dal detestarle. E' solo quando queste passioni si placano, che possiamo finalmente comprendere. Nietzsche dice che non solo questo non è vero, ma che avviene esattamente il contrario.

"Intelligere", comprendere, non è niente di più che un certo gioco, o meglio, il risultato di un certo gioco, di una certa conciliazione o compensazione tra "ridere", ridere, "lugere", deplorare e "detestare", detestare.

Nietzsche dice che comprendiamo soltanto perché c'è dietro tutto questo il gioco e la lotta di questi tre istinti, di questi tre meccanismi o passioni che sono il riso, il biasimo e l'odio (6). A questo proposito è necessario considerare parecchie cose.

Prima di tutto dobbiamo considerare che queste tre passioni o impulsi - ridere, deplorare e detestare - hanno in comune il fatto di essere un modo non di avvicinarsi all'oggetto, di identificarsi con esso, bensì di mantenere l'oggetto a distanza, di differenziarsene o di porsi in rottura con esso, di proteggersene con la risata, di svalutarlo attraverso la deplorazione, di allontanarlo ed eventualmente distruggerlo attraverso l'odio. Perciò tutti questi impulsi, che sono alla radice della conoscenza e la producono, hanno in comune il porsi a distanza dall'oggetto, una volontà di allontanarsi da esso e allo stesso tempo di allontanarlo, infine di distruggerlo. Dietro la conoscenza c'è una volontà senza dubbio oscura, non di attrarre l'oggetto verso di sé, di identificarsi, ma al contrario, una oscura volontà di allontanarsi da esso e di distruggerlo. Cattiveria radicale della conoscenza.

Giungiamo così a una seconda idea importante: che questi impulsi - ridere, deplorare, detestare - appartengano tutti all'ordine delle cattive relazioni. Dietro la conoscenza, alla sua radice, Nietzsche non pone una sorta di attaccamento, di impulso o passione che ci farebbe amare l'oggetto, ma, al contrario, degli impulsi che ci collocano in posizione di odio, di disprezzo o timore di fronte a cose che sono minacciose e presuntuose.

Se questi tre impulsi - ridere, deplorare, odiare - arrivano a produrre la conoscenza, per Nietzsche questo non avviene perché si siano placati, come in Spinoza, o riconciliati o perché siano giunti a un'unità; al contrario è perché hanno lottato tra di loro, perché si sono scontrati. E' perché questi impulsi si sono combattuti, perché hanno tentato, come dice Nietzsche, di nuocersi vicendevolmente, è perché sono in uno stato di guerra, in una momentanea stabilizzazione di questo stato di guerra, che giungono a una specie di condizione, di cesura, in cui la conoscenza fa infine la sua comparsa come «la scintilla tra due spade».

Non c'è quindi nella conoscenza un adeguamento all'oggetto, una relazione di assimilazione, ma c'è piuttosto una relazione di distanza e di dominio; nella conoscenza non c'è niente che somigli alla felicità o all'amore, c'è anzi odio e ostilità; non c'è una unificazione, ma un precario sistema di potere. I grandi temi tradizionalmente presenti nella filosofia occidentale sono stati integralmente messi in discussione in questo testo di Nietzsche.

La filosofia occidentale - e questa volta non è necessario far riferimento a Descartes, si può risalire a Platone - ha sempre caratterizzato la conoscenza con il logocentrismo, con la rassomiglianza, con l'adeguamento, con la beatitudine, l'unità. Tutti questi grandi temi vengono ora messi in questione. Di qui si comprende perché Nietzsche si riferisca a Spinoza: di tutti i

filosofi occidentali, Spinoza è quello che ha spinto più lontano questa concezione della conoscenza come adeguamento, beatitudine, unità. Nietzsche mette al centro, alla radice della conoscenza, qualcosa come l'odio, la lotta, il rapporto di potere.

Si comprende allora perché Nietzsche affermi che il filosofo è colui che più facilmente s'inganna sulla natura della conoscenza, poiché la pensa sempre sotto la forma dell'adeguamento, dell'amore, dell'unità, della pacificazione. Se si vuole sapere che cosa è la conoscenza non ci si deve avvicinare alla forma di vita, di esistenza, di ascetismo propria del filosofo. Se si vuole realmente conoscere la conoscenza, sapere che cosa essa è, per coglierla alla sua radice, nella sua fabbricazione, si devono avvicinare non i filosofi, ma i politici, bisogna comprendere le relazioni di lotta e di potere. E solo in queste relazioni di lotta e di potere, nel modo in cui le cose tra loro e gli uomini tra loro si odiano, lottano, cercano reciprocamente di dominarsi, vogliono esercitare relazioni di potere gli uni sugli altri, che si comprende in che cosa consista la conoscenza.

Si può allora capire come un'analisi di questo genere ci introduca in maniera efficace alla storia politica della conoscenza, dei fatti della conoscenza e del soggetto della conoscenza.

Ma mi piacerebbe prima rispondere a una possibile obiezione: «Tutto questo è bellissimo, ma non c'è in Nietzsche; è stato il suo delirio, la sua ossessione di trovare dappertutto relazioni di potere, di introdurre questa dimensione del politico persino nella storia della conoscenza o nella storia della verità, che le ha fatto credere che Nietzsche dicesse questo».

Risponderò due cose. Prima di tutto ho scelto questo testo di Nietzsche in funzione dei miei interessi, non per mostrare che questa era la concezione nietzschiana della conoscenza - dato che ci sono innumerevoli testi abbastanza contraddittori tra loro a questo riguardo -, ma solo per mostrare che esiste in Nietzsche un certo numero di elementi che mettono a nostra disposizione un modello per un'analisi storica di quello che chiamerei la politica della verità. E' un modello che effettivamente si trova in Nietzsche e penso persino che costituisca nella sua opera uno dei più importanti per la comprensione di alcuni elementi apparentemente contraddittori della sua concezione della conoscenza.

In effetti, se ammettiamo che vi è qui ciò che Nietzsche intende come scoperta della conoscenza, se tutte queste relazioni stanno dietro la conoscenza, che in certo modo non è che il loro risultato, si possono comprendere allora alcuni testi di Nietzsche.

Prima di tutto, tutti quei testi nei quali Nietzsche afferma che non c'è conoscenza in sé. Ancora una volta bisogna pensare a Kant, confrontare i due filosofi e verificare tutte le differenze. Ciò che la critica kantiana metteva in questione era la possibilità di una conoscenza dell'in-sé, di una conoscenza di una verità o una realtà in sé (7). Nietzsche dice nella "Genealogia della Morale": «Asteniamoci, signori filosofi, dai tentacoli di nozioni contraddittorie come ragion pura, spirito assoluto, conoscenza in sé». Anche nella "Volontà di potenza" Nietzsche afferma che non c'è essere in sé, e neanche può esserci conoscenza in sé. E quando lo dice designa qualcosa di totalmente differente da ciò che Kant intendeva per conoscenza in sé. Nietzsche vuol dire che non vi è una natura della conoscenza, né un'essenza della conoscenza, né condizioni universali della conoscenza, ma che questa è ogni volta il risultato storico e puntuale di condizioni che non appartengono all'ordine della conoscenza. La conoscenza è in effetti un avvenimento che può essere posto sotto il segno dell'attività. Essa non è né una facoltà né una struttura universale. Anche quando utilizza un certo numero di elementi che possono passare per universali la conoscenza apparirà sempre all'ordine del risultato, dell'avvenimento, dell'effetto.

Si può così comprendere la serie di testi in cui Nietzsche afferma che la conoscenza ha un carattere prospettico. Quando Nietzsche dice che la conoscenza è sempre una prospettiva, non vuol dire, in quella che verrebbe a essere una mescolanza di kantismo ed empirismo, che essa si

trova limitata nell'uomo da un certo numero di condizioni, di limiti derivanti dalla natura umana, dal corpo umano o dalla stessa struttura della conoscenza. Quando parla del carattere prospettico della conoscenza, Nietzsche vuole intendere il fatto che non c'è conoscenza se non sotto forma di un certo numero di atti che sono differenti tra loro e multipli nella loro essenza; atti per mezzo dei quali l'essere umano s'impadronisce violentemente di certe cose, reagisce a certe situazioni, impone loro relazioni di forza. Vale a dire che la conoscenza è sempre una determinata relazione strategica nella quale l'uomo è situato. E' questa relazione strategica che definisce come suo effetto la conoscenza, ed è per questo che sarebbe completamente contraddittorio immaginare una conoscenza che non fosse nella sua natura forzosamente parziale, obliqua, prospettica. Il carattere prospettico della conoscenza non deriva dalla natura umana, ma sempre dal carattere polemico e strategico della conoscenza. Si può parlare del carattere prospettico della conoscenza perché c'è battaglia e perché la conoscenza è l'effetto di questa battaglia.

E' per questo che in Nietzsche troviamo l'idea, che ritorna costantemente, che la conoscenza è quanto vi è di più generalizzante e al contempo di più particolare. La conoscenza schematizza, ignora le differenze, assimila le cose tra loro e questo senza alcun fondamento di verità. Per questo la conoscenza è sempre una misconoscenza. D'altra parte essa è sempre un qualcosa che prende di mira malignamente, insidiosamente e aggressivamente individui, cose, situazioni. Non c'è conoscenza se non nella misura in cui si stabilisce tra l'uomo e ciò che conosce una sorta di singolar tenzone, un "tête-à-tête", un duello. C'è sempre nella conoscenza qualcosa che appartiene all'ordine del duello, e che fa sì che questa sia sempre singolare. Questo il suo carattere contraddittorio, così come è definito nei testi di Nietzsche, che apparentemente si contraddicono: essa è generalizzante e sempre singolare.

Ecco come attraverso i testi di Nietzsche possiamo ricostruire non una teoria generale della conoscenza, ma un modello che permette di affrontare l'oggetto di queste conferenze: il problema della formazione di un certo numero di campi del sapere a partire dalle relazioni di forza e dalle relazioni politiche nella società.

Ritorno ora al mio punto di partenza. In una certa concezione che l'ambiente universitario ha del marxismo, o in una certa concezione del marxismo che si è imposta all'università, c'è costantemente come fondamento dell'analisi l'idea che i rapporti di forza, le condizioni economiche, le relazioni sociali, siano dati preliminarmente agli individui, ma al contempo s'impongano a un soggetto di conoscenza che rimane identico, eccetto che in relazione alle ideologie, considerate come errori.

Arriviamo così a questa nozione importantissima e allo stesso tempo imbarazzante di ideologia. Nelle analisi marxiste tradizionali, l'ideologia è una specie di elemento negativo attraverso il quale si traduce il fatto che la relazione del soggetto con la verità, o semplicemente la relazione di conoscenza, è turbata, oscurata, velata dalle condizioni di esistenza, da rapporti sociali o forme politiche che vengono imposti dall'esterno al soggetto della conoscenza. L'ideologia è il marchio, lo stigma di queste condizioni politiche ed economiche di esistenza su di un soggetto della conoscenza che in teoria dovrebbe essere aperto alla verità.

Quello che aspiro a dimostrare in queste conferenze è come, di fatto, le condizioni politiche ed economiche dell'esistenza non siano un velo o un ostacolo per il soggetto della conoscenza, ma ciò attraverso cui si formano i soggetti di conoscenza e quindi i rapporti di verità. Non possono esserci certi tipi di soggetti della conoscenza, certi ordini di verità, certi campi del sapere, se non a partire da condizioni politiche che sono il terreno in cui si formano il soggetto, i campi del sapere e le relazioni con la verità. Potremo fare una storia della verità solo se ci sbarazziamo di questi grandi temi del soggetto della conoscenza - allo stesso tempo originario e assoluto -

utilizzando eventualmente il modello nietzschiano.

Presenterò alcuni abbozzi di questa storia a partire dalle pratiche giudiziarie da cui sono nati i modelli di verità che circolano ancora nella nostra società, che ancora in essa si impongono, e valgono non solo nel campo della politica, nel campo del comportamento quotidiano, ma anche nell'ordine della scienza. Pure nella scienza si trovano modelli di verità la cui formazione deriva dalle strutture politiche che non s'impongono dall'esterno al soggetto di conoscenza ma che sono, esse stesse, costitutive del soggetto.

2.

Oggi vorrei parlare della storia di Edipo, argomento che da un anno a questa parte è divenuto notevolmente fuori moda. A partire da Freud, si è ritenuto che la storia di Edipo raccontasse la favola più antica del nostro desiderio e del nostro inconscio. Ora, dopo la pubblicazione, l'anno scorso, del libro di Deleuze e Guattari, l'"Anti-Edipo" (8), il riferimento a Edipo gioca un ruolo completamente differente.

Deleuze e Guattari hanno cercato di dimostrare che il triangolo edipico padre-madre-figlio non rivela una verità atemporale e nemmeno una verità profondamente storica del nostro desiderio. Essi hanno cercato di mostrare che questo famoso triangolo edipico costituisce per gli analisti, che lo manipolano nell'ambito della cura, una maniera di contenere il desiderio, di garantire che il desiderio non venga a investirsi, a spargersi per il mondo che ci circonda, il mondo storico; di garantire che il desiderio rimanga all'interno della famiglia e si svolga come un piccolo dramma quasi borghese tra il padre, la madre e il figlio.

Edipo non sarebbe dunque una verità della natura, ma uno strumento di limitazione e costrizione che gli psicoanalisti, a partire da Freud, utilizzano per contenere il desiderio e farlo rientrare in una struttura familiare definita dalla nostra società in un momento determinato. In altre parole, Edipo, secondo Deleuze e Guattari, non è il contenuto segreto del nostro inconscio, ma la forma di costrizione che la psicoanalisi cerca d'imporre, nella cura, al nostro desiderio e al nostro inconscio. Edipo è uno strumento di potere, è un certo modo in cui il potere medico e psicoanalitico si esercitano sul desiderio e sull'inconscio.

Confesso che un problema come questo mi attira molto e che anch'io mi sento tentato di cercare, dietro quella che si pretende sia la storia di Edipo, qualche cosa che ha a che fare non con la storia indefinita, sempre ricominciata, del nostro desiderio e del nostro inconscio, ma piuttosto con la storia di un potere, di un potere politico.

Apro una parentesi per ricordare che tutto ciò che cerco di dire, tutto ciò che Deleuze ha dimostrato con maggiore profondità nel suo "Anti-Edipo", fa parte di un insieme di ricerche che non riguardano, al contrario di ciò che si afferma sui giornali, quella che tradizionalmente si chiama «struttura». Né Deleuze, né Lyotard, né Guattari, né io facciamo mai analisi strutturali, noi non siamo assolutamente «strutturalisti». Se mi si domandasse che cos'è quello che io faccio, e che altri fanno meglio di me, non direi che facciamo una ricerca di struttura. Farei un gioco di parole e direi che facciamo ricerche dinastiche. Direi, giocando con le parole greche "dynamis dynasteía", che noi cerchiamo di fare apparire quello che fino ad ora è rimasto più nascosto, più occultato e più profondamente investito nella storia della nostra cultura: le relazioni di potere. Curiosamente le strutture economiche della nostra società sono meglio conosciute, meglio inventariate, meglio definite delle strutture di potere politico. In questa serie di conferenze mi piacerebbe mostrare in che maniera si sono stabilite, e si sono inserite profondamente nella nostra cultura, le relazioni politiche, dando luogo a una serie di fenomeni

che non possono essere spiegati se non li mettiamo in rapporto, non con le strutture economiche, le relazioni economiche di produzione, ma con le relazioni politiche che investono tutta la trama della nostra esistenza.

Desidero mostrare come la tragedia di Edipo, come la si può leggere in Sofocle - lascerò da parte il problema del fondo mitico cui essa si lega - è rappresentativa e in certo modo instauratrice di un determinato tipo di relazione tra potere e sapere, tra potere politico e conoscenza, di cui la nostra civiltà ancora non si è liberata. Mi sembra che ci sia veramente un complesso di Edipo nella nostra civiltà, che non riguarda però il nostro inconscio e il nostro desiderio e nemmeno le relazioni tra desiderio e inconscio. Se c'è complesso di Edipo, questo non si produce a livello individuale, ma collettivo; non a proposito del desiderio e dell'inconscio, ma del potere e del sapere. E' questa specie di «complesso» che mi piacerebbe analizzare.

La tragedia di "Edipo" (9) è, fondamentalmente, la prima testimonianza che abbiamo delle pratiche giudiziarie greche. Come tutti sanno, si tratta di una storia nella quale alcune persone - un sovrano, un popolo -, ignorando una certa verità, riescono, attraverso una serie di tecniche di cui parleremo, a scoprire una verità che mette in questione la sovranità stessa del sovrano. La tragedia di "Edipo" è, quindi, la storia di una ricerca della verità: è una procedura di ricerca della verità che obbedisce esattamente alle pratiche giudiziarie greche di quell'epoca. Per questa ragione il primo problema che si pone è quello di sapere che cosa fosse la ricerca giudiziaria della verità nella Grecia arcaica.

La prima testimonianza della ricerca della verità che abbiamo nella procedura giudiziaria greca risale all'"Iliade". Si tratta della storia della disputa che oppone Antiloco e Menelao durante i giochi organizzati in occasione della morte di Patroclo (10). Tra questi giochi c'è una corsa di carri che, come d'abitudine, si svolgeva in un circuito con andata e ritorno, passando intorno a una pietra cui bisognava passare il più vicino possibile. Gli organizzatori dei giochi avevano collocato in questo posto qualcuno che doveva essere il responsabile della regolarità della corsa, e di cui Omero dice, senza nominarlo personalmente, che egli è il testimone, "ístor", colui che è lì per vedere. Parte la corsa, e in testa al momento di girare ci sono Antiloco e Menelao. Si verifica una irregolarità e, quando Antiloco arriva primo, Menelao protesta e dice al giudice, o alla giuria che deve assegnare il premio, che Antiloco ha commesso un'irregolarità.

Contestazione, lite, come stabilire la verità? Curiosamente in questo testo di Omero non ci si appella a chi ha visto, al famoso testimone che stava vicino alla pietra e che avrebbe dovuto attestare quello che era avvenuto. Non lo si convoca per testimoniare e non gli si fa nessuna domanda. C'è solo la contesa tra gli avversari Menelao e Antiloco, che si sviluppa nella maniera seguente: dopo l'accusa di Menelao - «tu hai commesso un'irregolarità» - e la difesa di Antiloco - «io non ho commesso irregolarità» - Menelao lancia una sfida: «Metti la mano destra sulla testa del tuo cavallo; stringi con la mano sinistra la tua frusta e giura davanti a Zeus che non hai commesso irregolarità». A questo punto Antiloco, di fronte a questa sfida, che è una "épreuve", rinuncia alla prova, rinuncia a giurare, e riconosce così che ha commesso un'irregolarità (11).

Ecco una maniera singolare di produrre la verità, di stabilire la verità giuridica. Non si passa attraverso il testimone, ma attraverso una specie di gioco di prova, una sorta di sfida lanciata da un avversario a un altro. Uno lancia una sfida, l'altro deve accettare il rischio o rinunciare. Se per caso egli avesse accettato di correre il rischio, se avesse realmente giurato, la responsabilità di quello che sarebbe accaduto, la scoperta finale della verità, sarebbe stata immediatamente attribuita agli dèi. Sarebbe stato Zeus che, se fosse stato il caso, avrebbe col suo fulmine ristabilito la verità, punendo colui che aveva prestato falso giuramento.

Ecco la pratica vecchia ed estremamente arcaica della prova della verità, che è stabilita

giudiziarmente non per mezzo di una constatazione diretta, di un testimone, di un'indagine o di un'inquisizione, ma mediante un gioco di prova. La prova è caratteristica della società greca arcaica. La ritroveremo nell'Alto Medioevo. E' evidente che, quando Edipo e tutta la città di Tebe cercano la verità, non è questo il modello che utilizzano. Sono passati secoli. E' tuttavia interessante osservare che nella tragedia di Sofocle ritroviamo ancora uno o due residui della pratica di stabilire la verità attraverso la prova. Prima di tutto, nella scena tra Creonte ed Edipo. Quando Edipo critica suo cognato per aver troncato la risposta dell'Oracolo di Delfi, dicendo: «Tu inventasti tutto questo semplicemente per togliermi il potere e sostituirmi», Creonte risponde senza tentare di stabilire la verità avvalendosi di testimoni: «Bene, giuriamo. Io giurerò che non ho cospirato contro di te». Tutto questo è detto alla presenza di Giocasta, che accetta il gioco ed è come la responsabile della sua regolarità. Creonte risponde a Edipo secondo la vecchia formula della lite tra guerrieri (12). In secondo luogo, potremmo dire che troviamo in tutta l'opera questo sistema della sfida e della prova. Edipo, quando apprende che la peste che devasta la città di Tebe è dovuta alla maledizione degli dèi, conseguente alla contaminazione e all'assassinio, si impegna a bandire l'autore del crimine senza sapere, naturalmente, che è lui stesso ad averlo commesso. Si trova così avvinto dal suo stesso giuramento, allo stesso modo in cui, nelle rivalità tra guerrieri arcaici, gli avversari si coinvolgevano reciprocamente in giuramenti di promessa e maledizione. Questi resti della vecchia tradizione riappaiono alcune volte nel corso dell'opera. Ma per la verità tutta la tragedia di Edipo è fondata su un meccanismo completamente differente. E' questo meccanismo con cui viene stabilita la verità che vorrei esporre.

Mi pare che questo meccanismo della verità obbedisca inizialmente a una legge, a una specie di forma pura che potremmo chiamare legge delle metà. E' mediante delle metà che si adattano e si incastrano, che procede la scoperta della verità nell'Edipo. Edipo manda a consultare il dio di Delfi, il re Apollo. Se esaminiamo in dettaglio la risposta di Apollo, osserviamo che è formata da due parti. Apollo comincia col dire: «Il paese è colpito da una contaminazione». A questa prima risposta manca, in un certo senso, una metà: c'è una contaminazione, ma chi ha contaminato e chi è stato contaminato? Di conseguenza è necessario porre una seconda domanda, ed Edipo forza Creonte a dare una seconda risposta, domandandogli a che cosa è dovuta la contaminazione. La seconda metà appare: la causa di questa contaminazione è un assassinio. Ma chi dice assassinio dice due cose: dice chi è stato assassinato e chi è l'assassino. Si domanda ad Apollo: «Chi è stato assassinato?». La risposta è: Laio, il re. Si domanda: «Chi l'ha assassinato?». A questo punto Apollo si rifiuta di rispondere, e come dice Edipo: «Non si può forzare la risposta degli dèi». Manca, quindi, una metà. Alla contaminazione corrisponde la metà dell'assassinio, la prima metà: «Chi è stato assassinato», ma manca la seconda metà: il nome dell'assassino.

Per sapere il nome dell'assassino sarà necessario ricorrere a qualcosa, a qualcuno, giacché non si può forzare la volontà degli dèi. Questo altro cui ci si rivolge è il doppio umano, l'ombra mortale di Apollo, è l'indovino Tiresia, che, come Apollo, è un essere divino, "Theios mántis", il divino indovino. Tiresia è molto vicino ad Apollo e anch'egli viene chiamato re, "anas" ma è mortale, mentre Apollo è immortale; e soprattutto Tiresia è cieco, è immerso nella notte, mentre Apollo è il dio del sole. Egli è la metà d'ombra della verità divina, il doppio oscuro che il dio-luce proietta sulla superficie della terra. E' questa metà che si va a interrogare. Tiresia risponde a Edipo dicendo: «Sei tu che hai ucciso Laio».

Di conseguenza, possiamo dire che, dalla seconda scena dell'"Edipo", tutto è stato detto e rappresentato. Si ha già la verità poiché Edipo è effettivamente indicato dall'insieme costituito delle risposte di Apollo da un lato e di Tiresia dall'altro. Il gioco della metà è completo:

contaminazione, assassinio, chi è stato ucciso, chi ha ucciso. Abbiamo tutto, ma sotto la forma molto particolare della profezia, della predizione, della prescrizione. L'indovino Tiresia non dice esattamente a Edipo: «Sei stato tu a uccidere»; dice: «hai promesso di esiliare colui che ha ucciso; io ti ordino di tenere fede alla tua promessa e di esiliare te stesso». Allo stesso modo Apollo non aveva detto esattamente: «C'è stata una contaminazione e perciò la città è devastata dalla peste». Apollo ha detto: «Se volete che finisca la peste, è necessario che vi purifichiate dalla contaminazione». Tutto questo è stato detto nella forma del futuro, della prescrizione, della predizione; niente si riferisce all'attualità del presente, niente è indicato direttamente.

Si ha tutta la verità, ma nella forma prescrittiva e profetica che è caratteristica tanto dell'oracolo che dell'indovino. A questa verità che è in un certo modo completa e totale, nella quale tutto è stato detto, manca però qualcosa, che è la dimensione del presente, l'attualità, la designazione di qualcuno. Manca la testimonianza di ciò che è realmente accaduto. Curiosamente, tutta questa vecchia storia è formulata dall'indovino e dal dio nella forma del futuro. Abbiamo bisogno ora del presente e della testimonianza del passato: la testimonianza presente di ciò che realmente è avvenuto.

La seconda metà, passato e presente, di questa prescrizione e di questa previsione, è data dal resto dell'opera. Anch'essa è uno strano gioco di metà. In primo luogo è necessario stabilire chi ha ucciso Laio. Questo è ottenuto nel corso dell'opera dall'abbinamento di due testimonianze. La prima è fornita inavvertitamente e spontaneamente da Giocasta quando dice: «Vedi bene, Edipo, che non sei stato tu a uccidere Laio, contrariamente a ciò che dice l'indovino. La miglior prova di ciò è che Laio fu ucciso da più uomini all'incrocio di tre strade».

A questa testimonianza Edipo risponde con un'inquietudine che è già quasi una certezza: «Uccidere un uomo all'incrocio di tre strade è esattamente ciò che io ho fatto; ricordo che arrivando a Tebe ho ucciso qualcuno all'incrocio di tre strade». Così dal gioco di queste due metà che si completano, il ricordo di Giocasta e quello di Edipo, abbiamo questa verità quasi completa, la verità sull'assassinio di Laio. Verità quasi completa, perché manca ancora un piccolo frammento: la questione di sapere se fu ucciso da un solo o da vari individui, questione che del resto rimane irrisolta nell'opera.

Ma questa è solo la metà della storia di Edipo, poiché Edipo non è solo colui che ha ucciso il re Laio, è anche colui che ha ucciso suo padre, e che, dopo averlo ucciso, ha sposato la propria madre. Questa seconda metà della storia manca ancora dopo l'abbinamento delle testimonianze di Giocasta e di Edipo. Quello che manca è proprio ciò che dà loro un po' di speranza, dato che il dio ha predetto che Laio non sarebbe stato ucciso da una mano qualsiasi, ma dal suo stesso figlio. Ne consegue che, finché non sarà provato che Edipo è figlio di Laio, la predizione non sarà realizzata. Questa seconda metà è necessaria perché la predizione si definisca nella sua totalità, e ciò avviene nell'ultima parte dell'opera, attraverso l'abbinamento di due testimonianze diverse. Una sarà quella dello schiavo che viene da Corinto per annunciare a Edipo che Polibio è morto. Edipo, che non piange per la morte di suo padre, si rallegra dicendo: «Ah, almeno non sono stato io a ucciderlo, al contrario di ciò che dice la predizione». E lo schiavo replica: «Polibio non era tuo padre».

Abbiamo così un nuovo elemento: Edipo non è figlio di Polibio. E' allora che interviene l'ultimo schiavo, quello che era fuggito dopo il dramma e si era nascosto nelle profondità del Citerone, quello che aveva nascosto la verità nella sua capanna, il guardiano di pecore, che è chiamato per essere interrogato sull'accaduto, e dice: «In effetti un tempo diedi a questo messaggero un bambino che veniva dal palazzo di Giocasta e di cui mi hanno detto essere il figlio».

Vediamo che manca ancora l'ultima certezza, giacché Giocasta non è presente per attestare che fu lei a consegnare il bambino allo schiavo. Ma, eccetto che per questa piccola difficoltà, il ciclo

è ora completo. Sappiamo che Edipo era figlio di Laio e Giocasta; che è stato consegnato a Polibio; che è stato lui, credendo di essere figlio di Polibio e ritornando, per sfuggire alla profezia, a Tebe - che non sapeva essere la sua patria - a uccidere all'incrocio delle tre strade il re Laio, suo vero padre. Il ciclo è completo. Si è chiuso grazie a una serie di incastri di metà che combaciano le une con le altre. E' come se tutta questa lunga e complessa storia del bambino, che è allo stesso tempo un esiliato che fugge dalla profezia, e un esiliato a causa della profezia, fosse stata spezzata in due parti e poi ogni frammento fosse nuovamente stato spezzato in due, e tutti questi frammenti fossero stati ripartiti in mani diverse. E' stato necessario mettere insieme il dio col suo profeta, Giocasta ed Edipo, lo schiavo di Corinto e quello del Citerone perché tutte queste metà e queste metà delle metà venissero a combinarsi le une con le altre, a combaciare, a incastrarsi e a ricostruire il profilo completo della storia.

Questa forma, realmente impressionante nell'"Edipo" di Sofocle, non è solo una forma retorica. Essa è al contempo religiosa e politica, consiste nella famosa tecnica del "symbolon", il simbolo greco. Uno strumento di potere, di esercizio del potere, che permette al detentore di un segreto o di un potere di rompere in due parti un oggetto qualsiasi, in ceramica, di conservare una delle parti e affidare l'altra a qualcuno che deve portare il messaggio o attestarne l'autenticità. E' facendo combaciare queste due metà che si potrà riconoscere l'autenticità del messaggio, vale a dire la continuità del potere che si esercita. Il potere si manifesta, completa il suo ciclo e mantiene la sua unità, grazie a questo gioco di piccoli frammenti - separati gli uni dagli altri -, di uno stesso insieme, di un unico oggetto, la cui configurazione generale è la forma manifesta del potere. La storia di Edipo è la frammentazione di questa "pièce" (13), il cui possesso integrale, riunificato, rende autentica la detenzione del potere e gli ordini da esso emanati. I messaggi, i messaggeri che invia e che devono ritornare, autenticheranno il loro legame con il potere con il fatto che ognuno di essi possiede un frammento della "pièce" e può adattarlo agli altri frammenti. E' questa la tecnica giuridica, politica e religiosa di quello che i greci chiamano "symbolon": il simbolo.

La storia di Edipo, così come è rappresentata nella tragedia di Sofocle, obbedisce a questo "symbolon": forma non retorica, ma piuttosto religiosa, politica, quasi magica dell'esercizio del potere.

Se noi ora osserviamo non la forma di questo meccanismo, il gioco delle metà che si frammentano e finiscono per combaciare, ma l'effetto prodotto da queste combinazioni reciproche, si vedranno una serie di cose. Prima di tutto, una sorta di spostamento, nella misura in cui le metà vengono a combaciare. Il primo gioco delle metà che combaciano è quello del re Apollo e dell'indovino Tiresia: il livello della profezia o degli dèi. Poi la seconda serie di metà che combaciano, che è costituito da Edipo e Giocasta. Le loro due testimonianze si trovano al centro dell'opera: è il livello dei re, dei sovrani. Infine l'ultima coppia di testimonianze che intervengono, l'ultima metà che viene a completare la storia, che non è costituita dagli dèi e neanche dai re, ma dai servitori e dagli schiavi. Lo schiavo più umile di Polibio e, soprattutto, il più dimenticato dei pastori del bosco del Citerone enunceranno la verità ultima e apportheranno l'ultima testimonianza.

Il risultato è curioso: ciò che era stato detto in termini di profezia all'inizio dell'opera sarà ripetuto sotto forma di testimonianza dai due pastori. E così come l'opera passa dagli dèi agli schiavi, egualmente cambiano i meccanismi di enunciazione della verità o la forma in cui la verità si enuncia. Quando parlano il dio e l'indovino, la verità è espressa in forma di prescrizione e profezia, nella forma di uno sguardo dell'eterno e onnipotente dio Sole, nella forma dello sguardo dell'indovino che, benché cieco, vede il passato, il presente e il futuro. E' questa specie di sguardo magico-religioso che, all'inizio dell'opera, fa brillare una verità a cui né

Edipo né il Coro vogliono credere. Anche a livello più basso troviamo lo sguardo, dato che se i due schiavi possono testimoniare è perché hanno visto. Uno ha visto Giocasta consegnargli un bambino perché lo portasse nel bosco e lì lo abbandonasse. L'altro ha visto il bambino nel bosco, ha visto il suo compagno schiavo consegnargli il bambino e ricorda di averlo portato al palazzo di Polibio. Si tratta anche qui dello sguardo, ma non più del grande sguardo eterno, illuminante, abbagliante, folgorante del dio e del suo indovino, ora è lo sguardo di persone che vedono e ricordano di aver visto con i loro occhi umani. E' lo sguardo del testimone. E' a questo sguardo che Omero non fa riferimento nel parlare del conflitto e della lite tra Antiloco e Menelao.

Possiamo dire, quindi, che tutto l'"Edipo" è un modo di spostare l'enunciazione della verità da un discorso profetico e prescrittivo a un altro discorso di ordine retrospettivo, che non appartiene più all'ordine della profezia, ma a quello della testimonianza. E' anche un modo di spostare il lampo o la luce della verità dal balenio profetico e divino, allo sguardo in qualche modo empirico e quotidiano dei pastori. Tra i pastori e gli dèi c'è una corrispondenza: dicono la stessa cosa, vedono la stessa cosa, ma non con lo stesso linguaggio e neppure con gli stessi occhi. In tutta la tragedia vediamo questa stessa verità che si presenta e si formula in due maniere diverse, con altre parole in un altro discorso, con un altro sguardo. Ma questi sguardi si corrispondono. I pastori corrispondono esattamente agli dèi; potremmo persino dire che li simboleggiano. In fondo quello che i pastori dicono è, in un altro modo, ciò che gli dèi hanno già detto.

Abbiamo qui uno dei tratti fondamentali della tragedia di Edipo: la comunicazione tra i pastori e gli dèi, tra il ricordo degli uomini e le profezie divine. Questa corrispondenza definisce la tragedia e stabilisce un mondo simbolico nel quale il ricordo e il discorso degli uomini sono come un margine empirico della grande profezia degli dèi.

Ecco uno dei punti su cui dobbiamo insistere per comprendere il meccanismo della progressione della verità in "Edipo". Da un lato stanno gli dèi, dall'altro i pastori, ma tra i due c'è il livello dei re, o meglio, il livello di Edipo. Qual è il suo livello di sapere e che significa il suo sguardo?

A questo proposito è necessario rettificare alcune cose. Si dice abitualmente, quando si analizza l'opera, che Edipo è colui che non sapeva nulla, che era cieco, che aveva gli occhi velati e la memoria bloccata, dato che non aveva mai menzionato, e anzi sembrava aver dimenticato le sue stesse gesta, aver ucciso il re all'incrocio delle tre strade. Edipo, l'uomo dell'oblio, l'uomo del non-sapere, l'uomo dell'inconscio secondo Freud. Sono noti tutti i giochi di parole che sono stati fatti con il nome di Edipo. Ma non dimentichiamo che questi giochi sono molteplici e che gli stessi greci avevano già notato che in "Oidipou" abbiamo la parola "oida" che significa allo stesso tempo «aver visto» e «sapere». Mi piacerebbe mostrare che Edipo, in questo meccanismo di "symbolon", di metà che comunicano, di gioco di risposte tra i pastori e gli dèi, non è colui che non sapeva, ma anzi, al contrario, colui che sapeva troppo. Egli riuniva il suo sapere e il suo potere in modo condannabile, ed è proprio questo che la vicenda narrata nell'"Edipo" doveva espellere definitivamente dalla storia.

Il titolo stesso della tragedia di Sofocle è interessante: "Edipo" è "Edipo re", "Oidipou tyrannos". La parola "tyrannos" è di difficile traduzione. Infatti la traduzione non rende il significato esatto del termine. Edipo è l'uomo del potere, l'uomo che esercita un certo potere. Ed è caratteristico che il titolo dell'opera di Sofocle non sia "Edipo, l'incestuoso", né "Edipo, l'assassino di suo padre", ma "Edipo re". Che cosa significa la regalità di Edipo?

Possiamo rilevare l'importanza della tematica del potere in tutta l'opera: durante tutta la tragedia ciò che è in questione è essenzialmente il potere di Edipo ed è proprio questo a far sì che egli si

senta minacciato.

Nel corso dell'intera tragedia, Edipo non dice mai di essere innocente; può darsi che abbia fatto qualcosa, ma è stato contro la sua volontà e quando ha ucciso quell'uomo non sapeva che si trattasse di Laio. Una difesa a livello dell'innocenza e dell'inconsapevolezza non è mai intrapresa dal personaggio sofocleo in "Edipo Re".

Solo nell'"Edipo a Colono" (14) si vedrà un Edipo cieco e miserabile gemere per tutta l'opera dicendo: «Io non potevo fare niente. Gli dèi mi presero in una trappola che non conoscevo».

Nell'"Edipo re", Edipo non si difende affatto sul piano della sua innocenza, il suo problema è solo il potere. Potrà conservarlo? E' il potere in gioco dall'inizio alla fine dell'opera.

Nella prima scena, è nella sua condizione di sovrano che gli abitanti di Tebe hanno fatto ricorso a Edipo contro la peste: «Tu hai il potere, devi guarirci dalla peste». Ed egli risponde dicendo: «Ho grande interesse a liberarvi dalla peste, poiché questa stessa peste che vi colpisce colpisce anche me nella mia sovranità e regalità». Edipo vuole cercare la soluzione del problema in quanto interessato al mantenimento della propria regalità. Quando comincia a sentirsi minacciato dalle risposte che emergono intorno a lui, quando l'oracolo lo designa, e l'indovino dice ancor più chiaramente che egli è il colpevole, Edipo, senza rispondere in termini di innocenza, dice a Tiresia: «Tu vuoi il mio potere; hai ordito un complotto contro di me per privarmi del mio potere» (15).

Edipo non si sgomenta all'idea che potrebbe aver ucciso o suo padre o il re, quello che lo sgomenta è perdere il proprio potere.

Durante la grande disputa con Creonte, gli dice: «Hai portato un oracolo da Delfi ma quest'oracolo lo hai falsato perché tu, figlio di Laio, rivendichi un potere che a me è stato dato» (16). Anche qui Edipo si sente minacciato da Creonte a livello del potere e non a livello della sua innocenza o della sua colpevolezza. Quello che è in questione in tutti questi scontri, dall'inizio dell'opera, è il potere.

E quando alla fine dell'opera la verità è sul punto di essere scoperta, quando lo schiavo di Corinto dice a Edipo: «Non ti inquietare, ma tu non sei il figlio di Polibio» (17), Edipo non si preoccupa che il non essere figlio di Polibio possa significare essere figlio di qualcun altro, e forse di Laio. Egli dice: «Dici questo per farmi vergognare, per far credere al popolo che sono figlio di uno schiavo; ma anche se sono figlio di uno schiavo, questo non mi impedirà di esercitare il potere; sono un re come gli altri» (18). Ancora una volta è del potere che si tratta. Ed è in quanto capo della giustizia, in quanto sovrano, che Edipo convocherà a questo punto l'ultimo testimone: lo schiavo del Citerone. E' in quanto sovrano che, minacciandolo di tortura, gli strapperà la verità. E quando, una volta strappata questa verità, si conosce chi è Edipo e quello che ha fatto - assassinio del padre, incesto con la madre - che dice il popolo di Tebe? «Noi ti chiamavamo nostro re.» Questo significa che il popolo di Tebe, nello stesso momento in cui riconosce in Edipo colui che è stato il suo re, con l'uso dell'imperfetto - «chiamavamo» - lo dichiara destituito della regalità.

Ciò che è in questione è la caduta del potere di Edipo. La prova di ciò sta nel fatto che quando Edipo perde il potere in favore di Creonte, le ultime battute dell'opera ruotano ancora intorno al potere. L'ultima parola indirizzata a Edipo prima che venga condotto all'interno del palazzo è pronunciata dal nuovo re, Creonte: «Non cercare più di essere il signore» (19). La parola impiegata è "krapein"; il che vuol dire che Edipo non deve più comandare. E Creonte aggiunge ancora "àkrápesas", parola che vuol dire «dopo essere giunto in cima», ma che è anche un gioco di parole nel quale la «a» ha un senso privativo: «non possedendo più il potere»: "àkrápesas" significa al contempo: «Tu che sei salito fino al vertice e che ora non hai più il potere».

