

Ben giocato vecchio granchio

Roberto Ciccarelli

Nel centenario della nascita di Michel Foucault ci interroghiamo sulle ragioni di un'alleanza con uno dei pensieri filosofici e politici più inquieti del nostro tempo. Il filosofo francese, nato a Poitiers il 15 ottobre 1926 e deceduto a Parigi il 25 giugno 1984, ha conosciuto anche nel nostro paese una diffusione non limitabile al successo che ha portato alla pubblicazione, apparentemente inesauribile, di corsi e inediti tradotti in tutto il mondo negli ultimi vent'anni.

La fertilità di questo pensiero potrebbe non essere ricondotta solo all'accademia nonostante la sua prolifica frequentazione. Foucault è senz'altro uno degli autori più citati al mondo nelle scienze

umane, sociali e filosofiche. Il motore di ricerca Google Scholar, che registra le pubblicazioni in tutte le discipline, riporta un milione e 366 mila citazioni, di cui 370 mila dal 2020. Tuttavia la sua attualità non è misurabile con gli strumenti della scientometria e la valutazione della «produttività scientifica». È stato lo stesso Foucault ad avere fornito all'ultima generazione di ricercatori gli strumenti per criticare le aberrazioni di un potere accademico che misura, valuta e punisce.

Il piano sul quale comprendiamo l'attualità di Foucault è stato indicato da lui stesso. Prima la filosofia pensava l'eternità, con Nietzsche ha pensato l'oggi. Con Foucault possiamo darle una forma vivente, dinamica e politica. L'attualità non è un soggetto, né un oggetto, ma un divenire che ci attraversa e impone rotture attorno a noi, è ciò che ci compone e accade nella storia. Una filosofia è attuale quando fa la storia del presente, individua i rapporti di forza e cavalca le linee che trasformano il rapporto tra noi e il mondo.

L'attualità accomuna il giornalismo alla filosofia ed è comprensibile in particolare, ma non solo, rispetto al problema della sollevazione. Questa è la nostra chiave. Giornalismo e filosofia sono stati sperimentati da Foucault in un'inchiesta sul presente chiamata «reportage di idee»: «Ci sono più idee sulla terra di quelle immaginate dagli intellettuali – ha scritto – La forza di queste idee non si manifesta nei libri che le enunciano, ma negli eventi e nelle lotte che si fanno sulle idee, per e contro di esse». A rovescio, ciò vale per gli argomenti dei suoi libri storici sull'archeologia dei saperi, sulle genealogie della prigione, degli ospedali psichiatrici e della follia, del potere e della sessualità. Fare inchiesta, dunque, non è dare un giudizio su un fatto, ma restituire al fatto lo spazio sociale e mentale e chiarire il modo in cui si sono trasformate le soggettività di cui siamo gli eredi.

Foucault oggi attrae perché ha invitato a coltivare un'attitudine basata su «un'insubordinazione volontaria e un'indocilità riflessiva». La tensione etica si trasforma in una critica quando ci occupiamo del contrasto della sorveglianza digitale o delle politiche securitarie dell'immigrazione, ad esempio. Etica e critica, inoltre, si saldano in una politica quando permettono di scardinare le nostre stesse posizioni e inventare un modo di vivere al quale non abbiamo ancora pensato.

Foucault ha cercato fino alla fine le condizioni di possibilità di un'altra rivoluzione. Questa idea è irriducibile alla regressione infinita del sospetto, alle recriminazioni contro le verità nascoste o all'idea di un potere assoluto che reprime. Sono interpretazioni emerse, anche di recente, nella ricezione culturale del suo pensiero. Foucault, in realtà, le ha criticate già a suo tempo. Oggi il suo pensiero è uno degli antidoti alla liquidazione della critica, l'obiettivo dell'offensiva nazional-capitalista in corso.

Foucault diceva di sentirsi un «gambero». Il suo movimento, in realtà, è più quello di un granchio che fa un passo laterale e non si fa trovare lì dove si pensa di prenderlo. Il suo desiderio di essere incollocabile spiega un paradosso: oggi l'intellettuale che si pensava «specifico», e «senza volto», rischia di essere considerato un intellettuale universale. Questo universalismo non è teorico, ma è una prassi che si ritrova nei più avanzati pensieri post-coloniali, femministi e queer, antirazzisti o neomarxisti. E può essere messo alla prova analizzando le sollevazioni avvenute mentre preparavamo questo dossier: quella per la casa in Spagna e per la scuola in Francia. Per creare una politica dell'alleanza bisogna pensare contro ciò che si crede di sapere e creare le possibilità pratiche di un innesco insorgente. Ben giocato, vecchio granchio.

Le rivolte che non hanno ancora un nome iniziano da un rifiuto

Roberto Nigro

Come interrogarsi sull'attualità di Foucault a cent'anni dalla sua nascita, in una congiuntura storica nella quale forze reazionarie e reattive sembrano riconquistare terreno? L'opera di Foucault è stata figlia ed espressione di una congiuntura rivoluzionaria. Per lungo tempo ha funzionato come una cassetta degli attrezzi per accompagnare lotte e saperi minoritari che facevano irruzione nel lungo '68, quel lungo momento storico che ha attraversato gran parte della seconda metà del secolo scorso. Ma non è tutto. La sua opera è stata anche premonitrice o, per usare un lessico più propriamente foucaultiano, diagnostica del presente. Ed è forse questo uno degli aspetti che la rendano capace di resistere al tempo.

Foucault non si è limitato a registrare, come un sismografo, le scosse telluriche che attraversavano il suo tempo. Ha saputo leggere le tendenze dello sviluppo storico, cartografare il presente, individuando le nuove linee di alleanza attraverso le quali si andavano configurando nuovi sistemi di potere, ma anche nuove forme trasversali di lotta. È qui che Foucault continua a parlarci. È qui che il lettore e la lettrice di oggi possono riconoscere, nella sua opera, qualcosa del mondo che li circonda. Basta rileggere le sue analisi per accorgersi di quanto sia diventato attuale il governo di ogni più infimo dettaglio della nostra vita: dalle grandi inchieste sulla storia della medicina alla questione della follia, dalla devianza al potere psichiatrico, dalla biopolitica al controllo dei corpi e delle menti; dal panottismo diffuso alla normalizzazione sessuale, fino alle questioni dell'ermafroditismo, del genere e del transgenderismo, che Foucault aveva contribuito a rendere pensabili decenni prima che i movimenti ne facessero con forza una questione politica, legata alla possibilità di nuove forme di vita. Foucault ha reso possibile pensare ciò che oggi le nuove generazioni riprendono al loro conto attraverso linguaggi propri e pratiche nuove.

Foucault non è il pensatore di un potere onnipotente e onnipotente, di un potere che non smette di soverchiare le nostre vite e di estendere i propri tentacoli. È il pensatore delle possibilità altre radicate nel presente: colui che va alla radice delle forme attraverso le quali si producono le soggettività, per comprendere come siamo stati presi nella trappola del nostro presente e, proprio a partire da qui, individuare possibili linee di fuga da esso, contro di esso. Sapendo che la risposta non sta in un programma o in un ideale, ma nei movimenti reali capaci di sovvertire lo stato di cose esistente. Se non trovassimo già nel presente le potenzialità di una trasformazione, ogni velleità di far saltare in aria questo presente sarebbe soltanto una *donchisciotteria*. È per questo che la genealogia, come metodo politico di analisi storica, diventa così importante.

Leggere Foucault a cent'anni dalla sua nascita significa, tuttavia, leggerlo in una congiuntura storica del tutto diversa. Ironia della storia: lo leggiamo in un'epoca controrivoluzionaria proprio mentre il nostro secolo sembra essere diventato «foucaultiano». Non solo per la proliferazione inesauribile di testi, corsi, lezioni e seminari che continuano ad alimentare un'opera ormai molto più vasta di quella pubblicata da Foucault in vita, ma anche perché il suo pensiero è entrato in un numero crescente di saperi e pratiche, che contribuiscono a interrogare e a mettere in discussione i rapporti di potere.

Ma il Foucault degli anni Sessanta e Settanta era anche un Foucault le cui questioni nascevano nell'urgenza dei tempi, come risposta concreta e pratica che la teoria poteva offrire alle lotte. Che ne è di tutto questo nella congiuntura attuale? In che modo Foucault ci ha insegnato a pensare diversamente da come avremmo potuto fare senza di lui? Forse una risposta a questa domanda, necessariamente generale, può essere cercata proprio nel modo in cui Foucault ci ha permesso di pensare diversamente la rivoluzione.