Dopo di ciò interviene il popolo e saluta Edipo per l'ultima volta dicendo: «Tu che eri "krátisitos", cioè, «tu che eri al vertice del potere». Il primo saluto del popolo tebano a Edipo era «o kratipoy Oïdipoy» cioè, «Edipo onnipotente!». Tra questi due saluti del popolo si svolge tutta la tragedia. La tragedia del potere e del possesso del potere politico. Ma che cosa è questo potere di Edipo? Come si caratterizza? Le sue caratteristiche sono presenti nel pensiero, nella storia, e nella filosofia greca dell'epoca. Edipo è chiamato "basileus anax", il primo degli uomini, colui che ha la "krateia", colui che detiene il potere, ed è anche chiamato "tyrannos". «Tiranno» non va inteso qui in senso stretto, tanto è vero che Polibio, Laio e tutti gli altri sono stati chiamati anche "tyrannos".

Diverse caratteristiche di questo potere appaiono nella tragedia di Edipo. Edipo ha il potere. Ma lo ha ottenuto attraverso una serie di vicende e di avventure che hanno fatto di lui, all'inizio, l'uomo più miserabile - bambino scacciato, perduto, viaggiatore errante - e in seguito l'uomo più potente. Egli ha conosciuto un destino ineguale. Ha conosciuto la miseria e la gloria. E' stato nel punto più alto quando lo si credeva figlio di Polibio e in quello più basso quando è diventato un personaggio errante di città in città. Più tardi è nuovamente tornato al vertice. «Gli anni che crebbero con me - dice - delle volte mi spinsero in basso e delle altre mi esaltarono.»

Questa alternanza del destino è un tratto caratteristico di due tipi di personaggi. Il personaggio leggendario dell'eroe epico che ha perduto la sua cittadinanza e la sua patria e che dopo un certo numero di prove ritrova la gloria; e il personaggio storico del tiranno greco della fine del secolo sesto e dell'inizio del quinto. Il tiranno era colui che, dopo aver vissuto molte avventure, e dopo essere arrivato al vertice del potere, era sempre minacciato di perderlo. L'irregolarità del destino è caratteristica del personaggio del tiranno, così come è descritto nei testi greci di quest'epoca.

Edipo è colui che, dopo aver conosciuto la miseria, ha conosciuto la gloria; colui che è diventato re, dopo essere stato eroe. Ma se è diventato re è stato perché ha guarito la città di Tebe, uccidendo la divina Cantatrice, la Sfinge che divorava tutti quelli che non riuscivano a decifrare i suoi enigmi. Aveva guarito la città, le aveva permesso di rimettersi in piedi, come egli dice, di respirare nel momento in cui aveva perduto il fiato. Per designare questa guarigione della città, Edipo impiega l'espressione "orthosan" «raddrizzare», "orthosan polis" «raddrizzare la città». Ora, questa è l'espressione che troviamo nel testo di Solone. Solone, che non è esattamente un tiranno, ma il legislatore, si vantava di aver riformato la città di Atene alla fine del secolo sesto. Questa è anche la caratteristica di tutti i tiranni che sono sorti in Grecia durante i secoli settimo e sesto: non solo hanno conosciuto alti e bassi, ma hanno inoltre avuto il ruolo di riformare le città attraverso una distribuzione economica giusta, come Cipselo a Corinto, o attraverso leggi giuste, come Solone ad Atene. Ecco quindi due caratteristiche fondamentali del tiranno greco, come ce lo mostrano i testi dell'epoca di Sofocle o anche precedenti.

Nell'"Edipo" si trovano anche diverse caratteristiche non più positive, ma negative della tirannia. Parecchie cose sono rimproverate a Edipo nelle sue discussioni con Creonte e Tiresia, così come con il popolo. Creonte, per esempio, gli dice: «Tu sei in errore. Ti identifichi con questa città, in cui non sei nato, immagini di essere questa città e che essa ti appartenga. Ma anch'io faccio parte di questa città, non è solo tua» (20). Se consideriamo le storie che per esempio raccontava Erodoto sui vecchi tiranni greci, in particolare su Cipselo di Corinto, vediamo che si tratta di uno che si considerava padrone della città. Cipselo diceva che Zeus gli aveva dato la città e che lui l'aveva riconsegnata ai cittadini. Si trova esattamente lo stesso nella tragedia di Sofocle.

Allo stesso modo, Edipo è colui che non dà importanza alle leggi e le sostituisce con le sue volontà e con i suoi ordini. Lo dice chiaramente. Quando Creonte gli rimprovera di voler esiliarlo, dicendo che la sua decisione non è giusta, Edipo risponde: «Poco mi importa che sia

giusto oppure no; bisogna obbedire lo stesso» (21). La sua volontà sarà la legge della città. E' per questo che, nel momento in cui comincia la sua caduta, il Coro del popolo gli rimprovererà di aver disprezzato la "dike", la giustizia. Pertanto bisogna riconoscere in Edipo un personaggio ben definito, segnalato, catalogato, caratterizzato dal pensiero greco del quinto secolo: il tiranno. Questo personaggio del tiranno non è caratterizzato solo dal potere, ma anche da un certo tipo di sapere. Il tiranno greco non era semplicemente colui che prendeva il potere. Era colui che lo prendeva perché deteneva o faceva valere il fatto di detenere un sapere di efficacia superiore a quello degli altri. Questo è precisamente il caso di Edipo. Edipo è colui che è riuscito a risolvere per mezzo del suo pensiero, del suo sapere, il famoso enigma della Sfinge. Così come Solone ha potuto effettivamente dare leggi giuste ad Atene, ha potuto riformare la città perché era un saggio, "sophos", così anche Edipo ha potuto risolvere l'enigma della Sfinge perché anche lui era un "sophos".

Che cosa è questo sapere di Edipo? Come si caratterizza? Il sapere di Edipo è caratterizzato per tutta l'opera. Edipo dice continuamente che egli ha vinto gli altri, che ha risolto l'enigma della Sfinge, che ha guarito la città per mezzo di ciò che lui chiama "ghnome", la sua conoscenza o la sua "téchne". Altre volte, per designare il suo modo di sapere, egli si dice colui che ha trovato, "eureka". E' questa la parola che con maggior frequenza Edipo utilizza per descrivere ciò che ha fatto un tempo e ciò che sta cercando di fare ora. Se Edipo ha risolto l'enigma della Sfinge è perché «ha trovato». Se vuole salvare di nuovo Tebe deve di nuovo trovare, "eyriakein". Che significa "eyriakein"? questa attività di «trovare» è caratterizzata inizialmente nell'opera come una cosa che si fa da soli. Edipo insiste più volte su ciò. «Quando ho risolto l'enigma della Sfinge non mi sono rivolto a nessuno» dice al popolo e all'indovino. Dice al popolo: «Non avreste potuto fare niente per aiutarmi a risolvere l'enigma della Sfinge, niente potevate fare contro la divina Cantatrice». E a Tiresia dice: «Ma che razza di indovino sei tu, che non sei stato capace di liberare Tebe dalla Sfinge? Quando tutti erano sprofondati nel terrore io solo ho liberato Tebe; non ho saputo niente da nessuno, non mi sono servito di nessun messaggero, sono venuto di persona». Trovare è qualcosa che si fa da soli. E' anche quello che si fa quando si aprono gli occhi. E Edipo è l'uomo che sottolinea continuamente: «Io ho indagato e siccome nessuno è stato capace di darmi informazioni, ho aperto occhi e orecchie; e ho visto». Edipo utilizza frequentemente il verbo "oida", che significa allo stesso tempo sapere e vedere. "Oidipos" è colui che è capace di quest'attività di vedere e sapere. Edipo è l'uomo del vedere, l'uomo dello sguardo, e lo sarà fino alla fine.

Se Edipo cade in una trappola è proprio perché, nella sua volontà di trovare, ha insistito nella testimonianza, nel ricordo, nella ricerca delle persone che hanno visto, fino al momento in cui, in fondo al Citerone, è stato snidato lo schiavo che aveva assistito a tutto e sapeva la verità. Il sapere di Edipo è questa specie di sapere di esperienza. Ed è allo stesso tempo questo sapere solitario, di conoscenza, dell'uomo che vuole vedere con i suoi propri occhi, da solo, senza basarsi su ciò che si dice, senza ascoltare nessuno. Sapere autocratico del tiranno che da solo è capace di governare la città. La metafora di chi governa, di chi comanda, è utilizzata frequentemente da Edipo per descrivere ciò che fa. Edipo è il capitano, colui che sulla prua della nave apre gli occhi per vedere. Ed è proprio perché apre gli occhi su ciò che sta per succedere che incontra l'incidente, l'inatteso, il destino, la "tyche". Edipo è caduto nella trappola perché è l'uomo dallo sguardo autocratico, aperto sulle cose.

Quello che vorrei mostrare è che in fondo Edipo rappresenta nell'opera di Sofocle un certo tipo di quello che chiamerei sapere-e-potere, potere-e-sapere. E' perché esercita un potere tirannico e solitario, altrettanto distante dall'oracolo degli dèi - che non vuole ascoltare - che da quello che dice e vuole il popolo, che egli nella sua sete di governare scoprendo da solo, trova, in ultima

istanza le testimonianze di coloro che hanno visto.

Vediamo così come il gioco delle metà ha potuto funzionare, e come, alla fine dell'opera, Edipo sia un personaggio superfluo. Questo, nella misura in cui questo sapere tirannico, questo sapere di chi vuol vedere con i suoi propri occhi, senza ascoltare né gli dèi né gli uomini, permette di far esattamente combaciare ciò che avevano detto gli dèi e ciò che sapeva il popolo. Edipo, senza volerlo, riesce a stabilire l'unione tra la profezia degli dèi e la memoria degli uomini. Il sapere edipico, l'eccesso di potere, l'eccesso di sapere, sono stati tali che egli è diventato inutile; il cerchio si è chiuso su di lui, o meglio, i due frammenti della tessera combaciano e Edipo, nel suo potere solitario, è diventato inutile. Nei due frammenti ricomposti la sua immagine è divenuta mostruosa. Edipo poteva troppo per il suo potere tirannico, sapeva troppo nel suo sapere solitario. In questo eccesso egli era anche lo sposo di sua madre e il fratello dei suoi figli. Edipo è l'uomo dell'eccesso, colui che ha troppo di tutto, che eccede nel suo potere, nel suo sapere, nella sua famiglia, nella sua sessualità. Edipo, uomo doppio, che era di troppo in rapporto alla trasparenza simbolica di ciò che sapevano i pastori e di ciò che avevano detto gli dèi.

Dunque, la tragedia di Edipo è abbastanza vicina a ciò che sarà, alcuni anni più tardi, la filosofia platonica. In Platone, a dire il vero, il sapere degli schiavi, memoria empirica di ciò che è stato visto, sarà svalutato a vantaggio di una memoria più profonda, essenziale, che è la memoria di ciò che si è visto nel cielo intelligibile. Ma l'importante è quello che sarà radicalmente svalutato, squalificato, tanto nella tragedia di Sofocle quanto nella "Repubblica" di Platone: è il tema, o meglio il personaggio, la forma di un sapere politico al contempo privilegiato ed esclusivo. Quello che è preso di mira dalla tragedia di Sofocle o dalla filosofia di Platone, se situate in una dimensione storica, quello che è preso di mira dietro Edipo "sophos", Edipo il saggio, il tiranno che sa, l'uomo della "techne", della "ghnome", è il famoso sofista, il professionista del potere politico e del sapere, che realmente esisteva nella società ateniese dell'epoca di Sofocle. Ma dietro di lui quella che Platone e Sofocle vogliono prendere di mira è un'altra categoria di personaggi, di cui il sofista è solo un piccolo rappresentante, la continuazione e la conclusione storica: il personaggio del tiranno. Nei secoli sesto e settimo il tiranno era l'uomo del potere e del sapere, colui che dominava tanto per il potere che per il sapere che possedeva. Infine, anche se non è presente nel testo di Platone né in quello di Sofocle, colui che è preso di mira è il grande personaggio storico che effettivamente è esistito, anche se visto in un contesto leggendario: il famoso re assiro.

Nelle società indoeuropee dell'Oriente mediterraneo, alla fine del secondo millennio e agli inizi del primo, il potere politico era sempre detentore di un certo tipo di sapere. Per il fatto di detenere il potere, il re e coloro che lo circondavano erano in possesso di un sapere che non poteva e non doveva essere comunicato agli altri gruppi sociali. Sapere e potere erano esattamente corrispondenti, correlativi, sovrapposti. Non poteva esserci sapere senza potere, e non poteva esserci potere politico senza il possesso di uno speciale sapere.

E' questa forma di potere-sapere che Dumézil ha isolato nei suoi studi sulle tre funzioni, mostrando che la prima funzione, quella del potere politico, era quella di un potere politico magico e religioso (22). Il sapere degli dèi, il sapere dell'azione che si può esercitare sugli dèi o su di noi, tutto questo sapere magico-religioso è presente nella funzione politica.

Quello che è successo all'origine della società greca, all'origine dell'epoca greca del secolo quinto, all'origine della nostra civiltà, è lo smantellamento di questa grande unità di un potere politico che sarebbe al contempo un sapere. E' lo smantellamento di questa grande unità di un potere magico-religioso che esisteva nei grandi imperi assiri, che i tiranni greci, impregnati di cultura orientale, hanno cercato di riabilitare a loro vantaggio e che i sofisti del quinto e sesto

secolo hanno ancora utilizzato come potevano, nella forma di lezioni pagate in denaro. Durante i cinque o sei secoli della Grecia arcaica assistiamo a questa lunga decomposizione. E quando comincia l'epoca classica - Sofocle ne rappresenta il momento iniziale, il suo primo manifestarsi -, ciò che deve sparire perché questa società possa esistere è l'unione del potere e del sapere. A partire da questo momento, l'uomo del potere sarà l'uomo dell'ignoranza. Alla fine quello che è accaduto a Edipo è che per volere troppo sapere, non sapeva niente. Edipo funzionerà come l'uomo del potere, cieco, che non sapeva, e non sapeva perché troppo poteva.

Così, mentre il potere è tacciato di ignoranza, di incoscienza, di oblio, di oscurità, ci saranno da una parte l'indovino e il filosofo in comunicazione con la verità, con le verità eterne degli dèi o dello spirito, e dall'altra ci sarà il popolo che, pur senza nulla detenere del potere, possiede in sé il ricordo e può dare ancora testimonianza della verità. Così al di là di un potere che è diventato monumentalmente cieco, come Edipo, ci sono i pastori che ricordano e gli indovini che dicono la verità.

L'Occidente sarà dominato dal grande mito secondo cui la verità non appartiene mai al potere politico, il potere politico è cieco, il vero sapere è quello che si possiede quando si è in contatto con gli dèi o quando ci si ricorda delle cose, quando si guarda il grande sole eterno o si aprono gli occhi su ciò che è accaduto. Con Platone comincia un grande mito occidentale: che vi sia antinomia tra il potere e il sapere. Se c'è del sapere è necessario che rinunci al potere. Lì dove sapere e scienza si trovano nella loro pura verità non può più esserci potere politico.

Questo grande mito va liquidato. E' questo mito che Nietzsche ha cominciato a demolire, mostrando nei numerosi testi già citati, che dietro ogni sapere, dietro ogni conoscenza, ciò che è in gioco è una lotta di potere. Il potere politico non è assente dal sapere, è ordito con esso.

3.

Nella conferenza precedente ho fatto riferimento a due forme o tipi di regolamento giudiziario, di lite, di contesa o di disputa che sono presenti nella civiltà greca. La prima forma, abbastanza arcaica, si trova in Omero. Due guerrieri si affrontavano per sapere chi aveva torto e chi aveva ragione, chi aveva violato il diritto dell'altro. Il compito di risolvere la questione era affidato a una contesa regolamentata, a una sfida tra i due guerrieri. Uno dei due lanciava la seguente sfida all'altro: «Sei disposto a giurare davanti agli dèi che non hai fatto ciò di cui io ti accuso?». In una procedura di questo tipo non c'è giudice, né sentenza, né verità, né indagine o testimonianza per sapere chi ha detto la verità. Si assegna alla lotta, alla sfida, al rischio che ognuno dei contendenti si accinge a correre, l'incarico di decidere non chi ha detto la verità, ma chi ha ragione.

La seconda forma di cui parliamo è quella che si sviluppa in "Edipo re". Per risolvere un problema che è pure in un certo senso il problema di una contesa, di una lite giudiziaria - chi ha ucciso il re Laio? - appare un personaggio nuovo rispetto al vecchio procedimento omerico: il pastore. In fondo alla sua capanna, nonostante fosse un uomo senza importanza, uno schiavo, il pastore ha visto e, dato che è in possesso di questo piccolo frammento di ricordo, dato che nel suo discorso porta la testimonianza di ciò che ha visto, può contestare e abbattere l'orgoglio del re e la presunzione del tiranno. Il testimone, l'umile testimone col solo mezzo del gioco della verità che ha visto e che enuncia, può sconfiggere da solo i più potenti. "Edipo re" è una specie di riassunto della storia del diritto greco. Molte opere di Sofocle, come "Antigone" ed "Elettra", sono una specie di ritualizzazione teatrale della storia del diritto greco. Questa drammatizzazione della storia del diritto ci presenta un riassunto di una delle grandi conquiste della democrazia

ateniese: la storia del processo attraverso il quale il popolo si è impadronito del diritto di giudicare, del diritto di dire la verità, di opporre la verità ai suoi stessi signori, di giudicare coloro che lo governano. Questa grande conquista della democrazia greca, il diritto di testimoniare, di opporre la verità al potere, si è costituito nel corso di un lungo processo nato, e definitivamente instauratosi ad Atene durante il secolo quinto. Questo diritto di opporre una verità senza potere a un potere senza verità ha dato luogo a una serie di grandi forme culturali, caratteristiche della società greca.

In primo luogo, l'elaborazione di ciò che potremmo chiamare le forme razionali della prova e della dimostrazione: come produrre la verità, in quali condizioni, quali forme osservare e quali regole applicare. Queste forme sono la filosofia, i sistemi razionali, i sistemi scientifici. In secondo luogo, e in relazione con queste forme precedenti, si è sviluppata un'arte di persuadere, di convincere le persone della verità di quanto si dice, di ottenere la vittoria per la verità o, anche, per mezzo della verità. Si ha qui il problema della retorica greca. In terzo luogo, c'è lo sviluppo di un nuovo tipo di conoscenza: la conoscenza tramite testimonianza, tramite ricordo o indagine. Sapere di indagine che sarà sviluppato dagli storici come Erodoto, poco prima di Sofocle, dai naturalisti, dai botanici, dai geografi e dai viaggiatori greci e che Aristotele riassumerà e renderà enciclopedico.

C'è stata quindi in Grecia una specie di grande rivoluzione che, attraverso una serie di lotte e di contese politiche, ha avuto come risultato l'elaborazione di una forma determinata di scoperta giudiziaria, giuridica della verità. Questa costituisce la matrice, il modello a partire dal quale una serie di altri saperi - filosofici, retorici ed empirici - hanno potuto svilupparsi e caratterizzare il pensiero greco.

Curiosamente la storia della nascita dell'indagine è rimasta dimenticata e si è perduta, ed è stata ripresa sotto altre forme vari secoli dopo, nel Medioevo.

Nel Medioevo europeo si assiste a una specie di seconda nascita dell'indagine, che è stata più oscura e lenta, ma che ha ottenuto un successo ben più reale della prima. Il metodo greco d'indagine era rimasto stazionario, e non era pervenuto alla fondazione di una conoscenza razionale capace di svilupparsi indefinitamente. In compenso l'indagine che nasce nel Medioevo assumerà dimensioni straordinarie. Il suo destino sarà praticamente coestensivo al destino della cultura chiamata «europea» o «occidentale».

L'antico diritto, che regolamentava le liti tra gli individui nelle società germaniche, nel momento in cui queste entrarono in contatto con l'Impero Romano, era in un certo senso molto vicino, in alcune delle sue forme al diritto greco arcaico. Era un diritto in cui non esisteva il sistema dell'indagine, poiché le dispute tra gli individui erano regolate con il gioco della prova. L'antico diritto germanico, all'epoca in cui Tacito comincia ad analizzare questa curiosa civiltà che si estende fino alle porte dell'Impero, lo si può schematicamente tratteggiare nel seguente modo.

In primo luogo non c'è azione pubblica, cioè non c'è nessuno che - rappresentando la società, il gruppo, il potere o colui che lo detiene -, sia incaricato di muovere delle accuse contro degli individui. Perché ci fosse un processo di tipo penale era necessario che ci fosse stato un torto, o che almeno qualcuno pretendesse di aver subito un torto o si presentasse come vittima e che questa sedita vittima indicasse il suo avversario, potendo la vittima essere tanto la persona direttamente offesa, quanto qualcuno che apparteneva alla sua famiglia, e faceva propria la causa del parente. L'azione penale era caratterizzata sempre dall'essere una specie di duello o opposizione tra individui, tra famiglie o gruppi. Non c'era intervento di nessun rappresentante dell'autorità. Si trattava di un reclamo fatto da un individuo a un altro, un'azione che comprendeva solo l'intervento di questi due personaggi: colui che si difende e colui che accusa. Conosciamo solo due casi abbastanza curiosi nei quali c'era una specie di azione pubblica: il

tradimento e l'omosessualità. In questi casi interveniva la comunità, che si considerava parte lesa e collettivamente esigeva dall'individuo la riparazione. Pertanto la prima condizione perché ci fosse azione penale nell'antico diritto germanico era l'esistenza di due personaggi e mai di tre. La seconda condizione era che, una volta introdotta l'azione penale, quando un individuo già si era dichiarato vittima e reclamava la riparazione da un altro, la liquidazione giudiziaria doveva essere fatta come una specie di prosecuzione della lotta tra gli individui. Si sviluppa così una sorta di guerra particolare, individuale, e la procedura penale sarà solo una ritualizzazione di questa lotta tra gli individui. Il diritto germanico non oppone la guerra alla giustizia, non identifica giustizia e pace, ma, al contrario, suppone che il diritto sia una certa maniera singolare e regolata di condurre la guerra tra gli individui e di concatenare atti di violenza. Il diritto è, dunque, una maniera regolamentata di fare la guerra. Per esempio, quando qualcuno viene ucciso, uno dei suoi parenti prossimi può esercitare la pratica giudiziaria della vendetta, il che non significa in nessun modo rinunciare a uccidere qualcuno, principalmente l'assassino. Entrare nel campo del diritto significa uccidere l'assassino, ma ucciderlo secondo certe regole, certe forme. Se l'assassino ha commesso il crimine in questo o in quel modo, bisognerà ucciderlo tagliandolo a pezzi o decapitandolo e mettendo la testa su un palo di fronte all'entrata della sua casa. Questi atti ritualizzano il gesto di vendetta e lo caratterizzano come vendetta giudiziaria. Il diritto è quindi la forma rituale della guerra.

La terza condizione è che, se è vero che non c'è opposizione tra diritto e guerra, non è meno vero che è possibile giungere a un accordo, cioè interrompere queste ostilità regolamentate. L'antico diritto germanico offre sempre la possibilità di giungere a un accordo o a una transazione attraverso una serie di vendette rituali e reciproche. Si può interrompere la serie delle vendette con un patto. A un certo punto i due avversari fanno ricorso a un arbitro che, in accordo con essi e con il loro mutuo consenso, stabilisce una somma di danaro che costituisce il riscatto. Non si tratta del riscatto della colpa poiché non c'è colpa, ma solo torto e vendetta. In questa procedura del diritto germanico uno dei due avversari riscatta il diritto di avere pace, di sfuggire alla possibile vendetta del suo contendente. Egli riscatta la sua stessa vita e non il sangue che ha versato, e mette così fine alla guerra. L'interruzione della guerra rituale è il terzo atto o l'atto finale del dramma giudiziario nel vecchio diritto germanico.

Il sistema che regolamenta i conflitti e le liti nelle società germaniche di quest'epoca è, quindi, interamente governato dalla lotta e dalla transazione, è una prova di forza che può terminare con una transazione economica. Si tratta di una procedura che non permette l'intervento di un terzo individuo che si ponga tra gli altri due come l'elemento neutro alla ricerca della verità, di qualcuno che tenti di scoprire chi dei due ha detto la verità. Una procedura di indagine, una ricerca della verità non interviene mai in un sistema di questo tipo. E' questo il modo in cui si era costituito il diritto germanico prima dell'invasione dell'Impero Romano.

Non mi dilungherò sulla lunga serie di peripezie che ha fatto sì che questo diritto germanico sia entrato in rivalità, in concorrenza, a volte in complicità con il diritto romano, che regnava nei territori occupati dall'Impero Romano. Tra i secoli quinto e decimo della nostra era ci furono una serie di penetrazioni e di conflitti tra questi due sistemi di diritto. Ogni volta che sulle rovine dell'Impero Romano comincia ad abbozzarsi uno Stato e, ogni volta che una struttura statale comincia a nascere, il diritto romano, vecchio diritto di Stato, si rinvigorisce. E' così che durante i regni merovingi, e soprattutto all'epoca dell'Impero Carolingio, il diritto romano ha avuto la meglio, in un certo modo, sul diritto germanico. D'altra parte ogni volta che si dissolvono questi embrioni o abbozzi di Stati, riappare il vecchio diritto germanico. Quando l'Impero Carolingio sprofonda, nel secolo decimo, trionfa il diritto germanico e il diritto romano cade per parecchi secoli nell'oblio, per non riapparire lentamente che alla fine del dodicesimo e

nel corso del tredicesimo secolo. Così il diritto feudale è essenzialmente di tipo germanico. Esso non presenta nessuno degli elementi delle procedure d'indagine, di accertamento della verità delle società greche o dell'Impero Romano.

Nel diritto feudale la lite tra due individui era regolata per mezzo del sistema della prova. Quando un individuo si presentava come latore di una rivendicazione, di una contestazione, accusando un altro di aver rubato o ucciso, la lite tra i due era risolta attraverso una serie di prove accettate sia dall'uno che dall'altro e alle quali entrambi erano sottoposti. Questo sistema era non tanto una maniera di provare la verità, quanto un modo di provare la forza, il peso o l'importanza di chi parlava.

In primo luogo c'erano delle prove sociali, prove dell'importanza sociale di un individuo. Nel vecchio diritto della Borgogna del secolo undicesimo, quando qualcuno era accusato di omicidio poteva stabilire tranquillamente la sua innocenza riunendo intorno a sé dodici testimoni che giuravano che egli non aveva commesso l'assassinio. Il giuramento, per esempio, non si fondava sul fatto che avessero visto viva la presunta vittima, o su di un alibi per il presunto assassino. Per prestare giuramento, per testimoniare che un individuo non aveva ucciso, era necessario essere parente dell'accusato. Era necessario avere con lui relazioni di parentela che garantivano non la sua innocenza, ma la sua importanza sociale. Tutto questo mostrava la solidarietà sociale che un individuo era in grado di ottenere, il suo peso, la sua influenza, l'importanza del gruppo al quale apparteneva e delle persone pronte ad appoggiarlo in una battaglia o in un conflitto. La prova dell'innocenza, la prova che non era stato commesso l'atto in questione, non era in nessun modo la testimonianza.

In secondo luogo, c'erano prove di tipo verbale. Quando un individuo era accusato di qualcosa - furto o assassinio - doveva rispondere a quest'accusa con un certo numero di formule, garantendo che non aveva commesso omicidio o furto. Poteva succedere che l'individuo riuscisse o fallisse nel pronunciare queste formule. In qualche caso si pronunciava la formula e si perdeva: non per aver detto delle falsità o perché venisse provato che si aveva mentito, ma per non aver pronunciato la formula come si doveva. Un errore di grammatica, una parola sbagliata invalidavano la formula ma non la verità di ciò che si pretendeva di provare. La conferma che a livello della prova si trattava solo di un gioco verbale è che nel caso di un minore, di una donna, o di un prete, l'accusato poteva essere sostituito da un'altra persona. Quest'altra persona che, più tardi nella storia del diritto, diventerà l'avvocato, era quella che doveva pronunciare le formule al posto dell'accusato. Se il sostituto si sbagliava nel pronunciarle, colui a nome del quale parlava perdeva il processo.

In terzo luogo c'erano le vecchie prove magico-religiose del giuramento. Si chiedeva all'accusato di prestare giuramento, e nel caso non osasse o esitasse, perdeva il processo. Infine c'erano le famose prove corporali, fisiche, chiamate ordalie, che consistevano nel sottomettere una persona a una specie di gioco, di lotta con il suo corpo per constatare se avrebbe vinto o perduto. Per esempio, in alcune regioni del nord della Francia, durante l'Impero Carolingio, si ricorreva a una prova celebre, imposta a chi era accusato d'assassinio. L'accusato doveva camminare sulle braci, e, se due giorni dopo aveva ancora delle cicatrici, perdeva il processo. C'erano anche altre prove, come l'ordalia dell'acqua, che consisteva nel legare la mano destra al piede sinistro di una persona e gettarla nell'acqua. Se la persona non andava a fondo, perdeva il processo, poiché voleva dire che l'acqua non l'aveva ricevuta bene, e se andava a fondo lo vinceva, poiché era evidente che l'acqua non l'aveva rifiutata. Tutto questo misurarsi dell'individuo o del suo corpo con gli elementi naturali è una trasposizione simbolica della vera e propria lotta degli individui tra loro, la cui semantica andrebbe studiata. In fondo si tratta sempre di una battaglia, si tratta sempre di sapere chi è il più forte. Nel vecchio diritto

germanico, il processo non è che una prosecuzione regolamentata, ritualizzata, della guerra. Potrei fornire degli esempi più convincenti, quali le lotte tra due avversari nel corso di tutto un processo, lotte fisiche, i famosi giudizi di Dio. Quando due individui si affrontavano per la proprietà di un bene, o a causa di un assassinio, era sempre loro possibile, se erano d'accordo, lottare, obbedendo a determinate regole - durata della lotta, tipo di arma -, alla presenza di un pubblico presente solo per garantire la regolarità di ciò che accadeva. Chi aveva la meglio nella lotta vinceva anche il processo, senza che gli si desse la possibilità di dire la verità o piuttosto senza che gli si domandasse di provare la verità della sua pretesa.

Nel sistema della prova giudiziaria feudale non si tratta di cercare la verità ma piuttosto di una specie di gioco a struttura binaria. L'individuo accetta la prova o rinuncia. Se rinuncia, se non vuole affrontare la prova, perde il processo anticipatamente. Se la prova ha luogo, vince o perde, e non c'è altra possibilità. La forma binaria è la prima caratteristica della prova.

La seconda caratteristica è che la prova termina con una vittoria o con uno scacco. C'è sempre qualcuno che vince e qualcuno che perde, il più forte o il più debole, una soluzione favorevole o sfavorevole. In nessun momento compare qualcosa di simile alla sentenza, dato che questa farà la sua apparizione a partire dalla fine del secolo dodicesimo e all'inizio del tredicesimo. La sentenza consiste nell'enunciazione, fatta da un terzo, di ciò che segue: una certa persona, avendo detto la verità, ha ragione; un'altra, avendo detto una menzogna, non ha ragione. Di conseguenza nel diritto feudale la sentenza non esiste; la separazione della verità e dell'errore tra gli individui non vi svolge alcun ruolo; è ammessa semplicemente la vittoria o la sconfitta.

La terza caratteristica è che questa prova è, in un certo modo, automatica. Non è necessaria la presenza di un terzo personaggio per distinguere i due avversari. Sono l'equilibrio delle forze, il gioco, la sorte, il vigore, la resistenza fisica, l'agilità intellettuale, che s'incaricano di stabilire le differenze tra gli individui, secondo un meccanismo che si svolge automaticamente. L'autorità interviene solo per testimoniare della regolarità della procedura. Nel momento in cui si svolgono queste prove giudiziarie interviene qualcuno, che prende il nome di giudice - il sovrano politico o qualcuno designato con il mutuo consenso dei due avversari - semplicemente per comprovare che la lotta si è svolta regolarmente. Il giudice non fornisce una testimonianza sulla verità, ma solo sulla regolarità della procedura.

La quarta caratteristica è che in questo meccanismo la prova non serve a nominare, a individuare chi dice la verità, ma a stabilire che il più forte è al contempo colui che ha ragione. In una guerra o in una prova non giudiziaria, uno dei due è sempre il più forte, ma questo non prova che, allo stesso tempo, abbia ragione. La prova giudiziaria è una maniera di ritualizzare la guerra o di trasporla simbolicamente. E' un modo di conferirle certe forme derivate e teatrali in modo che il più forte sia designato, per questo motivo, come colui che ha ragione. La prova è un operatore del diritto, un trasformatore della forza in diritto, una specie di "shifter" che permette il passaggio dalla forza al diritto. La prova non ha una funzione apofantica, non ha la funzione di indicare, di manifestare o far apparire la verità. E' un operatore del diritto e non un operatore di verità o un operatore apofantico. Ecco in cosa consiste la prova nel vecchio diritto feudale.

Questo sistema di pratiche giudiziarie scompare alla fine del dodicesimo e nel corso del tredicesimo secolo. Durante tutta la seconda metà del Medioevo si assisterà alla trasformazione di queste vecchie pratiche e all'invenzione di nuove forme di giustizia, di nuove forme di pratiche e di procedure giudiziarie. Forme che sono assolutamente di capitale importanza per la storia dell'Europa e del mondo intero, nella misura in cui l'Europa ha imposto violentemente il suo giogo a tutta la superficie della terra. Quello che è stato inventato in questa rielaborazione del diritto è qualcosa che non concerne tanto i contenuti quanto le forme e le condizioni di

possibilità del sapere. Nel diritto in quest'epoca è stata inventata una determinata maniera di sapere, una condizione di possibilità del sapere, il cui destino sarà di capitale importanza nel mondo occidentale. Questa modalità di sapere è l'indagine, che è apparsa per la prima volta in Grecia, e che è rimasta dissimulata per vari secoli dopo la caduta dell'Impero Romano.

L'indagine, che rinasce nei secoli dodicesimo e tredicesimo è, tuttavia, di un tipo abbastanza diverso da quella di cui abbiamo visto l'esempio nell'Edipo.

Perché scompare in quest'epoca la vecchia forma giudiziaria di cui ho presentato i tratti fondamentali? Si può dire schematicamente che uno dei tratti fondamentali della società feudale dell'Europa occidentale è che la circolazione dei beni è relativamente poco garantita dal commercio. Essa è assicurata attraverso meccanismi di eredità o trasmissione testamentaria e, soprattutto, con contese belliche, militari, extragiudiziarie o giudiziarie. Uno dei mezzi più importanti per garantire la circolazione dei beni nell'Alto Medioevo era la guerra, la rapina, l'occupazione della terra, di un castello o di una città. Ci troviamo su una frontiera estremamente mobile tra il diritto e la guerra, nella misura in cui il diritto è una maniera di continuare la guerra. Per esempio, chi dispone di forze armate occupa un terreno, un bosco, una qualsiasi proprietà e in quel momento fa prevalere i suoi diritti. Inizia allora una lunga contesa alla fine della quale colui che non possiede forza armata e vuole recuperare le sue terre ottiene la partenza dell'invasore solo mediante un pagamento. Questo accordo è al limite tra il giudiziario e il bellico ed è una delle forme più frequenti di arricchimento. La circolazione, lo scambio dei beni, i fallimenti e gli arricchimenti si sono prodotti nell'alto feudalesimo, in gran parte secondo questo meccanismo.

E' interessante allora confrontare la società feudale in Europa con le società, dette «primitive» studiate oggi dagli etnologi. In queste ultime lo scambio di beni si realizza attraverso la contesa e la rivalità, che si esprimono soprattutto nella forma del prestigio, a livello delle manifestazioni e dei segni. Anche in una società feudale la circolazione dei beni avviene sotto forma di rivalità e contesa. Rivalità e contesa che non si danno più però nella forma del prestigio, ma invece in forma bellica. Nelle società dette «primitive», le ricchezze si scambiano in prestazioni di rivalità perché esse non solo sono beni, ma anche dei segni. Nelle società feudali le ricchezze vengono scambiate non solo perché sono beni e segni ma perché sono beni, segni, e armi. La ricchezza è il mezzo mediante il quale si può esercitare tanto la violenza che il diritto di vita e morte sugli altri. Guerra, lite giudiziaria e circolazione dei beni fanno parte, durante il Medioevo, di un grande processo unico e fluttuante.

C'è quindi una duplice tendenza, caratteristica della società feudale. Da una parte c'è una concentrazione delle armi in mano ai più potenti, che cercano di impedire la loro utilizzazione da parte dei meno potenti. Ottenere la vittoria su qualcuno significa privarlo delle sue armi; da qui deriva una concentrazione del potere armato che negli Stati feudali conferì forza ai più potenti e, infine, al più potente di tutti, il monarca. Dall'altra parte, e simultaneamente, c'erano le azioni e le liti giudiziarie che erano una maniera di far circolare i beni. Si capisce così perché i più forti abbiano cercato di controllare le liti giudiziarie, impedendo che si sviluppassero spontaneamente tra gli individui, e perché essi abbiano cercato di impadronirsi della circolazione giudiziaria dei beni derivanti dalle liti, il che ha implicato la concentrazione delle armi e del potere giudiziario, che si formava all'epoca, nelle mani degli stessi individui.

L'esistenza dei tre poteri: esecutivo, legislativo e giudiziario, è un'idea apparentemente molto antica nel diritto costituzionale. In verità, è un'idea recente, databile approssimativamente da Montesquieu. Ma ciò che qui ci interessa è vedere come si è formato il potere giudiziario. Il potere giudiziario non esisteva nell'Alto Medioevo. La liquidazione dei contrasti avveniva tra gli individui. Si chiedeva al più potente o a colui che esercitava la sovranità non che facesse

giustizia, ma che verificasse, in funzione dei suoi poteri politici, magici e religiosi, la regolarità della procedura. Non c'era un potere giudiziario autonomo e nemmeno un potere giudiziario nelle mani di chi deteneva il potere delle armi, il potere politico. Nella misura in cui la contesa giudiziaria assicurava la circolazione dei beni, il diritto di ordinare e controllare questa contesa giudiziaria è stato confiscato dai più ricchi e potenti, dato che era un mezzo per accumulare ricchezze.

L'accumulo della ricchezza e del potere delle armi e la costituzione del potere giudiziario in mano a pochi formano un unico processo che è stato in vigore nell'Alto Medioevo e ha raggiunto la sua maturità con la formazione della prima grande monarchia medioevale, verso la metà o alla fine del secolo dodicesimo. In questo momento appare una serie di fenomeni totalmente nuovi rispetto alla società feudale, all'Impero Carolingio e alle vecchie regole del diritto romano.

1. Una giustizia che non è più una contesa tra degli individui, con libera accettazione da parte loro di un certo numero di regole di liquidazione, ma che, al contrario, va a imporsi dall'alto agli individui, ai contendenti e alle parti. Gli individui d'ora in avanti non avranno il diritto di risolvere, regolarmente o irregolarmente, le loro liti; dovranno sottomettersi a un potere a loro esterno che s'impone come potere giudiziario e come potere politico.

2. Appare una figura totalmente nuova, che non ha precedenti nel diritto romano: il procuratore. Questo curioso personaggio, che appare in Europa verso il secolo dodicesimo, si presenta come rappresentante del sovrano, del re o del signore. Ogni volta che ha luogo un crimine, un delitto o una contesa tra due individui, egli si presenta come il rappresentante di un potere leso dal semplice fatto che un delitto o un crimine ha avuto luogo. Il procuratore va a raddoppiare la vittima, starà alle spalle di colui che dovrebbe presentare la denuncia, dicendo: «Se è vero che quest'uomo ha danneggiato quest'altro, io, rappresentante del sovrano, posso affermare che il sovrano, il suo potere, l'ordine che egli garantisce, la legge che egli ha stabilito, sono stati anch'essi danneggiati da questo individuo. Cosicché anch'io mi pongo contro di lui». In questo modo, il sovrano, il potere politico, vengono a raddoppiare e, a poco a poco, a sostituire la vittima. Questo fenomeno assolutamente nuovo permetterà che il potere politico si impadronisca delle procedure giudiziarie. Il procuratore, dunque, si presenta come il rappresentante del sovrano danneggiato dal torto.