Tutti ricorderanno la nota formula di Foucault alla fine degli anni Settanta, a proposito della rivoluzione iraniana: «*Ci si solleva, questo è un fatto*». Forse è da qui che vale la pena cominciare. Non dalla teoria del potere, ma da un gesto: quello di chi, a un certo punto, dice «non obbedisco più». Nel breve testo del 1979, *Sollevarsi è inutile?* Foucault scrive che le sollevazioni appartengono alla storia, ma, in un certo senso, le sfuggono. Un individuo, un gruppo, una minoranza, un popolo possono opporsi a un potere che ritengono ingiusto mettendo in gioco la propria vita. Il gesto del sollevarsi è «irriducibile» non perché sia necessariamente giusto, né

perché conduca necessariamente alla liberazione, ma perché interrompe il filo delle ragioni che sembravano rendere inevitabile l'obbedienza.

È questo il primo elemento che Foucault ci costringe a pensare diversamente. La sollevazione non è anzitutto la realizzazione di un progetto politico. Non presuppone necessariamente una teoria dell'emancipazione, una coscienza rivoluzionaria o un'immagine della società futura. Prima ancora di sapere dove condurrà, qualcosa si interrompe. Ed è proprio in questa interruzione che la soggettività entra nella storia. Il soggetto non precede dunque il conflitto: emerge nel conflitto. La conseguenza è importante. Se il soggetto non precede il conflitto, allora non possiamo più cercare nella storia un soggetto rivoluzionario già costituito, destinato a prendere coscienza di sé e a compiere la propria missione. La politica non comincia necessariamente con un soggetto che sa già chi è e che cosa vuole. Può cominciare con una rottura, con un rifiuto, con una parola che non era prevista, con qualcuno che smette di occupare il posto che gli era stato assegnato.

È anche per questo che Foucault diffida della tentazione di ricondurre ogni sollevazione alla Rivoluzione. La Rivoluzione moderna ha cercato di inscrivere la sollevazione dentro una storia razionale e governabile, assegnandogli obiettivi, tappe e finalità. Ha trasformato l'evento in un momento di un processo storico dotato di senso e di direzione. Ma che cosa accade alle rivolte che non possiedono ancora un nome, un programma? E che cosa accade alle voci che non parlano il linguaggio riconosciuto dalla politica?

È una domanda complessa e politicamente strategica, che non ammette scorciatoie, soprattutto quelle che tendono sempre a rinchiuderla nello spazio angusto e senza uscita della sola rappresentazione politica. La politica non nasce necessariamente dalla rappresentazione di un soggetto già esistente, né emerge soltanto dal tentativo di dare voce a chi non ne ha. Nasce nel momento in cui una classificazione, una funzione o un confine smettono di funzionare: la politica è trasformazione delle condizioni attraverso cui i soggetti vengono prodotti. Il problema è più ampio e implica l'invenzione di nuovi spazi politici, di nuove forme di vita capaci di dare un senso nuovo alla gestione del comune che i movimenti e i soggetti non smettono di generare.

Ma le questioni poste da Foucault implicano un altro punto importante. La questione della sollevazione conduce a quella della resistenza. Se non ci fosse resistenza, osserva Foucault, non ci sarebbero propriamente rapporti di potere, ma soltanto obbedienza. La resistenza «viene dunque per prima»: non è semplicemente una reazione a un potere già costituito, ma ciò che costringe il potere a trasformarsi. Se il potere non è mai assoluto, ciò non dipende soltanto dal fatto che esistano margini esterni al suo esercizio. Dipende dal fatto che ogni rapporto di potere implica la possibilità della resistenza. «Se non ci fosse resistenza, non ci sarebbero rapporti di potere», scrive Foucault. Ci sarebbe semplicemente obbedienza. La resistenza costringe i rapporti di potere a trasformarsi. Non è quindi il potere a costituire unilateralmente il campo nel quale la resistenza può eventualmente comparire: è il conflitto stesso a determinare continuamente la forma che il potere assume.