3. Appare una nozione assolutamente nuova: l'infrazione. Finché la vicenda giudiziaria si svolgeva tra due individui, vittima e accusato, si trattava solo del torto che un individuo aveva causato a un altro. La questione consisteva nel sapere se c'era stato un torto e chi aveva ragione. A partire dal momento in cui il sovrano o il suo rappresentante, il procuratore, dice: «Anch'io sono stato danneggiato dal torto», risulta che il torto non è solamente un'offesa di un individuo a un altro ma anche un'offesa che un individuo reca allo Stato, al sovrano come rappresentante dello Stato, un attacco non contro l'individuo ma contro la legge stessa dello Stato. In questo modo nella nozione di crimine, la vecchia nozione di torto viene sostituita da quella di infrazione. L'infrazione non è un torto commesso da un individuo ai danni di un altro, è un'offesa o lesione di un individuo nei riguardi dell'ordine, dello Stato, della legge, della società, della sovranità, del sovrano. L'infrazione è una delle grandi invenzioni del pensiero medioevale. Vediamo così come il potere statale confischi tutta la procedura giudiziaria, tutto il meccanismo di liquidazione interindividuale delle liti dell'Alto Medioevo.

4. C'è ancora un'ultima scoperta, un'ultima invenzione altrettanto diabolica di quella del procuratore e dell'infrazione: lo Stato, o meglio, il sovrano (giacché non si può parlare di Stato in quest'epoca) non è solo la parte lesa, ma anche quella che esige la riparazione. Quando un individuo perde il processo è dichiarato colpevole e deve una riparazione alla sua vittima. Ma

questa riparazione non è assolutamente quella dell'antico diritto feudale o dell'antico diritto germanico; non si tratta più di riscattare la propria pace dando soddisfazione all'avversario, ora si esige dal colpevole non solo la riparazione del torto fatto a un altro individuo, ma anche la riparazione dell'offesa commessa contro il sovrano, lo Stato, la legge. E' così che appare, con il meccanismo delle multe, il grande meccanismo delle confische. Le confische dei beni che sono, per le monarchie nascenti, uno dei grandi mezzi per arricchirsi e ampliare le loro proprietà. Le monarchie occidentali sono state fondate sull'appropriazione della giustizia, che permetteva loro l'applicazione di questi meccanismi di confisca. Ecco il retroterra politico di questa trasformazione.

E' necessario ora spiegare l'istituzione della sentenza, come cioè si arrivi alla fine di un processo in cui uno dei personaggi principali è il procuratore. Se la principale vittima di un'infrazione è il re, se il procuratore è colui che per primo si appella, si capisce che la soluzione giudiziaria non può più ottenersi attraverso i meccanismi della prova. Il re o il suo rappresentante, il procuratore, non possono arrischiare le loro vite o i loro beni ogni volta che viene commesso un crimine. L'accusato e il procuratore non si affrontano su un piano di parità, come accadeva nel caso della lotta tra due individui. E' necessario trovare un nuovo meccanismo che non sia più quello della prova o della lotta tra due avversari per sapere se qualcuno è colpevole o no. Il modello bellico non può più essere applicato.

Quale modello si adotterà allora? Questo è uno dei grandi momenti della storia dell'Occidente. C'erano due modelli per risolvere il problema: in primo luogo un modello infra-giuridico. Nel diritto feudale stesso, nell'antico diritto germanico c'era un caso in cui la collettività nella sua totalità poteva intervenire, accusare qualcuno e ottenere la sua condanna: era la flagranza di delitto, il caso in cui un individuo veniva colto sul fatto mentre commetteva il crimine. A quel punto le persone che lo avevano sorpreso avevano il diritto di portarlo davanti al sovrano o davanti al detentore del potere politico e di dire: «Noi lo abbiamo visto mentre faceva la tal cosa, e di conseguenza bisogna castigarlo o esigere da lui una riparazione». C'era così, nella sfera stessa del diritto, un modello d'intervento collettivo e di decisione autoritaria per la liquidazione di una lite di ordine giudiziario: era il caso del delitto in flagrante, quando si osservava il crimine durante la sua esecuzione. Evidentemente questo era un modello che poteva essere utilizzato solo se si sorprende un individuo nel momento in cui commetteva il crimine, il che non è il caso più frequente. Il problema dunque, era sapere in che condizioni poteva essere generalizzato il modello del delitto in flagrante, e utilizzarlo in questo nuovo sistema del diritto che stava nascendo, interamente governato dalla sovranità politica e dai rappresentanti del sovrano politico.

Si è preferito utilizzare un secondo modello, extra-giudiziario che, a sua volta, si suddivise in due; o per meglio dire, aveva in quell'epoca una doppia esistenza, un doppio inserimento. Si trattava del modello dell'indagine, che era esistito all'epoca dell'Impero Carolingio. Quando i rappresentanti del sovrano dovevano risolvere un problema di diritto, di potere, o una questione di imposte, costumi, di rendita fondiaria o di proprietà, si procedeva a un qualcosa di perfettamente ritualizzato e regolare: la "inquisitio", l'indagine. Il rappresentante del potere chiamava le persone che erano ritenute in grado di conoscere i costumi, il diritto o i titoli di proprietà. Egli le riuniva, faceva giurare loro di dire la verità, di dire quello che sapevano, quello che avevano visto o che sapevano per sentito dire. Poi, lasciate sole, queste persone deliberavano. Alla fine di questa delibera si chiedeva la soluzione del problema. Era un metodo di gestione amministrativa che i funzionari dell'Impero Carolingio praticavano regolarmente. E' stato ancora impiegato, dopo la dissoluzione dell'Impero, da Guglielmo il Conquistatore in Inghilterra. Nel 1096 i conquistatori normanni occupano l'Inghilterra, si impossessano dei beni

degli anglosassoni ed entrano in contrasto con la popolazione autoctona, e tra di loro, per il possesso di questi beni. Guglielmo il Conquistatore, per rimettere tutto in ordine, per integrare la nuova popolazione normanna con l'antica popolazione anglosassone, promuove un'enorme indagine sullo stato delle proprietà, delle imposte, sul sistema della rendita fondiaria, eccetera. E' il famoso "Domesday Book", l'unico esempio globale che possediamo di queste indagini che erano una vecchia pratica amministrativa degli imperatori carolingi.

Questa procedura di indagine amministrativa ha alcune caratteristiche importanti.

1. Il potere politico ne è il personaggio essenziale.
2. Il potere si esercita prima di tutto facendo domande, interrogando. Il potere non conosce la verità e cerca di saperla.
3. Per determinare la verità, il potere si rivolge ai notabili, alle persone che considera in grado di sapere, data la loro situazione, età, ricchezza, notorietà, eccetera.
4. Al contrario di ciò che accade alla fine dell'"Edipo re", il re consulta i notabili senza forzarli a dire la verità mediante l'impiego della violenza, della pressione, o della tortura. Si chiede loro di riunirsi liberamente e di esprimere un parere collettivo. Si lascia loro dire collettivamente quello che ritengono sia la verità.

Abbiamo quindi un modo di stabilire la verità totalmente legato alla gestione amministrativa della prima grande forma di Stato conosciuta in Occidente. Queste procedure d'indagine sono tuttavia state dimenticate durante i secoli decimo ed undicesimo nell'Europa dell'alto feudalesimo e sarebbero state dimenticate del tutto se la Chiesa non le avesse utilizzate per la gestione dei suoi propri beni. Bisognerebbe però complicare un poco l'analisi, poiché se la Chiesa ha utilizzato nuovamente il metodo carolingio d'indagine, è stato perché essa già lo aveva praticato prima dell'Impero Carolingio, per ragioni più spirituali che amministrative. C'era in effetti una pratica d'indagine nella chiesa altomedievale, nella chiesa merovingia e carolingia. Questo metodo si chiamava "visitatio" e consisteva nella visita che, secondo gli statuti, il vescovo doveva compiere percorrendo la sua diocesi, e che è stata ripresa in seguito dai grandi ordini monastici. Quando arrivava in un determinato luogo il vescovo istituiva prima di ogni altra cosa la "inquisitio generalis", l'inquisizione generale, interrogando tutti coloro che dovevano sapere (i notabili, i più anziani, i più sapienti, i più virtuosi) su quanto era successo durante la sua assenza; in particolare se c'erano state mancanze, crimini, eccetera. Se questa indagine dava un risultato positivo, il vescovo passava al secondo stadio, la "inquisitio specialis", inquisizione speciale, che consisteva nel cercare chi aveva fatto cosa, nel determinare chi era in verità l'autore e quale era la natura dell'atto. Infine c'era un terzo punto: la confessione del colpevole poteva interrompere l'inquisizione in qualunque stadio si trovasse, nella sua forma generale o speciale. Chi aveva commesso il crimine poteva presentarsi e proclamare pubblicamente: «Sì, è stato commesso un crimine. E' consistito in questo e io ne sono l'autore». Questa forma spirituale, essenzialmente religiosa, dell'indagine ecclesiastica è durata per tutto il Medioevo, acquisendo anche funzioni amministrative ed economiche. Quando la Chiesa è diventata nei secoli decimo, undicesimo e dodicesimo l'unico corpo economico-politico coerente in Europa, l'inquisizione ecclesiastica è stata nello stesso tempo l'indagine spirituale sui peccati, mancanze e crimini commessi, e l'indagine amministrativa sulla maniera in cui erano amministrati i beni della Chiesa, e su come i profitti venivano raccolti, accumulati, distribuiti, eccetera. Questo modello di indagine, al contempo religioso e amministrativo, ha continuato a esistere fino al secolo dodicesimo, quando lo Stato nascente, (o piuttosto la persona del sovrano che veniva emergendo come fonte di tutto il potere), finisce per impadronirsi delle procedure giudiziarie. Queste procedure giudiziarie non possono più funzionare secondo il sistema della prova. Come farà dunque il Procuratore a stabilire se qualcuno è colpevole o meno? Il modello

spirituale e amministrativo, religioso e politico - il modo di gestire, di sorvegliare e di controllare le anime - si trova nella Chiesa: l'indagine intesa come sguardo tanto sui beni e sulle ricchezze quanto sugli atti, i cuori, le intenzioni, eccetera. Questo è il modello che sarà ripreso nella procedura giudiziaria. Il procuratore del re farà esattamente quello che facevano i visitatori ecclesiastici nelle parrocchie, diocesi e comunità: cercherà di stabilire per "inquisitio", per indagine, se c'è stato crimine, quale è stato e chi lo ha commesso.

Questa è l'ipotesi che vorrei avanzare. L'indagine ha avuto una doppia origine. Un'origine amministrativa, legata al sorgere dello Stato nell'epoca carolingia, e un'origine religiosa, ecclesiastica, costantemente presente per tutto il Medioevo. Questa procedura d'indagine fu utilizzata dal procuratore del re - mentre nasceva la giustizia monarchica - per svolgere la medesima funzione del «delitto in flagrante» che prima ho menzionato. Il problema era di sapere come estendere la flagranza di reato a crimini che non rientravano nell'ambito, nel campo dell'attualità; come il procuratore poteva condurre il colpevole dinanzi a un'istanza giudiziaria che deteneva il potere, se egli non sapeva chi fosse il colpevole, dato che non c'era stata flagranza di reato. L'inchiesta diventerà il sostituto del delitto in flagrante. Se in effetti si riescono a riunire delle persone che, sotto giuramento, possono garantire che hanno visto, che sanno, che sono al corrente; se è possibile stabilire attraverso di esse che qualcosa è veramente avvenuto, si avrà indirettamente, attraverso l'indagine in base alla testimonianza delle persone che sanno, l'equivalente del delitto in flagrante. E si potrà trattare di gesti, di atti, di delitti, di crimini, che pur non rientrando nel campo della contemporaneità, è come se fossero delitti colti in flagrante. Si riesce a ottenere così una nuova maniera di prolungare l'attualità, di trasferirla da un'epoca a un'altra e offrirla allo sguardo, al sapere, come se ancora fosse presente. Questo inserimento della procedura d'indagine, che riattualizza, rende presente, sensibile, immediato, vero, ciò che è accaduto, come se noi stessi fossimo stati presenti, costituisce una scoperta capitale.

Possiamo trarre alcune conclusioni da quest'analisi:

1. Si ha l'abitudine di contrapporre la nuova procedura razionale d'indagine alle vecchie prove del diritto barbarico. Ho segnalato sopra le differenti maniere impiegate nell'Alto Medioevo per cercare di stabilire chi aveva ragione. Abbiamo l'impressione di essere di fronte a sistemi barbarici, arcaici, irrazionali. Colpisce il fatto che sia stato necessario attendere il secolo dodicesimo per giungere finalmente, attraverso la procedura d'indagine, a un sistema razionale per stabilire la verità. Tuttavia non credo che la procedura d'indagine sia semplicemente il risultato di una sorta di progresso della razionalità. Non è stato razionalizzando le procedure giudiziarie che si è arrivati alla procedura d'indagine. E' stata tutta una trasformazione politica, una nuova struttura politica, a rendere non solo possibile ma addirittura necessaria l'utilizzazione di questa procedura in campo giudiziario. L'indagine nell'Europa medioevale è soprattutto un procedimento di governo, una tecnica di amministrazione, una modalità di gestione; in altre parole, l'indagine è una determinata maniera di esercitare il potere. Ci inganneremmo se vedessimo nell'indagine il risultato naturale di una ragione che opera su se stessa, si elabora, che progredisce autonomamente, o anche se vedessimo in essa l'effetto di una conoscenza, di un soggetto di conoscenza che si va elaborando.

Nessuna storia fatta in termini di progresso della ragione, di affinamento della conoscenza, può spiegare l'acquisizione della razionalità dell'indagine. La sua apparizione è un fenomeno politico complesso. E' l'analisi delle trasformazioni politiche della società medioevale a spiegare come, perché e in che momento sia nato questo modo di stabilire la verità a partire da procedure giuridiche completamente differenti. Nessun riferimento a un soggetto di conoscenza e alla sua storia interna potrebbe dar conto di questo fenomeno. Solo l'analisi dei giochi di forza politica,

delle relazioni di potere può spiegare le ragioni della nascita dell'indagine.

2. L'indagine deriva da un certo tipo di relazioni di potere, da una maniera di esercitare il potere. Essa si introduce nel diritto a partire dalla Chiesa ed è, di conseguenza, impregnata di categorie religiose. Nella concezione dell'Alto Medioevo l'essenziale era il torto, ciò che era avvenuto tra due individui: non c'era mancanza né infrazione. La mancanza, il peccato, la colpevolezza morale non avevano alcun ruolo. Il problema era sapere se c'era stata offesa, chi la aveva arrecata, e se colui che pretendeva di averla subita era in grado di sopportare la prova che proponeva al suo avversario. Non c'è errore, colpevolezza, né rapporto con il peccato. Al contrario, a partire dal momento in cui si introduce nella pratica giudiziaria, l'indagine porta con sé l'importante nozione di infrazione. Quando un individuo fa un torto a un altro c'è sempre "a fortiori" un torto arrecato alla sovranità, alla legge, al potere. D'altra parte, date tutte le implicazioni e connotazioni religiose dell'indagine, il torto sarà considerato come una mancanza morale, quasi religiosa o con una connotazione religiosa. Abbiamo così, verso il dodicesimo secolo, una curiosa convergenza tra l'attacco alla legge e la mancanza religiosa. Ledere il sovrano e commettere un peccato sono due cose che cominciano a riunirsi, e saranno profondamente unite, nel diritto dell'età classica. Non ci siamo ancora completamente liberati da questa commistione.

3. L'indagine, che appare nel secolo dodicesimo come conseguenza di questa trasformazione nelle strutture politiche e nelle relazioni di potere, ha completamente riorganizzato (o si sono riorganizzate intorno a essa) tutte le pratiche giudiziarie del Medioevo, quelle dell'età classica, e anche quelle dell'epoca moderna. In maniera più generale quest'indagine giudiziaria si è diffusa in numerosi altri campi di pratiche - sociali, economiche -, e in molti campi del sapere. E a partire da queste indagini giudiziarie condotte dai procuratori del re che si è diffusa, a partire dal tredicesimo secolo, tutta una serie di procedure d'indagine.

Alcune erano principalmente di natura amministrativa o economica. E' così che, grazie alle indagini sullo stato della popolazione, sul livello delle ricchezze, sulla quantità di denaro e di risorse, gli agenti reali hanno assicurato, consolidato e accresciuto il potere monarchico. Così si è accumulato già alla fine del Medioevo, e nei secoli diciassettesimo e diciottesimo, tutto un sapere economico, di amministrazione economica degli Stati. A partire da qui è nata una forma di amministrazione regolare degli Stati, di trasmissione e di continuità del potere politico, sono nate scienze come l'economia politica, la statistica, eccetera.

Queste tecniche d'indagine si sono diffuse anche in campi non direttamente legati agli ambiti di esercizio del potere: campi del sapere o della conoscenza nel senso tradizionale della parola.

A partire dai secoli quattordicesimo e quindicesimo appaiono tipi di indagine che mirano a stabilire la verità a partire da un certo numero di testimonianze attentamente raccolte in campi come la geografia, l'astronomia, la conoscenza dei climi, eccetera. Appare in particolare una tecnica di viaggio - impresa politica di esercizio del potere e impresa di curiosità e di acquisizione di sapere - che alla fine ha condotto alla scoperta dell'America. Tutte le grandi indagini che hanno dominato la fine del Medioevo sono, in fondo, la fioritura e la dispersione di questa prima forma, di questa matrice che è nata nel secolo dodicesimo. Anche campi come la medicina, la botanica, la zoologia, sono, a partire dai secoli sedicesimo e diciassettesimo, irradiazioni di questo processo. Tutto il grande movimento culturale, che dopo il secolo dodicesimo comincia a preparare il Rinascimento, può essere definito in gran parte come lo sviluppo o la fioritura dell'indagine come forma generale del sapere.

Mentre l'indagine si sviluppa come forma generale del sapere, da cui nascerà il Rinascimento, la prova tende a scomparire. Non ne ritroveremo che alcuni elementi residui nella forma della famosa tortura, ma già frammisti all'obiettivo di ottenere la confessione, prova di verifica. Si

può fare tutta una storia della tortura situandola tra la procedura della prova e quella dell'indagine. La prova tende a scomparire dalla pratica giudiziaria e sparisce anche dai campi del sapere. Se ne potrebbero segnalare due esempi.

In primo luogo l'alchimia. L'alchimia è un sapere che ha come modello la prova. Non si tratta di fare un'indagine per sapere cosa accade, per sapere la verità. Si tratta essenzialmente di uno scontro tra due forze: quella dell'alchimista che cerca e quella della natura che dissimula i suoi segreti, scontro analogo a quello tra la luce e l'ombra, tra il bene e il male, tra Dio e Satana. L'alchimista conduce una sorta di lotta nella quale egli è al contempo lo spettatore - colui che vedrà il risultato del combattimento - e uno dei combattenti, dato che può vincere o perdere. Si può dire che l'alchimia è una forma chimica, naturalistica della prova. Si ha la conferma che il sapere alchemico è essenzialmente una prova per il fatto che esso non si è assolutamente trasmesso, non si è accumulato, come un risultato di indagini che avrebbero permesso di arrivare alla verità. Il sapere alchemico si è trasmesso unicamente in forma di regole, segrete o pubbliche, di procedure: ecco che cosa bisogna fare, ecco come bisogna operare, ecco che principi bisogna rispettare, quali preghiere pronunciare, quali testi leggere, quali codici devono essere presenti. L'alchimia è essenzialmente un corpus di regole giuridiche, di procedure. La scomparsa dell'alchimia, il fatto che un sapere di tipo nuovo si sia costituito completamente fuori dal suo campo, è dovuto al fatto che questo nuovo sapere ha assunto come modello la matrice dell'indagine. Tutto il sapere dell'indagine, il sapere naturalistico, botanico, mineralogico, filologico, è assolutamente estraneo al sapere alchemico, che obbedisce al modello giuridico della prova.

In secondo luogo, la crisi dell'università medioevale alla fine del Medioevo può essere analizzata anche in termini di opposizione tra l'indagine e la prova. Nell'università medioevale il sapere si manifestava, si trasmetteva e si autenticava attraverso determinati rituali, il più celebre e conosciuto dei quali era la "disputatio", la disputa. Consisteva nello scontro tra due avversari che utilizzavano l'arma verbale, i procedimenti retorici e le dimostrazioni basate essenzialmente sul richiamo all'autorità. Non si faceva appello a testimoni di verità, ma a testimoni di forza. Nella "disputatio", più erano gli autori che uno dei partecipanti poteva convocare dalla sua parte, più erano le testimonianze di autorità, di forza, di peso - e non le testimonianze di verità - che uno poteva invocare dalla sua, maggiori erano le possibilità di uscire vincitore. La "disputatio" è una forma di prova, di manifestazione e di autenticazione del sapere che obbedisce allo schema generale della prova. Il sapere medioevale, e soprattutto il sapere enciclopedico del Rinascimento, come quello di Pico della Mirandola, che si scontrerà con la forma medioevale dell'università, sarà proprio un sapere del tipo dell'indagine. Aver visto, aver letto i testi, sapere ciò che effettivamente è stato detto; conoscere tanto bene quello che è stato detto quanto la natura di ciò su cui qualcosa è stato detto, verificare quello che gli autori hanno detto mediante l'osservazione della natura; utilizzare gli autori non più come autorità ma come testimonianza, tutto ciò costituirà una delle grandi rivoluzioni nella forma di trasmissione del sapere. La scomparsa dell'alchimia e della "disputatio", o meglio, il fatto che quest'ultima sia stata riservata a forme accademiche completamente sclerotizzate, e che non abbia più presentato, a partire dal secolo sedicesimo, alcuna efficacia, alcuna attualità tra le forme di reale autenticazione del sapere: ecco alcuni dei numerosi segni del conflitto tra l'indagine e la prova, e del trionfo dell'indagine sulla prova, alla fine del Medioevo.

In conclusione potremmo dire: l'indagine non è assolutamente un contenuto, ma una forma di sapere. Forma di sapere situata alla confluenza tra un tipo di potere e certi contenuti di conoscenza. Quelli che vogliono stabilire una relazione tra ciò che è conosciuto e le forme politiche, sociali ed economiche che servono da contesto a questa conoscenza, hanno l'abitudine

di stabilire questa relazione mediante l'interposizione della coscienza o del soggetto di conoscenza. A me sembra che la vera congiunzione tra i processi economico-politici e i conflitti del sapere potrebbe essere trovata in queste forme che sono al contempo modalità di esercizio del potere e modalità di acquisizione e trasmissione del sapere. L'indagine è precisamente una forma politica, una forma di gestione, di esercizio del potere che, attraverso l'istituzione giudiziaria è diventata, nella cultura occidentale, una maniera di autenticare la verità, di acquisire cose che sarebbero state considerate come vere, e di trasmetterle. L'indagine è una forma di sapere-potere. E' l'analisi di queste forme che deve condurci all'analisi più stretta delle relazioni che esistono tra i conflitti di conoscenza e le determinazioni economico-politiche.

4.

Nella conferenza precedente ho cercato di mostrare quali sono stati i meccanismi e quali gli effetti della statalizzazione della giustizia penale nel Medioevo. Vorrei che ci spostassimo ora tra la fine del diciottesimo e l'inizio del diciannovesimo secolo, nel momento in cui si costituisce ciò che cercherò di analizzare in questa conferenza e nella prossima con il nome di «società disciplinare». La società contemporanea, per delle ragioni che spiegherò, merita il nome di società disciplinare. Vorrei mostrare quali sono le forme di pratiche penali che caratterizzano questa società; quali sono i rapporti di potere che sottostanno a queste pratiche penali; quali sono le forme di sapere, i tipi di conoscenza, i tipi di soggetto di conoscenza che emergono, che appaiono a partire da - e nello spazio di - questa società disciplinare che è la società contemporanea.

La formazione della società disciplinare può essere caratterizzata dalla comparsa, alla fine del diciottesimo e all'inizio del diciannovesimo secolo, di due fatti contraddittori, o meglio di un fatto che ha due aspetti, due lati apparentemente contraddittori: la riforma, la riorganizzazione del sistema giudiziario e del sistema penale nei vari paesi europei e nel mondo. Questa trasformazione non presenta le stesse forme, la stessa ampiezza, la stessa cronologia nei diversi paesi.

In Inghilterra per esempio, le forme della giustizia sono rimaste relativamente stabili, mentre il contenuto delle leggi, l'insieme delle condotte penalmente perseguibili, si è profondamente modificato. Nel diciottesimo secolo ad esempio c'erano in Inghilterra 315 tipi di condotta potenzialmente in grado di condurre qualcuno alla forca; 315 casi puniti con la morte. Ciò rendeva il sistema penale inglese uno dei più selvaggi e sanguinari che la storia delle civiltà abbia mai conosciuto. Questa situazione si è profondamente modificata all'inizio del diciannovesimo secolo, senza che le forme e le istituzioni giudiziarie si siano sostanzialmente modificate. In Francia, al contrario, profondissime modificazioni hanno avuto luogo nelle istituzioni giudiziarie, senza che il contenuto della legge penale si sia modificato.

In che consistono queste trasformazioni dei sistemi penali? In una rielaborazione teorica della legge penale, come la si può trovare in Beccaria, in Bentham, in Brissot, e nei legislatori che sono gli autori del primo e del secondo codice penale francese dell'epoca rivoluzionaria.

Il principio fondamentale del sistema teorico della legge penale, definito da questi autori, è che il crimine, nel senso penale del termine o, più tecnicamente, l'infrazione, non deve avere più alcuna relazione con la mancanza morale, con la mancanza religiosa. La mancanza è un'infrazione alla legge naturale, alla legge religiosa, alla legge morale. Il crimine, o l'infrazione penale, è la rottura con la legge civile, esplicitamente stabilita all'interno di una società dal lato legislativo del potere politico. Perché ci sia infrazione, deve esserci un potere politico, bisogna

che ci sia una legge e che questa legge sia stata effettivamente formulata. Prima che esista la legge, non può esserci infrazione. Secondo questi teorici non possono essere penalizzate che le condotte effettivamente definite come repressibili dalla legge.

Un secondo principio è che queste leggi positive formulate dal potere politico all'interno di una società, per essere delle buone leggi, non devono ritrascrivere in termini positivi la legge naturale, la legge religiosa o la legge morale. Una legge penale deve semplicemente rappresentare ciò che è utile alla società. La legge definisce come repressibile ciò che è nocivo alla società, definendo così in negativo ciò che le è utile.

Il terzo principio si deduce naturalmente dai due precedenti: è necessaria una definizione chiara e semplice del crimine. Il crimine è qualcosa che non è imparentato né con la mancanza né col peccato, è qualcosa che fa torto alla società; è un danno sociale, un disordine, un disturbo per tutta la società.

C'è anche di conseguenza una nuova definizione del criminale. Il criminale è colui che danneggia, perturba la società. Il criminale è il nemico sociale. E' una concezione che troviamo espressa molto chiaramente in questi teorici, e anche in Rousseau, che afferma che il criminale è colui che ha rotto il patto sociale. Il criminale è un nemico interno. Quest'idea del criminale come nemico interno, come individuo che, all'interno della società, ha rotto il patto che si era teoricamente stabilito, è una definizione nuova e di capitale importanza nella storia della teoria del crimine e della pena.

Se il crimine è un danno sociale, se il criminale è il nemico della società, come deve trattare la legge penale questo criminale, e come deve reagire al crimine? Se il crimine rappresenta un turbamento della società, se il crimine non ha più niente a che vedere con il peccato, con la legge naturale, divina, religiosa, è chiaro che la legge naturale non può prescrivere una vendetta, la redenzione di un peccato. La legge penale deve unicamente permettere la riparazione del disordine causato alla società. La legge penale deve essere fatta in modo tale che il danno causato dall'individuo alla società sia cancellato. Se questo non è possibile, bisogna che il danno non possa essere nuovamente arrecato dall'individuo in questione o da un altro. La legge penale deve riparare il male o impedire che mali simili possano essere commessi contro il corpo sociale.

Di qui derivano per questi teorici quattro tipi possibili di punizione. Prima di tutto la punizione espressa nell'affermazione: «avete rotto il patto sociale, non appartenete più al corpo sociale, vi siete da soli collocati al di fuori dello spazio della legalità; noi vi espelleremo dallo spazio sociale in cui funziona questa legalità». E' questa l'idea, che si incontra facilmente in questi autori - Beccaria, Bentham, eccetera - che in fondo la punizione ideale sarebbe semplicemente quella di espellere le persone, di esiliarle, di bandirle o di deportarle. E' la deportazione.

La seconda possibilità è una specie di esclusione sul posto. Il meccanismo non è più quello della deportazione materiale, del trasferimento fuori dello spazio sociale, ma quello dell'isolamento all'interno dello spazio morale, psicologico, pubblico costituito dall'opinione. E' l'idea di punizione a livello dello scandalo, della vergogna, dell'umiliazione di colui che ha commesso un'infrazione. Si rende pubblica la sua colpa, si mostra la sua persona in pubblico, si suscita nel pubblico una reazione di disprezzo, di condanna, di avversione. In questo consiste la pena. Beccaria e altri hanno inventato dei meccanismi per provocare la vergogna e l'umiliazione. La terza pena è la riparazione del danno sociale: il lavoro forzato. Consiste nel forzare le persone a un'attività utile allo Stato o alla società, in modo da compensare il danno causato. Si ha così una teoria del lavoro forzato.

Infine, in quarto luogo, la pena consiste nel fare sì che il danno non possa essere nuovamente arrecato; nel fare sì che l'individuo in questione o altri non possano più avere voglia di causare

alla società il danno che è stato precedentemente arrecato, nel fare provare loro ripugnanza per il crimine che hanno commesso. Per ottenere questo risultato la pena ideale, quella più adatta, è la legge del taglione. Si uccide colui che ha ucciso, si prendono i beni di chi ha rubato; chi ha commesso una violenza deve, per alcuni teorici del diciottesimo secolo, subire qualcosa di analogo.

Ecco quindi una batteria di pene: deportazione, lavoro forzato, vergogna, scandalo pubblico e pena del taglione. Progetti effettivamente presentati non solo da teorici puri come Beccaria, ma anche da legislatori come Brissot e Le Peletier de Saint-Fargeau, che hanno partecipato all'elaborazione del primo Codice penale rivoluzionario. Si era già abbastanza avanzati nell'organizzazione della penalità incentrata sull'infrazione penale e sull'infrazione a una legge che rappresenta l'utilità pubblica. Tutto deriva da lì, anche il quadro delle pene e il modo in cui esse sono applicate.

Ci sono così questi progetti, questi testi, e anche questi decreti adottati dalle Assemblee. Ma se osserviamo quello che è realmente avvenuto, come ha funzionato la penalità qualche tempo dopo, intorno al 1820, al momento della Restaurazione in Francia e della Santa Alleanza in Europa, notiamo che il sistema delle pene adottate nelle società industriali in via di formazione, in via di sviluppo, è stato completamente differente da quanto era stato progettato qualche anno prima. Non che la pratica abbia smentito la teoria, ma essa si è distaccata rapidamente dai principi teorici che troviamo in Beccaria e in Bentham.

Torniamo al sistema delle pene. La deportazione è scomparsa abbastanza rapidamente; il lavoro forzato è stato generalmente una pena puramente simbolica nella sua funzione riparatrice; i meccanismi dello scandalo non sono mai arrivati a essere messi in pratica; la pena del taglione è rapidamente scomparsa, ritenuta troppo arcaica per una società sufficientemente sviluppata. Questi progetti estremamente precisi di penalità sono stati soppiantati da una pena abbastanza curiosa, di cui Beccaria aveva parlato brevemente e che Brissot menzionava in maniera piuttosto marginale: si tratta dell'imprigionamento, della prigione.

La prigione non rientra nel progetto teorico della riforma della penalità nel diciottesimo secolo. Essa sorge all'inizio del diciannovesimo secolo, come un'istituzione di fatto, quasi senza giustificazione teorica.

Non solo la prigione - pena che si generalizzerà effettivamente nel diciannovesimo secolo - non era prevista nel programma del diciottesimo secolo, ma la legislazione penale subirà una flessione formidabile rispetto a quello che era stabilito nella teoria.

In effetti la legislazione penale, fin dall'inizio del diciannovesimo secolo, e in maniera sempre più rapida e accelerata durante tutto il corso del secolo, va allontanandosi da quella che si potrebbe chiamare l'utilità sociale; essa non cercherà più di mirare a ciò che è socialmente utile, ma al contrario cercherà di adattarsi all'individuo. Possiamo citare come esempio le grandi riforme della legislazione penale in Francia e in altri paesi europei tra il 1825 e il 1850-1860, che consistono nella strutturazione di quelle che noi chiamiamo le circostanze attenuanti: il fatto che l'applicazione rigorosa della legge, come la si trova nel Codice, può essere modificata per decisione del giudice o della giuria e in funzione dell'individuo in giudizio. Il principio di una legge universale che non rappresenta che gli interessi sociali è considerevolmente falsato dall'impiego delle circostanze attenuanti, che acquisteranno un'importanza sempre maggiore.

Inoltre, la penalità che si sviluppa nel diciannovesimo secolo si propone sempre meno di definire in maniera astratta quello che è nocivo alla società, di scartare gli individui nocivi alla società o di impedire loro di ricominciare. La penalità nel diciannovesimo secolo ha come obiettivo, in maniera sempre più insistente, non tanto la difesa generale della società quanto il controllo e la riforma morale e sociale degli individui. E' una forma di penalità totalmente

differente da quella che era stata prevista nel diciottesimo secolo, nella misura in cui il grande principio della penalità era per Beccaria quello per cui non doveva esserci punizione senza una legge esplicita e senza un comportamento che esplicitamente violasse questa legge. Finché non c'è una legge e una infrazione esplicita della legge, non potrà esserci punizione. Era questo il principio fondamentale di Beccaria.

Tutta la penalità del diciannovesimo secolo diviene un controllo, non tanto di quello che fanno gli individui - è conforme o no alla legge? -, ma di quello che possono fare, di quello che sono capaci di fare, di quello che sono inclini a fare, di quello che sono in procinto di fare.

Così, la grande nozione della criminologia e della penalità, verso la fine del diciannovesimo secolo, è stata la scandalosa nozione, in termini di teoria penale, di "pericolosità". La nozione di "pericolosità" significa che l'individuo deve essere considerato dalla società al livello delle sue potenzialità, e non a quello dei suoi atti; non al livello delle infrazioni effettive a una legge effettiva, ma "al livello delle potenzialità di comportamento che esse rappresentano".

L'ultimo punto capitale che la teoria penale mette in questione, più fortemente ancora di Beccaria, è che per assicurare il controllo degli individui - il che non rappresenta più una reazione penale a quello che hanno fatto, ma un controllo del loro comportamento, nel momento stesso in cui quest'ultimo si delinea - l'istituzione penale non può rimanere interamente nelle mani di un potere autonomo, del potere giudiziario.

Si arriva così alla contestazione della grande separazione attribuita a Montesquieu, o almeno da lui formulata, tra potere giudiziario, potere esecutivo e potere legislativo. Il controllo degli individui, questa specie di controllo penale punitivo degli individui a livello delle loro potenzialità, non può essere effettuato dalla giustizia stessa, ma da una serie di altri poteri collaterali, al margine della giustizia, come la polizia e tutta una rete di poteri di sorveglianza e di correzione: la polizia per la sorveglianza, le istituzioni psicologiche, psichiatriche, criminologiche, mediche, pedagogiche per la correzione. E' così che, nel diciannovesimo secolo, si sviluppa, intorno all'istituzione giudiziaria, per permetterle di assumere la funzione di controllo degli individui a livello della loro pericolosità, una gigantesca serie di istituzioni che vanno a inquadrare gli individui per tutto il corso della loro esistenza: istituzioni pedagogiche, come la scuola; psicologiche o psichiatriche come l'ospedale, l'asilo, la polizia... Tutta questa rete di un potere che non è giudiziario deve assolvere una delle funzioni che la giustizia si attribuisce in questo momento: non più quella di punire le infrazioni degli individui, ma quella di correggere le loro potenzialità.

Entriamo così in quella che chiamerei l'epoca dell'ortopedia sociale. Si tratta di una forma di potere, di un tipo di società che io definisco società disciplinare in contrapposizione alle società propriamente penali che abbiamo conosciuto prima. E' l'epoca del controllo sociale. Tra i teorici che ho citato prima, c'è qualcuno che ha in certo modo previsto e presentato una sorta di schema di questa società di sorveglianza, della grande ortopedia sociale. Si tratta di Bentham. Chiedo scusa agli storici della filosofia per quest'affermazione, ma io credo che Bentham sia più importante per la nostra società di Kant o Hegel. In ognuna delle nostre società gli andrebbe reso un omaggio. E' lui ad avere programmato, definito e descritto nella maniera più precisa le forme di potere in cui noi viviamo, e ad avere presentato un meraviglioso e celebre modellino di questa società dell'ortopedia generalizzata, il famoso panopticon. Una forma di architettura che permette un tipo di potere dello spirito sullo spirito; una specie di istituzione che deve valere tanto per le scuole, che per gli ospedali, le prigioni, le case di correzione, gli ospizi, le fabbriche. Il panopticon è un edificio a forma di anello, al centro del quale c'è un cortile, con una torre al centro. L'anello si divide in piccole celle che si affacciano tanto all'interno che all'esterno. In ognuna di queste piccole celle c'è, secondo lo scopo dell'istituzione, un bambino che impara a

scrivere, un operaio che lavora, un detenuto che espia, un folle in preda alla sua follia. Nella torre centrale c'è un sorvegliante. Dato che ogni cella dà tanto sull'esterno che sull'interno, lo sguardo del sorvegliante può attraversarla tutta; non c'è alcun punto in ombra, e di conseguenza tutto quello che fa l'individuo è esposto allo sguardo di un sorvegliante che osserva attraverso le persiane, con le imposte socchiuse, in modo da poter vedere tutto, senza che nessuno lo veda. Per Bentham questa piccola e meravigliosa astuzia architettonica poteva essere utilizzata da una serie di istituzioni. Il panopticon è l'utopia di una società e di un tipo di potere che è in fondo la società e il tipo di potere che conosciamo oggi, utopia che si è effettivamente realizzata. Questo tipo di potere può perfettamente venire chiamato «panottismo». Viviamo in una società in cui regna il panottismo.

Il panottismo è una forma di potere che non poggia più sull'indagine, ma su qualcosa di completamente differente che io chiamerei l'esame ("examen"). L'indagine era una procedura mediante la quale, nella pratica giudiziaria, si cercava di sapere che cosa era successo. Si trattava di riattualizzare un avvenimento passato attraverso le testimonianze presentate da persone che per una ragione o per l'altra, per il loro sapere o per il fatto di essere state presenti all'avvenimento, erano reputate in grado di sapere.

Con il panopticon viene a prodursi qualcosa di completamente diverso; non c'è più l'indagine, ma la sorveglianza, l'esame. Non si tratta più di ricostruire un avvenimento, ma di qualcosa, o piuttosto di qualcuno che si deve sorvegliare totalmente e ininterrottamente. Sorveglianza permanente degli individui da parte di qualcuno che esercita su di loro un potere - istitutore, capo officina, medico, psichiatra, direttore di prigione - e che, fintanto che esercita il potere, ha la possibilità sia di sorvegliare sia di formarsi un sapere che riguarda coloro che sorveglia. Un sapere che ha ora la caratteristica non più di determinare se qualcosa è avvenuto o no, ma di determinare se un individuo si comporta o no come si deve, in conformità o meno alla regola, se fa dei progressi o no. Questo nuovo sapere non si organizza più intorno alle domande: «E' stato fatto questo? Chi l'ha fatto?»; esso non si ordina più in termini di presenza o di assenza, di esistenza o di non esistenza. Si ordina intorno alla norma, in termini di quello che è normale e di quello che non lo è, di quello che è corretto o meno, di quello che si deve o non si deve fare. Si ha dunque, in opposizione al grande sapere dell'indagine - organizzato nel Medioevo attraverso la confisca statale della giustizia, che consiste nell'ottenere la riattualizzazione dei fatti mediante la testimonianza -, un nuovo sapere di tipo totalmente differente, un sapere di sorveglianza, di esame, organizzato intorno alla norma del controllo degli individui per tutto il corso della loro esistenza. Questa è la base del potere, la forma di sapere-potere che sarà all'origine non più delle grandi scienze dell'osservazione, come nel caso dell'indagine, ma di quelle che noi chiamiamo «scienze umane»: psichiatria, psicologia, sociologia.

Mi piacerebbe ora analizzare come ciò è avvenuto. Come si è arrivati ad avere da una parte una determinata teoria penale, che programmava chiaramente un certo numero di cose e, dall'altra, una pratica reale, sociale che conduce a risultati completamente differenti.

Farò due esempi successivi che sono tra i più importanti e determinanti di questo processo: quello dell'Inghilterra e quello della Francia. Lascero da parte l'esempio degli Stati Uniti, che è pure importante. Vorrei mostrare come in Francia, e soprattutto in Inghilterra, è esistita una serie di meccanismi di controllo; controllo della popolazione, controllo permanente del comportamento degli individui. Questi meccanismi si sono formati oscuramente durante il diciottesimo secolo per rispondere a un certo numero di bisogni, e, assumendo un'importanza sempre maggiore, si sono infine estesi a tutta la società e si sono imposti alla pratica penale. La nuova teoria non era capace di rendere conto di questi fenomeni di sorveglianza, nati del tutto al di fuori da essa, e neppure era in grado di programmarli. Si potrebbe anche dire che la teoria

penale del diciottesimo secolo ratifica una pratica giudiziaria che si è formata nel Medioevo: la statalizzazione della giustizia. Beccaria pensa nei termini di una giustizia statalizzata (23). Benché sia stato in un certo senso un grande riformatore, egli non ha visto la nascita, a fianco e al di fuori di questa giustizia statalizzata, dei processi di controllo che sarebbero stati il vero contenuto della nuova pratica penale.

Quali sono questi meccanismi di controllo, da dove provengono, e a che cosa rispondono? Prendiamo l'esempio dell'Inghilterra. Dopo la seconda metà del diciottesimo secolo si sono formati, ai livelli relativamente bassi della scala sociale, dei gruppi spontanei di persone che si attribuivano, senza alcuna delega da parte di un potere superiore, il compito di mantenere l'ordine e di creare da sé nuovi strumenti per assicurare l'ordine. Questi gruppi erano numerosi e hanno proliferato per tutto il diciottesimo secolo. Seguendo un ordine cronologico, ci sono state in primo luogo le comunità religiose dissidenti dell'anglicanesimo - i quaccheri, i metodisti - che si incaricavano di organizzare la loro propria polizia. E' così che tra i metodisti Wesley, per esempio, visitava le comunità metodiste in viaggi d'ispezione un po' come i vescovi dell'Alto Medioevo. Tutti i casi di disordine: ebbrezza, adulterio, rifiuto di lavorare gli erano sottoposti. Le «società degli amici» di ispirazione quacchera funzionavano in maniera simile. Tutte queste società avevano il duplice compito di sorveglianza e assistenza. Si attribuivano il compito di assistere coloro che non possedevano mezzi di sussistenza, quelli che non potevano lavorare perché erano troppo vecchi, infermi, malati di mente. Ma, mentre li assistevano, queste società si attribuivano la possibilità e il diritto di osservare in quali condizioni fosse erogata l'assistenza: osservare se l'individuo che non lavorava era effettivamente malato, se la sua povertà e la sua miseria non erano dovute alla sregolatezza, all'ubriachezza, ai vizi. Si trattava quindi di gruppi di sorveglianza spontanea, con un'origine, un funzionamento e un'ideologia profondamente religiosi.

In secondo luogo ci sono state, a fianco a queste comunità propriamente religiose, delle società che con esse erano imparentate, pur conservando una certa distanza, un certo distacco. Per esempio alla fine del diciassettesimo secolo, nel 1692 in Inghilterra, viene fondata una società che si chiamava, in maniera assai caratteristica, «Società per la riforma delle maniere» (del comportamento, della condotta). Si tratta di un'importante società che aveva, all'epoca di Guglielmo Terzo, cento filiali in Inghilterra e dieci in Irlanda, nella sola città di Dublino. Questa società, scomparsa nel diciottesimo secolo e riapparsa sotto l'influenza di Wesley nella seconda metà del secolo, si proponeva di riformare le maniere, di far rispettare la domenica (è in gran parte all'azione di queste grandi società che dobbiamo la "exciting" domenica inglese), impedire il gioco, l'ebbrezza, reprimere la prostituzione, l'adulterio, le imprecazioni, le bestemmie, tutto ciò che poteva manifestare disprezzo nei confronti di Dio. Si trattava, come diceva Wesley nei suoi sermoni, di impedire alla classe più bassa e più vile di approfittarsi dei giovani senza esperienza e di estorcere loro il denaro.

Verso la fine del diciottesimo secolo questa società è stata superata in importanza da un'altra, ispirata da un vescovo e da alcuni aristocratici della Corte, chiamata «Società della proclamazione» per avere ottenuto dal re una proclamazione per l'incoraggiamento della pietà e della virtù. Questa società nel 1802 si trasforma e riceve la denominazione caratteristica di «Società per la soppressione del vizio», il cui obiettivo è far rispettare la domenica, impedire la circolazione di libri licenziosi e osceni, intentare azioni legali contro la cattiva letteratura e far chiudere le case da gioco e di prostituzione. Questa società, ancorché di funzionamento essenzialmente morale, vicina ai gruppi religiosi, era tuttavia già un po' laicizzata.

In terzo luogo troviamo nel diciottesimo secolo in Inghilterra altri gruppi più interessanti e più inquietanti: gruppi di autodifesa a carattere paramilitare. Questi sono nati in risposta alle prime

grandi agitazioni sociali, non ancora proletarie, ai grandi movimenti politici e sociali, che ancora avevano una forte connotazione religiosa, della fine del secolo, in particolare quelli dei partigiani di lord Gordon. In risposta a queste grandi agitazioni popolari, gli ambienti più privilegiati, l'aristocrazia, la borghesia, si organizzano in gruppi di autodifesa. E' così che una serie di associazioni - la «Fanteria militare di Londra», la «Compagnia dell'artiglieria» - si organizzano spontaneamente, senza appoggio o con l'appoggio esterno del potere. Esse hanno come funzione quella di far regnare l'ordine politico, penale, o semplicemente l'ordine in un quartiere, in una città, in una regione o in una contea.

Ultima categoria, le società propriamente economiche. Le grandi compagnie, le grandi società commerciali si organizzano in società di polizia, di polizia privata, per difendere il loro patrimonio, il loro stock, le loro merci, i battelli ancorati nel porto di Londra, contro le sommosse, il banditismo, il saccheggio quotidiano, i piccoli furti. Queste polizie presidiavano con organizzazioni private i quartieri di Londra o di grandi città come Liverpool.

Queste società rispondevano a un bisogno demografico o sociale, all'urbanizzazione, al grande spostamento di popolazione dalle campagne verso le città; esse rispondevano anche, e su questo tema torneremo, a una trasformazione economica importante, a una nuova forma di accumulazione della ricchezza, nella misura in cui, quando la ricchezza comincia ad accumularsi sotto forma di stock, di merci immagazzinate, di macchine, diviene necessario far custodire, sorvegliare e garantire la propria sicurezza; esse rispondevano infine a una nuova situazione politica, alle nuove forme di rivolta popolare che, di origine essenzialmente contadina nel sedicesimo e nel diciassettesimo secolo, divengono grandi rivolte urbane, ora popolari e più tardi proletarie.

E' interessante osservare l'evoluzione di queste associazioni spontanee nell'Inghilterra del diciottesimo secolo. C'è un triplice spostamento nel corso di questa storia.

Consideriamo il primo spostamento. All'inizio questi gruppi erano quasi popolari, appartenevano alla piccola borghesia. I quaccheri e i metodisti della fine del diciassettesimo e dell'inizio del diciottesimo secolo, che si organizzavano per cercare di sopprimere i vizi, di riformare le maniere, erano dei piccolo-borghesi che evidentemente si riunivano con il desiderio di far regnare l'ordine tra loro e attorno a loro. Ma questa volontà di far regnare l'ordine era in fondo una maniera di sfuggire al potere politico, dato che quest'ultimo deteneva uno strumento formidabile, terrificante e sanguinario: la sua legislazione penale. Erano più di trecento in effetti i casi in cui si poteva essere impiccati. Questo voleva dire che era molto facile per il potere, per l'aristocrazia, per i detentori dell'apparato giudiziario, esercitare terribili pressioni sui ceti popolari. Si comprende come i gruppi religiosi dissidenti avessero interesse a cercare di sfuggire a questo potere giudiziario così sanguinario e minaccioso.

Per sfuggire a questo potere giudiziario, gli individui si organizzavano in società di riforma morale, proibivano l'ubriachezza, la prostituzione, il furto, tutto quello che poteva permettere al potere di attaccare il gruppo, di distruggerlo, di servirsi di un pretesto qualsiasi per spedire alla forca. Si tratta quindi più di gruppi di autodifesa contro la legge che di gruppi di sorveglianza effettiva. Questo rafforzamento della penalità autonoma era un modo di sfuggire alla penalità statale.

Ora, nel corso del diciottesimo secolo, questi gruppi cambieranno inserimento sociale e abbandoneranno sempre più il loro reclutamento tra i ceti popolari o piccolo-borghesi. Alla fine del diciottesimo secolo sono i vescovi, l'aristocrazia, le persone più ricche a dare impulso a questi gruppi di autodifesa morale, queste leghe per la soppressione dei vizi.

Si ha così uno spostamento sociale che indica perfettamente come questa impresa di riforma morale cessi di essere un'autodifesa penale per divenire, al contrario, un rafforzamento del

l'autorità penale stessa. A fianco al notevole strumento penale di cui dispone, il potere si attribuirà questi strumenti di pressione, di controllo. Si tratta in certo modo di un meccanismo di statalizzazione dei gruppi di controllo.

Il secondo spostamento consiste in questo: mentre nel primo gruppo si trattava di far regnare un ordine morale differente dalla legge, che avrebbe permesso agli individui di sfuggire alla legge, alla fine del diciottesimo secolo questi gruppi - ormai controllati, animati dagli aristocratici e dalle persone ricche - hanno lo scopo essenzialmente di ottenere dal potere politico nuove leggi che ratificheranno questo sforzo morale. Si ha così uno spostamento dalla moralità alla penalità. In terzo luogo si può dire che, a partire da allora, questo controllo morale sarà esercitato dalle classi superiori, dai detentori del potere, dal potere stesso sui ceti inferiori, sui più poveri, sui ceti popolari. Esso diviene così uno strumento di potere delle classi ricche su quelle povere, delle classi che sfruttano su quelle sfruttate, il che conferisce una nuova polarità politica e sociale a queste istanze di controllo. Citerò un testo del 1804, verso la fine dell'evoluzione che cerco di abbozzare, scritto da un vescovo di nome Watson, che predicava di fronte alla Società per la soppressione del vizio: «Le leggi sono buone ma, sfortunatamente, sono trasgredite dalle classi inferiori. Le classi superiori, certo, non le prendono molto in considerazione. Ma questo non avrebbe importanza, se le classi superiori non servissero da esempio alle classi inferiori» (24).

Impossibile essere più chiari: le leggi sono buone, ma buone per i poveri; sfortunatamente i poveri sfuggono alle leggi, il che è veramente detestabile. Anche i ricchi si sottraggono alle leggi, e tuttavia questo non ha la minima importanza, le leggi non sono state fatte per loro. Tutto questo ha però la conseguenza che i poveri seguono l'esempio dei ricchi per non rispettare le leggi. Perciò il vescovo Watson dice ai ricchi: «Vi chiedo di seguire queste leggi, che non sono state fatte per voi, così almeno ci sarà la possibilità di controllare e di sorvegliare le classi più povere».

In questa statalizzazione progressiva, in questo spostamento di istanze di controllo dalle mani dei gruppi della piccola borghesia che cercava di sfuggire al potere, a quelle del gruppo sociale che detiene realmente il potere, in tutta quest'evoluzione possiamo osservare come s'introduca e si diffonda, in un sistema penale statalizzato - che ignorava per definizione la morale, e pretendeva di recidere i legami con la moralità e con la religione -, una moralità di origine religiosa. L'ideologia religiosa, nata e fomentata nei piccoli gruppi quaccheri, metodisti, in Inghilterra, alla fine del diciassettesimo secolo, rispunta ora all'altro polo, all'altra estremità della scala sociale, dalla parte del potere, come strumento di un controllo esercitato dall'alto sul basso. Autodifesa nel diciassettesimo secolo, strumento di potere all'inizio del diciannovesimo secolo. E' il meccanismo del processo che possiamo osservare in Inghilterra. In Francia si è avuto un processo abbastanza diverso. Questo si spiega col fatto che la Francia, paese di monarchia assoluta, possedeva un potente apparato di Stato, che l'Inghilterra nel diciottesimo secolo già non aveva più, nella misura in cui era stato in parte distrutto dalla rivoluzione borghese del diciassettesimo secolo. L'Inghilterra si era liberata della monarchia assoluta, bruciando quella tappa su cui la Francia è rimasta ferma per centocinquanta anni.

Il potente apparato monarchico di Stato in Francia si basava su un duplice strumento: uno strumento giudiziario classico - i parlamenti, le corti - e uno paragiudiziario, la polizia, la cui invenzione è un privilegio francese. Una polizia che comprendeva gli intendenti, il corpo di polizia a cavallo, i luogotenenti di polizia; che era dotata di strumenti architettonici come la Bastiglia, Bicêtre, le grandi prigioni; che possedeva anche i suoi aspetti istituzionali, come le curiose "lettres de cachet". La "lettre de cachet" non era una legge o un decreto, ma un ordine del re che riguardava una persona, individualmente, e la obbligava a fare qualcosa. Si poteva

anche obbligare qualcuno a sposarsi con una "lettre de cachet". Tuttavia, nella maggioranza dei casi si trattava di uno strumento di punizione. Si poteva esiliare qualcuno mediante una "lettre de cachet", privarlo di alcune funzioni, imprigionarlo. Essa era uno dei grandi strumenti di potere della monarchia assoluta. Le "lettres de cachet" sono state molto studiate in Francia, ed è diventato comune classificarle come qualcosa di notevole, uno strumento dell'arbitrio reale che si abbatteva su qualcuno come un colpo di fulmine, che poteva farlo imprigionare per sempre. Bisogna essere più prudenti e dire che le "lettres de cachet" non hanno funzionato solo in questo modo. Così come abbiamo visto che le società morali erano un modo di sfuggire al diritto, egualmente potremmo osservare, riguardo alle "lettres de cachet", un gioco assai curioso.

Esaminando le "lettres de cachet" inviate in quantità abbastanza numerosa, si nota che nella maggioranza dei casi non era il re a decidere di inviarle. Lo faceva in certi casi, per gli affari di Stato. Ma la maggioranza di queste lettere - decine di migliaia di "lettres de cachet" sono state inviate dalla monarchia - erano in realtà sollecitate da svariati individui: mariti oltraggiati dalle loro spose, padri di famiglia scontenti dei loro figli, famiglie che volevano sbarazzarsi di un individuo, comunità religiose turbate da qualcuno, comuni scontenti del loro curato. Tutti questi individui o piccoli gruppi chiedevano all'intendente del re una "lettre de cachet"; quest'ultimo faceva un'indagine per sapere se la domanda era giustificata. Quando era il caso, scriveva al ministro del re incaricato dell'affare, e gli chiedeva di spedire una lettera che permettesse a qualcuno di fare arrestare la moglie che l'ingannava, il figliol prodigo o la figlia che si prostituiva, o il curato del villaggio che non sembrava comportarsi bene. Così la "lettre de cachet" si presentava - sotto il suo aspetto di terribile strumento dell'arbitrio reale - come investita di una sorta di contro-potere, potere che veniva dal basso e che permetteva a gruppi, a comunità, a famiglie o a individui di esercitare un controllo su qualcuno. Erano strumenti di controllo in certo modo spontaneo, di controllo dal basso che la società, la comunità esercitava su se stessa. La "lettre de cachet" era dunque un modo di regolare la moralità quotidiana della vita sociale, un modo per il gruppo o i gruppi - familiari, religiosi, parrocchiali, regionali, locali - di garantire il loro controllo poliziesco e il loro proprio ordine. Se si osservano le condotte che provocavano le domande di "lettre de cachet" e che erano sanzionate da esse, si possono distinguere tre categorie.

In primo luogo, la categoria di quelle che si potrebbero chiamare le condotte immorali: sregolatezza, adulterio, sodomia, ubriachezza. Simili condotte provocavano da parte delle famiglie e delle comunità una richiesta di "lettre de cachet" che era subito accettata. Si ha dunque qui repressione morale.

In secondo luogo, ci sono le "lettres de cachet" inviate per sanzionare condotte religiose giudicate pericolose e dissidenti. E' così che si arrestavano gli stregoni, che da tempo non morivano più sul rogo.

In terzo luogo, è interessante notare che nel diciottesimo secolo le "lettres de cachet" sono state abbastanza utilizzate in casi di conflitto di lavoro. Quando i datori di lavoro, i padroni o i mastri delle corporazioni non erano soddisfatti dei loro apprendisti o dei loro operai, potevano sbarazzarsene espellendoli o, più di rado, sollecitando una "lettre de cachet".

Il primo sciopero della storia di Francia che possa portare questo nome è quello degli orologiai, nel 1724. I padroni orologiai reagiscono contro lo sciopero, individuando quelli che consideravano i leader e scrivono poi al re chiedendo una "lettre de cachet", che viene immediatamente inviata. Qualche tempo dopo il ministro del re vuole annullare la "lettre de cachet" e liberare gli operai che avevano scioperato. E' allora la corporazione degli orologiai a sollecitare il re perché non liberi gli operai e mantenga la "lettre de cachet".

Noi vediamo quindi come controlli sociali, che sono relativi qui non più alla morale o alla religione, ma a problemi di lavoro, vengono esercitati dal basso e con l'intermediazione del sistema delle "lettres de cachet" sulla popolazione operaia che stava facendo la sua comparsa. Nel caso in cui la "lettre de cachet" fosse punitiva essa aveva come conseguenza

l'imprigionamento dell'individuo. E' interessante rilevare che la prigione non era una pena legale nel sistema penale del diciassettesimo e del diciottesimo secolo. I giuristi sono perfettamente chiari a questo riguardo. Essi affermano che, quando la legge punisce qualcuno, la punizione sarà la condanna a morte, a essere bruciato, a essere squartato, a essere marchiato, a essere esiliato, a pagare una multa. La prigione non è una pena.

La prigione, che diverrà la grande pena del diciannovesimo secolo, ha la sua origine appunto in questa pratica paragiudiziaria della "lettre de cachet", di utilizzo del potere del re da parte del controllo spontaneo dei gruppi. Quando una "lettre de cachet" era inviata contro qualcuno, questi non era né impiccato, né marchiato, né doveva pagare un'ammenda. Era messo in prigione e doveva rimanervi per un periodo di tempo che non era fissato in anticipo. La "lettre de cachet" diceva raramente che qualcuno doveva restare in prigione per sei mesi o per un anno ad esempio. In generale, essa stabiliva che qualcuno doveva essere detenuto fino a nuovo ordine, e il nuovo ordine non cominciava che quando la persona che aveva chiesto la "lettre de cachet" affermava che l'individuo imprigionato si era ravveduto. Questa idea di imprigionare per correggere, di tenere la persona prigioniera finché non si corregga, questa idea paradossale, bizzarra, senza alcun fondamento o giustificazione a livello del comportamento umano, ha la sua origine proprio in questa pratica.

Appare anche l'idea di una penalità che ha per funzione non una risposta a un'infrazione, ma di correggere gli individui a livello dei loro comportamenti, dei loro atteggiamenti, delle loro disposizioni, del pericolo che essi rappresentano, a livello delle loro potenzialità. Questa forma di penalità applicata alle potenzialità degli individui, di penalità che cerca di correggerli mediante la reclusione e l'internamento non appartiene a dire il vero all'universo del diritto, non nasce dalla teoria giuridica del crimine, non è derivata dai grandi riformatori come Beccaria. L'idea di una penalità che cerca di correggere imprigionando è un'idea poliziesca, nata parallelamente alla giustizia, al di fuori dalla giustizia, in una pratica dei controlli sociali o in un sistema di scambi tra la domanda del gruppo e l'esercizio del potere.

Vorrei ora, dopo queste due analisi, trarre qualche conclusione provvisoria che cercherò di utilizzare nella prossima conferenza.

I dati del problema sono i seguenti: come è avvenuto che l'insieme teorico delle riflessioni sul diritto penale, che avrebbe dovuto condurre a determinate disposizioni, sia stato in realtà scompigliato e oscurato da una pratica penale completamente differente, che ha avuto la sua propria elaborazione teorica nel diciannovesimo secolo, quando è stata ripresa la teoria della pena, della criminologia? Come è stato possibile che la grande lezione di Beccaria sia stata dimenticata, messa da parte, e infine soffocata da una pratica della penalità totalmente differente, fondata sugli individui, sui loro comportamenti e sulle loro potenzialità, e con la funzione di correggerli?

Mi sembra che l'origine di tutto questo si trovi in una pratica extra-penale. In Inghilterra sono i gruppi stessi che, per sfuggire al diritto penale, si sono attribuiti degli strumenti di controllo che alla fine sono stati confiscati dal potere centrale. In Francia, dove la struttura del potere politico era differente, gli strumenti statali stabiliti nel diciassettesimo secolo dal potere reale per controllare l'aristocrazia, la borghesia e i rivoltosi, sono stati riutilizzati dal basso verso l'alto da certi gruppi sociali.

Si pone allora la questione di sapere il perché di questo movimento e di questi gruppi di

controllo, la questione di sapere a che cosa rispondano. Abbiamo visto a quali bisogni originari rispondessero; ma perché hanno avuto questo destino, perché hanno subito questo spostamento, perché il potere o coloro che lo detenevano hanno ripreso dei meccanismi di controllo situati al livello più basso della popolazione?

Per rispondere bisogna prendere in considerazione un fenomeno importante: la nuova forma assunta dalla produzione. All'origine del processo che ho cercato di analizzare è la nuova forma materiale della ricchezza. A dire il vero, quello che succede in Inghilterra alla fine del diciottesimo secolo, molto più che in Francia, è il fatto che i patrimoni, le ricchezze, s'investono sempre più all'interno di un capitale che non è più puramente e semplicemente monetario. La ricchezza nei secoli sedicesimo e diciassettesimo era essenzialmente costituita da fortune di origine terriera, da valuta o eventualmente da lettere di cambio che gli individui potevano scambiare. Nel diciottesimo secolo appare una forma di ricchezza che è ora investita all'interno di un nuovo tipo di materialità, che non è più monetaria: che è investita nelle merci, negli stock, nelle officine, nelle macchine, nelle materie prime, nelle mercanzie che devono essere spedite. E la nascita del capitalismo, o la trasformazione e l'accelerazione dell'insediamento del capitalismo, si tradurrà in queste nuove modalità d'investimento materiale delle fortune. Queste fortune costituite da stock, da materie prime, da oggetti importati, da macchine, da officine, sono direttamente esposte alle ruberie. Tutta questa popolazione di poveri, di disoccupati, di persone che cercano lavoro, ha ora un contatto diretto, fisico, con le fortune, con la ricchezza. Il furto di navigli, il saccheggio dei magazzini e degli stock, le ruberie nelle officine divengono normali alla fine del diciottesimo secolo in Inghilterra. E appunto il grande problema del potere in Inghilterra in quest'epoca è promuovere dei meccanismi di controllo che permettano di proteggere questa nuova forma materiale della ricchezza. Si capisce perché il creatore della polizia in Inghilterra, Colquhoun, sia un individuo che prima è stato commerciante, poi incaricato da una compagnia di navigazione di organizzare un sistema per sorvegliare le merci immagazzinate nei "docks" di Londra. La polizia di Londra è nata dal bisogno di proteggere i "docks", i depositi, i magazzini, gli stock. E' la prima ragione, molto più forte in Inghilterra che in Francia, della comparsa della necessità assoluta di questo controllo. In altre parole è la ragione per cui questo controllo, con un funzionamento di base quasi popolare, è stato a un certo punto recuperato dall'alto.

La seconda ragione è che sia in Francia sia in Inghilterra la proprietà delle terre cambierà egualmente forma, con la moltiplicazione della piccola proprietà, la divisione e la delimitazione delle proprietà. Il fatto che a partire da allora non ci siano più grandi spazi deserti o quasi incolti, né terre comuni su cui tutti possano vivere, dividerà la proprietà, la frammenterà, la chiuderà su se stessa ed esporrà ogni proprietario alle ruberie.

Soprattutto tra i francesi ci sarà quest'eterna idea fissa del saccheggio contadino, del saccheggio della terra, di questi vagabondi e lavoratori agricoli frequentemente disoccupati, in miseria, che vivevano come potevano, rubando cavalli, frutta, verdura. Uno dei grandi problemi della Rivoluzione francese è stato quello di far sparire questo tipo di rapina contadina. Le grandi rivolte politiche della seconda parte della Rivoluzione francese in Vandea e in Provenza sono state in certo modo il risultato politico di un malessere dei piccoli contadini, dei lavoratori agricoli che non trovavano più, in questo nuovo sistema di divisione della proprietà, i mezzi di sussistenza di cui disponevano sotto il regime delle grandi proprietà agricole.

Fu dunque questa nuova distribuzione spaziale e sociale della ricchezza industriale e agricola che ha reso necessari nuovi controlli sociali alla fine del diciottesimo secolo.

Questi nuovi sistemi di controllo sociale, stabiliti ora dal potere, dalla classe industriale, dalla classe dei proprietari sono stati appunto ripresi dai controlli di tipo popolare o semi popolare, di

cui è stata data una versione autoritaria e statale.

Questa è secondo me l'origine della società disciplinare. Cercherò nella prossima conferenza di spiegare come questo movimento - di cui non ho mostrato che l'abbozzo nel diciottesimo secolo - è stato istituzionalizzato ed è divenuto una forma di relazione politica interna della società nel diciannovesimo secolo.

5.

Nell'ultima conferenza, ho cercato di definire quello che ho chiamato il panottismo. Questo è uno dei tratti caratteristici della nostra società. E' un tipo di potere che si esercita sugli individui sotto forma di sorveglianza individuale e continua, sotto forma di controllo, di punizione e di ricompensa, e sotto forma di correzione, vale a dire di formazione e trasformazione degli individui in funzione di determinate norme. Questo triplice aspetto del panottismo - sorveglianza, controllo e correzione - sembra essere una dimensione fondamentale e caratteristica dei rapporti di potere che esistono nella nostra società.

In una società come quella feudale, non c'è niente che possa assomigliare al panottismo. Questo non vuole dire che in una società di tipo feudale, o nelle società europee del diciassettesimo secolo, non vi siano state delle istanze di controllo sociale, di punizione e di ricompensa. Tuttavia la maniera in cui queste ultime si distribuivano era completamente diversa da quella in cui si sono stabilite alla fine del diciottesimo secolo e all'inizio del diciannovesimo. Noi viviamo oggi in una società programmata fino in fondo da Bentham, in una società panottica, in cui regna il panottismo.

Cercherò di mostrare in questa conferenza che la comparsa del panottismo comporta una sorta di paradosso. Nel momento stesso in cui fa la sua comparsa, o più precisamente negli anni che la precedono immediatamente, vediamo formarsi una teoria del diritto penale, della pena, della punizione, di cui Beccaria è il rappresentante più importante, e che si fonda su di uno stretto legalismo. Questa teoria della punizione subordina il fatto di punire, la possibilità di punire all'esistenza di una legge esplicita, alla constatazione esplicita di un'infrazione di questa legge, e infine a una punizione che avrebbe come funzione quella di riparare o di prevenire, nella misura del possibile, il torto che l'infrazione fa alla società. Questa teoria legalista, teoria propriamente sociale, quasi collettivista, è completamente opposta al panottismo. In questo la sorveglianza degli individui si esercita a livello non di quello che si fa, ma di quello che si è, non a livello di quello che si è fatto, ma di quello che si può fare. Con il suo avvento, la sorveglianza tende sempre di più a individualizzare l'autore dell'atto, cessando di considerare la natura giuridica, la qualificazione penale dell'atto stesso. Il panottismo si oppone quindi alla teoria legalista che si era formata negli anni precedenti.

In realtà, quello che è importante osservare, e che costituisce un fatto storico essenziale, è che questa teoria legalista è stata affiancata in un primo momento - e in seguito occultata e completamente oscurata - dal panottismo, che si era formato a lato o in margine a essa. E' la nascita del panottismo, che si forma e che è mosso, dal diciassettesimo e fino al diciannovesimo secolo, da una forza capace di spostarsi attraverso tutto lo spazio sociale; è il recupero da parte del potere centrale dei meccanismi popolari di controllo che caratterizza l'evoluzione a partire dal diciassettesimo secolo e che spiega come inizi, all'alba del diciannovesimo secolo, l'era del panottismo che finirà per coprire tutta la pratica e, fino a un certo punto, tutta la teoria del diritto penale.

Per giustificare le tesi che sto presentando, vorrei fare riferimento ad alcune autorità. Gli uomini

del diciannovesimo secolo, o perlomeno alcuni tra loro non hanno ignorato la comparsa di ciò che io un po' arbitrariamente, ma in ogni caso in omaggio a Bentham, ho chiamato il panottismo. Per dire il vero, molti personaggi hanno riflettuto e sono stati intrigati da quello che stava avvenendo nella loro epoca, dall'organizzazione della penalità o della morale statale. C'è un autore, molto importante all'epoca, professore all'università di Berlino e collega di Hegel, che ha scritto e pubblicato nel 1830 un grande trattato in più volumi intitolato "Lezioni sulle prigioni" (25). Quest'uomo, di nome Julius, di cui raccomando la lettura, ha tenuto per parecchi anni un corso sulle prigioni a Berlino, ed è un personaggio straordinario, che aveva in certi momenti un respiro quasi hegeliano.

Nelle sue "Lezioni sulle prigioni" c'è un passaggio che dice: «Gli architetti moderni stanno scoprendo una forma prima ignota. Un tempo - dice, riferendosi alla civiltà greca -, la grande preoccupazione degli architetti era quella di risolvere il problema di sapere come rendere accessibile lo spettacolo di un avvenimento, di un gesto, di un solo individuo al più gran numero di persone possibile. E' questo il caso, dice Julius, del sacrificio religioso, avvenimento unico cui deve partecipare il maggior numero di persone; è questo anche il caso del teatro, che deriva d'altronde dal sacrificio; e dei giochi del circo, degli oratori e dei discorsi. Egli dice che questo problema, presente nella società greca, nella misura in cui questa era una comunità che partecipava agli avvenimenti forti che plasmavano la sua unità - sacrifici religiosi, teatro o discorsi politici -, ha continuato a dominare la civiltà occidentale fino all'epoca moderna. Anche il problema delle chiese è esattamente il medesimo. Tutti devono essere presenti, o tutti devono seguire il sacrificio della messa e la parola del prete. Attualmente, continua Julius, il problema fondamentale che si presenta all'architettura moderna è l'inverso. Si vuole fare sì che il più gran numero di persone sia offerto come spettacolo a un individuo incaricato di sorvegliarle» (26). Scrivendo questo, Julius pensava al "panopticon" di Bentham e in generale all'architettura delle prigioni e, fino a un certo punto, a quella degli ospedali e delle scuole. Egli si riferiva al problema di un'architettura non più dello spettacolo, come quella greca, ma della sorveglianza, che permette a un solo sguardo di percorrere il maggior numero di volti, di corpi, di atteggiamenti, il maggior numero di celle possibile. Afferma Julius che «la comparsa di questo problema architettonico è in correlazione con la scomparsa di una società che viveva sotto la forma di una comunità spirituale e religiosa, e con la comparsa di una società statale. Lo stato si presenta come una certa disposizione spaziale e sociale degli individui, nella quale tutti sono sottoposti a un'unica sorveglianza». Concludendo il suo testo su questi due tipi di architettura, Julius afferma che «non si tratta di un semplice problema di architettura e che questa differenza è capitale nella storia dello spirito umano» (27).

Julius non è stato il solo nel suo tempo a scorgere questo fenomeno di inversione dello spettacolo in sorveglianza, o della nascita di una società del panottismo. In molti testi si trovano analisi dello stesso tipo. Citerò solo uno di questi testi, scritto da Treilhard, consigliere di Stato, giurista dell'Impero, testo che è la presentazione del "Code d'instruction criminelle" del 1808. Treilhard afferma: «Il Codice d'istruzione criminale che vi presento costituisce una vera novità non solo nella storia della giustizia, della pratica giudiziaria, ma in quella delle società umane. Con esso diamo al procuratore, che rappresenta il potere statale e il potere sociale di fronte agli accusati, un ruolo completamente nuovo» (28).

Treilhard utilizza una metafora: il procuratore non deve avere come sola funzione quella di perseguire gli individui che hanno commesso delle infrazioni; la sua prima e principale funzione deve essere quella di sorvegliare gli individui anche prima che l'infrazione sia commessa. Il procuratore non è solo l'agente della legge che agisce quando questa viene violata; il procuratore è prima di tutto uno sguardo, un occhio perpetuamente aperto sulla popolazione. L'occhio del

procuratore deve trasmettere tutte le informazioni all'occhio del procuratore generale che, a sua volta, le trasmette al grande occhio della sorveglianza, che all'epoca era il ministro della Polizia. Quest'ultimo trasmette le informazioni all'occhio di colui che si trova nel punto più alto della società: l'Imperatore, che appunto in quest'epoca è simboleggiato da un occhio. L'Imperatore è l'occhio universale rivolto sulla società in tutta la sua estensione. Occhio coadiuvato da una serie di sguardi, che, disposti in forma di piramide, a partire dall'occhio imperiale, sorvegliano tutta la società. Per Treilhard, per i legislatori dell'impero, per coloro che hanno fondato il diritto penale francese - diritto che disgraziatamente ha avuto molta influenza nel mondo -, questa grande piramide di sguardi costituisce la nuova forma di giustizia.

Non analizzerò qui tutte le istituzioni in cui si sono concretizzate queste caratteristiche del panottismo, proprie della società moderna, industriale, capitalista. Mi piacerebbe solo fissare questo panottismo, questa sorveglianza alla base, nel luogo in cui appare forse meno chiaramente, là dove è più lontano dal centro della decisione, dal potere dello Stato; mostrare come questo panottismo esiste a livello più semplice e nel funzionamento quotidiano delle istituzioni che inquadrano la vita e i corpi degli individui; il panottismo a livello quindi dell'esistenza individuale.

In cosa consisteva e a cosa serviva il panottismo? Vi proporrò un indovinello. Presenterò il regolamento di un'istituzione che è realmente esistita negli anni tra il 1840 e il 1845 in Francia, all'inizio del periodo che sto analizzando. Fornirò il regolamento senza dire se si tratta di una fabbrica, di una prigione, di un ospedale psichiatrico, di un convento, di una scuola o di una caserma: bisogna indovinare di quale istituzione si tratta. Era un'istituzione in cui c'erano quattrocento persone non sposate, che dovevano alzarsi tutte le mattine alle cinque; alle cinque e cinquanta dovevano aver terminato la loro toilette, rifatto il loro letto, e bevuto il loro caffè; alle sei cominciava il lavoro obbligatorio, che finiva alle otto e un quarto di sera, con un'ora di intervallo per il pranzo. Alle otto e un quarto preghiera collettiva; il rientro nei dormitori si effettuava alle nove in punto. La domenica era un giorno speciale; l'articolo cinque del regolamento di questa istituzione diceva: «Vogliamo conservare lo spirito che questa giornata deve avere, vale a dire dedicarla all'espletazione del dovere religioso e al riposo. Tuttavia, dato che la noia non tarderebbe a rendere la domenica più faticosa degli altri giorni della settimana, dovranno essere fatti vari esercizi in modo da passare questa giornata in maniera cristiana e lieta». Al mattino: esercizi religiosi, poi esercizi di lettura e di scrittura e, infine, ricreazione nelle ultime ore del mattino; nel pomeriggio: catechismo, i vesperi e passeggiata dopo le quattro, se non faceva troppo freddo. Nel caso in cui facesse freddo, lettura in comune. Gli esercizi religiosi e la messa non erano seguiti nella chiesa vicina, dato che questo avrebbe permesso ai pensionanti dello stabilimento di entrare in contatto con il mondo esterno; anzi, perché la chiesa stessa non fosse il pretesto per un contatto con il mondo esterno, i servizi religiosi avevano luogo in una cappella costruita all'interno dello stabilimento. «La chiesa parrocchiale - dice ancora questo regolamento - potrebbe essere un punto di contatto con il mondo ed è perciò che è stata consacrata una cappella all'interno dello stabilimento.» Non vi erano ammessi fedeli provenienti dall'esterno. I pensionanti non potevano uscire che durante le passeggiate domenicali, ma sempre sotto sorveglianza del personale religioso. Questo personale sorvegliava le passeggiate, i dormitori, e garantiva la sorveglianza e lo sfruttamento delle officine. Il personale religioso garantiva quindi non solo il controllo del lavoro e della moralità, ma anche il controllo economico. Questi pensionanti non ricevevano un salario, ma un compenso, una somma globale fissata tra 40 e 80 franchi per anno, che non era loro consegnata che nel momento in cui se ne andavano definitivamente. Nel caso che una persona dell'altro sesso avesse bisogno di entrare nello stabilimento per motivi materiali o economici, questa doveva

essere scelta con gran cura e restarci pochissimo. Il silenzio era loro imposto, pena l'espulsione. In generale i due principi d'organizzazione secondo il regolamento erano: i pensionanti non dovevano mai essere soli nel dormitorio, nella mensa, in officina o nel cortile; ogni mescolanza con il mondo esterno andava evitata, un unico spirito doveva regnare nello stabilimento. Che istituzione era? In fondo la questione non ha importanza, dato che poteva essere indifferentemente una qualunque: un'istituzione per uomini o per donne, per giovani o per adulti, una prigione, un internato, una scuola o una casa di correzione. Non è un ospedale perché si parla molto di lavoro. Non è neppure una caserma, perché ci si lavora. Potrebbe essere un ospedale psichiatrico o perfino una casa di tolleranza. Di fatto è semplicemente una fabbrica. Una fabbrica dove lavoravano donne nella regione del Rodano e che impiegava quattrocento operaie (29).

Qualcuno potrebbe dire che questo è un esempio caricaturale, che fa ridere, una specie di utopia. Le fabbriche-prigione, le fabbriche-convento, fabbriche senza salario in cui il tempo dell'operaio è acquistato per intero, una volta per tutte, a un prezzo annuale che può essere percepito solo al momento di andarsene. Si tratta del sogno di un padrone o di quello che il desiderio del capitalista ha sempre prodotto a livello di fantasmi, un caso limite che non ha mai avuto esistenza storica reale. A quest'osservazione risponderai: questo sogno padronale, questo panottico industriale è realmente esistito, e su larga scala, all'inizio del diciannovesimo secolo. In una sola regione della Francia, nel sud-est, c'erano quarantamila operaie tessili che lavoravano sotto questo regime, il che in quel momento rappresentava una cifra considerevole. Lo stesso tipo di istituzioni è anche esistito in altre regioni e in altri paesi, in Svizzera e in Inghilterra in particolare. D'altronde, è così che Owen ha avuto l'idea delle sue riforme. Negli Stati Uniti c'era un intero complesso di fabbriche tessili organizzato secondo il modello delle fabbriche-prigione, delle fabbriche-pensionato, delle fabbriche-convento.