È difficile non riconoscere qui una sorprendente consonanza con una delle tesi fondamentali dell'operaismo italiano. In *Operai e capitale*, Mario Tronti aveva rovesciato la rappresentazione tradizionale del rapporto tra capitale e classe operaia: non è soltanto lo sviluppo del capitale a determinare la condizione della classe operaia; sono le lotte operaie a costringere il capitale a reagire, a riorganizzarsi, a inventare nuove forme di sfruttamento e nuove modalità di organizzazione del lavoro. La lotta non è l'effetto di uno sviluppo già dato: è una forza che ne modifica il corso. Il punto di convergenza con Foucault non consiste dunque nell'affermare semplicemente che «esiste resistenza». È qualcosa di più preciso: bisogna rovesciare il rapporto causale attraverso cui siamo abituati a pensare il potere. Non partire dal potere come origine per spiegare la resistenza, ma partire dalle lotte per comprendere le trasformazioni del potere. La genealogia diventa così una storia dei conflitti che hanno costretto le istituzioni, i dispositivi e le forme di governo a diventare ciò che sono. Questo permette anche di comprendere perché, per Foucault, il conflitto non sia un incidente della storia, qualcosa che interviene occasionalmente a perturbare un ordine altrimenti stabile. Il conflitto è ciò attraverso cui quell'ordine si costituisce e si trasforma. Dietro una nuova istituzione, una nuova forma di controllo o una nuova modalità di governo bisogna allora cercare la lotta alla quale essa risponde. E dietro ogni forma di potere bisogna mantenere aperta la possibilità di ciò che potrebbe costringerla a cambiare. Questa

formula modifica anche il modo di raccontare la storia del potere. Non si tratta più soltanto di chiedersi come il potere si eserciti, ma di cercare le lotte alle quali le sue trasformazioni rispondono. Le istituzioni, le forme di controllo e i dispositivi di governo non sono strutture immobili che la resistenza incontra dall'esterno: sono il risultato di conflitti, di adattamenti, di risposte a ciò che non riescono a governare.

Vi è un termine che Foucault talvolta adopera: egli ci parla della plebe. Ma la plebe non è un soggetto che esiste prima dei rapporti di potere e che il potere avrebbe semplicemente cercato di reprimere. È ciò che, dentro quei rapporti, ne mostra il limite e l'incompletezza. Può apparire nei corpi, negli individui, nelle classi, nel proletariato come nella borghesia; può assumere forme differenti e scomparire per poi riemergere altrove. È una forza intermittente di rifiuto, di scarto, di sottrazione. Se la sollevazione ci mostra che il soggetto emerge nel conflitto, la plebe ci permette di capire da dove può emergere: dai punti in cui un ordine non riesce più a ricondurre

completamente coloro che governa alle identità, alle funzioni e ai posti che ha loro assegnato. «Il y a "de la" plebe»: non «la plebe», come se esistesse un soggetto collettivo già costituito, ma «della» plebe. La differenza è decisiva. Impedisce di trasformare la plebe in una sostanza, in un'identità o nel vero soggetto della storia. E permette di comprendere qualcosa di essenziale: ci si può sollevare senza che esista prima un soggetto della sollevazione.

Da questo punto di vista, il pensiero di Foucault apre una questione di estrema radicalità: qualcosa che filosoficamente ha a che fare con la radicale contingenza e che qui diventa una questione politica. Se ciò che siamo è il risultato di una storia, allora nessuna forma di soggettività può essere considerata definitiva. Se nessun potere è necessario in quanto tale, nessun ordine storico è garantito una volta per tutte. La critica consiste precisamente nel rendere visibile questa non-necessità. Mostrando l'inconsistenza di ogni fondamento, Foucault mostra che ogni sistema di potere sviluppa una propria razionalità senza basarsi, tuttavia, su alcuna necessità intrinseca.

Oggi questo metodo politico si trova confrontato con nuove sfide. Che cosa accade quando il potere non si limita più a imporre divieti dall'esterno, ma interviene nella produzione stessa della soggettività? Quando governa il desiderio, le capacità, le condotte e il rapporto che ciascuno intrattiene con se stesso? La domanda diventa particolarmente urgente nel presente, quando le tecnologie contemporanee intervengono sempre più profondamente nel nostro rapporto con il sapere, con la verità, con gli altri e con noi stessi, e quando attività cognitive tradizionalmente associate al soggetto umano possono essere delegate a dispositivi tecnici. Quali nuove forme di soggettivazione vengono prodotte dalle tecnologie che stanno trasformando il nostro rapporto con il sapere, il lavoro cognitivo e la verità? E, soprattutto, quale forma potrebbe assumere la sollevazione quando anche il soggetto che dovrebbe sollevarsi è il risultato di queste tecnologie?

Forse è qui che l'attualità di Foucault diventa particolarmente interessante. Foucault non ci lascia una teoria della rivoluzione da applicare al presente. Ci lascia piuttosto una domanda sul modo in cui possiamo interrompere ciò che appare necessario. La sua opera ci conduce ben lontano dall'idea secondo cui, di fronte alle grandi trasformazioni tecnologiche e al controllo capillare che su di esse esercitano le grandi piattaforme capitalistiche, staremmo perdendo una presunta essenza umana. Una simile diagnosi presupporrebbe proprio ciò che Foucault ci ha insegnato a mettere in questione: l'idea che esista un soggetto originario, autentico, che la storia e la tecnica avrebbero semplicemente deformato. La critica non consiste nel tornare a ciò che eravamo prima delle tecnologie che ci hanno costituito. Consiste nel comprendere come siamo diventati ciò che siamo e nel domandare se possiamo diventare altrimenti.

Foucault e il caso Iran, l'arcaico moderno

Elettra Stimilli

Dopo la pubblicazione per Neri Pozza del Dossier Iran di Michel Foucault (2023), esce in questi giorni in Francia ***Iran, quand la terre tremble*** (Gallimard), a cura di Fabienne Brion, Julien Cavagnis, Sajjad Lohi, Chowra Makaremi, a riprova della stringente attualità del reportage del 1978-79, che Foucault ha condotto su incarico del «Corriere della sera» e ora finalmente accessibile insieme a materiali inediti.

È in uno di questi testi che Foucault si chiede che senso possa avere per gli iraniani mettere a repentaglio la propria vita per cercare «quella cosa che noi altri abbiamo dimenticato in modo assoluto» e definisce la loro rivolta una forma di «spiritualità politica». Inizia così una polemica molto violenta, in cui sostanzialmente si rimprovera a Foucault di non aver voluto vedere tutto ciò che stava accadendo in Iran. A ben guardare, però, sembra che ciò che fondamentalmente non è stato compreso dai suoi critici sia proprio quello che lui stava cercando.

Non c'è dubbio che, nel 1978, Foucault veda all'opera in Iran qualcosa di totalmente differente rispetto al modello occidentale della rivoluzione. Ciò che di peculiare emerge nelle strade di Teheran ha a che fare, secondo lui, con aspirazioni non immediatamente riconducibili alle condizioni materiali. Questa, dal suo punto di vista, è forse l'incomprensione principale degli osservatori occidentali rispetto all'opposizione popolare allo Shah, distorti dalla visione imperialista degli americani, persuasi del fatto che gli iraniani non possono non volere la modernità, il progresso tecnologico, la democrazia liberale.

Per Foucault l'islam, nella rivoluzione iraniana, non rappresenta il ritorno di un arcaismo, di ciò che per molti osservatori, sia di destra che di sinistra, appariva incomprensibile. La sua idea è che si tratti piuttosto del rifiuto di una modernizzazione che in sé si presenta come un arcaismo. La religione sciita non è solo un capriccio passeggero, destinato a essere superato da un'aspirazione naturale al progresso, alla modernità. Non è nell'ordine della giustificazione esterna, dell'ideologia. Ma è ciò che anima ciascuna vita, tanto da mettere a repentaglio se stessi nella rivolta contro lo Shah. È una rivolta «spirituale». E per definire questo movimento Foucault conia l'espressione «spiritualità politica».

Se si pensa agli sviluppi della Repubblica islamica con Khomeini al potere, non si possono non trovare argomenti a favore dei suoi detrattori. Del resto lo stesso Foucault lancia diversi segnali di autocritica. Ma ciò che a lui interessa è la possibilità di comunicare la forza sociale della religione, che ha avuto modo di esperire in Iran; la religione non come astratto collante del potere – secondo il modello teologico-politico definito da Carl Schmitt o sulle orme delle modalità più violente del fanatismo identitario – ma come sua costante critica. In questo senso l'islam sciita rappresenta per Foucault l'anima della rivoluzione, ciò che ha reso possibile che gli iraniani si scollassero dal presente in cui vivevano e si proiettassero in un altro mondo possibile.