Si tratta quindi di un fenomeno che ha avuto all'epoca una portata economica e demografica molto grande. Perciò possiamo dire che questo è stato non solo il sogno del padronato, ma il sogno realizzato del padronato. Infatti ci sono due specie di utopie: le utopie proletarie socialiste, che hanno la proprietà di non realizzarsi mai, e le utopie capitaliste, che hanno spesso una spiacevole tendenza a realizzarsi. L'utopia di cui parlo, quella della fabbrica-prigione si è realmente realizzata. E non solo nell'industria, ma in tutta una serie di istituzioni che nascevano nella stessa epoca. Istituzioni che in fondo obbedivano agli stessi principi e agli stessi modelli di funzionamento: istituzioni di tipo pedagogico come le scuole, gli orfanotrofi, i centri di formazione; istituzioni correzionali come la prigione, la casa di correzione; istituzioni al contempo correzionali e terapeutiche come l'ospedale, l'ospedale psichiatrico, tutto quello che gli americani chiamano "asylums" e che un sociologo americano ha analizzato in un libro recente (30). In questo libro egli ha cercato di analizzare come sono apparsi negli Stati Uniti questi edifici e queste istituzioni che si sono diffusi in tutta la società occidentale. Questa storia si comincia a farla per gli Stati Uniti; bisognerà farla anche per altri paesi, cercando soprattutto di dare la misura della sua importanza, di misurarne la portata politica ed economica.

E' necessario andare ancora più lontano. Non solo ci sono state delle istituzioni industriali e accanto a loro una serie di altre istituzioni, ma di fatto quello che è avvenuto è che queste istituzioni industriali sono state in un certo senso perfezionate; gli sforzi si sono immediatamente concentrati sulla loro edificazione: a esse mirava il capitalismo. Tuttavia molto presto si sono rivelate non praticabili né governabili da parte del capitalismo. Il peso economico di queste istituzioni si è rapidamente rivelato eccessivo, e la struttura rigida di queste fabbriche-prigione ha in breve tempo condotto molte di esse alla rovina. Alla fine sono completamente scomparse. Infatti nel momento in cui c'è stata una crisi della produzione, in cui è stato

necessario licenziare un certo numero di operai, in cui si è dovuto riadattare la produzione, così come nel momento in cui il ritmo della produzione si è accelerato, queste enormi case, con un numero fisso di operai e un macchinario installato in modo definitivo, si sono rivelate assolutamente inutilizzabili. Si è preferito fare sparire queste istituzioni, conservando in qualche modo alcune delle funzioni che svolgevano. Si sono allora organizzate nel mondo industriale delle tecniche collaterali o marginali per garantire quelle funzioni di internamento, di reclusione e di fissazione della classe operaia, che inizialmente erano svolte da queste istituzioni rigide, chimeriche, un po' utopiche. Si sono allora prese alcune misure, come la creazione di città operaie, di casse di risparmio e cooperative di assistenza, oltre a tutta una serie di mezzi diversi con i quali si è cercato di fissare la popolazione operaia, il proletariato in formazione, al corpo stesso dell'apparato di produzione.

L'altra domanda cui bisognerebbe dare una risposta è: qual era l'obiettivo cui mirava questa istituzione della reclusione nelle sue due forme, la forma compatta, forte, che troviamo agli inizi del secolo diciannovesimo - e anche successivamente in istituzioni quali le scuole, gli ospedali psichiatrici, le case di correzione, le prigioni, eccetera - e la forma blanda, diffusa, come quella che si trova in istituzioni come la città operaia, la cassa di risparmio o la cooperativa di assistenza?

A prima vista, si potrebbe dire che questa reclusione moderna, che appare nelle istituzioni a cui mi riferisco nel secolo diciannovesimo, è una diretta eredità di due correnti o tendenze che troviamo nel secolo diciottesimo. Da un lato la tecnica francese di internamento e dall'altro la procedura di controllo di tipo inglese. Nella conferenza precedente ho cercato di mostrare che in Inghilterra la sorveglianza sociale ha avuto origine nel controllo esercitato all'interno del gruppo religioso da parte del gruppo stesso, e come questo sia avvenuto soprattutto tra i gruppi religiosi dissidenti, e che in Francia la sorveglianza e il controllo venivano esercitati da un apparato di Stato - del resto fortemente infiltrato da interessi particolari -, che faceva valere come sanzione principale l'internamento nelle prigioni e in altre istituzioni di reclusione. Di conseguenza, si potrebbe dire che la reclusione del secolo diciannovesimo è una combinazione della pratica di controllo morale e di controllo sociale, nata in Inghilterra, con l'istituzione tipicamente francese e statale della reclusione in un locale, in un edificio, in un'istituzione, in un'architettura.

Tuttavia, il fenomeno che si verifica nel secolo diciannovesimo si propone come una novità rispetto sia al modo di controllo inglese sia alla reclusione francese. Nel sistema inglese del secolo diciottesimo, il controllo è esercitato dal gruppo su un individuo o su individui che appartengono a questo gruppo. Questa, almeno, era la situazione iniziale, alla fine del secolo diciassettesimo e all'inizio del diciottesimo. I quaccheri e i metodisti esercitavano il loro controllo sempre su coloro che appartenevano ai loro gruppi o che si trovavano nello spazio sociale o economico del gruppo. Solo più tardi le istanze si sono spostate verso l'alto e verso lo stato. Il fatto che un individuo appartenesse a un gruppo permetteva che potesse essere sorvegliato dal suo stesso gruppo. Già nelle istituzioni che si formano nel secolo diciannovesimo non è affatto in quanto membro di un gruppo che l'individuo è sorvegliato; al contrario, è proprio perché è un individuo che il soggetto viene collocato in un'istituzione, ed è quest'istituzione a costituire il gruppo, la collettività che sarà sorvegliata. E' in quanto individui che si entra a scuola, è in quanto individui che si entra in ospedale o in prigione. La prigione, l'ospedale, la scuola, l'officina, non sono forme di sorveglianza del gruppo stesso. E' la struttura di sorveglianza che, chiamando a sé gli individui, prendendoli individualmente, integrandoli, li costituirà in un secondo momento come gruppo. Noi vediamo quindi come nella relazione tra la sorveglianza e il gruppo ci sia una differenza capitale tra i due momenti.

Per quel che concerne il modello francese, in Francia l'internamento nel secolo diciannovesimo è anche piuttosto diverso da quello che era nel secolo diciottesimo. In quest'epoca, quando qualcuno veniva internato, si trattava sempre di un individuo marginalizzato in rapporto alla sua famiglia, al gruppo sociale, alla comunità locale di appartenenza: era qualcuno fuori dalla regola, divenuto marginale per la sua condotta, per il suo disordine, per la sua vita irregolare.

L'internamento rispondeva a questa marginalizzazione di fatto con una specie di marginalizzazione di secondo grado, di punizione. Era come se si dicesse a un individuo: «dato che tu sei separato dal tuo gruppo, noi ti separeremo, definitivamente o provvisoriamente, dalla società». Di conseguenza possiamo dire che nella Francia di quest'epoca c'era una reclusione escludente.

Nella nostra epoca tutte queste istituzioni - fabbrica, scuola, ospedale psichiatrico, ospedale, prigione - non hanno la finalità di escludere, ma piuttosto quella di fissare gli individui. La fabbrica non esclude gli individui, li lega a un apparato di produzione. La scuola non esclude gli individui, anche se li rinchioda, li lega a un apparato di trasmissione del sapere. L'ospedale psichiatrico non esclude gli individui, li vincola a un apparato di correzione e normalizzazione. E lo stesso accade con la casa di correzione e con la prigione. Sebbene gli effetti di queste istituzioni siano l'esclusione dell'individuo, esse hanno come principale finalità quella di fissare gli individui in un apparato di normalizzazione degli uomini. La fabbrica, la scuola, la prigione o gli ospedali hanno per obiettivo quello di legare l'individuo a un processo di produzione, di formazione o di correzione dei produttori. Si tratta di garantire la produzione, o i produttori, in funzione di una determinata norma.

Di conseguenza, si può contrapporre la reclusione del secolo diciottesimo, che esclude gli individui dalla cerchia sociale, a quella che fa la sua comparsa nel secolo diciannovesimo, che ha la funzione di legare gli individui agli apparati di produzione, di formazione e di correzione dei produttori. Si tratta allora di un'inclusione attraverso l'esclusione. Ecco perché contrapporrò la reclusione alla segregazione; la reclusione del secolo diciottesimo, che ha essenzialmente la funzione di escludere i marginali o di rafforzare la marginalità, e la segregazione del secolo diciannovesimo, le cui finalità sono l'inclusione e la normalizzazione.

Infine, esiste un terzo insieme di differenze rispetto al secolo diciottesimo, che dà una configurazione originale alla reclusione del diciannovesimo. Nell'Inghilterra del secolo diciottesimo esisteva un sistema di controllo che, nella sua fase iniziale, era chiaramente extrastatale e persino antistatale; una specie di reazione difensiva dei gruppi religiosi contro il dominio dello Stato, per mezzo della quale essi garantivano da sé il proprio controllo. Al contrario, in Francia c'era un apparato fortemente statalizzato, almeno nella sua forma e nei suoi strumenti, dato che consisteva essenzialmente nell'istituzione delle "lettres de cachet". C'era dunque una formula del tutto extrastatale in Inghilterra e una formula del tutto statale in Francia. Nel secolo diciannovesimo appare qualcosa di nuovo, di molto più morbido e ricco, una serie di istituzioni - scuole, officine... - di cui non si può dire con esattezza se siano statali o extrastatali, se facciano parte oppure no dell'apparato di Stato. Di fatto, a seconda delle istituzioni, dei paesi, e delle circostanze, alcune di queste istituzioni sono controllate direttamente dall'apparato di Stato. Per esempio, in Francia c'è stato un conflitto perché le istituzioni pedagogiche fondamentali fossero controllate dall'apparato di Stato; si è fatto di queste una posta in gioco politica. Tuttavia, al livello in cui io mi colloco, la questione non è pertinente; non mi sembra che questa differenza sia molto importante. Quello che è nuovo, che è interessante, è che in fondo lo Stato e ciò che statale non è vengono a confondersi, a incrociarsi all'interno di queste istituzioni. Piuttosto che insistere su istituzioni statali o non statali, bisogna dire che esiste una rete istituzionale di segregazione, che è infrastatale; la differenza tra apparato di Stato e ciò che

non è apparato di Stato non mi sembra importante per l'analisi delle funzioni di questo apparato generale di segregazione, di questa rete di segregazione all'interno della quale la nostra esistenza si trova imprigionata.

A che servono questa rete e queste istituzioni? Possiamo caratterizzare la funzione di queste istituzioni nel seguente modo: in primo luogo, le istituzioni - pedagogiche, mediche, penali e industriali - hanno la curiosa proprietà di comportare il controllo, la responsabilità, della totalità o della quasi totalità del tempo degli individui; sono pertanto delle istituzioni che in certo modo si fanno carico di tutta la dimensione temporale della vita degli individui.

A questo proposito credo che sia lecito contrapporre la società moderna alla società feudale. Nella società feudale e in molte di queste società che gli etnologi chiamano primitive, il controllo degli individui si realizza fondamentalmente a partire dall'inserimento locale, dal fatto che essi appartengono a un determinato luogo. Il potere feudale si esercita sugli uomini nella misura in cui appartengono a una certa terra. L'iscrizione geografica in un luogo è un mezzo di esercizio del potere, che si iscrive negli uomini per il tramite della loro localizzazione. Al contrario la società moderna, che si forma agli inizi del secolo diciannovesimo è, in fondo, indifferente o relativamente indifferente all'appartenenza spaziale degli individui; essa non si interessa al controllo spaziale degli individui nella forma della loro appartenenza a una terra, a un luogo, ma semplicemente nella misura in cui ha bisogno che gli uomini mettano il loro tempo a sua disposizione. Il tempo degli uomini deve essere offerto all'apparato di produzione; è necessario che questo possa utilizzare il tempo di vita, il tempo di esistenza degli uomini. E' per questo e in questa forma che il controllo si esercita. Due cose sono necessarie perché si formi la società industriale: da un lato è necessario che il tempo degli uomini sia messo sul mercato e offerto in cambio di un salario a coloro che vogliono acquistarlo; e dall'altro è necessario che il tempo degli uomini sia trasformato in tempo di lavoro. E' questo il motivo per cui troviamo in tutta una serie d'istituzioni il problema e le tecniche dello sfruttamento ottimale del tempo.

Abbiamo visto, nell'esempio che ho riportato, questo fenomeno nella sua forma più compatta, allo stato puro. Il tempo esaustivo della vita dei lavoratori, dalla mattina alla sera e dalla sera alla mattina viene acquistato una volta per tutte da un'istituzione, al prezzo di una ricompensa. Si ritrova lo stesso fenomeno anche in altre istituzioni: nelle istituzioni pedagogiche chiuse che si apriranno a poco a poco con il trascorrere del secolo, nelle case di correzione, negli orfanotrofi e nelle prigioni. Abbiamo inoltre una quantità di forme diffuse, in particolare a partire dal momento in cui ci si è resi conto che non era possibile gestire le fabbriche-prigioni e si è dovuti ritornare a un tipo di lavoro convenzionale in cui le persone arrivano la mattina, lavorano e lasciano il lavoro al calar del sole. Vediamo allora moltiplicarsi le istituzioni in cui il tempo delle persone, anche se non è effettivamente sottratto nella sua totalità, viene controllato per farlo diventare tempo di lavoro.

Durante il secolo diciannovesimo saranno adottate una serie di misure che mirano a sopprimere le feste e a diminuire il tempo di riposo; una tecnica molto sottile si elabora durante tutto il secolo per controllare l'economia degli operai. Da un lato, perché l'economia abbia la flessibilità necessaria bisogna all'occorrenza poter licenziare gli individui; ma d'altro canto, perché gli operai possano dopo questo indispensabile periodo di disoccupazione ricominciare il lavoro, senza morire di fame nell'intervallo, è necessario che abbiano delle riserve e delle economie. A ciò è dovuto l'aumento dei salari che vediamo chiaramente delinearci in Inghilterra negli anni quaranta e in Francia negli anni cinquanta. Ma, a partire dal momento in cui gli operai hanno denaro, bisogna far sì che non utilizzino le loro economie prima del momento in cui rimarranno disoccupati. Gli operai non devono usare i loro risparmi quando lo desiderano, per fare

sciopero o per fare festa. Appare allora la necessità di controllare i risparmi dell'operaio. Di qui deriva la creazione negli anni venti del secolo scorso, e soprattutto a partire dagli anni quaranta e cinquanta, delle casse di risparmio, delle cooperative di assistenza, eccetera che permettono di drenare le economie degli operai e controllare la maniera in cui sono utilizzate. In questo modo il tempo dell'operaio, non solo il tempo della sua giornata lavorativa, ma anche quello della sua intera vita, potrà essere utilizzato nella migliore maniera possibile dall'apparato di produzione. Ed è così che, sotto forma di istituzioni in apparenza di protezione e di sicurezza, si stabilisce un meccanismo per il quale l'intero tempo dell'esistenza umana viene messo a disposizione del mercato del lavoro e delle esigenze del lavoro. La principale funzione di queste istituzioni di assoggettamento è la sottrazione della totalità del tempo. Si potrebbe mostrare, ugualmente, come nei paesi sviluppati questo controllo generale del tempo è esercitato dal meccanismo del consumo e dalla pubblicità.

La seconda funzione delle istituzioni di assoggettamento non è più quella di controllare il tempo degli individui ma, semplicemente quella di controllare i loro corpi. C'è qualcosa di molto curioso in queste istituzioni. Anche se apparentemente esse sono tutte specializzate - fabbriche fatte per produrre; ospedali psichiatrici e non, per curare; scuole per insegnare; prigioni per punire -, il funzionamento di queste istituzioni implica una disciplina generale dell'esistenza che oltrepassa ampiamente le loro finalità apparentemente precise. Risulta molto curioso osservare, per esempio, come l'immoralità (l'immoralità sessuale) abbia costituito un problema considerevole per i proprietari delle fabbriche agli inizi del diciannovesimo secolo. E questo non solo in funzione dei problemi di natalità, che si controllavano male, almeno a livello dell'incidenza demografica. Il problema è che il padronato non sopportava la sregolatezza operaia, la sessualità operaia. Ci si può egualmente domandare perché negli ospedali, psichiatrici e non, che sono stati concepiti per curare, il comportamento sessuale, l'attività sessuale sia proibita. Si possono invocare un certo numero di ragioni igieniche. Queste ragioni sono tuttavia marginali rispetto a una decisione generale fondamentale, universale, per la quale un ospedale, psichiatrico e non, deve farsi carico non solo della funzione particolare che esercita sugli individui, ma anche della totalità della loro esistenza. Per quale ragione nelle scuole non si insegna solo a leggere, ma si obbligano anche le persone a lavarsi? C'è qui una sorta di polimorfismo, di polivalenza, di indiscrezione, di non discrezione, di sincretismo di questa funzione di controllo dell'esistenza.

Ma se analizziamo da vicino le ragioni per le quali tutta l'esistenza degli individui si trova controllata da queste istituzioni, si vede che, in fondo, si tratta non solo di appropriarsi e di estrarre la quantità massima di tempo, ma anche di controllare, di plasmare, di valorizzare, secondo un determinato sistema, il corpo dell'individuo. Se si facesse una storia del controllo sociale sul corpo, si potrebbe mostrare che, fino al secolo diciottesimo compreso, il corpo dell'individuo è essenzialmente la superficie su cui si iscrivono i supplizi e le pene; il corpo era fatto per essere castigato e suppliziato. Ma già nelle istanze di controllo che nascono a partire dal diciannovesimo secolo, il corpo acquista un significato completamente diverso; non è più ciò che va suppliziato, ma ciò che deve essere formato, plasmato, corretto, che deve acquisire delle attitudini, ricevere un certo numero di qualità, qualificarsi come un corpo in grado di lavorare. Vediamo così apparire chiaramente la seconda funzione dell'assoggettamento. La prima funzione era quella di sottrarre il tempo, facendo sì che il tempo degli uomini, il tempo della loro vita si trasformasse in tempo di lavoro. La seconda funzione consiste nel far sì che il corpo degli uomini divenga forza lavoro. La funzione di trasformazione del corpo in forza lavoro corrisponde alla funzione di trasformazione del tempo in tempo di lavoro.

Terza funzione di queste istituzioni di assoggettamento è la creazione di un nuovo e curioso tipo

di potere. Qual è la forma di potere che si esercita in queste istituzioni? Un potere polimorfo, polivalente. Da un lato c'è in alcuni casi un potere economico. In una fabbrica il potere economico offre un salario in cambio di un tempo di lavoro in un apparato di produzione che appartiene al proprietario. Oltre a questo, esiste un potere economico di un altro tipo: la cura a pagamento in un certo numero di istituzioni ospedaliere. Ma, d'altra parte, in tutte queste istituzioni c'è un potere che non è solo economico, ma anche politico. Le persone che dirigono queste istituzioni si attribuiscono il diritto di dare ordini, di stabilire dei regolamenti, di prendere delle misure, di espellere alcuni individui e accettarne altri, eccetera. In terzo luogo, questo stesso potere, politico ed economico, è anche un potere giudiziario. In queste istituzioni non solo si danno ordini, si prendono decisioni e si garantiscono funzioni come l'apprendistato o la produzione, ma si ha anche il diritto di punire e ricompensare, si ha il potere di fare comparire gli individui di fronte alle istanze di giudizio. Il micropotere che funziona all'interno di queste istituzioni è nello stesso tempo anche un potere giudiziario. Il fatto è sorprendente, per esempio, nel caso delle prigioni, in cui gli individui sono inviati perché sono stati giudicati da un tribunale, ma in cui la loro esistenza è posta sotto l'osservazione di una specie di micro-tribunale, di piccolo tribunale permanente, composto dai guardiani e dal direttore della prigione, che, giorno e notte, li puniscono a seconda del loro comportamento. Anche il sistema scolastico è interamente fondato su una specie di potere giudiziario. In ogni momento si punisce e si ricompensa, si valuta, si classifica, si dice chi è il migliore e chi il peggiore. Un potere di giudicare che, di conseguenza, raddoppia, in maniera abbastanza arbitraria, il modello del potere giudiziario. Per quale ragione per insegnare qualcosa a qualcuno bisogna punire o ricompensare? Il sistema sembra evidente, ma se riflettiamo vediamo che l'evidenza si dissolve. Se leggiamo Nietzsche vediamo che si può concepire un sistema di trasmissione del sapere che non rimanga interno a un apparato di potere giuridico, politico o economico.

In ultimo, c'è una quarta caratteristica del potere. Un potere che in qualche modo attraversa e anima gli altri poteri. Si tratta di un potere epistemologico: potere di ottenere un sapere da questi individui e di ottenere un sapere su questi individui sottoposti allo sguardo e già controllati da differenti poteri. Questo avviene in due maniere. Per esempio, in un'istituzione come la fabbrica, il lavoro operaio e il sapere dell'operaio sul proprio lavoro, i miglioramenti tecnici, le piccole invenzioni e scoperte, i micro-adattamenti che egli è in grado di fare nel corso del suo lavoro, vengono immediatamente annotati e registrati e, di conseguenza, sottratti alla sua pratica, accumulati dal potere che si esercita su di lui mediante l'intermediazione della sorveglianza. In questo modo il lavoro dell'operaio viene preso a poco a poco in un certo sapere della produttività o in un certo sapere tecnico della produzione che permetteranno un rafforzamento del controllo. Si vede quindi come si formi un sapere estratto dagli individui stessi, a partire dai loro comportamenti.

C'è inoltre un secondo sapere che si forma a partire da questa situazione. Un sapere sugli individui che nasce dall'osservazione degli individui, dalla loro classificazione, dalla registrazione e dall'analisi dei loro comportamenti, dal loro raffronto. Si vede nascere in questo modo, a fianco di questo sapere tecnologico, proprio a tutte le istituzioni di sequestro, un sapere di osservazione, in qualche sorta clinico, come quello della psichiatria, della psicologia, della psicosociologia, della criminologia. E' così che gli individui su cui si esercita il potere sono o ciò da cui si va a estrarre il sapere che essi stessi hanno creato e che sarà ritrascritto e accumulato secondo nuove norme, o gli oggetti di un sapere che in realtà permetterà nuove forme di controllo. E' così ad esempio che un sapere psichiatrico è nato e si è sviluppato fino a Freud, che è stato il primo a rompere con esso. Il sapere psichiatrico si è formato a partire dal campo di un'osservazione esercitata in pratica esclusivamente dai medici, dato che essi

detenevano il potere all'interno del campo istituzionale chiuso che era l'asilo, l'ospedale psichiatrico. Allo stesso modo la pedagogia si è formata a partire dallo stesso adattarsi del bambino agli obblighi scolastici, adattamenti che, osservati ed estratti dal suo comportamento, sono divenuti in seguito leggi di funzionamento delle istituzioni e delle forme di potere esercitate sul bambino.

In questa ultima funzione delle istituzioni di segregazione, attraverso questi giochi di potere e sapere, potere multiplo e sapere che in queste istituzioni simultaneamente interferiscono e si esercitano, si ha la trasformazione della forza del tempo e della forza del lavoro e la loro integrazione nella produzione. E' possibile che il tempo di vita divenga forza lavoro, che la forza lavoro divenga forza produttiva, solo grazie al gioco di una serie di istituzioni, che schematicamente, globalmente, le definisce come istituzioni di sequestro. Mi sembra che se noi indaghiamo da vicino queste istituzioni di segregazione, troviamo sempre, quale che sia il loro punto di applicazione, il loro particolare punto di inserimento, uno schema generale, un grande meccanismo di trasformazione: come fare del tempo e del corpo degli uomini, della vita degli uomini qualcosa che sia forza produttiva? E' questo insieme di meccanismi che è garantito con la segregazione.

Per terminare presenterò, in maniera un po' brusca, alcune conclusioni. Per prima cosa mi sembra che a partire da quest'analisi si possa spiegare la comparsa della prigione, istituzione di cui vi ho già detto che è abbastanza enigmatica. In che modo si è potuti arrivare, partendo da una teoria del diritto penale come quella di Beccaria, a una cosa paradossale come la prigione? Come ha potuto imporsi un'istituzione tanto paradossale quanto piena d'inconvenienti su un diritto penale, che era in apparenza di una razionalità rigorosa? Come ha potuto un progetto di prigione correttiva imporsi sulla razionalità legalista di Beccaria? Mi pare che, se la prigione si è imposta, è perché in fondo essa non era che la forma concentrata, esemplare, simbolica, di tutte le istituzioni di segregazione create nel diciannovesimo secolo. Di fatto la prigione è isomorfa a tutte quelle. Nel grande panottismo sociale, la cui funzione è precisamente quella di trasformare la vita degli uomini in forza produttiva, la prigione esercita una funzione molto più esemplare e simbolica che non realmente economica, penale o correttiva. La prigione è l'immagine rovesciata della società, immagine trasformata in minaccia. La prigione fa circolare due discorsi. Dice: «Ecco che cos'è la società; non potete criticarmi nella misura in cui io non faccio altro che quello che voi fate ogni giorno in fabbrica, a scuola. Sono dunque innocente; io non sono che l'espressione di un consenso sociale». E' questo che si trova nella teoria penale o nella criminologia: la prigione non è in rottura con quanto avviene tutti i giorni. Ma la prigione fa allo stesso tempo anche un altro discorso: «La migliore prova del fatto che voi non siete in prigione è che io esisto come istituzione particolare, separata dalle altre, destinata solo a coloro che hanno commesso un reato contro la legge».

Così la prigione dichiara la sua innocenza rispetto all'essere prigione per il fatto di somigliare a tutto il resto, e al contempo assolve tutte le altre istituzioni dall'accusa di essere delle prigioni, dato che essa si presenta come riservata unicamente a coloro che hanno commesso un reato. E' proprio questa ambiguità nella posizione della prigione che mi sembra spiegarne l'incredibile successo, il suo carattere di quasi evidenza, la facilità con cui è stata accettata; mentre, fin dal momento in cui ha fatto la sua comparsa, fin dal momento in cui si sono sviluppate le grandi prigioni penali, tra il 1817 e il 1830, tutti conoscevano tanto i suoi inconvenienti quanto il suo carattere funesto e pericoloso. E' questa la ragione per cui la prigione ha potuto inserirsi e si è di fatto inserita nella piramide dei panottismi sociali.

La seconda conclusione è più polemica. Qualcuno ha detto: l'essenza concreta dell'uomo è il lavoro. A dire il vero questa tesi è stata enunciata da parecchie persone. La troviamo in Hegel,

nei post-hegeliani, e anche in Marx, il Marx di un certo periodo, come direbbe Althusser; dato che non mi interessa agli autori, ma al funzionamento degli enunciati, poco importa chi lo abbia detto e quando sia stato detto. Vorrei mostrare che il lavoro non è assolutamente l'essenza dell'uomo o l'esistenza dell'uomo nella sua forma concreta. Perché gli uomini siano effettivamente posti al lavoro, legati al lavoro, sono necessarie una serie di operazioni complesse mediante le quali gli uomini si trovano effettivamente - in una maniera non analitica, ma sintetica - legati all'apparato di produzione per cui lavorano. E' necessaria l'operazione o la sintesi operata da un potere politico perché possa apparire che l'essenza dell'uomo è il lavoro. Non penso quindi che si possa accettare puramente e semplicemente l'analisi marxista tradizionale, secondo la quale, visto che l'essenza concreta dell'uomo è il lavoro, è il sistema capitalistico a trasformare questo lavoro in profitto, in plusprofitto o in plusvalore. In effetti il sistema capitalistico penetra ben più in profondità nella nostra esistenza. Nella forma in cui è stato instaurato nel diciannovesimo secolo, questo regime è stato obbligato a elaborare un insieme di tecniche politiche, di tecniche di potere mediante le quali l'uomo si trova legato a una cosa come il lavoro; un insieme di tecniche mediante le quali il corpo e il tempo degli uomini diventano tempo di lavoro e forza lavoro, e possono effettivamente essere utilizzati per trasformarsi in plusprofitto. Ma perché ci sia plusprofitto, ci dev'essere sottopotere. Si deve stabilire, a livello stesso dell'esistenza dell'uomo, una trama di potere microscopico, capillare, che fissa gli uomini all'apparato di produzione, che fa di loro degli agenti della produzione, dei lavoratori. Il legame dell'uomo con il lavoro è sintetico, politico; è un legame operato dal potere. Non c'è plusprofitto senza sottopotere. Parlo di sottopotere perché si tratta del potere che ho appena descritto, e non di quello che tradizionalmente viene chiamato potere politico; non si tratta di un apparato di Stato, né della classe al potere, ma dell'insieme di piccoli poteri, di piccole istituzioni situate a un livello più basso. Ciò che ho voluto fare è l'analisi del sottopotere come condizione di possibilità del plusprofitto.

L'ultima conclusione è che questo sottopotere, condizione del plusprofitto, nello stabilirsi, nel cominciare a funzionare, ha provocato la nascita di una serie di saperi - saperi dell'individuo, della normalizzazione, sapere correttivo - che si sono moltiplicati in queste istituzioni di sottopotere, facendo apparire le cosiddette «scienze dell'uomo» e l'uomo come oggetto di scienza.

Vediamo così come la distruzione del plusprofitto implichi necessariamente la messa in discussione e l'attacco al sottopotere; come l'attacco al sottopotere sia forzatamente legato alla messa in discussione delle scienze umane e della concezione che considera l'uomo un oggetto privilegiato e fondamentale di un tipo di sapere. Vediamo anche, se la mia analisi è esatta, che non possiamo collocare le scienze dell'uomo a livello di una ideologia che sia puramente il riflesso e l'espressione dei rapporti di produzione nella coscienza degli uomini. Se quello che ho detto è vero, tanto questi saperi quanto queste forme di produzione non sono ciò che, al di sopra dei rapporti di produzione, esprime questi rapporti o permette di rinnovarli. Dato che, perché si diano i rapporti di produzione che caratterizzano le società capitalistiche, è necessario che ci siano, oltre a un certo numero di determinazioni economiche, queste relazioni di potere e queste forme di funzionamento del sapere. Potere e sapere si trovano così profondamente radicati; non si sovrappongono ai rapporti di produzione, ma si trovano radicati molto profondamente in ciò che li costituisce. Di conseguenza vediamo come debba essere rivista la definizione di ciò che si chiama ideologia. L'indagine e l'esame sono proprio delle forme di sapere-potere che hanno funzionato a livello dell'appropriazione di beni nella società feudale, e a livello della produzione e della formazione del plusprofitto capitalista. E' a questo livello fondamentale che si situano le forme di sapere-potere come l'indagine o l'esame.

NOTE.

1. Nel testo Nietzsche è citato dall'edizione francese dell'opera "Oeuvres philosophiques complètes", Gallimard, Paris 1975), che si discosta in alcuni punti da quella italiana. Per questa citazione come per le seguenti abbiamo seguito il testo francese; rimandiamo comunque ai luoghi corrispondenti nell'edizione italiana per un eventuale raffronto. Confer F. Nietzsche, "Su verità e menzogna in senso extramurale", in "Opere", a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1968, vol. 3, tomo 2, p. 355 [N.d.T.].
2. Confer F. Nietzsche, "La gaia scienza", in "Opere", cit., vol. 5, tomo 2, parag. 84, p.p. 93-96.
3. Confer F. Nietzsche, "Genealogia della morale" in "Opere", cit., vol. 6, tomo 2, p. 246.
4. Confer F. Nietzsche, "La gaia scienza", in "Opere", cit., vol. 5, tomo 2, parag. 109, p. 117.
5. Confer F. Nietzsche, "La gaia scienza", in "Opere", cit., vol. 5, tomo 2, parag. 109, p. 118.
6. Confer F. Nietzsche, "La gaia scienza", in "Opere", cit., vol. 5, tomo 2, parag. 333, p.p. 191-192.
7. Confer F. Nietzsche, "Genealogia della morale", in "Opere", cit., vol. 6, tomo 2, parag. 12, p. 323.
8. G. Deleuze, F. Guattari, "L'Anti-Oedipe", Minuit, Paris 1972; trad. it. "L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia", Einaudi, Torino 1975.
9. Sofocle, "Oedipe roi", (trad. P. Masqueray), Les Belles Lettres, Paris 1940.
10. Omero, "Iliade", XXIII, 262-652.
11. Ivi, 581-585.
12. Sofocle, op. cit., 642-648.
13. Abbiamo mantenuto il termine francese "pièce", che si può intendere qui nel duplice significato di pezzo e di testo teatrale. In tutto il paragrafo è possibile leggere il termine in tutti e due i sensi [N.d.T.].
14. Sofocle, "Oedipe à Colone" (trad. P. Masqueray), Les Belles Lettres, Paris 1924, 273-277 e 547-548.
15. Sofocle, "Oedipe roi", 399-400.

16. Ivi, 532-542.
17. Ivi, 1016-1018.
18. Ivi, 1202.
19. Ivi, 1522-1523.
20. Ivi, 629-630.
21. Ivi, 627-628.
22. G. Dumézil, "Jupiter, Mars, Quirinus. Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome", Gallimard, Paris 1941; trad. it. di F. Lucentini "Jupiter, Mars, Quirinus", Einaudi, Torino 1955 e Id., "Mythe et Epopée", t. 1: "L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens", Gallimard, Paris 1968; trad. it. di A. Piras, a cura di J. Ries, "L'ideologia tripartita degli indoeuropei", Il Cerchio, Rimini 1989.
23. C. Beccaria, "Dei delitti e delle pene", Milano 1764.
24. R. Watson (vescovo di Llandaff), "A Sermon Preached before the Society for the Suppression of Vice", in the Parish Church of Saint George (3 maggio 1804), London, printed for the Society for the Suppression of Vice, 1804.
25. N. H. Julius, "Vorlesungen über die Gefängnissskunde", Stuhr, Berlin, 1828 ("Leçons sur les prisons, présentées en forme de cours au public de Berlin en l'année 1827", trad. Lagarmitte, F. G. Levrault, Paris 1831).
26. "Leçons sur les prisons", cit., t. 1, p.p. 384-386.
27. Ivi, p. 384.
28. J. B. Treilhard, "Exposé des motifs des lois composant le Code d'instruction criminel", Hacquart, Paris 1808, p. 2.
29. Si tratta del regolamento della fabbrica di tessuti di seta di Jujurieu (Ain), 1840. Citato da Michel Foucault in "Sorvegliare e Punire", Einaudi, Torino 1976, p. 329 [N.d.T.].
30. E. Goffman, "Asylums. Essay on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates", Doubleday, New York 1961; trad. it. di F. Basaglia, "Asylums. Le istituzioni totali. La condizione sociale dei malati di mente e di altri internati", Einaudi, Torino 1968.

PRIGIONI E RIVOLTE NELLE PRIGIONI
(1973).

["Gefängnisse and Gefängnisrevolten" ("Prisons et révoltes dans les prisons"; intervista con B. Morawe; trad. francese di J. Chavy), in «Dokumente: Zeitschrift für übernationale Zusammenarbeit», anno 29, n. 2, giugno 1973, p.p. 133-137].

"Sono state prima di tutto le rivolte dei detenuti in numerosi penitenziari francesi, ad Aix, a Clairvaux, alle Baumettes, a Poissy, a Lione e a Toul, ad aver attirato l'attenzione dell'opinione pubblica su quello che avviene al di là delle sbarre e dei muri di cemento. Queste rivolte, che hanno provocato titoli cubitali nella stampa francese, dal 1971 hanno preso forme diverse: sommosse, atti di disperazione, di resistenza collettiva, movimenti di protesta con rivendicazioni concrete. Secondo lei in che cosa risiede il significato di questa rivoluzione? Si tratta effettivamente di un fenomeno nuovo?"

Bisogna ricordare prima di tutto che in tutte le rivoluzioni politiche del diciannovesimo secolo - 1830, 1848 e 1870 - era tradizione sia che vi fossero delle rivolte nelle prigioni e che i detenuti solidarizzassero con il movimento rivoluzionario che si svolgeva all'esterno, sia che i rivoluzionari andassero nelle prigioni per aprirne con la forza le porte e liberare i detenuti. Questa fu una costante nel diciannovesimo secolo. Al contrario, nel ventesimo secolo, in virtù di tutta una serie di processi sociali, per esempio la rottura tra il proletariato politicamente e sindacalmente organizzato e il "Lumpenproletariat", i movimenti politici non sono più stati associati ai movimenti nelle prigioni. Anche se i giornali non hanno praticamente mai parlato di rivolte nelle prigioni, dando così l'impressione che per settantuno anni vi avesse regnato la calma, questo non corrisponde per nulla alla realtà. Anche questo periodo ha conosciuto rivolte nelle prigioni; ci sono stati dei movimenti di protesta all'interno del sistema penitenziario, repressi frequentemente in maniera violenta e sanguinosa, come nel 1967 alla Santé. Semplicemente, non se ne è saputo niente. Si pone quindi una questione: come è riapparso questo legame tra il movimento politico all'esterno delle prigioni e la politicizzazione di un movimento al loro interno? Parecchi fattori hanno giocato un ruolo: prima di tutto la presenza di un gran numero di detenuti algerini, durante la guerra di Algeria. Erano migliaia, e si sono battuti per far riconoscere il loro status di detenuti politici; con il metodo della resistenza passiva, del rifiuto di obbedienza, sono riusciti a mostrare che era possibile costringere la direzione delle carceri a indietreggiare. Era già qualcosa di molto importante. In seguito ci sono stati i prigionieri politici del dopo maggio '68, principalmente maoisti. C'è stato poi un terzo fattore importante; dopo la formazione del Gruppo di informazione sulle prigioni, i detenuti hanno saputo che esisteva all'esterno un movimento che si interessava alla loro sorte, un movimento che non era solo di filantropia cristiana o laica, ma un movimento di contestazione politica della prigione. Questo succedersi di fenomeni - politicizzazione all'interno delle prigioni grazie ai maoisti, e prima agli algerini, e politicizzazione all'esterno del problema della prigione - ha cristallizzato una certa situazione. In seguito alla campagna condotta dal G.I.P., il governo, per la prima volta nella storia, ha accordato ai detenuti il diritto di leggere i quotidiani, i giornali che fino al 1971 non erano autorizzati a entrare nelle prigioni. Dunque nel luglio 1971 si permette ai detenuti di leggere i giornali. Nel settembre 1971 essi sanno della rivolta di Attica (1); si rendono conto che i problemi loro propri, della cui natura politica sono consapevoli, e sui quali sono sostenuti dall'esterno, sono problemi che esistono nel mondo intero. La scossa è stata forte e la presa di coscienza della dimensione e del significato politico del problema è stata vivissima in quel momento. Nel corso dei quindici giorni seguenti due detenuti di Clairvaux,

una delle prigioni francesi più dure, hanno tentato di evadere prendendo due ostaggi: un secondino e un'infermiera. Durante il tentativo hanno ucciso gli ostaggi. In effetti oggi si sa che, se il sequestro degli ostaggi evidentemente non è stato organizzato dall'amministrazione penitenziaria, questa tuttavia l'ha facilitato; diciamo che in ogni caso è stato tollerato da un'amministrazione che sapeva che si stava tramando qualcosa, anche se non sapeva di che cosa si trattasse. Per stroncare questo movimento crescente di agitazione, che era già politico, l'amministrazione ha lasciato fare i due ragazzi. Il che alla fine ha portato al dramma. Subito dopo le autorità penitenziarie, il governo e numerosi giornali hanno iniziato una campagna per dire: «Potete vedere che cosa sono i detenuti». In questo momento preciso un cambiamento molto importante si è prodotto nelle prigioni francesi: i detenuti hanno preso coscienza del fatto che i metodi di lotta individuali o semi-individuali - un'evasione in due, in tre, o più - non erano il metodo giusto e che, se il movimento dei detenuti voleva giungere a una dimensione politica, doveva prima di tutto essere un movimento veramente collettivo che comprendesse un'intera prigione e in secondo luogo fare appello all'opinione pubblica, che, come i detenuti sapevano, cominciava a interessarsi al problema. Tutto questo ha portato a una forma di rivolta completamente differente. Nel dicembre 1971, quindi due mesi dopo Clairvaux, due mesi e mezzo dopo Attica, quattro mesi dopo l'autorizzazione ai giornali, un anno dopo la fondazione del G.I.P., è scoppiata una rivolta a Toul come non se ne erano più viste dal diciannovesimo secolo: un'intera prigione si ribella, i prigionieri salgono sui tetti, lanciano volantini, srotolano striscioni, gridano appelli con il megafono e spiegano cosa vogliono.