Foucault ha iniziato le sue famose lezioni al *Collège de France* sul neoliberismo quando la rivoluzione iraniana era al suo apice e ha tenuto la sua ultima lezione sul tema poche settimane prima di scrivere l'ultimo testo sulla rivoluzione iraniana (nello stesso anno in cui, in Inghilterra e negli Stati Uniti, venivano eletti Margaret Thatcher e Ronald Reagan).

Senza dubbio, i reportages sull'Iran costituiscono un'importante documentazione di questo delicato passaggio della storia contemporanea, ma testimoniano anche gli sviluppi interni dell'indagine foucaultiana.

Più che un'attrazione per l'esotico, quella di Foucault sull'Iran è allora una riflessione sull'Illuminismo e sulla Rivoluzione francese. Sono noti i suoi testi sul saggio di Kant *Che cos'è l'Illuminismo?* coevi agli interventi sulla rivoluzione iraniana.

In gioco nei reportages sono la modernizzazione e il laicismo del governo di Reza Pahlevi, elogiati, nel 1977, dal presidente degli Stati Uniti Jimmy Carter, insieme a quello che viene da questi definito il processo di «democratizzazione» attuato dallo Shah e subito invece dalla popolazione come regime autoritario. In questione sono le cause del dissenso espresso da quella rivoluzione che è stata in grado di rovesciare il trono iraniano. Ma nella sua indagine sull'Iran sono anche implicitamente chiamati in causa gli effetti dell'Illuminismo e la funzione della «ragione» come figura onnicomprensiva del moderno, a cui la civiltà occidentale fa sempre riferimento. Da spettatore della rivoluzione che si sta svolgendo, Foucault guarda anche all'interno della cultura da cui proviene, al suo passato, all'evento della Rivoluzione francese, che l'Occidente ha concepito come un segno di progresso, assolutizzando in maniera monolitica quanto ha interpretato come «razionalizzazione».

L'Illuminismo, per Foucault che interpreta Kant, è la prima epoca che assegna a se stessa il compito di un'«ontologia del presente», interrogandosi sull'autonomia dei soggetti e sulle possibilità di cambiamento. Illuminismo e critica non possono che essere connessi e la rivoluzione non conta tanto in quanto evento universale di rottura e ribaltamento finale dei fatti storici, ma per il suo permanente valore operativo nella storia, a partire dal «mistero» di sollevazioni «a mani nude» come quella iraniana.

Un passo a lato per spiazzare il potere e la volontà di punire

Massimiliano Nicoli e Luca Paltrinieri

Il ministro «dell'Istruzione e del merito» Giuseppe Valditara ha recentemente annoverato Michel Foucault fra i «cattivi maestri», i «maestri della dissoluzione» che avrebbero delegittimato l'autorità e legittimato la devianza. Quanto basta, a cent'anni dalla nascita, per interrogarsi sull'(in)attualità di Foucault: cosa resta al di là di ogni esercizio celebrativo? Quali strumenti ci lascia per leggere e dire il presente? Uno di questi – che di certo non piacerà a Valditara – è un gesto metodologico: sospendere la necessità del potere. Nessun potere va da sé, nessun potere è naturale, fondato una volta per tutte. Nella lezione al *Collège de France* del 30 gennaio 1980, Foucault chiama

«anarcheologia» questo «piccolo procedimento laterale e contromano» che consiste nel far giocare «la non-necessità di ogni potere, qualunque esso sia». Gesto preliminare che rende possibile una domanda: che cosa si «disfa» del soggetto e del sapere una volta praticata questa manovra contromano? Nella triangolazione potere, soggetto, sapere – questa triangolazione che ci produce – c'è un elemento che possiamo attaccare per determinare una trasformazione, qualcosa come un disfarsi: il potere, o meglio, la sua supposta necessità, quindi la sua contingenza e fragilità.

È il gesto di Foucault in uno dei suoi libri più importanti: *Sorvegliare e punire*, in cui è questione del potere disciplinare, del modo di assoggettamento e di soggettivazione che esso implica, dei saperi sull'uomo che vi si producono. Un libro la cui attualità Foucault stesso discute già nel 1978: la disciplina avrebbe perso una parte considerevole della sua efficacia, al punto da rendere pensabile una società senza disciplina.

Ma almeno due elementi di *Sorvegliare e punire* spingono, contro l'autocritica di Foucault, verso un'attualità della disciplina: l'esame, procedura disciplinare per eccellenza, che esplode nel regime della valutazione permanente in cui siamo, e il *Panopticon*, macchina ottica che dissocia la coppia vedere-essere visto, assicura il passaggio dalla sorveglianza all'autosorveglianza e permette alle discipline di «circolare allo stato libero», di scomporsi in «procedimenti flessibili di controllo». È qui che Sorvegliare e punire continua a parlarci. E non semplicemente perché viviamo in uno

sterminato panottismo digitale, ma perché la combinazione di esame e *Panopticon* rende conto genealogicamente delle forme di autosorveglianza prescritte dal modello normativo della soggettività neoliberale.

È noto il rapporto problematico, per usare un eufemismo, di Foucault con la psicanalisi. Eppure, è difficile non mettere in risonanza quell'«anima moderna» di cui *Sorvegliare e punire* voleva essere una genealogia, quell'anima «prigione del corpo» prodotta dalle discipline, con l'istanza psichica che Freud chiama *Über-Ich*, *Super-Io*. E, più precisamente, con il *Kultur-Über-Ich*, il *Super-Io* tributario della cultura, della civiltà, della storia e delle strutture sociopolitiche. Nel capitalismo industriale nascente e nel liberalismo classico, l'individuo disciplinare è capace di capitalizzare il proprio tempo, massimizzare il proprio interesse in un sistema di ricompense e sanzioni, convogliare le forze del corpo negli apparati della produzione, ed è dotato di un'istanza specifica di autosorveglianza che lo controlla, lo orienta, lo premia e lo castiga di conseguenza.

Nel regime neoliberale della valutazione permanente e della visibilità totale emerge una figura normativa della soggettività che, con Pierre Dardot e Christian Laval, possiamo chiamare il

«soggetto del valore»: un individuo sottoposto all'ingiunzione di valorizzare se stesso – il suo capitale umano – agendo come soggetto economico razionale nei mercati della formazione, del lavoro, del tempo «libero», secondo una logica che, come nota Michel Feher, è eminentemente dell'ordine dell'investimento e della valorizzazione finanziaria.

L'esame è uno sguardo che valuta e che, *more panoptico*, colonizza l'istanza superegoica. E al soggetto neoliberale, rappresentato dai significanti della valorizzazione economica, non resta forse che godere nel circuito della *pulsione scopica*, attorno all'oggetto-sguardo – guardare ed essere guardato – e, masochisticamente, dell'assoggettamento dell'*Io a un Super-Io* valutatore che gli impone di stimarsi, tanto e senza requie. Forse è qui che possiamo leggere l'ossessione contemporanea per l'autostima. Non come un semplice problema psicologico individuale, ma come il rovescio soggettivo di una società che non chiede più tanto chi siamo, ma quanto valiamo, e di un'economia politica che avvita la produzione di valore alla capacità individuale di autovalorizzazione. È disciplina? Giudichiamo la questione a partire dai suoi effetti: l'individuo resta docile (politicamente) e utile (economicamente). Che si possa faticare a vederla è banale: la disciplina mira da sempre a farsi abitudine, dunque a produrre i mezzi della propria invisibilità.

Risultato: tecnologie di potere e tecnologie del sé, per restare nel lessico foucaultiano, diventano sinonimi; si lavora su di sé per aumentare il proprio valore e il conflitto si dirige meno verso il fuori che verso il dentro, sintomatizzandosi nel linguaggio della depressione, dell'iperattività o dei

disturbi dell'autostima. È qui che la questione della resistenza diventa più difficile. Foucault diffidava di chi pretendeva di dire agli altri quando e in nome di che cosa rivoltarsi, ma anche dell'idea che rivoltarsi fosse inutile. «*Ci si solleva, questo è un fatto*», scriveva nel 1979, ed «*è in questo modo che la soggettività (non quella dei grandi uomini, ma quella di chiunque) si introduce nella storia e le trasmette il suo soffio vitale*». La sua attualità è ancora qui: nel ricordarci che ogni potere è storico, contingente, fragile. E che proprio per questo nessuna forma di soggettività è inevitabile

Alias, il manifesto, 10 ottobre 2026