"Quali rivendicazioni hanno espresso i prigionieri, e si può veramente dire che la loro rivolta fosse l'espressione di una coscienza politica? Pongo la questione perché lei ha parlato esplicitamente di «movimento politico»".

Prima di tutto occorre distinguere la forma politica di un'azione da quella non politica. Direi che un'evasione in due, dopo aver preso degli ostaggi, anche se si tratta di prigionieri politici, o che hanno una coscienza politica, è una forma d'azione non politica. Si tratta invece di una forma politica quando per esempio quelli che propongono rivendicazioni come cibo migliore, riscaldamento, non essere condannati a pene assurde per delle inezie, rivendicazioni quindi che appartengono al campo dei loro interessi immediati, le propongono in maniera collettiva, appoggiandosi all'opinione pubblica, rivolgendosi non ai loro superiori, ai direttori di prigioni, ma al potere stesso, al governo, al partito al potere. A partire da questo momento la loro azione ha una forma politica. Forse lei dirà che questo non è ancora un contenuto politico. Ma non si tratta proprio di ciò che caratterizza i movimenti politici attuali, la scoperta che le cose più quotidiane - la maniera di mangiare, di nutrirsi, i rapporti tra un operaio e il suo padrone, la maniera d'amare, il modo in cui è repressa la sessualità, le costrizioni familiari, la proibizione dell'aborto - sono politiche?

In ogni caso farne l'oggetto di un'azione politica: è in questo che consiste la politica attuale. Di conseguenza, il carattere politico o impolitico di un'azione non è più determinato solo dallo scopo di quest'azione ma dalla forma, dalla maniera in cui vengono politicizzati oggetti, problemi, inquietudini e sofferenze che la tradizione politica europea del diciannovesimo secolo aveva bandito come indegni dell'azione politica. Non si osava parlare di sessualità. Dal diciannovesimo secolo non si parlava del cibo dei detenuti come di un problema politico serio.

"Nelle inchieste del Gruppo d'informazione sulle prigioni, vi siete occupati concretamente delle condizioni di detenzione e del sistema di esecuzione delle pene in Francia. In quali fatti vi siete

imbattuti? Quale scopo si era riproposto il Gruppo in queste inchieste?"

La maggior parte di questi fatti certamente erano già conosciuti: condizioni materiali assolutamente deplorable; lavoro penitenziario che si configurava come lo sfruttamento più sfrontato, come una schiavitù; cure mediche inesistenti; percosse e violenze da parte dei secondini; esistenza di un tribunale arbitrario di cui solo giudice è il direttore della prigione e che infligge punizioni supplementari ai detenuti. Questi fatti dopo tutto erano noti e avremmo potuto raccoglierci con qualche informazione racimolata a destra e a manca, con l'aiuto di qualche «traditore» appartenente all'amministrazione penitenziaria. Ma per noi l'essenziale era che queste informazioni fossero comunicate all'opinione pubblica dai prigionieri stessi. Non siamo passati quindi attraverso le autorità penitenziarie, non abbiamo fatto loro delle domande, nemmeno ai medici delle prigioni, e neppure agli operatori sociali che esercitano nelle prigioni. Abbiamo fatto passare illegalmente dei questionari all'interno delle prigioni, che ci sono stati restituiti nello stesso modo, così che nei nostri opuscoli sono i prigionieri stessi che hanno preso la parola e rivelato i fatti. Era importante che l'opinione pubblica ascoltasse la voce dei detenuti, e che i detenuti sapessero che erano loro stessi a parlare, perché i fatti non erano conosciuti che in ambienti ristretti. Ed è accaduto qualcosa di straordinario, o che almeno alcuni hanno considerato tale: il ministero della Giustizia non ha potuto smentire neppure il più piccolo di questi fatti. I prigionieri hanno quindi detto assolutamente e interamente la verità.

"I fatti pubblicati nell'opuscolo del Gruppo - locali fatiscenti, sevizie sadiche, disprezzo ripetuto delle prescrizioni mediche, punizioni illegali a cui seguiva la somministrazione di tranquillanti eccetera, sono clamorosamente in contrasto con le intenzioni del legislatore francese che diceva già nel 1945, nella riforma del diritto penitenziario: «La pena della privazione della libertà ha per scopo essenziale il miglioramento e il reinserimento del condannato». E' d'accordo con questa concezione? E perché secondo lei non è stata realizzata fino a oggi?"

Questa frase che i magistrati francesi citano oggi con tanta deferenza è stata formulata negli stessi termini più di centocinquanta anni fa. Quando si sono organizzate le prigioni, è stato per farne degli strumenti di riforma. Questo progetto è fallito. Ci si era immaginati che l'internamento, la rottura con l'ambiente, la solitudine, il lavoro obbligatorio, la sorveglianza continua, le esortazioni morali e religiose avrebbero portato i condannati a redimersi. Centocinquanta anni di scacco non danno al sistema penitenziario un titolo per domandare che gli si conceda ancora fiducia. Questa frase è stata ripetuta troppo spesso perché le si possa ancora accordare il benché minimo credito.

"E' la sua risposta?"

Sì, assolutamente.

"Mi permetta allora di precisare la mia domanda: è auspicabile la riforma del sistema penitenziario attuale per alleviare le condizioni di detenzione? Oppure è necessario rompere con tutte le idee tradizionali sul diritto penale, sull'applicazione delle pene, eccetera?"

Il sistema penitenziario, vale a dire il sistema che consiste nel segregare delle persone, sotto una sorveglianza speciale, in istituzioni chiuse, fino a che si siano emendati - almeno così si suppone - è completamente fallito. Questo sistema fa parte di un sistema più vasto e complesso

che è, se lei permette, il sistema punitivo: i bambini sono puniti, gli scolari sono puniti, gli operai sono puniti, i soldati sono puniti. Insomma si è puniti per tutta la vita. E lo si è per un certo numero di cose che non sono più le stesse del diciannovesimo secolo. Si vive in un sistema punitivo. E' questo che bisogna mettere in questione. La prigione in se stessa non è che una parte del sistema penale, e il sistema penale non è che una parte del sistema punitivo. Non servirebbe a niente riformare il sistema penitenziario senza riformare il sistema penale e la legislazione penale. Ma è necessario che la legislazione abbia pressappoco questa forma, se è vero che la stabilità della società capitalistica poggia su tutta questa rete di pressione punitiva che si esercita sugli individui.

"Bisognerebbe dunque cambiare tutto il sistema?"

Si ha il sistema penale che ci si merita. C'è un'analisi un po' facile, detta marxista, che consiste nell'attribuire tutto questo alle sovrastrutture. A questo livello si possono sempre immaginare delle possibilità di modifica e di gestione. Ma di fatto io non credo che il sistema penale faccia parte delle sovrastrutture. In realtà è il sistema di potere che penetra profondamente nella vita degli individui e che investe il loro rapporto con l'apparato di produzione. In questa misura non si tratta per niente di una sovrastruttura. Perché gli individui siano una forza lavoro disponibile per l'apparato di produzione è necessario un sistema di costrizioni, di coercizione e di punizione, un sistema penale e uno penitenziario. Non ne sono che delle espressioni.

"Lo si può provare storicamente?"

C'è stata dall'inizio del diciannovesimo secolo una serie di istituzioni che hanno funzionato tutte sullo stesso modello, che obbedivano alle stesse regole, e la cui prima descrizione, quasi delirante, si trova nel celebre "Panopticon" di Bentham (2): istituzioni di sorveglianza in cui gli individui erano fissati tanto a un apparato di produzione, a una macchina, a un mestiere, a un laboratorio, a un'officina, quanto a un apparato scolastico, a un apparato punitivo, correttivo o sanitario. Erano legati a quest'apparato, costretti a obbedire a un certo numero di regole di vita, che inquadravano tutta la loro esistenza - e questo sotto la sorveglianza di un certo numero di persone, di quadri (sovrintendenti, infermieri, guardiani di prigione) che disponevano di strumenti di punizione che consistevano in multe nelle officine, in correzioni fisiche o morali nelle scuole e negli asili e, nelle prigioni, in un certo numero di pene violente ed essenzialmente fisiche. Ospedali, asili, orfanotrofi, collegi, riformatori, officine, laboratori con la loro disciplina, e infine prigioni, tutto questo fa parte di una specie di grande forma sociale di potere che è stata strutturata all'inizio del diciannovesimo secolo e che senza dubbio è stata una delle condizioni di funzionamento della società industriale, o se vuole, capitalistica. Perché l'uomo trasformi il suo corpo, la sua esistenza e il suo tempo in forza lavoro e la metta a disposizione dell'apparato di produzione che il capitalismo cercava di far funzionare, è stato necessario tutto un apparato di costrizioni; e mi sembra che queste costrizioni, che s'impadroniscono dell'uomo sin dall'asilo d'infanzia e dalla scuola, e lo conducono fino all'ospizio dei vecchi, passando per la caserma, costantemente minacciandolo di prigione o di ospedale psichiatrico - «O vai in fabbrica oppure finisci in prigione o in manicomio!» -, derivino da uno stesso sistema di potere. Nella maggior parte degli altri campi queste istituzioni si sono addolcite, ma la loro funzione è rimasta la stessa. La gente oggi non è più inquadrata dalla miseria, ma dal consumo. Come nel diciannovesimo secolo, ma in altro modo, è sempre presa in un sistema di credito che la obbliga (se ci si è comprata una casa, dei mobili...) a lavorare per tutta la giornata, a fare delle ore

supplementari, a rimanere sotto pressione. La televisione offre le sue immagini come oggetti di consumo e impedisce alla gente di fare quello che già tanto si temeva nel diciannovesimo secolo, cioè andare nei bistrot in cui si tenevano riunioni politiche, in cui i gruppi parziali, locali, regionali della classe operaia rischiavano di produrre un movimento politico, forse la possibilità di rovesciare tutto questo sistema.

"Lei ha detto che le altre istituzioni si sono addolcite. E le prigioni?"

Le prigioni sono anacronistiche e sono tuttavia profondamente legate al sistema. Almeno in Francia non si sono mai addolcite a differenza della Svezia o dei Paesi Bassi, ma in questi paesi le loro funzioni sono assolutamente coerenti con le funzioni garantite non solo dai vecchi collegi o dagli ospedali psichiatrici nella loro vecchia forma, ma da istituzioni relativamente morbide, ciò che in Francia si chiama la «psichiatria di settore», la psichiatria aperta, il controllo medico, la sorveglianza psicologica e psichiatrica cui la popolazione è esposta in maniera diffusa. Si tratta sempre della stessa funzione. La prigione è coerente con il sistema, salvo che il sistema penale non ha ancora trovato le forme insidiose e morbide che la pedagogia, la psichiatria, la disciplina generale della società hanno trovato.

"Un'ultima domanda, per concludere. Si può immaginare una società senza prigioni?"

La risposta è facile. Ci sono state in effetti delle società senza prigioni; e non è passato molto tempo. Come punizione la prigione è un'invenzione dell'inizio del diciannovesimo secolo. Se lei guarda i testi dei primi penalisti del diciannovesimo secolo, constaterà che cominciano sempre il loro capitolo sulle prigioni dicendo: «La prigione è una pena nuova che era ancora sconosciuta nel secolo scorso». E il presidente di uno dei primi congressi penitenziari internazionali, congresso che, se la mia memoria è buona, ebbe luogo a Bruxelles nel 1847, diceva: «Sono molto vecchio e mi ricordo ancora del tempo in cui non si puniva la gente mettendola in prigione, ma in cui l'Europa era coperta di patiboli, di gogne e di forche, e si vedevano persone mutilate che avevano perduto un orecchio, i due pollici o un occhio. Erano questi i condannati». Egli evocò questo paesaggio tanto visibile quanto variopinto della punizione e aggiunse: «Ora tutto questo è richiuso dietro i muri monotoni della prigione» (3). La gente dell'epoca ha avuto perfettamente coscienza che una pena assolutamente nuova era nata. Lei vuole farmi descrivere una società utopica in cui non ci sarebbe la prigione. Il problema è quello di sapere se si può immaginare una società in cui l'applicazione delle regole sarebbe controllata dai gruppi stessi. E' tutta la questione del potere politico, il problema della gerarchia, dell'autorità, dello Stato e degli apparati di Stato. E' solo quando si sarà sbrigliata questa immensa questione che finalmente si potrà dire: sì, si deve punire in questa maniera, o è del tutto inutile punire, o ancora, a questa condotta irregolare la società deve dare tale risposta.

NOTE.

1. Nel penitenziario di Attica (Stato di New York) una protesta di detenuti, soprattutto neri, fu repressa con la morte di decine di detenuti [N.d.T.].

2. Allusione all'utopia carceraria di Jeremy Bentham ampiamente commentata da Foucault in

"Sorvegliare e punire" [N.d.T.].

3. Discorso d'apertura del secondo congresso penitenziario internazionale (20-23 settembre 1847, Bruxelles), pronunciato da M. Van Meenem, presidente della Corte di cassazione di Bruxelles, in "Débats du Congrès pénitentiaire de Bruxelles", Deltombe, Bruxelles 1847, p. 20.

ASILI. SESSUALITA'. PRIGIONI
(1975).

["Hospicios. Sexualidade. Prisoas" (conversazione con M. Almeida, R. Chneiderman, M. Faerman, R. Moreno, M. Taffarel-Faerman; testo raccolto a San Paolo da C. Bojunga; trad. francese di P. W. Prado junior), «Revista Versus», n. 1, ottobre 1975, p.p. 30-33. (Foucault teneva allora una serie di conferenze su «La psichiatriizzazione e l'anti-psichiatria» all'Università di San Paolo.)]

"Quando e come ha cominciato a interessarsi al problema della repressione: asili, sessualità, prigionie?"

Deve essere stato quando ho cominciato a lavorare in un ospedale psichiatrico, nel 1953-1955, quando studiavo psicologia. Si è trattato di una doppia fortuna: quella di conoscere l'ospedale psichiatrico, ma non come malato né come medico. Non essendo medico non ero detentore di privilegi, né esercitavo potere. Ero un individuo «misto», dubbio, senza uno statuto definito, il che mi permetteva di circolare a mio piacimento e di vedere le cose con maggiore ingenuità. Questo fu il punto di partenza biografico. L'aneddoto. Quel che ho cercato di spiegare nelle mie lezioni all'Università di San Paolo è che dalla fine del nazismo e dello stalinismo si pone il problema del funzionamento del potere all'interno delle società capitalistiche e socialiste. E quando menziono il funzionamento del potere, non mi riferisco solo ai problemi dell'apparato di Stato, della classe dirigente, delle caste egemoniche..., ma a tutta questa serie di poteri sempre più tenui, microscopici, che sono esercitati sugli individui nei loro comportamenti quotidiani e fin sullo stesso loro corpo. Viviamo immersi nella rete politica del potere, ed è questo potere a essere in questione. Penso che dopo la fine del nazismo e dello stalinismo, tutti si pongano questo problema. E' il grande problema contemporaneo.

Vorrei aggiungere che, in rapporto a questo problema vi sono due maniere di pensare e di cercare, due maniere interessanti, ma da cui io mi allontano completamente. La prima è una certa concezione marxista, ortodossa o tradizionale, che è pronta a considerare questi problemi per reintegrarli in seguito nella vecchia questione dell'apparato di Stato. E' il tentativo di Althusser, con la sua nozione di «apparato ideologico di Stato». La seconda è la corrente strutturalista, linguistica, semiologica, che consiste nel ridurre questo problema alla sistematicità al livello del significante. Sono due maniere, una marxista, l'altra accademica, di ridurre questo insieme di problemi nati dopo la Seconda guerra mondiale.

"Nei suoi lavori la repressione, ai suoi diversi livelli di manifestazione, si esercita sempre in maniera mistificatrice. Ha bisogno di mistificazione. Il lavoro dell'intellettuale sarebbe allora

quello di scoprire quel che nasconde la mistificazione del potere..., è così?"

Si... è ciò che è avvenuto da qualche anno. Il ruolo dell'intellettuale consiste già da tempo nel rendere visibili i meccanismi di potere repressivo che sono esercitati in maniera dissimulata. Nel mostrare che la scuola non è solo un modo di imparare a leggere e scrivere e di comunicare il sapere, ma anche un modo d'imporlo. Lo stesso vale per la psichiatria, che è stato il primo dei campi in cui abbiamo cercato di diagnosticare questa imposizione. L'apparato psichiatrico non è stato fatto per guarire, ma per esercitare un potere determinato su una certa categoria di individui. Ma l'analisi non deve fermarsi qui, deve mostrare che il potere è ancora più perfido di così. Che esso non consiste solo nel reprimere - nell'impedire, nel porre degli ostacoli, nel punire -, ma che penetra ancora più profondamente, creando il desiderio, provocando il piacere, producendo il sapere. Di modo che è assai difficile liberarsi dal potere, dato che, se il potere non avesse altra funzione che di escludere, di impedire o di punire, come un super-io freudiano, sarebbe sufficiente una presa di coscienza per sopprimere i suoi effetti o anche per sovvertirlo. Penso che il potere non si accontenti di funzionare come un super-io freudiano. Non si limita a reprimere, a limitare l'accesso alla realtà, a impedire la formulazione di un discorso: il potere lavora il corpo, penetra il comportamento, si mescola al desiderio e al piacere, ed è in questo lavoro che bisogna sorprenderlo, e questa analisi, che è difficile, è quella che va fatta.

"Allora il potere è più potente di quanto si possa immaginare?"

E' quel che pensiamo sia io che le persone che lavorano nella mia stessa direzione: cerchiamo di fare un'analisi del potere più sottile di quella che è stata realizzata fino a oggi. In maniera generale direi che l'antipsichiatria di Laing e Cooper, tra il 1955 e il 1960 segna l'inizio di questa analisi critica e politica dei fenomeni del potere. Penso che fino al 1970-1975 le analisi del potere, le analisi critiche, al tempo stesso teoriche e pratiche, abbiano girato essenzialmente intorno alla nozione di repressione. Denunciare il potere repressivo, renderlo visibile, lottare contro di esso. Ma in seguito ai cambiamenti operati nel 1968, bisogna affrontarlo secondo un altro registro; non progrediremo continuando a porre il problema in questi termini: bisogna proseguire l'analisi teorica e politica del potere, ma in altro modo.

"In che misura Cooper e Laing hanno dato un contributo originale alla psichiatria?"

Laing e Cooper hanno introdotto una nuova maniera di mettersi in rapporto con la follia, che non è più una maniera psichiatrica o medica. L'idea che la follia sia una malattia è un'idea storicamente recente. Il folle non aveva lo statuto di malato fino al diciottesimo secolo circa. Quando è diventato malato, verso quest'epoca, c'è stata una presa di potere medico sulla follia, e una serie di fenomeni sono stati messi in relazione con essa: essenzialmente le anomalie del comportamento, le anomalie sessuali, e così via. Quello che Laing, Cooper, Bettelheim hanno fatto, che Szasz ha fatto a modo suo, è stato smettere di affrontare in maniera medica questi fenomeni di irregolarità nel comportamento. Per Laing e Cooper, essere folli non è una maniera di essere malati. In rapporto alla psichiatria questo ha significato una rottura molto importante.

"Questa idea non è contenuta nella sua «Storia della follia nell'età classica»?"

No, no. Quando ho scritto la "Storia della follia", non conoscevo l'opera di Laing e Cooper ed essi non conoscevano il mio lavoro. Il mio libro è stato pubblicato in Francia nel 1960. I primi

libri di Laing e Cooper devono essere usciti verso il 1958-1959, ed è Cooper che ha tradotto il mio libro in inglese. Sono lavori contemporanei ma noi ci ignoravamo reciprocamente. E' interessante: Szasz e Bettelheim lavoravano negli Stati Uniti, Laing e Cooper in Gran Bretagna, Basaglia in Italia; hanno tutti sviluppato i loro lavori in funzione delle loro rispettive pratiche mediche. In Francia non è un medico ad aver realizzato questo lavoro, ma uno storico come lo sono io. Sarebbe interessante sapere perché l'antipsichiatria non è stata ripresa dai medici francesi se non in seguito. Ma dopo il 1960 c'è stato questo fenomeno di persone che non si conoscevano, ma che lavoravano nella stessa direzione.

"Perché c'è stata questa convergenza internazionale in direzione di una riconsiderazione del fenomeno della follia?"

Si potrebbe porre la stessa questione a proposito di numerosi fenomeni. Per esempio il movimento studentesco nel mondo. Tra gli studenti di Nanterre e quelli di Berkeley nel 1968 non c'è stato alcun legame. Quell'anno io ero a Tunisi e capitò che nel mese di marzo ci fosse un movimento di contestazione e di lotta studentesca che fu brutalmente represso. Con una violenza superiore a quella che era stata utilizzata in altri ambiti - alcune persone ebbero fino a quindici anni di prigione per aver fatto un giorno di sciopero. Così pure in altri paesi, nella Germania federale, ecco, movimenti senza nessuna comunicazione esplicita, senza che si possa dire che qualcuno si sia spostato dal tal luogo all'altro. Qualcosa di simile è avvenuto nelle prigioni. In Europa e negli Stati Uniti, nello spazio di sei mesi le rivolte si sono propagate come fuochi d'artificio: Atica, Nancy, Toul, Milano... ora tra due prigioni le comunicazioni sono modeste. Certamente il problema dei poteri e del funzionamento dei poteri all'interno della società è il problema della nostra generazione.

"Come è stato il suo viaggio in Spagna?" (1)

Non è necessario essere uno specialista del problema delle prigioni per non dico analizzare quel che succede in Spagna, ma almeno per reagire contro quello vi accade. I fatti sono noti: si è trattato veramente di un rapimento e di un'esecuzione di ostaggi. I processi delle ultime settimane che si sono conclusi con undici condanne a morte, di cui cinque sono state eseguite, sono stati processi organizzati in condizioni totalmente inammissibili. Queste persone sono state condannate senza nessuna prova di colpevolezza. Senza avvocati, dato che gli avvocati sono stati espulsi, rimpiazzati da altri avvocati che sono stati a loro volta espulsi... e che hanno finito per essere sostituiti da ufficiali dell'esercito, nominati avvocati della difesa. Non c'erano prove - c'erano perfino delle prove negative - che uno degli accusati si trovasse sul luogo dell'«attentato» per cui è stato condannato. Tutte queste persone sono state condannate a morte, e cinque di esse sono state giustiziate unicamente per fare pressione sui gruppi politici cui appartenevano. Come dire: è chiaro che non sono colpevoli, ma uccideremo cinque degli undici. E se gli attentati continuano, se la lotta politica continua, uccideremo i quattro che teniamo in prigione. A dire il vero è stato un rapimento seguito dall'uccisione, come non lo praticano nemmeno i gruppi più estremisti e violenti.

"E le conseguenze in Spagna?"

Non abbiamo avuto molto tempo per rendercene conto. Ma quel che ci ha sbigottito è stato sentire la presenza del fascismo. Avevamo dei ricordi d'infanzia della Francia sotto

l'occupazione tedesca, ma poi abbiamo perduto il contatto con questa presenza. Ma là, l'abbiamo sentita. Siamo stati fermati dalla polizia spagnola nell'atrio dell'albergo mentre concedevamo un'intervista collettiva alla stampa straniera. C'erano molti spagnoli presenti per altre ragioni, chiacchieravano con degli amici o flirtavano, eccetera - e quello che ci ha colpiti è che nel momento in cui è arrivata la polizia, gli spagnoli hanno smesso di vederci. Per loro, accanto a loro, non stava succedendo niente. E c'erano una cinquantina di poliziotti in uniforme, una scena per nulla abituale nell'atrio di un albergo. I giornalisti sono usciti ammanettati, e noi siamo stati condotti nei blindati fino all'aeroporto. Sulla piazza di Spagna abbiamo visto una folla che accompagnava la scena. E lì abbiamo ritrovato lo spettacolo che avevamo già conosciuto durante l'occupazione tedesca: il silenzio della folla che vede e non dice niente. Abbiamo sentito la simpatia che provavano per noi dall'altra parte della barriera di guardiani e poliziotti. Persone che riconoscono una scena familiare e che si dicono: ancora arresti. Persone che constatano ancora una volta i medesimi rituali, dopo tanto tempo. E' patetico: la presenza del fascismo inscritta nel corpo e nel comportamento delle persone che lo subiscono.

"Come vede il rapporto tra il suo lavoro intellettuale - sulla psichiatria, il lavoro, le scuole, eccetera - e la pratica sociale?"

Il nostro è un lavoro agli inizi. Dieci anni fa abbiamo fatto una denuncia, violenta, brutale e perfino grossolana di quel che avveniva in queste istituzioni. Credo sia stato necessario. Non potevamo continuare ad accontentarci di progetti di riforma, di tentativi di addolcimento, di programmi di perfezionamento. Non portava a niente. E' stato necessario collocare il dibattito sul piano politico, privando gli psichiatri e i medici del diritto di proporre solo le riforme che convenivano loro, e legando tutto questo a un altro tipo di critica e di denuncia di quel che avveniva nelle scuole, in altri ospedali, nelle prigioni. E' stato necessario mostrare come si formavano questi centri di potere e attaccarli, non per mezzo di una critica speculativa, ma con una organizzazione politica reale, creare dei gruppi che all'interno degli asili mettano in discussione certe forme di disciplina e di esercizio del potere. Bene. Ma questo non risolve una serie di problemi che continuano a porsi: molte persone non riescono a lavorare, molte persone non riescono a mantenere una vita sessuale. La critica operata dall'antipsichiatria non risolverà questo problema. Ma l'essenziale è che questi problemi non sono più reinvestiti dal potere medico che, attribuendo loro uno statuto, li neutralizza. Esistono attualmente in Francia dei gruppi di malati, come venivano chiamati - il termine è equivoco, diciamo delle persone che hanno delle difficoltà, dei problemi -, che formano piccole comunità, che cercano di risolvere i loro problemi appoggiandosi gli uni agli altri, facendo appello a persone esterne che sono dei «regolatori». Essi autogestiscono i loro propri problemi.

"Che pensa lei della psicoterapia, in generale?"

E' difficile rispondere per due ragioni. La psicoterapia abbraccia un numero tale di pratiche differenti, di cui alcune non sono che ciarlatanismo, altre l'applicazione del potere psichiatrico più tradizionale al livello della clientela privata. La gamma è enorme. Esistono anche cose molto interessanti. Non posso prendere partito su questa questione. Non credo inoltre che gli intellettuali debbano ricominciare a giocare il ruolo che si attribuivano da tempo, quello di legislatori morali, quello di essere la buona e la cattiva coscienza in qualunque campo. Il ruolo dell'intellettuale è quello di legarsi alle persone che sono toccate dall'argomento che interessa loro. Mi rifiuto quindi di prendere posizione o di esprimere idee generali su campi a cui non mi

sento legato. Ho passato giorni e giorni, per parecchi anni, in ospedali psichiatrici. Sono stato in una prigione per qualche mese (2) e per qualche anno ho partecipato a gruppi di ex detenuti o di famiglie di detenuti. Con la psicoterapia non ho contatti precisi.

"Lei è già stato psicoanalizzato?"

Ne ho avuto un assaggio due volte e ho finito per lasciar perdere dopo tre o quattro mesi, completamente annoiato.

"Che tipo di analisi?"

L'analisi freudiana più tradizionale che ci sia.

"E' passato molto tempo?"

Quando ero studente; e la seconda volta qualche anno più tardi.

"La psicoanalisi in Francia è molto diffusa, non è vero?"

Non saprei rispondere in termini quantitativi, ma posso dire che fino al libro di Deleuze e Guattari (3), non c'erano intellettuali francesi di una certa levatura che non fossero stati psicoanalizzati. C'erano due attività assolutamente fondamentali: chi non stava scrivendo un libro e chi non stava chiacchierando con il suo psicoanalista non aveva posto nel mondo parigino. C'è stata una brusca e sana reazione a tutto questo.

Il libro di Deleuze e Guattari è la critica più radicale della psicoanalisi che sia mai stata fatta. Una critica che non è fatta dal punto di vista della destra, di una psichiatria tradizionale, in nome del buon senso, in nome - come nel caso della critica di Sartre - della coscienza cartesiana. In nome di una concezione estremamente tradizionale del soggetto. Deleuze l'ha fatta in nome di qualcosa di nuovo. E con notevole vigore, il che ha provocato un disgusto fisico e politico verso la psicoanalisi.

"Il movimento francese di liberazione della donna ha messo in questione la psicoanalisi..."

Sì, a causa del carattere maschile, fallocentrico della pratica psicoanalitica.

"E la sua critica a proposito della sessualità?"

Da dieci o quindici anni si fa uso, in modo un po' grossolano, della nozione di repressione, del potere come qualcosa di repressivo. Un'analisi più raffinata dimostra che a reprimere è un'altra cosa, che la repressione ha degli effetti allo stesso tempo molto positivi e molto difficili da illuminare. Prendiamo l'esempio della sessualità infantile e più precisamente della proibizione della masturbazione, un fenomeno straordinario, dato che è comparso bruscamente e di recente: nel 1710 in Gran Bretagna, nel 1743 in Germania, nel 1760 in Francia. Una proibizione basata su un imperativo generalizzato, un allarme della prima metà del diciottesimo secolo. E' sufficiente osservare le cose più da vicino per notare che nella società non c'è stata la proibizione dell'incesto, ma quella della masturbazione. Non il rapporto con l'altro, ma il rapporto con il proprio corpo. Il potere politico non si è interposto tra il bambino e i suoi

genitori, tra il bambino e sua madre, dicendo: tu non la toccherai. No, il potere politico ha agito in maniera più prossima, interna all'individuo stesso, dicendogli che non avrebbe dovuto toccarsi. E' curioso vedere nei testi di quest'epoca, gli ultimi testi cristiani che riprendono la «direzione di coscienza» del diciottesimo secolo, che il problema del rapporto con il proprio corpo è un problema fondamentale. Fatto apparentemente negativo e repressivo, costituisce a poco a poco a dire il vero la modalità specifica della sessualità infantile. E se la sessualità ha assunto l'aspetto attuale, questo si deve al potere che l'ha controllata attraverso la masturbazione, un potere che non sembra essere fatto unicamente di proibizioni. Il lavoro del potere politico sul corpo del bambino e all'interno della sua stessa famiglia, nel suo rapporto con i genitori, è quel che mi sono proposto di analizzare. La nozione di proibizione e quella di legge repressiva mi sono sembrate troppo schematiche per spiegare ciò che è avvenuto.

"C'è una differenza tra uomo e donna in questa vicenda della repressione della masturbazione? La clitoridectomia non è stata una pratica più radicale?"

E' già da un anno che questo problema mi preoccupa. L'anno scorso, quando una ragazza mi ha posto il problema, le ho risposto che non vedevo nessuna differenza. E quella che esiste non mi sembra fondamentale. In quanto forma repressiva la clitoridectomia è stata ampiamente utilizzata in Europa contro la masturbazione femminile. Ma, verso la stessa epoca, anche un po' prima, una serie di misure chirurgiche e mediche [sono state messe in pratica su] (4) i ragazzi. Non si poteva arrivare alla castrazione (bisognava conservare la specie), ma le torture erano spaventose: cauterizzazione del canale uretrale, eccetera.

Che tipo di analisi?

L'analisi freudiana più tradizionale che ci sia.

"Questo quando?"

Praticamente durante tutto il diciannovesimo secolo. Il medico di Napoleone iniettava nel pene dei ragazzi che si masturbavano (probabilmente anche negli organi sessuali femminili) una soluzione di bicarbonato di sodio. E, dato che ha notato che questo bruciava il tessuto interno della vescica, applicava una tornella (5) sul pene. Questi tipi diversi di repressione hanno subito variazioni nel corso dei decenni, ma non posso dire di aver trovato delle differenze fondamentali per quel che concerne uomini e donne. Ma io sono un uomo.

"Quali sono le ragioni della repressione sessuale?"

Penso che la risposta di Reich, - la repressione sessuale per costruire il corpo umano come forza lavoro -, benché possa essere globalmente corretta, non spieghi però tutto. Non corrisponde alla vera [ragione] (6); la campagna contro la masturbazione a cui abbiamo fatto riferimento è cominciata in relazione ai bambini: esseri che non costituiscono ancora una forza lavoro. E' stata una campagna condotta all'interno della borghesia, una campagna che la borghesia ha condotto contro se stessa. Il corpo dell'operaio non era messo in questione. Nel caso dell'operaio si è fatta molta attenzione all'incesto. Non sono ancora riuscito a formulare una risposta a questo problema, ma è certo che per lungo tempo si è creduto che una certa regolarità sessuale fosse assolutamente indispensabile al buon funzionamento della società. Oggi l'irregolarità sessuale è perfettamente tollerabile. Il capitalismo americano non risente per nulla del fatto che il 20% della popolazione di San Francisco sia composto da omosessuali. Il

problema della contraccezione è simile. Non è esatto che la campagna natalista che si è sviluppata in Europa a partire dal 1870 abbia avuto un qualsiasi effetto.

"Torniamo un po' indietro: qual è il principio della critica che Deleuze e Guattari hanno mosso alla psicoanalisi?"

Questa domanda andrebbe posta a loro. A ogni modo dirò che, fino al loro libro, la psicoanalisi era vista come uno strumento, forse imperfetto, forse incompleto, ma come uno strumento di liberazione. Liberazione dell'inconscio, della sessualità, eccetera. Ora Deleuze e Guattari, riprendendo il pensiero freudiano e il funzionamento della psicoanalisi, hanno mostrato come la psicoanalisi, come è praticata attualmente, costituisca una sottomissione della libido, del desiderio al potere familiare. Che la psicoanalisi edipizza, familizza il desiderio. Invece di liberarlo, la pratica psicoanalitica lo sottomette. Ancora una dimostrazione di un meccanismo di potere. Deleuze ha sviluppato dei concetti nuovi, che hanno permesso di continuare una lotta che dura già da più di dieci anni.

"Quale lotta?"

Liberarsi di Marx e Freud come punti di riferimento per la soluzione dei problemi come si presentano oggi. Né Marx né Freud sono adeguati alla risoluzione di questi problemi, per lo meno come si presentano in Europa. Uno dei compiti di questa lotta, che dura da circa quindici anni, è stato desacralizzare questi due personaggi. Poi inventare categorie nuove, strumenti nuovi. Ora, Lacan si situa, malgrado abbia inventato molte cose, all'interno del campo freudiano, il che gli impedisce di creare categorie nuove.

"Come si possono conciliare questi due tipi di lotte, le lotte particolari (prigioni, donne, eccetera) e una lotta più generale?"

E' un problema. Se le lotte particolari vengono soppresse, quel che vedremo è la trasposizione dei sistemi di potere propri delle società socialiste: burocrazia, gerarchia, autoritarismo, struttura familiare tradizionale, eccetera. Ed è questo lo stalinismo.

"In «Sorvegliare e punire», c'è una concezione non riformista della prigione. Si deduce dal libro che l'importante non è riformarla, ma combatterla. E' vero?"

Non mi sono occupato della riforma o della non-riforma della prigione. Ho cercato di mostrare che all'interno del sistema penale sussiste un sistema di punizione, sistema che è coestensivo alla nostra società, che attraversa la caserma, l'ospedale, la scuola, eccetera. Ora, quanto alla richiesta di sapere se dobbiamo o meno mantenere le prigioni, io non posso rispondere. La mia questione è: se noi consideriamo che il sistema penale nel suo funzionamento attuale è inammissibile, bisognerà ammettere che fa parte di un sistema di potere che comprende la scuola, gli ospedali, eccetera. E tutti questi poteri sono messi in questione.

"Qual è il suo metodo di lavoro, di studio?"

Ho un genere di malattia che consiste nell'incapacità di rilasciare interviste autobiografiche. L'importante è ciò che succede, non quello che uno fa. A meno che questa persona non abbia

una dimensione fuori dal comune; credo che l'autobiografia di Sartre debba avere un senso. La mia storia personale non ha un grande interesse, se non per i miei incontri o per le situazioni che ho vissuto.

"Lo psichiatra Alonso Fernandes ha cercato di screditare la sua critica dell'ospedale psichiatrico, in base al fatto che lei non è medico".

E' divertente e curioso. Gli psichiatri hanno sempre trovato che io avevo parlato di malattia mentale, che avevo parlato di psichiatria contemporanea, che avevo parlato del funzionamento delle istituzioni psichiatriche. Basta leggere il mio libro per rendersi conto subito che parlo delle istituzioni in rapporto alla follia dal sedicesimo secolo al 1840 (Esquirol). L'irritazione, il rifiuto del «diritto di accostare questo tema per il fatto di non essere psichiatra» è significativo. Una volta, alla radio francese, uno psichiatra si è alzato, paonazzo, ha dato un pugno sul tavolo e ha detto che «non potevo parlare di quelle cose, dato che non ero medico», e io avevo appena parlato solo di cose che qualunque storico può sapere. E che gli psichiatri non conoscono. Non è necessario essere psichiatra per sapere quale fosse il regime d'internamento nel diciottesimo secolo. Quest'irritazione è la migliore verifica di quanto ho detto. Si sono riconosciuti in una verità storica e si dicono: «Sta parlando della psichiatria contemporanea». Come dire che i metodi applicati nel 1840 sono ancora attuali. Tutto questo ricorda il capo di un governo attuale, che, dopo aver letto un libro su Napoleone, decide di arrestarne l'autore perché quest'ultimo l'ha criticato!

"Ma, anche se la critica fosse attuale, ciò che è in questione non è forse un problema di epistemologia? Il fatto che la filosofia della scienza dovrebbe essere fatta da «specialisti»?"

Sicuro. Esistono libri meravigliosi sugli asili fatti da sociologi. E' importante "non essere psichiatri" per accorgersi di certe cose. E' una sfida che accetto quella di mettere a confronto le storie della psichiatria scritte da certi psichiatri con la mia.

"Lei avrebbe criticato all'Università di San Paolo il concetto di genesi, di sviluppo psicosessuale di Freud, che contiene dei pregiudizi sul normale e sul patologico, e anche il modello di crescita della sessualità: fase orale, fase anale, eccetera. fino alla fase genitale, la vera maturità".

Non ho detto niente di tutto questo. Ho analizzato un po' la nozione di repressione in Freud e i postulati che ne derivano. Ho criticato l'utilizzazione del modello del super-io nell'analisi politica, per cui il potere politico funzionerebbe come un grande super-io. Ho detto che bisognerebbe inventare altri strumenti per analizzare gli effetti del potere politico, che concetti come censura e repressione sono insufficienti. Ho menzionato la maniera in cui il potere politico investe il corpo, la sessualità, eccetera.

"Lei è filosoficamente d'accordo fino in fondo con Deleuze?"

Noi siamo in disaccordo su alcuni punti, ma io sono fundamentalmente d'accordo con loro (7). Non prendo posizione nella polemica tra Deleuze e Lacan. Io m'interesso a quello che fa Deleuze. Penso che le cose importanti che si fanno attualmente in Francia sono legate a una certa forma di lotta politica.

"Lei dov'è professore?"

In una cosa chiamata Collège de France.

"Dirige dei dottorati, dei ricercatori?"

No, svolgo solo delle ricerche, esposte in un ciclo di dodici conferenze annuali.

"Che pensa dell'Università e del ruolo dell'intellettuale?"

Dopo il 1968 tutti sono stati unanimi nel dire che l'università era morta. Morta, ma come un cancro che si propaga. Tra gli scrittori, i giornalisti, e gli universitari vi è uno scambio costante. La grande cesura che faceva sì che Baudelaire non avesse alcun rapporto con i professori della Sorbona non esiste più. I Baudelaire di oggi sono professori alla Sorbona.

"E fanno come Baudelaire?"

Quando dico professori, voglio dire che sono letti, commentati e acquistati dai professori e dagli studenti. Prendiamo l'esempio francese: non si possono concepire Robbe-Grillet, Butor, Sollers, senza l'uditorio universitario che li ha fatti nascere, li ha accolti e analizzati. Il loro pubblico è stato universitario. Baudelaire è entrato all'università cinquant'anni dopo la sua morte. Al tempo stesso scompariva il ruolo dell'intellettuale come «profeta universale». Il lavoro intellettuale è divenuto un lavoro di specialisti.

"Non ci sarà bisogno di una sintesi?"

Quel che fa la sintesi è il processo storico, la sintesi è fatta dalla collettività. Se l'intellettuale vuole fare la sintesi di queste diverse attività, riprenderà il suo vecchio ruolo solenne e inutile. La sintesi si colloca al livello delle cristallizzazioni storiche.

"Questo ruolo ristretto dell'intellettuale, non sarebbe appunto da ricondursi alla crisi di una prospettiva filosofica globale? Una situazione a dire il vero contingente".

Non ho parlato di mancanza di sintesi, come di qualcosa che manca, ma di una conquista: finalmente ci liberiamo della sintesi, della totalità.

NOTE.

1. Il 22 settembre 1975, Michel Foucault, insieme a R. Debray e altri intellettuali e figure di spicco della cultura francese, fu espulso dalla Spagna, dove si era recato per protestare contro la condanna a morte di undici militanti anti-franchisti [N.d.T.].

2. Per accompagnare lo psicologo della prigione di Fresnes negli anni cinquanta.

3. G. Deleuze, F. Guattari, "Capitalisme et Schizophrénie", t. 1: "L'Anti-Oedipe", Éd. de Minuit, Paris 1972; trad. it. di A. Fontana, "L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia", Einaudi,

Torino 1975.

4. Lacuna nel testo originale.

5. Tornella ("tourniquet"): strumento chirurgico usato per bloccare le emorragie [N.d.T.].

6. Lacuna nel testo originale.

7. «Loro» rimanda a G. Deleuze, F. Guattari, "L'Anti-Oedipe", cit.

LA VITA DEGLI UOMINI INFAMI
(1977).

["La vie des hommes infâmes", in «Les Cahiers du chemin», n. 29, 15 gennaio 1977, p.p. 12-29.

La riesumazione degli archivi di internamento dell'Hôpital Général e della Bastiglia è un progetto costante a partire dalla "Storia della follia". Foucault vi lavora e vi fa lavorare a più riprese. Da antologia - di cui questo testo era l'introduzione - il progetto divenne nel 1978 una collezione («Les Vies parallèles», Gallimard), in cui Foucault pubblica le memorie di Herculine Barbin e poi, nel 1979, "Le Cercle amoureux d'Henri Legrand", tratti da manoscritti crittografici conservati alla Bibliothèque Nationale, trascritti e presentati da Jean-Paul e Paul-Ursin Dumont. Tuttavia, nel 1979, Foucault propone di esaminare i manoscritti riuniti per l'antologia alla storica Arlette Farge, che ha appena pubblicato "Vivre dans la rue à Paris au XVIIIe siècle" (collezione «Archives» Julliard/Gallimard). Da questa collaborazione nasce "Le Désordre des familles" (collezione «Archives», Julliard/Gallimard 1982), dedicato alle "lettres de cachet"].

Questo non è un libro di storia. La scelta che vi si troverà non ha avuto regola più importante che il mio gusto, il mio piacere, un'emozione, il riso, la sorpresa, un certo sgomento o qualche altro sentimento di cui mi sarebbe forse difficile giustificare l'intensità, ora che è passato il momento della prima scoperta.

E' un'antologia di esistenze. Vite di qualche riga o di qualche pagina, di innumerevoli avventure e sventure, riunite in un pugno di parole. Vite brevi, incontrate per caso tra libri e documenti. Degli "exempla", ma - a differenza di quelli che i saggi raccoglievano nel corso delle loro letture - esempi che racchiudono, più che lezioni da meditare, dei brevi effetti, la cui forza si spegne quasi subito. Mi sarebbe abbastanza piaciuto designarli col termine «novella» (1), in virtù del doppio riferimento che esso comporta: della rapidità del racconto e della realtà degli avvenimenti riferiti; perché è tale in questi testi la stringatezza delle cose dette, che non si sa se l'intensità che le attraversa dipenda maggiormente dal risplendere delle parole o dalla violenza dei fatti che in essi si agitano. Vite singolari, divenute, per non so quale caso, degli strani poemi, ecco cosa ho voluto radunare in una sorta d'erbario.

Credo proprio che l'idea mi sia venuta un giorno in cui leggevo alla Bibliothèque Nationale un registro d'internamento redatto all'inizio del diciottesimo secolo. Mi sembra anche che mi sia

venuta dalla lettura delle due notizie che riporto.

"Mathurin Milan, messo nell'ospedale di Charenton il 31 Agosto 1707: «La sua pazzia è sempre stata di nascondersi alla famiglia, di condurre in campagna una vita oscura, di subire dei processi, di concedere dei prestiti a usura e a fondo perduto, di portare a spasso il suo povero spirito per strade sconosciute, e di credersi capace delle cose più grandi».

Jean Antoine Touzard, rinchiuso nel castello di Bicêtre il 21 aprile 1701. Francescano apostata, sedizioso, capace dei peggiori crimini, sodomita, ateo, se lo si può essere, è un vero mostro d'abominio che sarebbe più conveniente soffocare che lasciar libero.»"

Sarei in imbarazzo a dire quel che ho provato quando ho letto questi frammenti e molti altri simili: senza dubbio una di quelle impressioni di cui si dice che sono «fisiche», come se potessero essercene altre. Confesso che queste «novelle» che riemergevano all'improvviso, dopo aver attraversato due secoli e mezzo di silenzio, hanno scosso in me più fibre di quanto non possa quella che normalmente si chiama letteratura, senza che io possa ancora oggi dire se mi ha commosso maggiormente la bellezza di questo stile classico, drappeggiato in poche frasi attorno a personaggi senza dubbio miserabili, o invece gli eccessi, la mescolanza di oscura ostinazione e di scelleratezza di queste vite, di cui si percepisce, sotto parole lisce come pietra, la sconfitta e l'accanimento.

Molto tempo fa ho utilizzato documenti simili per un libro. Se allora l'ho fatto, è senza dubbio a causa della vibrazione che ancora oggi provo quando mi capita d'imbattermi in queste vite infime, divenute cenere nelle poche frasi che le hanno stroncate. Il sogno sarebbe stato di restituire la loro intensità attraverso una analisi. In mancanza del necessario talento, ho a lungo rimuginato sull'unica analisi: presi i testi nella loro secchezza; ricercata la loro ragion d'essere (a quali istituzioni o pratiche politiche si riferissero); cercato di comprendere perché fosse stato così importante in una società come la nostra che fossero «soffocati» (come si soffoca un grido, un fuoco o un animale) un monaco scandaloso o un usuraio lunatico e sconclusionato: ho cercato la ragione per cui si era voluto impedire con tanto zelo ai poveri spiriti di andarsene a spasso per strade sconosciute. Ma le emozioni di quei primi momenti, che mi avevano motivato, rimanevano al di fuori. E dato che c'era il pericolo che non riuscissero a passare nell'ordine delle ragioni, dato che il mio discorso era incapace di restituirle come sarebbe stato necessario, non era forse meglio lasciare i testi nella stessa forma che me le aveva suscitate? Da qui l'idea di questa raccolta, fatta un po' a casaccio. Raccolta che si è andata formando senza fretta e senza uno scopo chiaramente definito. A lungo mi sono preoccupato di presentarla seguendo un ordine sistematico, con qualche rudimento esplicativo in modo che essa potesse manifestare un minimo di significatività storica. Ma ho rinunciato, per delle ragioni su cui tornerò subito. Mi sono deciso a radunare semplicemente un certo numero di testi, per l'intensità che mi sembravano possedere; li ho corredati di qualche notizia preliminare; e li ho distribuiti in modo da conservare - secondo me, il meno peggio che fosse possibile - l'effetto di ognuno. La mia inadeguatezza mi ha votato al lirismo frugale della citazione.

Questo libro non sarà quindi affare degli storici, meno ancora che di altri. Libro umorale e puramente soggettivo? Dirò piuttosto, ma questo rimanda allo stesso punto, che è un libro di convenzione e di gioco, il libro di una piccola mania che si è creata il suo sistema. Credo proprio che il poema dell'usuraio lunatico e quello del francescano sodomita mi siano serviti, di volta in volta, da modello. E' per ritrovare qualcosa di simile a queste esistenze-lampo, a queste vite-poema, che mi sono imposto un certo numero di semplici regole:

- che si tratti di personaggi realmente esistiti;

- che queste esistenze siano state insieme oscure e sfortunate;
- che siano raccontate in qualche pagina o meglio in qualche frase, nel modo più breve possibile;
- che questi racconti non costituiscano semplicemente degli aneddoti strani o patetici, ma che in un modo o nell'altro (dato che si tratta di querele, denunce, ordini o rapporti) abbiano veramente fatto parte della storia minuscola di queste esistenze, della loro sventura, della loro rabbia, della loro incerta follia;
- che dallo shock di queste parole e di queste vite scaturisca per noi ancora un certo effetto misto di bellezza e di spavento.

Ma su queste regole, che possono parere arbitrarie, bisogna che mi spieghi un po' meglio.

*

Ho voluto che si trattasse sempre di esistenze reali, che si potesse dare loro un luogo e una data; che dietro questi nomi che non dicono più nulla, dietro queste parole rapide e che possono nella maggior parte dei casi essere state false, menzognere, ingiuste, eccessive, vi siano stati degli uomini che sono vissuti e sono morti, delle sofferenze, delle cattiverie, delle gelosie, delle dicerie. Ho quindi bandito tutto ciò che potesse essere immaginazione o letteratura: nessuno degli eroi negativi che queste hanno potuto inventare mi è sembrato così intenso come questi ciabattini, questi soldati disertori, questi ambulanti, questi scribacchini, questi monaci vagabondi, tutti arrabbiati, scandalosi, o miserabili; e questo solo perché si sa che sono veramente esistiti. Egualmente ho bandito tutti i testi che potevano essere memorie, ricordi, ritratti, tutti quelli che raccontavano bene la realtà, ma mantenendo, nei suoi confronti, distanza dello sguardo, della memoria, della curiosità o del divertimento. Ho tenuto al fatto che questi testi fossero sempre in rapporto, o piuttosto nel più gran numero di rapporti, con la realtà: non solo che essi vi facessero riferimento, ma che vi operassero; che fossero una "pièce" nella drammaturgia del reale, che costituissero lo strumento di una vendetta, l'arma di un odio, un episodio di una battaglia, la gesticolazione di una disperazione o di una gelosia, una supplica o un ordine. Non ho cercato di riunire testi che fossero più fedeli di altri alla realtà, che meritassero di essere conservati per il loro valore rappresentativo, ma testi che hanno giocato un ruolo in questo reale di cui parlano, e che di rimando si trovano a esserne attraversati, quale che sia la loro inesattezza, la loro enfasi o la loro ipocrisia: frammenti di discorso che portano con sé i frammenti di una realtà di cui sono parte. Non è una raccolta di ritratti quella che qui si leggerà: sono delle trappole, delle armi, delle grida, dei gesti, degli atteggiamenti e delle astuzie, degli intrighi di cui le parole sono state lo strumento. Vite vere sono state «giocate» in queste poche frasi; non voglio dire con questo che vi sono state raffigurate, ma che di fatto la loro libertà, la loro sventura, spesso la loro morte, in ogni caso il loro destino, vi sono stati almeno in parte decisi. Questi discorsi hanno realmente incrociato delle vite; delle esistenze sono veramente state rischiate e perdute in queste parole.

Ho voluto anche che i personaggi stessi fossero oscuri, che nulla li avesse predisposti a una qualunque notorietà, che essi non fossero dotati di nessuna delle grandezze che sono prestabilite e riconosciute - quelle della nascita, della fortuna, della santità, dell'eroismo o del genio; che appartenessero a questi miliardi di esistenze che sono destinate a passare senza lasciare traccia; che vi fosse nelle loro sventure, nelle loro passioni, in questi amori e questi odi, qualcosa di grigio e ordinario rispetto a quel che abitualmente si considera degno di essere raccontato; e che tuttavia essi fossero attraversati da un certo ardore, che fossero animati da una violenza, un'energia, un eccesso nella cattiveria, nella villania, nella bassezza, nella caparbieta,

nella sfortuna, che conferissero loro agli occhi di quanti li attorniavano, e in maniera commisurata alla mediocrità di questi ultimi, una sorta di spaventevole e miserabile grandezza. Ero partito alla ricerca di particelle di questo genere, dotate di un'energia tanto più grande quanto più sono piccole e difficili a distinguersi. Perché qualcosa di esse giungesse fino a noi è stato pertanto necessario che un fascio di luce le illuminasse anche solo per un istante. Una luce che viene da un altro luogo. Quel che le strappa alla notte in cui avrebbero potuto, e forse avrebbero dovuto rimanere, è l'incontro con il potere: senza questo urto, non ci sarebbero qui parole per ricordarci il loro fugace percorso. Quel potere che ha atteso al varco queste vite, che le ha perseguitate, che ha fatto attenzione, anche solo per un attimo, al loro lamento e al loro piccolo strepito, e che le ha segnate tenendole tra le sue grinfie, è all'origine delle poche parole che di esse ci restano; o perché a esso ci si è voluti rivolgere per denunciare, lagnarsi, sollecitare, supplicare, o perché ha voluto direttamente intervenire e ha in poche parole giudicato e deciso. Tutte queste vite destinate a passare al di sotto di qualunque discorso e a sparire senza mai essere state dette, non hanno potuto lasciare delle tracce - brevi, incisive, spesso enigmatiche - che nel punto del loro istantaneo contatto con il potere. Così che è indubbiamente impossibile poterle più cogliere in se stesse, come poterono essere «allo stato libero»; si possono trovare solo prese nelle declamazioni, nelle parzialità tattiche, nelle menzogne imperative che presuppongono i giochi del potere e i rapporti con esso.

Mi si dirà: rieccoci, sempre con la stessa incapacità di oltrepassare la linea, di passare dall'altra parte, di ascoltare e far comprendere il linguaggio che viene da altrove o dal basso; sempre la stessa scelta, dalla parte del potere, di quello che esso dice o fa dire. Perché non andare ad ascoltare queste vite dove parlano di sé in prima persona? Ma prima di tutto, di quel che esse sono state nella loro violenza o sventura singolare ci resterebbe forse qualcosa se non avessero a un dato momento incrociato il potere e provocato le sue forze? Non è dopo tutto uno dei tratti fondamentali della nostra società che il destino vi assuma la forma del rapporto con il potere, della lotta con o contro di esso? Il punto più intenso delle vite, quello in cui si concentra la loro energia è proprio là dove si scontrano con il potere, si dibattono con esso, tentano di utilizzare le sue forze o di sfuggire alle sue trappole. Nelle parole brevi e stridenti che vanno e vengono tra il potere e le esistenze più inessenziali, vi è senza dubbio il solo monumento che sia mai stato loro accordato; è ciò a dar loro, permettendo di attraversare il tempo, quel poco di fama, il breve lampo che le conduce fino a noi.

Ho voluto insomma riunire alcuni rudimenti per una leggenda degli uomini oscuri, a partire dai discorsi che nella disgrazia o nella rabbia essi scambiano con il potere.

«Leggenda» perché vi si produce, come in tutte le leggende, un certo equivoco tra il fittizio e il reale. Che qui si produce per ragioni opposte. Il leggendario, quale che sia il suo nucleo di realtà, non è alla fine nient'altro se non la somma di quello che se ne dice. E' indifferente all'esistenza o all'inesistenza di colui del quale trasmette la gloria. Se questi è esistito, la leggenda lo ricopre di così tanti prodigi, lo abbellisce di tante impossibilità che tutto avviene quasi come se egli non fosse realmente vissuto. Se invece egli è puramente immaginario, la leggenda riporta su di lui tanti racconti così persistenti da fargli assumere lo spessore storico di qualcuno che sia veramente esistito. Nei testi che si leggeranno più avanti, l'esistenza di questi uomini e di queste donne rimanda esattamente a quello che ne è stato detto; di quel che sono stati o di quel che hanno fatto non sopravvive nulla, se non in poche frasi. E' la rarità qui, e non la prolissità, a far sì che realtà e finzione si equivalgano. Non essendo stati niente nella storia, non avendo giocato alcun ruolo apprezzabile negli eventi o tra le persone importanti, non avendo lasciato dietro di sé nessuna traccia che potesse essere riferita, essi non hanno, e non avranno mai, altra esistenza che al riparo precario di queste parole. E, grazie ai testi che parlano

di loro, essi giungono fino a noi senza maggiori indizi di realtà che se scaturissero dalla "Legenda aurea" (2) o da un romanzo d'avventure. Questa mera esistenza verbale, che fa di questi infelici o di questi scellerati degli esseri quasi fittizi, essi la devono alla loro scomparsa pressoché assoluta e a questa fortuna o sfortuna che ha fatto sopravvivere, nella casualità dei documenti ritrovati, qualche rara parola che parla di loro o che hanno loro stessi pronunciato. Leggenda nera, ma soprattutto secca, ridotta a quel che fu detto un giorno e che improbabili accidenti hanno conservato fino a noi.

Ecco qui un altro tratto di questa leggenda nera. Essa non si è trasmessa come quella aurea per qualche necessità profonda, seguendo un percorso continuo, ma è per natura senza tradizione; rotture, cancellazioni, oblii, incroci, riapparizioni - è solo per questo tramite che può arrivare fino a noi. Fin dal suo inizio è trasportata dal caso. E' stato necessario prima di tutto un gioco di circostanze che ha inaspettatamente attirato sull'individuo più oscuro, sulla sua vita mediocre, su malefatte in ultima analisi abbastanza ordinarie lo sguardo del potere e l'esplosione della sua collera: alea che ha fatto sì che la vigilanza dei responsabili o delle istituzioni, destinata senza dubbio a cancellare ogni disordine, abbia detenuto questo invece di quello, il monaco scandaloso, la donna battuta, l'ubriacone inveterato e furioso, il mercante litigioso, e non tanti altri, al loro fianco, che non erano certo da meno nel far parlare di sé. E' stato poi egualmente necessario che fra i tanti documenti perduti e dispersi, fosse questo e non altri quello che ci è pervenuto, che è stato ritrovato e letto. Di modo che tra questa gente senza importanza, e noi che non ne abbiamo più di loro, non vi è nessun rapporto di necessità. Niente rendeva probabile che emergessero dall'ombra, loro piuttosto di altri, con la loro vita e le loro sventure.

Divertiamoci pure, se ci piace, a vedervi una rivincita: la fortuna che ha permesso a queste persone assolutamente senza gloria di risorgere fra tanti morti, di gesticolare ancora, di continuare a manifestare la loro rabbia, la loro afflizione o il loro invincibile intestardirsi a divagare, compensa forse la sfortuna che aveva attirato su di loro, malgrado la loro modestia e il loro anonimato, gli strali del potere.

Vite che sono come se non fossero mai esistite, che non sopravvivono se non negli urti con un potere che non ha voluto che annientarle o cancellarle, vite che non ci ritornano se non per una serie di casi, ecco le infamie di cui ho voluto riunire qui qualche resto. Esiste una falsa infamia, quella di cui beneficiano uomini di scandalo e spavento come sono stati Gilles de Rais, Guillery o Cartouche, Sade o Lacenaire. Apparentemente infami, a causa dei ricordi abominevoli che hanno lasciato, delle malefatte loro attribuite, dell'orrore reverenziale che hanno ispirato, questi sono di fatto gli uomini della leggenda gloriosa, anche se le ragioni di questa fama sono l'opposto di quelle che fanno o dovrebbero fare la grandezza degli uomini. La loro infamia non è che una modalità della "fama" universale. Ma il francescano apostata, i poveri spiriti smarriti su cammini sconosciuti, quelli sono rigorosamente infami; non esistono che per le poche parole terribili che erano destinate a renderli indegni, per sempre, della memoria degli uomini. E il caso ha voluto che fossero queste parole, solo queste parole a sopravvivere. Il loro ritorno attuale nel reale si fa proprio nella forma in cui li si era voluti cacciare dal mondo. Inutile cercare loro un altro volto, o sospettare in essi un'altra grandezza; sono solo quello per cui li si è voluti opprimere: né più né meno. Tale è l'infamia in senso stretto, quella che non essendo mescolata né a uno scandalo ambiguo, né a una sorda ammirazione, non si concilia con nessun tipo di gloria.

*

In rapporto alla grande raccolta dell'infamia, che ne riunirebbe le tracce un po' dovunque e in

tutti i tempi, mi rendo conto benissimo che la scelta qui presentata è meschina, ristretta, un po' monotona. Si tratta di documenti che appartengono più o meno allo stesso centinaio d'anni, 1660-1760, e che provengono tutti dalla stessa fonte: gli archivi degli internamenti, della polizia, delle suppliche al re e delle "lettres de cachet". Supponiamo che si tratti di un primo volume e che La vita degli uomini infami potrà estendersi ad altri tempi e altri luoghi.

Ho scelto questo periodo e questo tipo di testi a causa di una vecchia familiarità. Ma, se il gusto che ho per essi da anni non si è affievolito e vi ritorno spesso ancora oggi, è perché vi sospetto un cominciamento; in ogni caso un avvenimento importante in cui si sono incrociati dei meccanismi politici e degli effetti di discorso.

Questi testi del diciassettesimo e del diciottesimo secolo (soprattutto se li si confronta con quella che sarà in seguito la piattezza dei documenti amministrativi e polizieschi) hanno una loro forza, rivelano nelle pieghe di una frase uno splendore, una violenza che smentisce, almeno ai nostri occhi, la piccolezza della faccenda o la meschinità abbastanza vergognosa delle intenzioni. Le vite più miserabili vi sono descritte con le imprecazioni o l'enfasi che sembrano convenire a quelle più tragiche. Effetto senza dubbio comico: c'è qualcosa di derisorio nel convocare tutto il potere delle parole, e attraverso di esse, la sovranità del cielo e della terra, su disordini insignificanti o sventure così comuni: «Oppresso sotto il peso di un eccessivo dolore, Duchesne, commesso, osa con umile e rispettosa fiducia gettarsi ai piedi di Vostra Maestà per implorare la sua giustizia contro la più malvagia delle donne... Quale speranza non deve concepire lo sfortunato, che ridotto all'ultimo estremo, fa ricorso oggi a Vostra Maestà, dopo aver esaurito tutte le vie della dolcezza, della rimostranza e del riguardo, per ricondurre al suo dovere una donna priva di ogni sentimento di religione, d'onore e d'onestà, e perfino d'umanità? Tale è, Sire, lo stato dell'infelice che osa far risuonare la sua voce lamentosa all'orecchio di Vostra Maestà». O ancora di questa nutrice abbandonata che domanda l'arresto del marito in nome dei quattro figli «che non hanno nulla da attendersi dal proprio padre se non un esempio terribile degli effetti del disordine. La vostra giustizia, Monsignore, risparmierà loro una così disonorevole istruzione, e a me e alla mia famiglia l'obbrobrio e l'infamia, e metterà in condizione di non poter più fare alcun torto alla società un cattivo cittadino che non può che nuocerle». Si riderà forse; ma non bisogna dimenticare: a questa retorica che è magniloquente solo per la piccolezza delle cose cui si applica, il potere risponde in termini che non ci paiono affatto più misurati; con questa differenza tuttavia, che nelle sue parole balena il lampo delle decisioni; e la loro solennità può essere autorizzata, se non dall'importanza di quel che puniscono, per lo meno dal rigore del castigo che impongono. Se si imprigiona non si sa quale astrologa, è perché «vi sono pochi crimini che essa non abbia commesso e di cui non sia capace. Cosicché non vi è minor carità che giustizia nel liberare senza indugio il pubblico da una donna tanto pericolosa, che lo inganna, deruba e scandalizza impunemente da tanti anni». Oppure, a proposito di un giovane scapestrato, cattivo figlio e dissoluto: «E' un mostro di libertinaggio e d'empietà... avvezzo a tutti i vizi: briccone, indocile, impetuoso, violento, capace d'attentare deliberatamente alla vita del proprio padre... sempre in compagnia di prostitute di infimo ordine. Tutto quel che gli si rammenta delle sue briconate non gli fa la benché minima impressione; non vi risponde che con un sorriso da scellerato che dà a conoscere il suo indurimento e che altro non permette d'apprendere se non che è incurabile». Alla minima stravaganza si è già nell'abominevole, o almeno nel discorso dell'invettiva e dell'esecrazione. Queste donne scostumate e questi figli ribelli non impallidiscono a fianco di Nerone o di Rodogune. Il discorso del potere nell'età classica, così come il discorso che a esso si rivolge, genera mostri. Perché questo teatro così enfatico del quotidiano? Il cristianesimo aveva in gran parte organizzato attorno alla confessione la sua conquista del potere sulla vita ordinaria:

obbligo di far passare regolarmente al vaglio del linguaggio il mondo minuscolo di tutti i giorni, gli errori banali, le debolezze più impercettibili e persino il gioco oscuro dei pensieri, delle intenzioni e dei desideri; rituale di confessione in cui colui che parla è al tempo stesso colui di cui si parla; cancellazione della cosa detta mediante la sua enunciazione, ma insieme accrescimento della confessione stessa, che deve restare segreta, non lasciare dietro di sé altra traccia che il pentimento e le opere di penitenza. L'Occidente cristiano ha inventato questa stupefacente costrizione, che ha imposto a chiunque, di dire tutto per cancellare tutto, di formulare fino alla più piccola mancanza in un mormorio ininterrotto, accanito, esaustivo, cui nulla doveva sfuggire, ma che non doveva sopravvivere neppure un istante a se stesso. Per centinaia di milioni di uomini, e per secoli, il male si è dovuto confessare in prima persona, in un sussurro fugace e obbligatorio. Ora, a partire da un momento che si può situare alla fine del diciassettesimo secolo, questo meccanismo si è trovato inquadrato e superato da un altro il cui funzionamento era molto differente. Concatenazione amministrativa e non più religiosa; meccanismo di registrazione e non più di perdono. L'obiettivo cui si mirava era tuttavia lo stesso. Almeno in parte: messa in discorso del quotidiano, percorso dell'universo infimo delle irregolarità e dei disordini senza importanza. Ma la confessione non vi gioca più il ruolo eminente che il cristianesimo le aveva riservato. Per questo incasellamento ("quadrillage") si utilizzano, e sistematicamente, dei procedimenti antichi, ma fino ad allora localizzati: la denuncia, la querela, l'inchiesta, il rapporto, lo spionaggio, l'interrogatorio. E tutto quello che così si dice si registra per iscritto, si accumula, costituisce dossier e archivi. La voce unica, istantanea e senza traccia della confessione penitenziale, che cancellava il male cancellandosi essa stessa, è rimpiazzata ormai da voci multiple, che si depositano in una enorme massa documentaria e costituiscono così attraverso il tempo come una memoria, crescente e incessante, di tutti i mali del mondo. Il male minuscolo della miseria e dell'errore non è più rinviato al cielo dalla confidenza appena udibile della confessione; si accumula sulla terra sotto forma di tracce scritte. E' tutto un altro tipo di rapporti che si stabilisce tra il potere, il discorso e il quotidiano, tutta un'altra maniera di governare quest'ultimo e di formularlo. Nasce per la vita ordinaria una nuova messa in scena.

I suoi primi strumenti, arcaici ma già complessi, sono noti: sono le suppliche, le "lettres de cachet" o le ordinanze reali, i vari internamenti, i rapporti e le decisioni di polizia. Non tornerò su quanto è già noto, ma solo su certi aspetti che possono dar conto della strana intensità e di una sorta di bellezza che rivestono a volte queste immagini affrettate in cui dei poveracci hanno assunto, per noi che li scorgiamo da così lontano, le sembianze dell'infamia. La "lettre de cachet", l'internamento, la presenza generalizzata della polizia, tutto questo evoca abitualmente il dispotismo di un monarca assoluto. Ma bisogna vedere che questa «arbitrarietà» era una sorta di servizio pubblico. Gli «ordini del re» non si abbattevano all'improvviso, dall'alto in basso, come segni della collera del monarca, se non nei casi più rari. Il più delle volte essi erano sollecitati contro qualcuno dal suo stesso "entourage", da suo padre e sua madre, da uno dei suoi parenti, dalla sua famiglia, dai figli o figlie, dai vicini, a volte dal curato del posto o da qualche notevole; li si richiedeva con insistenza, come se si fosse trattato di grandi criminali che avrebbero meritato la collera del sovrano, per oscure storie di famiglia: sposi beffati o battuti, fortune dilapidate, conflitti d'interesse, giovani indocili, briconate o bevute, e tutti i piccoli disordini della condotta. La "lettre de cachet" che si dava come la volontà espressa e particolare del re di fare rinchiudere uno di questi soggetti, al di fuori delle vie della giustizia regolare, non era che la risposta a una domanda venuta dal basso. Che non veniva però accordata a pieno titolo a chi la richiedeva; doveva precederla un'inchiesta, destinata a giudicare la fondatezza della domanda; essa doveva stabilire se una dissolutezza o un'ubriacatura, se una violenza o un

libertinaggio meritassero davvero l'internamento, e in quali condizioni, e per quanto tempo: compito della polizia, che raccoglieva a questo fine testimonianze, spiate, e tutto quel mormorio dubbio che si addensa attorno a ognuno.

Il sistema "lettres de cachet"-internamento non fu che un episodio abbastanza breve: non più di un secolo e localizzato soltanto in Francia. Nondimeno è importante nella storia dei meccanismi del potere. Non assicura soltanto l'irruzione spontanea dell'arbitrio regio nell'elemento più quotidiano della vita. Ne assicura piuttosto la distribuzione secondo circuiti complessi e in tutto un gioco di domande e risposte. Abuso dell'assolutismo? Può darsi; tuttavia, non nel senso che il monarca abuserebbe puramente e semplicemente del suo potere, ma nel senso che ognuno può usare per sé, per i propri fini e contro degli altri, l'enormità del potere assoluto: una sorta di messa a disposizione dei meccanismi della sovranità, una possibilità data a chi sarà abbastanza astuto da captarli, da deviarne a proprio favore gli effetti. Da qui una certa serie di conseguenze: la sovranità politica viene a inserirsi al livello più elementare del corpo sociale; da soggetto a soggetto - e si tratta a volte dei più umili -, tra i membri della stessa famiglia, nei rapporti di vicinato, d'interesse, di mestiere, di rivalità, d'odio e d'amore, si possono far valere, oltre alle armi tradizionali dell'autorità e dell'obbedienza, le risorse di un potere politico che ha la forma dell'assolutismo; chiunque, se sa giocare il gioco, può diventare per l'altro un monarca terribile e senza legge: "homo homini rex"; tutta una catena politica viene a incrociarsi con la trama del quotidiano. Ma è ancora necessario, almeno per un attimo, appropriarsi di questo potere, canalizzarlo, captarlo e indirizzarlo nella direzione voluta; bisogna «sedurlo», per farne uso a proprio profitto; esso diviene al contempo oggetto di cupidigia e oggetto di seduzione; desiderabile quindi, e ciò nella misura in cui è assolutamente temibile. L'intervento di un potere politico senza limiti nei rapporti quotidiani diviene così non solo accettabile e familiare, ma profondamente auspicato, non senza divenire, per lo stesso motivo, il tema di una paura generalizzata. Non bisogna stupirsi di questa tendenza, che a poco a poco ha aperto le relazioni di appartenenza o di dipendenza, tradizionalmente legate alla famiglia, a controlli amministrativi e politici. Né stupirsi che il potere smisurato del re, funzionando così al centro delle passioni, delle rabbie, delle miserie e delle malefatte, abbia potuto diventare, a dispetto o proprio a causa della sua utilità, oggetto di esecrazione. Coloro che usavano le "lettres de cachet", e il re che le accordava, sono rimasti impigliati nella trappola della loro complicità: i primi hanno perduto sempre più la loro potenza tradizionale a vantaggio di un potere amministrativo; quanto al secondo, per il fatto di essere stato mescolato tutti i giorni a tanti odi e intrighi, è divenuto odiabile. Come diceva il duca di Chaulieu, credo nelle "Mémoires de deux jeunes mariées" (3), tagliando la testa al re la Rivoluzione l'ha tagliata a tutti i padri di famiglia. Di tutto ciò vorrei per il momento tener fermo questo: con i suoi dispositivi di supplica, di "lettres de cachet", di internamento, di polizia, nasce un'infinità di discorsi che attraversa in ogni senso il quotidiano e si fa carico, ma in un modo assolutamente differente dalla confessione, del male minuscolo delle vite senza importanza. Nelle ragnatele del potere, per circuiti assai complessi, vengono a impigliarsi le dispute di vicinato, le liti tra genitori e figli, i malintesi delle coppie, gli eccessi nel vino e nel sesso, le baruffe pubbliche e tante passioni segrete. C'è stato qui come un immenso e onnipresente appello per la messa in discorso di tutte queste agitazioni e di tutte queste piccole sofferenze. Comincia a crescere un mormorio che non si fermerà: quello per cui le variazioni individuali della condotta, le vergogne e i segreti sono offerti dal discorso alla presa del potere: il «qualunque» cessa di appartenere al silenzio, alla voce che passa o alla confessione fugace. Tutte queste cose che compongono l'ordinario, il dettaglio senza importanza, l'oscurità, le giornate senza gloria, la vita comune, possono e devono essere dette, o meglio scritte. Esse sono diventate descrivibili e trascrivibili, nella misura stessa in cui sono attraversate dai

meccanismi di un potere politico. Per lungo tempo non avevano meritato d'essere dette seriamente che le gesta dei grandi: soltanto il sangue, la nascita e le gesta davano diritto alla storia. E se capitava a volte che i più umili accedessero a una sorta di gloria, era a causa di qualche fatto straordinario - una fama di santità o l'enormità di un misfatto. Che possa esserci nell'ordine di tutti i giorni qualcosa come un segreto da svelare, che l'inessenziale possa essere in certo modo importante, tutto questo è rimasto escluso, fino a che non è venuto a posarsi su queste turbolenze minuscole lo sguardo bianco del potere.

Nascita quindi di una immensa possibilità di discorso. Un certo sapere del quotidiano trova qui almeno parzialmente la sua origine, e con essa una griglia di intelligibilità che l'Occidente ha cercato di sovrapporre ai nostri gesti, alle nostre maniere di essere e di fare. Ma è stata necessaria per questo l'onnipresenza tanto reale che virtuale del monarca. E' stato necessario immaginarlo sufficientemente vicino a tutte queste miserie, sufficientemente attento al più piccolo di questi disordini, perché ci si mettesse a solleccitarlo; è stato necessario che egli stesso apparisse come dotato di una sorta di ubiquità fisica. Nella sua forma originale, questo discorso sul quotidiano era interamente rivolto al re; a lui s'indirizzava; doveva scivolare tra i grandi rituali cerimoniali del potere; doveva adottarne la forma e rivestirne i segni. Il banale non poteva essere detto, descritto, osservato, incasellato e qualificato se non in un rapporto di potere che era penetrato dalla figura del re - dal suo potere reale e dal fantasma della sua potenza. Da qui la forma singolare di questo discorso, che esige un linguaggio decorativo, d'imprecazione o di supplica. Ciascuna di queste piccole storie di ogni giorno doveva essere detta con l'enfasi dei rari avvenimenti che sono degni di fermare l'attenzione dei monarchi; una grande retorica doveva rivestire questi affarucci da niente. Mai più in seguito la triste amministrazione poliziesca o i dossier della medicina o della psichiatria ritroveranno simili effetti di linguaggio. A volte un edificio verbale sontuoso per raccontare un'oscura malefatta o un piccolo intrigo; a volte frasi brevi che folgorano un miserabile e lo fanno risprofondare nella sua notte; o ancora il lungo racconto di sventure narrate nella forma della supplica e dell'umiltà: il discorso politico della banalità non poteva essere che solenne.

Ma si produce in questi testi un altro effetto di differenziazione. Accadeva spesso che le domande d'internamento fossero fatte da persone di condizione molto umile, poco o niente alfabetizzate; essi stessi con le loro scarse conoscenze, o al posto loro uno scriba più o meno abile, componevano come potevano le formule e i giri di frase che pensavano fossero dovuti quando ci si rivolgeva al re o ai grandi, e le mescolavano ai termini più maldestri e violenti, a rustiche espressioni con cui pensavano di conferire alle loro suppliche maggior forza e verità; allora, in frasi solenni e fuori posto, a fianco a termini senza né capo né coda, affiorano espressioni rozze, maldestre, dissonanti; al linguaggio obbligatorio e rituale si intrecciano le impazienze, le collere, le rabbie, le passioni, i rancori, le rivolte. Una vibrazione e un'intensità selvaggia fanno vacillare le regole di questo discorso affettato e si fanno strada con le maniere di dire loro proprie. Così parla la donna di Nicolas Bienfait: essa «si prende la libertà di far presente molto umilmente a Monsignore che il detto Nicolas Bienfait, cocchiere di rimessa, è uomo grandemente debosciato che la ammazza di botte e che vende tutto avendo già fatto morire due sue mogli, alla prima avendo ucciso il di lei infante ancora in corpo, la seconda dopo averla venduta e consumata, con i suoi cattivi trattamenti l'ha fatta morire di languore, fino a volerla strangolare alla vigilia della sua morte... Alla terza vuole mangiare il cuore alla graticola, senza parlare di altre vittime che egli pure ha fatto; Monsignore io mi getto ai piedi di Vostra Grandezza per implorare la Vostra Misericordia. Spero che per la vostra bontà mi renderete giustizia, perché essendo la mia vita in costante pericolo, io non cesserò di pregare il Signore per la conservazione della vostra salute...».

I documenti che ho qui riunito sono omogenei e rischiano di apparire monotoni. E tuttavia funzionano all'insegna della disparità. Disparità tra le cose raccontate e il modo di dirle; disparità tra coloro che si lamentano e supplicano e quelli che su di loro hanno ogni potere; disparità tra l'ordine minuscolo dei problemi sollevati e l'enormità del potere messo in moto; disparità tra il linguaggio della cerimonia e del potere e quello dei furori o delle impotenze. Sono testi che guardano a Racine, o Bossuet, o Crébillon; ma essi portano con sé tutta una turbolenza popolare, tutta una miseria e una violenza, tutta una «bassezza» come si diceva, che nessuna letteratura dell'epoca avrebbe potuto accogliere. Fanno comparire dei pezzenti, dei poveracci, o semplicemente dei mediocri in uno strano palcoscenico in cui assumono delle posture, degli scoppi di voce, delle magniloquenze, in cui si rivestono di lembi di un drappaggio che è loro necessario, se vogliono che gli si presti attenzione sulla scena del potere. Fanno pensare a volte a una povera troupe di saltimbanchi paludati alla meno peggio con qualche orpello, un tempo sontuoso, per recitare dinanzi a un pubblico di ricchi, che si prenderà gioco di loro. Salvo che recitano la loro stessa vita e davanti a potenti che hanno il potere di deciderne. Personaggi di Céline che vogliono farsi ascoltare a Versailles.

Verrà un giorno in cui tutta questa disparità sarà cancellata. Il potere che si eserciterà a livello della vita quotidiana non sarà più quello di un monarca vicino e lontano, onnipotente e capriccioso, fonte d'ogni giustizia e oggetto di non importa quale seduzione, al contempo principio politico e potenza magica; sarà costituito da una rete sottile, differenziata, continua in cui si collegano le diverse istituzioni della giustizia, della polizia, della medicina e della psichiatria. E il discorso che si formerà allora non avrà più la vecchia teatralità artificiale e maldestra, si svilupperà in un linguaggio che pretende d'essere quello dell'osservazione e della neutralità. Si analizzerà il banale secondo la griglia efficace ma grigia dell'Amministrazione, del giornalismo e della scienza; salvo andare a cercarne gli splendori un po' più in là, nella letteratura. Nel diciassettesimo e nel diciottesimo secolo, si è ancora nell'epoca ruvida e barbara in cui tutte queste mediazioni non esistono; il corpo dei miserabili è contiguo quasi direttamente a quello del re, il loro agitarsi alle sue cerimonie; non solo non c'è un linguaggio comune, ma c'è uno scontro tra i disordini che si vogliono dire e il rigore delle forme che è necessario seguire. Da qui vengono per noi, che osserviamo da lontano questo primo affiorare del quotidiano nel codice del politico, strane folgorazioni, qualcosa di stridente e d'intenso, che si perderà in seguito, quando si farà di questi uomini e di queste donne, degli «affari», dei fatti diversi o dei casi.

*

Momento importante quello in cui una società ha prestato dei termini, delle forme, dei rituali di linguaggio a una massa anonima di persone perché queste potessero parlare di se stesse - parlarne pubblicamente e alla triplice condizione che questo discorso fosse indirizzato e messo in circolazione in un dispositivo di potere ben definito, che facesse apparire il fondo fino ad allora appena percettibile delle esistenze e che, a partire da questa guerra infima delle passioni e degli interessi, concedesse al potere la possibilità di un intervento sovrano. L'orecchio di Dionisio era una piccola macchina ben più elementare se la si paragona a questa. Come sarebbe indubbiamente facile smantellare il potere, se esso si limitasse a sorvegliare, spiare, sorprendere, proibire e punire; ma esso incita, suscita, produce; non è semplicemente occhio e orecchio, ma fa agire e parlare.

Questo macchinario è stato indubbiamente importante per il costituirsi di nuovi saperi. Non è estraneo neppure a tutto un nuovo regime letterario. Non voglio dire che la "lettre de cachet" sia

all'origine di forme letterarie inedite, ma che, alla svolta tra diciassettesimo e diciottesimo secolo, i rapporti del discorso, del potere della vita quotidiana e della verità si sono annodati in un modo nuovo, in cui la letteratura stessa si è trovata coinvolta.

La favola, secondo il senso della parola, è quello che merita di essere detto. A lungo nella società occidentale la vita di tutti i giorni non ha potuto accedere al discorso se non attraversata e trasfigurata dal favoloso; era necessario che essa fosse tratta fuori da se stessa dall'eroismo, dalla fama, dalle avventure, dalla Provvidenza e dalla grazia, eventualmente dal delitto; era necessario che fosse segnata da un tocco d'impossibile. Solo allora diventava dicibile. Quello che la metteva fuori dalla portata le permetteva di funzionare come lezione ed esempio. Più il racconto esulava dall'ordinario, più aveva forza per ammaliare o persuadere. In questo gioco di «favoloso esemplare», l'indifferenza al vero e al falso era dunque fondamentale. E se accadeva che si tentasse di dire in quanto tale la mediocrità del reale, non era che per provocare un effetto di burla: il solo fatto di parlarne faceva ridere.

Dopo il diciassettesimo secolo l'Occidente ha visto nascere tutta una «favola» della vita oscura, da cui il «favoloso» si è trovato proscritto. L'impossibile o il derisorio hanno cessato di essere la condizione alla quale si può raccontare l'ordinario. Nasce un'arte del linguaggio il cui compito non è più cantare l'improbabile, ma far apparire quel che non appare - che non può o non deve apparire: dire i gradi ultimi e più tenui del reale. Nel momento in cui si mette in moto un dispositivo per forzare a dire l'«infimo», quel che non si dice, quel che non merita alcuna gloria, dunque l'«infame», si forma un nuovo imperativo che va a costituire quel che si potrebbe chiamare l'etica immanente al discorso letterario dell'Occidente: le sue funzioni cerimoniali si vanno poco a poco cancellando; non vi sarà più come compito quello di manifestare in maniera sensibile lo splendore troppo visibile della forza della grazia, dell'eroismo e della potenza, ma di andare a cercare quel che è più difficile a scorgersi, il più nascosto, il più disagevole a dirsi e a mostrarsi, infine il più proibito e scandaloso. Una sorta d'ingiunzione a scovare la parte più notturna e più quotidiana dell'esistenza (salvo scoprirvi a volte le figure solenni del destino) va a disegnare quella che è la linea di tendenza della letteratura dopo il diciassettesimo secolo, dopo che ha cominciato a essere letteratura nel senso moderno della parola. Più che una forma specifica, più che un rapporto essenziale con la forma è questa costrizione, stavo per dire questa morale, che la caratterizza e ne ha portato fino a noi l'immenso movimento: dovere di dire il più comune dei segreti. La letteratura non riassume da sola tutta questa grande politica, questa grande etica discorsiva; neppure vi si riconduce interamente; ma vi ha il suo luogo e le sue condizioni di esistenza.

Da qui il suo duplice rapporto con la verità e con il potere. Mentre il favoloso non può funzionare se non in un'indecisione tra il vero e il falso, la letteratura invece s'installa in una decisione di non-verità: si dà principalmente come artificio, ma impegnandosi a produrre degli effetti di verità riconoscibili come tali; l'importanza che si è accordata nell'epoca classica al naturale e all'imitazione è indubbiamente uno dei primi modi di formulare questo funzionamento «veridico» della letteratura. La finzione ha da allora rimpiazzato il favoloso, il romanzo si libera dal romanzesco e non si svilupperà che liberandosene sempre più completamente. La letteratura fa quindi parte di questo grande sistema di costrizione mediante il quale l'Occidente ha obbligato il quotidiano a mettersi in discorso; essa vi occupa però un posto particolare: accanita com'è a cercare il quotidiano al di sotto di esso stesso, a superare i limiti, a svelare brutalmente o insidiosamente i segreti, a spiazzare regole e codici, a far dire l'inconfessabile, essa tenderà quindi a mettersi fuori legge o almeno a farsi carico dello scandalo, della trasgressione o della rivolta. Più che qualunque altra forma di linguaggio essa rimane il discorso dell'«infamia»: a essa spetta dire il più indicibile - il peggiore, il più segreto, il più intollerabile, lo spudorato. La

fascinazione che da anni esercitano l'una sull'altra la psicoanalisi e la letteratura è in questo punto significativa. Ma non bisogna dimenticare che questa singolare posizione della letteratura non è che l'effetto di un determinato dispositivo di potere che attraversa in Occidente le economie dei discorsi e le strategie del vero.

Dicevo all'inizio che vorrei che questi testi si leggessero come altrettante «nouvelles». Senza dubbio era dire troppo; nessuno varrà mai il meno importante racconto di Cechov, di Maupassant o di James. Né «quasi-letteratura» né «sotto-letteratura», non è nemmeno l'abbozzo di un genere; è nel disordine, nel rumore e nella pena, nel lavoro del potere sulle vite, il discorso che ne nasce. "Manon Lescaut" racconta una di queste storie.'

NOTE.

1. Foucault usa qui "nouvelle" nel duplice significato di notizia e di novella o racconto; confer anche la chiusa del saggio [N.d.T.].

2. Nome dato alla raccolta di vite di santi composta in pieno tredicesimo secolo dal domenicano Iacopo da Varazze, "Legenda Aurea", a cura di A. Vitale Brovarone e L. Vitale Brovarone, Einaudi, Torino 1995.

3. Allusione alle affermazioni del duca di Chaulieu, riportate nella "Lettre de Mademoiselle de Chaulieu à Madame de l'Estorade", in H. de Balzac, "Mémoires de deux jeunes mariées", Librairie Nouvelle, Paris 1856, p. 59: «Tagliando la testa a Luigi Sedicesimo, la Rivoluzione ha tagliato la testa a tutti i padri di famiglia»; ed. it. a cura di P. Decima Lombardi, "Memorie di due giovani sposi", Mondadori, Milano 1982.

4, A. F. Prévost, "Les Aventures du chevalier Des Grieux et de Manon Lescaut", Amsterdam 1733; trad. it. di M. Ortiz, "Storia del cavaliere des Grieux e di Manon Lescaut", Einaudi, Torino 1982.

APPENDICE.

SULLE PRIGIONI (1971).

["Sur les prisons", in «J'accuse», n. 3, 15 marzo 1971, p. 26].

Il Gruppo d'informazione sulle prigioni ha appena lanciato la sua prima inchiesta. Non è un'inchiesta sociologica. Si tratta di lasciare la parola a quelli che hanno un'esperienza della prigione. Non che essi abbiano bisogno che li si aiuti a «prendere coscienza»: la coscienza dell'oppressione è qui, perfettamente chiara, ben sapendo chi è il nemico. Ma il sistema attuale rifiuta loro i mezzi di esprimersi, di organizzarsi.

Vogliamo spezzare il duplice isolamento in cui si trovano rinserrati i detenuti: attraverso la

nostra inchiesta vogliamo che possano comunicare tra loro, trasmettersi quello che sanno e parlarsi da prigioniero a prigioniero, da cella a cella.

Vogliamo che si rivolgano alla popolazione e che la popolazione parli loro. E' necessario che queste esperienze, queste rivolte isolate, si trasformino in sapere comune e in pratica coordinata. Si formano gruppi che riuniscono ex detenuti, famiglie di carcerati, avvocati, medici, militanti, tutti quelli che sono decisi a non tollerare oltre l'attuale regime della prigione. Sta a loro lanciare, in provincia e a Parigi, delle nuove inchieste, raccogliere e diffondere delle informazioni, immaginare nuovi modi d'azione. Non bisogna più lasciare in pace le prigioni, in nessun posto. Lo sciopero della fame dello scorso gennaio ha costretto la stampa a parlare. Approfittiamo della breccia: che cessi di essere accettato l'intollerabile imposto dalla forza e dal silenzio. La nostra inchiesta non è fatta allo scopo di accumulare conoscenze, ma per accrescere la nostra intolleranza e farne un'intolleranza attiva. Diventiamo intolleranti a proposito delle prigioni, della giustizia, del sistema ospedaliero, della pratica psichiatrica, del servizio militare, eccetera. Come primo atto di questa «inchiesta-intolleranza» un questionario viene distribuito regolarmente alle porte di alcune prigioni e a tutti quelli che possono sapere o vogliono agire.

LA PRIGIONE DAPPERTUTTO (1971).

["La prison partout", in «Combat», n. 8335, 5 maggio 1971, p. 1].

Da tre mesi il Gruppo d'informazione sulle prigioni conduce la sua inchiesta. Interroga i detenuti, gli ex detenuti, le loro famiglie, tutti gli utenti della prigione. Dopo tutto a chiunque di noi può capitare di andare in prigione; con che diritto ci si impedisce di sapere cos'è realmente? Essa è uno degli strumenti del potere, e uno dei più smisurati. Con che diritto il potere la rende un segreto?

Il primo maggio ci siamo recati alle porte di Fresnes e della Santé. Come tutti i sabati i visitatori aspettano una mezz'ora, tre quarti d'ora prima di potere entrare. J.-M. Domenach e qualche altro sono andati a Fresnes; io ero con quelli della Santé. Abbiamo discusso con la gente, soprattutto del casellario giudiziario. Abbiamo distribuito un testo e donato del mugugno.

E' durato poco: i poliziotti sono arrivati e ci hanno portato al posto di polizia. Pareva che non sapessero bene il perché. A Fresnes era per «mancanza di deposito legale»; alla Santé per «ambulato senza ricevuta». Sfortuna nera: nessuno dei due motivi poteva valere in questo caso. Quisquilie? Per niente. La strada sta diventando il dominio riservato della polizia; il suo arbitrio vi detta legge: circola e non fermarti; cammina e non parlare; quello che hai scritto non lo darai a nessuno; niente assembramenti. La prigione comincia ben prima delle sue porte. Da quando esci da casa tua.

Ma il seguito è stato ancora più edificante. Al posto di polizia ci hanno chiesto i nostri nomi, quelli dei nostri genitori, eccetera. «Ma quanti ce ne sono tra voi che abbiano un nome veramente "gaulois"?» Una studentessa ha fatto notare allora che in effetti lei non aveva un nome "gaulois"; e che lo sapeva bene, dato che glielo avevano fatto notare durante la guerra; e che al termine di queste osservazioni, c'era stata per la sua famiglia la deportazione e il crematorio. Il poliziotto si è avvicinato alla studentessa e le ha chiesto se c'era qualcosa che non andava e se non avesse per caso preso dell'hascisc. Poi è stato zitto. Dopo un quarto d'ora, facendo il gesto di mirare e sparare con un revolver immaginario, ha gridato «Heil Hitler!» Mi è

sembrato che il graduato non fosse troppo a suo agio. Ci ha rapidamente liquidato. Ma c'è stato anche un altro poliziotto, che ci ha seguito sul marciapiede; ero già abbastanza lontano dal posto di polizia quando mi ha dato un colpo sulla schiena e mi ha insultato. I suoi «colleghi» sono venuti a cercarlo; sbraitava; si sono impadroniti di lui e ho avuto l'impressione che si dibattesse. Violenza su un agente? La legge è severa, credo, per questo genere di delitto. Speriamo bene.

Da parte nostra certamente sporgeremo denuncia, perché bisogna che si sappia che nell'arbitrio minuscolo e quotidiano della strada, in un affare apparentemente semplice di volantini distribuiti, l'ultimo dei poliziotti è perfettamente a conoscenza del ruolo che gli si fa svolgere; è egli stesso a chiamare per nome il sistema che si stabilisce dolcemente mediante i suoi rozzi gesti maldestri; egli saluta la funzione nuova che esercita, e invoca gioiosamente il capo che si merita.

A PROPOSITO DELLA PRIGIONE DI ATTICA (1974).

["Michel Foucault on Attica", intervista con J. K. Simon, in «Telos», n. 19, primavera 1974, p.p. 154-161. (Intervista realizzata sulla base di una conversazione registrata su nastro dopo una visita alla prigione di Attica nell'aprile 1972; trad. francese di F. Durand-Bogaert)].

"Abbiamo da pochissimo visitato la prigione di Attica, e io so che oltre ai suoi lavori sull'esclusione - l'esclusione dei malati, dei folli, l'esclusione in tutte le sue forme - lei si interessa da un anno, un anno e mezzo, alla riforma delle prigioni in Francia. Mi piacerebbe conoscere le sue reazioni a questa visita. Credo che sia la prima volta che lei visita una prigione".

In fede mia sì, dato che in Francia non si ha il diritto di visitare le prigioni. Non si può entrare in una prigione se non si è carcerati, guardiani o avvocati. Di fatto non ho mai appartenuto a una di queste tre categorie. La polizia non mi ha mai trattenuto per più di dodici ore: non ho dunque avuto mai l'occasione di fare veramente conoscenza con le prigioni francesi. E' grazie a lei che ho potuto per la prima volta penetrare in una prigione; è certo che per un francese la visita di Attica è un'esperienza terrificante. Benché io non sia mai entrato in una prigione francese ne ho molto sentito parlare da gente che vi aveva soggiornato, e so che sono luoghi vetusti e decrepiti, in cui i prigionieri sono sovente ammassati gli uni sugli altri in celle di una sporcizia ripugnante.

Attica evidentemente non è affatto una prigione di questo genere. Quel che mi ha colpito forse prima di tutto ad Attica è l'entrata, questa specie di fortezza fittizia in stile Disneyland. Dietro questo paesaggio grottesco che schiaccia tutto il resto, si scopre che Attica è una immensa macchina. E' questo aspetto macchina che maggiormente colpisce, questi interminabili corridoi pulitissimi e ben riscaldati che impongono a coloro che li percorrono delle traiettorie ben precise, calcolate evidentemente per essere le più efficaci possibile e al contempo le più facili da sorvegliare, le più dirette. Sì... e tutto questo termina con degli immensi laboratori, come il laboratorio di metallurgia, dove tutto è pulitissimo e sembrerebbe prossimo alla perfezione. Un ex detenuto di Attica, che ho incontrato l'altro ieri, mi ha detto che questi famosi laboratori, che sono così pronti a mostrarvi, sono pericolosissimi, che numerosi detenuti vi sono stati feriti.

Ma a prima vista l'impressione che se ne ha è quella di visitare qualcosa di più che una semplice officina - di visitare una macchina, l'interno di una macchina.

Allora naturalmente la questione che si pone è: che cosa produce la macchina? A che serve questa gigantesca installazione e cosa ne viene fuori? All'epoca in cui sono stati concepiti Auburn e la prigione di Filadelfia, che sono serviti da modello (fino a oggi con poche modifiche) alle grandi macchine d'incarcerazione, si credeva che effettivamente la prigione producesse qualcosa: degli uomini virtuosi. Ma si sa oggi, e l'Amministrazione ne è perfettamente cosciente, che la prigione non produce niente di questo genere. Che essa non produce niente di niente. Che si tratta unicamente di uno straordinario gioco di destrezza, di un meccanismo del tutto singolare di eliminazione circolare: la società elimina spedendole in prigione delle persone che la prigione spezza, schiaccia, elimina fisicamente: una volta che queste persone sono state spezzate, la prigione le elimina liberandole, rimandandole nella società; qui la loro vita in prigione, il trattamento che hanno subito, lo stato in cui ne sono usciti, tutto concorre a fare sì che immancabilmente la società li elimini di nuovo, rispediti in prigione, la quale eccetera. Attica è una macchina per eliminare, una specie di enorme stomaco, un rene che consuma, distrugge, macina e poi rigetta - e che consuma al fine di eliminare quello che è già stato eliminato. Lei si ricorda che, quando abbiamo visitato Attica, ci hanno parlato delle quattro ali della costruzione, e dei quattro corridoi, i quattro grandi corridoi A, B, C, e D. Ebbene ho saputo, sempre dallo stesso ex detenuto, che ne esisteva un quinto, di cui non ci hanno parlato, il corridoio E. Lei sa a cosa serviva questo corridoio?

"No".

E' semplicemente la macchina della macchina o piuttosto dell'eliminazione, dell'eliminazione al secondo grado: l'ala psichiatrica. E' lì che si mandano quelli che non si riescono a integrare nella macchina e che la macchina non riesce ad assimilare secondo le sue norme: quelli che il suo processo meccanico è inadatto a macinare, rendendo così necessario un altro meccanismo.

"Lei ha studiato il processo di esclusione come una sorta di processo astratto, e io so che l'interno degli ospedali, come quello di un certo numero di istituzioni, le è familiare. Avere visitato un posto come Attica - voglio dire essercisi fisicamente trovato - provoca un mutamento affettivo nel suo atteggiamento riguardo il processo d'esclusione? O la visita non fa che rafforzare le sue idee sull'esclusione?"

Penso piuttosto che le abbia fatte vacillare; comunque sia, è emerso un problema che è abbastanza diverso da quelli su cui ho riflettuto precedentemente; è possibile che il cambiamento non sia stato interamente determinato dalla visita, ma essa l'ha certamente affrettato. Finora io consideravo l'esclusione dalla società come una sorta di funzione generale un po' astratta, e mi piaceva pensare a questa funzione come un elemento, per così dire, costitutivo della società - ogni società non potendo funzionare che a condizione che un certo numero dei suoi membri ne siano esclusi. La sociologia tradizionale, vale a dire la sociologia di tipo durkheimiano, pone il problema nella maniera seguente: come può creare la società una coesione tra gli individui? Qual è la forma di rapporto, di comunicazione simbolica o affettiva che si stabilisce tra gli individui? Qual è il sistema di organizzazione che permette alla società di costituire una totalità? Per quanto mi riguarda mi sono in qualche sorta interessato al problema inverso, o se lei preferisce, alla risposta inversa: attraverso quale sistema di esclusione, eliminando chi, creando quale divisione, attraverso quale gioco di negazione e di rifiuto la

società può cominciare a funzionare?

Ora invece pongo il problema in termini opposti: la prigione è un'organizzazione troppo complessa perché la si riduca a funzioni puramente negative, di esclusione; il suo costo, la sua importanza, la cura che ci si prende nell'amministrarla, le giustificazioni che si tenta di fornirne, tutto questo sembra indicare che essa possieda delle funzioni positive. Il problema diventa allora scoprire che ruolo la società capitalista assegna al suo sistema penale, quale è lo scopo cercato, quali effetti producono tutte queste misure di castigo e di esclusione. Qual è il posto che esse occupano nei processi economici, quale importanza hanno nell'esercizio e nella conservazione del potere; quale ruolo giocano nei conflitti di classe.

"Mi chiedevo appunto fino a che punto lei abbia potuto rimanere sensibile al contesto politico mentre percorrevamo i corridoi di Attica. Io per quanto mi riguarda ero, sotto il profilo umano, talmente sgomentato dall'impressione di sofferenza latente e di repressione, che ci sono stati dei momenti, per paradossale che possa essere, che ho dimenticato completamente il contesto politico".

Mi è molto difficile rispondere alla domanda sull'orrore umano, e in effetti persino fisico, che emana da Attica. Credo di avere avuto la sua stessa impressione; solo sono forse un po' meno sensibile di lei, oppure un po' più coriaceo. Quando un francese circola in questi lunghi corridoi che, lo ripeto, colpiscono per la loro pulizia, ha l'impressione di entrare in una scuola privata o religiosa un po' austera; dopo tutto i licei e i collegi del diciannovesimo secolo non erano per nulla più attraenti. Ma, al fondo, quando ci ripenso, quello che mi è parso più terrificante ad Attica, è lo strano rapporto tra il centro e la periferia. Penso a questo doppio gioco di sbarre. Quelle che separano la prigione dall'esterno, e quelle che, all'interno della prigione, isolano ogni cella individuale da quella che le è vicina. Per quanto riguarda le prime, le sbarre delle cancellate, so benissimo con quale argomento le giustificano i teorici della prigione: bisogna proteggere la società. (Si potrebbe dire beninteso che i pericoli più grandi che minacciano la società non sono rappresentati dai ladri di automobili, ma dalle guerre, dalla fame, da tutti quelli che le autorizzano e le provocano, ma procediamo oltre...) Una volta superata questa prima serie di sbarre, si potrebbe immaginare di trovare un luogo in cui si riadattano i prigionieri alla vita comunitaria, al rispetto della legge, alla pratica della giustizia. In luogo di questo cosa si scopre? Che il luogo in cui i detenuti passano da dieci a dodici ore al giorno, il luogo che considerano come il loro, è una spaventosa gabbia per animali di circa un metro e mezzo per due, interamente chiusa da sbarre su di un lato. Il posto in cui sono soli, in cui dormono e leggono, si vestono e provvedono ai loro bisogni, è una gabbia per animali selvaggi. E' in questo che risiede tutta l'ipocrisia della prigione. Viene il sospetto che il rappresentante dell'Amministrazione che guida la visita commenti tra sé e sé, sembra quasi di sentirlo dire qualcosa di questo genere: «Ci avete affidato questi ladri e questi assassini perché voi li consideravate come bestie selvagge; ci avete chiesto di farne dei docili montoni, dall'altra parte delle sbarre che vi proteggono; ma non c'è nessuna ragione per cui noi, guardiani, rappresentanti della legge e dell'ordine, strumenti della vostra morale e dei vostri pregiudizi, non li consideriamo anche, su vostro suggerimento, come delle bestie selvagge. Noi siamo come voi, noi siamo voi. E dunque in questa gabbia in cui ci avete rinchiuso con loro, ristabiliamo tra loro e noi il rapporto di esclusione e di potere che la grande prigione instaura tra loro e voi. Siete stati voi a designarli come bestie selvagge; a nostra volta noi ritrasmettiamo loro il messaggio. E quando l'avranno ben appreso dietro le loro sbarre, noi ve li rimanderemo». E' solo con l'azione collettiva, con l'organizzazione politica, con la ribellione che i detenuti

potranno sfuggire a un simile sistema di addomesticamento. Sembra che le prigioni americane possano essere, ben più facilmente che non le prigioni europee, un luogo di azione politica. Le prigioni americane infatti svolgono un duplice ruolo: quello di luogo di castigo, come ne esistono ormai da secoli, e quello di campo di concentramento, come ne esistevano in Europa durante la guerra, e in Africa durante la colonizzazione europea (in Algeria per esempio nel periodo in cui ci si trovavano i francesi). Non bisogna dimenticare che ci sono negli Stati Uniti più di un milione di detenuti, su una popolazione di duecentoventi milioni di abitanti, contro trentamila in Francia, su una popolazione di cinquanta milioni. La proporzione non è per nulla la stessa. D'altra parte negli Stati Uniti un detenuto su trenta o quaranta è nero; è qui che si vede quale funzione di eliminazione di massa assolve la prigione americana. Il sistema penale, l'insieme del sistema delle proibizioni, comprese le più piccole (come l'abuso di alcol, l'eccesso di velocità, il consumo di hashish) servono da strumento e pretesto a questa pratica di concentramento radicale. Non sorprende affatto che la lotta politica per la giustizia penale sia stata spinta più oltre negli Stati Uniti che non in Francia.

"Tra le domande che mi pongo c'è quella di sapere se, nel contesto della società americana, non si può considerare la prigione come un simbolo, un microcosmo della società in generale, oppure... Lei ha detto prima che la prigione somiglia alle scuole di una volta..."

In Europa, in Europa...

"Sì in Europa, ma lei ora conosce sufficientemente l'America per avere visto tutti questi «no man's land», questi «terrains vagues» ai bordi delle città, nelle periferie; lei mi ha parlato in termini abbastanza precisi dei drugstore negli aeroporti, di questi luoghi che non somigliano a nessun altro luogo. Beninteso, si trovano dovunque nella nostra società delle sbarre come quelle delle prigioni. Lo scarto tra il centro di una città, tra un ghetto per esempio e una prigione è così grande da non potere concepire la prigione come un elemento normale della società americana? O, al contrario, la prigione non è solo un'estensione di questa società che ne raffigura in certo modo l'estremo?"

Trovo la sua domanda molto pertinente, perché è vero che Attica somiglia molto all'America, almeno all'America come appare agli occhi di un europeo un poco smarrito e non troppo spigliato come me - vale a dire gigantesca, tecnologica, un poco inquietante, con questo aspetto piranesiano che impregna la visione che molti europei hanno di New York. E' vero che quello che abbiamo visto somiglia alla società americana, ma non credo che ci si possa accontentare di dire: «Sì, le prigioni americane sono l'immagine della società americana, proprio come le prigioni europee sono l'immagine della società europea», dato che spinta all'estremo questa frase vuol dire che in fondo noi siamo tutti in prigione; che anche in strada, in fabbrica, in un dormitorio, noi siamo in prigione. E' esatto dire che siamo presi in un sistema di sorveglianza e di punizione continue. Ma la prigione non è solo punitiva, essa è anche uno degli strumenti di un processo di eliminazione. La prigione è l'eliminazione fisica delle persone che ne escono, che ne muoiono - a volte direttamente, e quasi sempre indirettamente -, nella misura in cui non possono più trovare un lavoro, non hanno alcun mezzo di sussistenza, non possono ricostruirsi una famiglia. E, a forza di passare da una prigione all'altra, da un crimine all'altro, essi finiscono per essere realmente eliminati fisicamente.

"Ma allora da dove si comincia a riformare le prigioni? Dato che, come per la guerra del

Vietnam, quelli che cercano di riformare le prigioni si ingannano, poiché hanno l'impressione di eliminare il male solo facendone scomparire il sintomo più visibile. Non è illusorio attendersi una riforma dall'interno stesso delle prigioni, le prigioni non sono esse stesse un elemento della struttura sociale, tale che non può riuscire nulla che parta di là?"

Il gruppo che abbiamo costituito in Francia non è prima di tutto e principalmente occupato dalla riforma delle prigioni. Anch'io credo che il nostro progetto sia abbastanza radicalmente differente. In Francia - so che in America, a causa dell'esercito, la situazione è un poco diversa - il sistema penale e di imprigionamento riguarda preferibilmente e in modo insistente una certa frangia della popolazione che non è realmente integrata nella classe operaia, che in una certa misura non è controllata dai grandi sindacati. Ci è stato frequentemente detto - dai rappresentanti di alcune organizzazioni politiche - che il problema delle prigioni non rientrava nel quadro della lotta proletaria. Questo avviene per diversi motivi. Il primo è che la frazione di classe operaia che ha costantemente a che fare con la polizia e con la giustizia è in buona parte costituita da persone che sono fuori dalla fabbrica. Che la loro disoccupazione sia volontaria o involontaria, la loro forma di opposizione alla società borghese non si esprime attraverso manifestazioni, lotte politicamente organizzate o pressioni di tipo professionale o economico come gli scioperi. Il secondo è che la borghesia utilizza spesso questa categoria della popolazione contro i lavoratori: essa ne fa all'occasione, una forza lavoro temporanea, o vi recluta perfino la polizia. Il terzo motivo è che il proletariato è, per quello che concerne il furto e il crimine, la moralità e la legalità, totalmente impregnato dell'ideologia borghese. Ci troviamo quindi attualmente in una situazione in cui diverse categorie di persone cercano di superare dei conflitti e delle opposizioni che il sistema capitalista ha stabilito e mantenuto tra loro; in cui le lotte che hanno luogo all'interno delle fabbriche sono più legate di quanto non lo fossero in passato alle lotte che si sviluppano all'esterno delle fabbriche (che riguardano l'alloggio, il problema della qualità della vita); in cui si riconosce che la lotta ideologica generale è una parte integrante della lotta politica. Per tutte queste ragioni, l'isolamento di questa frazione della classe operaia, che, in origine, era sotto il dominio della pressione poliziesca, si sta lentamente cancellando. La sua reintegrazione all'interno delle lotte politiche è il primo obiettivo del nostro gruppo.

"A questo proposito penso alla storia di Genet che lei mi ha raccontato riguardo alla distinzione che esisteva tra certe categorie di prigionieri... Questo genere di cose è oggi meglio riconosciuto dal proletariato, sia francese o americano?"

Lei fa evidentemente riferimento a quello che Genet mi ha raccontato un giorno a proposito delle prigioni. Durante la guerra, Genet era detenuto alla Santé; un giorno, doveva essere trasferito a Palazzo di giustizia per la sentenza; all'epoca la consuetudine voleva che si incatenassero i prigionieri a due a due con le manette per condurli a Palazzo di giustizia; nel momento in cui si stava per attaccare Genet a un altro detenuto, questo domandò: «Chi è il tipo cui mi state ammanettando?» e il guardiano rispose «un ladro». Allora l'altro detenuto si irrigidì e disse: «Mi rifiuto. Sono un prigioniero politico, sono comunista e mi rifiuto di essere ammanettato con un ladro». Genet mi ha confidato che a partire da quel giorno ha nutrito non solo diffidenza, ma anche un certo disprezzo nei confronti di tutte le forme di movimento e di azione politica che sono state organizzate in Francia...

"Mi chiedo fino a che punto, da quell'epoca in poi, quelli che si occupano di questioni politiche

abbiano preso coscienza dell'assenza di differenziazione tra le diverse categorie di prigionieri? Se hanno preso in considerazione la possibilità che questi altri prigionieri, vittime di problemi sociali che sono all'origine delle loro lotte, non siano anch'essi dei prigionieri politici nel senso pieno del termine, e proprio per questo non rimangano più profondamente prigionieri politici di quanto non lo siano i politici stessi?"

Credo che nel corso del diciannovesimo secolo si sia operata quella che si potrebbe chiamare una mutazione storica. E' quasi certo che in Europa, e in particolare in Francia, i movimenti operai e i loro capofila sono stati costretti, per sfuggire alla repressione poliziesca nella sua forma più violenta e selvaggia, a sottolineare la loro differenza nei confronti dell'insieme della popolazione criminale. Ci si ingegnava a presentare questi movimenti come altrettante organizzazioni di assassini, di sicari prezzolati, di ladri, di alcolizzati. Era dunque necessario per loro mettersi al riparo da queste accuse e sfuggire ai castighi che ne derivavano; anche da qui viene l'obbligo che essi sentirono di assumere, come se fosse loro, la responsabilità di tutto un sistema di moralità che proveniva in realtà dalla classe dirigente, e di accettare in fin dei conti la distinzione borghese tra virtù e vizio, il rispetto della proprietà altrui. Essi si videro costretti a ricreare autonomamente una sorta di puritanesimo morale, che era al contempo una condizione necessaria alla loro sopravvivenza e uno strumento utile nella loro lotta. Questa sorta di rigorismo morale è rimasto come uno dei fondamenti dell'ideologia quotidiana del proletariato, ed è certo che, fino a una data recente, il proletariato e i suoi leader sindacali o politici hanno continuato ad approvare la discriminazione tra prigionieri di diritto comune e prigionieri politici. Dopo tutto non bisogna dimenticare tutte le lotte, tutti gli sforzi che furono necessari nel diciannovesimo secolo perché i rappresentanti dei lavoratori non fossero più trattati come volgari malfattori.

E' da poco in Francia, dal momento in cui sono stati imprigionati alcuni maoisti, che il cambiamento si è operato. Quando i maoisti si sono ritrovati in prigione hanno inizialmente reagito, va detto, un poco come i gruppi politici tradizionali, cioè con dichiarazioni come: «Non vogliamo essere assimilati ai criminali di diritto comune, noi non vogliamo che la nostra immagine si confonda con la loro nell'opinione della gente, e chiediamo di essere trattati come prigionieri politici, che hanno i diritti dei prigionieri politici». C'era qui, credo, un errore politico, che è stato rapidamente percepito; sono cominciate delle discussioni al riguardo, ed è in questo momento che abbiamo fondato il nostro gruppo; i maoisti hanno capito presto che in fin dei conti l'eliminazione mediante la prigione dei prigionieri di diritto comune faceva parte del sistema di eliminazione politica di cui erano loro stessi vittima. Se si fa la distinzione, se si accetta la differenza tra diritto politico e diritto comune, questo vuole dire che fondamentalmente si riconosce la morale e la legge borghese in quel che concerne il rispetto della proprietà altrui, il rispetto dei valori tradizionali. Nella sua definizione più ampia, la rivoluzione culturale implica che, almeno in una società come la nostra non si faccia più differenza tra i criminali di diritto comune e i criminali politici. Il diritto è la politica: è proprio in fondo la borghesia ad avere definito, per ragioni politiche e sulla base del suo potere politico, i principi di quello che si chiama il diritto.

"I maoisti non solo hanno capito il loro errore politico, voglio dire dando al pubblico l'impressione che si consideravano a parte, che volevano continuare a essere una élite in prigione; hanno anche imparato qualcosa che riguarda la politica in senso più ampio".

E' giusto, credo che in quest'occasione la loro comprensione delle cose si sia molto affinata, che

essi abbiano scoperto che in fondo tanto l'insieme del sistema morale che l'insieme del sistema penale erano il prodotto di un rapporto di potere instaurato dalla borghesia, e costituivano gli strumenti del mantenimento di questo potere.

"Ascoltandola, mi viene in mente una scena del film «La battaglia di Algeri»: è solo un esempio tra i tanti, ma si osserva, da parte dei rivoluzionari, un certo ascetismo che li porta a rifiutare di darsi alla droga, a considerare la prostituzione con disgusto. Penso a questo film in cui gli eroi sono presentati come esseri purissimi, e uno di loro rifiuta di seguire una prostituta. E' un atteggiamento che d'altronde ancora oggi sembra essere diffuso in Algeria. In che misura questo ascetismo di cui danno prova certi rivoluzionari che vogliono restare puri (e che è verosimilmente il risultato di un'educazione borghese) può essere un tratto che impedisce al vero rivoluzionario di riuscire a farsi accettare in seno a un movimento popolare?"

In risposta alla sua prima domanda si può dire che il rigorismo del rivoluzionario è sicuramente un segno delle sue origini borghesi, o almeno di un'affinità culturale e ideologica con la borghesia. Ritengo nondimeno che conviene ricollegare tutto questo a un processo storico. Fino all'inizio del diciannovesimo secolo mi pare, e anche durante la Rivoluzione francese, le rivolte avvenivano dietro l'impulso comune non solo dei contadini, dei piccoli artigiani e dei primi operai, ma anche di questa categoria di elementi agitati, male integrati nella società, che erano per esempio i banditi delle grandi strade, i contrabbandieri... in breve tutti coloro che il sistema giuridico in vigore, la legge dello Stato aveva respinto. Nel diciannovesimo secolo, nel corso delle lotte politiche che permisero al proletariato di farsi riconoscere come potere con delle esigenze ben precise, e malgrado tutto di sfuggire così all'eliminazione e alla costrizione violenta, si fece strada l'obbligo per questo proletariato di sottolineare la sua diversità da questa altra popolazione agitata. Quando si costituì il sindacalismo operaio, questo dovette, al fine di farsi riconoscere, dissociarsi da tutti i gruppi sediziosi e da tutti quelli che rifiutavano l'ordine giuridico: noi non siamo degli assassini, non attacchiamo né la gente né la produzione; se smettiamo di produrre non è in uno slancio di distruzione totale, ma a causa di esigenze tutte particolari. La moralità familiare, che non era assolutamente diffusa tra i ceti popolari alla fine del diciottesimo secolo, divenne all'inizio del diciannovesimo uno dei mezzi che il proletariato utilizzò per in qualche modo fare ammettere la sua rispettabilità. La virtù popolare, il buon operaio, il buon padre, il buon marito, rispettoso dell'ordine giuridico: tale era l'immagine che dopo il diciottesimo secolo la borghesia lasciava apparire e imponeva al proletariato, al fine di distoglierlo da ogni forma di agitazione o di insurrezione violenta, da ogni tentativo di usurpazione del potere e delle sue regole. Questa immagine in effetti il proletariato la fece sua, e la utilizzò in una maniera che molto spesso fu utile alle lotte. In una certa misura questa moralità ebbe il valore di un contratto di matrimonio tra la piccola borghesia e il proletariato durante tutta la seconda metà del diciannovesimo secolo, dal 1848 fino a Zola e Jaurès.

Per quanto riguarda la sua seconda domanda - sapere se il puritanesimo sia un handicap per il capo rivoluzionario - io rispondo che sì, in generale lo è. Nelle nostre società oggi si trovano - questa è almeno l'opinione del nostro gruppo - autentiche forze rivoluzionarie, che sono costituite appunto da tutti questi ceti male integrati nella società, eternamente respinti, e che a loro volta respingono l'ordine morale borghese. Come possiamo associarci a loro nella battaglia politica se non ci sbarazziamo dei nostri pregiudizi morali? Dopo tutto se si considera il disoccupato inveterato che dichiara «preferisco esser disoccupato piuttosto che lavorare», se si considerano le donne, le prostitute, gli omosessuali, i drogati, c'è qui una forza di contestazione della società che penso non si abbia il diritto di trascurare nella lotta politica.

"Se si segue la logica del suo pensiero si può quasi dire che quelli che lavorano alla riabilitazione dei detenuti sono forse i peggiori nemici della rivoluzione. In questo caso - se mi permette di tornare alla prima domanda - il tipo che ha guidato la nostra visita ad Attica, e che ci ha dato l'impressione di essere un uomo pieno di buone intenzioni, del tutto «corretto» direbbe lei, benché totalmente sprovvisto d'immaginazione - quest'uomo potrebbe forse essere il nemico più pericoloso?"

Penso che quello che lei dice sia del tutto vero. Non ho voglia di approfondire, dato che lei ha già posto molto bene il problema. Detto questo, il responsabile dei programmi culturali che ci ha guidato ad Attica lo ritengo pericoloso in maniera immediata. L'ex detenuto di Attica che ho incontrato subito dopo la nostra visita mi ha detto: «E' uno dei guardiani più perversi». Ma noi abbiamo anche incontrato degli psicologi, che erano manifestamente ottime persone, molto "liberal", che vedevano le cose da una prospettiva abbastanza giusta. Tuttavia se per loro violare la proprietà altrui, rapinare una banca, prostituirsi, uccidere, andare a letto con un uomo quando si è un uomo, se tutti questi atti sono altrettanti problemi psicologici che essi devono aiutare l'individuo a risolvere, non è questo il segno che fondamentalmente essi sono complici del sistema? Non cercano di mascherare il fatto che in fin dei conti commettere un delitto, commettere un crimine, mette in questione in maniera fondamentale il funzionamento della società? In maniera così fondamentale che noi dimentichiamo che si tratta qui di un problema sociale, che noi riteniamo essere un problema morale e che riguarda il diritto degli individui... E lei ha ben visto in quale maniera si può presentare il problema. Di modo che sottoscrivo integralmente ciò che lei ha detto, e mi domando se tutto ciò che concerne la reintegrazione, tutto ciò che costituisce una soluzione psicologica o individuale alla questione non mascheri la natura profondamente politica dell'eliminazione di questi individui da parte della società e della loro contestazione di questa società. Tutta questa lotta oscura è, io credo, politica. Il crimine è «un colpo di Stato che viene dal basso». La frase è presa da "I Miserabili".