

stato (anche se non ha utilizzato questa parola) un anarchico moderno... Ricordo almeno tre momenti in cui Foucault aderì all'atmosfera di fervido anarchismo che scaturì dalla rivolta degli studenti e fece innalzare la bandiera nera dell'anarchia nella Sorbonne occupata nel Maggio 1968.

Castoriadis, invece, è visto da alcuni come il pensatore "dell'eresia permanente".

Visse la vita classica dell'intellettuale come eroe: la vita del pensatore solitario che adotta una posizione impopolare e vi resta aggrappato malgrado lo scherno pubblico e le difficoltà private; poi fatti gli danno ragione e, tra lo stupore generale, egli finisce per esercitare una concreta influenza sul corso degli eventi – nel caso di Castoriadis soprattutto in Francia, ma non senza effetti a catena sulla più ampia scena mondiale<sup>40</sup>.

Vorrei concludere questo scritto con due citazioni, che suonano come un invito ad agire politicamente. Entrambe sono tratte dai filosofi che qui sono stati discussi, la prima da Castoriadis, la seconda da Foucault:

La realizzazione del socialismo per conto del proletariato da parte di un qualunque partito o burocrazia è un'assurdità, una contraddizione in termini, un cerchio quadrato, un uccello che vive sott'acqua.

È possibile che un abbozzo a grandi linee della società futura sia dato dalle recenti esperienze con la droga, il sesso, le comuni, altre forme di consapevolezza e altre forme di individualità. Se dalle *utopie* del XIX secolo è emerso il socialismo scientifico, è possibile che nel XX secolo una vera socializzazione emergerà dalle *esperienze*.

40 P. Berman, *Cornelius e l'eresia permanente*, in *Micromega* 4/99, pp. 256-279.

## **L**ibertà "minori": un diritto all'insocievolezza

di Pierangelo Di Vittorio<sup>1</sup>

Il testo di Agostino Pirella<sup>2</sup>, che riprende una ben nota formula kantiana – *l'insocievole socievolezza*<sup>3</sup> –, mi sembra offrire almeno tre importanti spunti di riflessione: il primo è che la "socialità", per essere tale, non solo non può escludere il conflitto, ma deve anzi prevedere la crisi ed eventualmente la possibilità di una ridefinizione delle regole su cui si fonda la convivenza sociale; il secondo è che i diritti non possono essere ridotti alla loro accezione borghese e liberale, e che, di conseguenza, bisogna cercare di pensare una libertà più ampia rispetto a quella che, imponendo arbitrariamente un certo modello sociale come una norma naturale, ha prodotto e produce una sistematica restrizione dei confini del diritto; il terzo, infine, è che il pensiero di Kant può rappresentare per noi una risorsa "politica", premettendo, tuttavia, che non si tratta né del Kant dell'antropologia, né di quello della pace perpetua e del cosmopolitismo, ma del Kant della *critica*. Avere dato una spallata alla metafisica, tracciando un

1 Relazione presentata nel corso convegno *L'insocievole socialità. Crisi della solidarietà e itinerari della soggettività*, tenutosi a Merano il 14 novembre 2002.

2 A. Pirella, *L'insocievole socialità*, in A. Pirella, *Il problema psichiatrico*, Centro di Documentazione di Pistoia Editrice, Pistoia, 1999, pp. 100-110.

3 Questa espressione è usata da Kant nella quarta tesi dello scritto del 1784 intitolato *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 29-44.



Aurora Incitti, 2003.

limite insuperabile tra il mondo sensibile e quello soprasensibile, costituisce di per sé uno degli atti politici più rilevanti nella storia del discorso occidentale. La metafisica non è altro che la logica di un'organizzazione gerarchica dell'essere: la verità lassù, le opinioni quaggiù. Solo chi frequenta il divino, contempla le idee eterne e, quindi, custodisce la verità, può legittimamente aspirare a dettare legge negli affari umani, dove regna invece la molteplicità, l'aleatorietà, la contingenza. La logica metafisica produce in modo simmetrico egemonia e assoggettamento, e dobbiamo essere consapevoli del fatto che la prima forma di assoggettamento a cui andiamo incontro è quella in cui diventiamo i soggetti di un "discorso vero". Il prezzo della verità è, dunque, l'assoggettamento; e nella pretesa, propria delle scienze umane, di dire la verità su noi stessi, il prezzo che paghiamo si misura in termini di libertà. Avendo in qualche modo interrotto o sospeso il rapporto che lega gli affari umani alle verità trascendenti (le "idee della ragione": Dio, l'anima, il mondo), Kant ha aperto la strada all'analisi dei rapporti tra la verità e il potere e alla critica dell'egemonia politica insita nella produzione – religiosa, filosofica, scientifica – della verità. Profondamente kantiane, da questo punto di vista, sono le conseguenze politiche che Michel Foucault e Franco Basaglia, vicini alla tradizione critica che da Kant e Nietzsche giunge fino alla scuola di Francoforte e alla storia delle scienze in Francia (con Cavaillès, Bachelard, Canguilhem), hanno tratto dalla squalificazione scientifica dei loro tentativi di critica della psichiatria.

Riflettendo sull'accoglienza negativa di *Storia della follia*, libro nel quale veniva posto il problema dei nessi di sapere e di potere all'interno di una scienza "dubbia" come la psichiatria, Foucault dice:

Quel che allora mi ha un po' sviato, nel senso preciso della parola "sviato", è il fatto che questo interrogativo che mi ponevo non ha interessato affatto quelli a cui lo ponevo. Hanno pensato che era un problema *politicamente senza importanza ed epistemologicamente senza dignità*<sup>4</sup>.

4 M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino 1977, p. 4 (corsivo mio).

Il disinteresse nei confronti del libro di Foucault si compone di due giudizi negativi, uno politico e l'altro scientifico, ma non è detto che a questi giudizi corrispondano due "persone" diverse: infatti, nel corso dell'intervista si comprende che l'interlocutore a cui Foucault, non senza una certa dose di ostinata ingenuità, aveva affidato la ricezione del suo libro, era l'intelligenza marxista francese: gli scienziati affluenti al Pcf, organo politico della scienza marxista; gli scienziati due volte scienziati. Basaglia, i cui travagliati rapporti con il Pci possono essere letti anche come il rifiuto di una gerarchizzazione scientifico-politica della lotta "specificata" del movimento antiistituzionale, quasi dieci anni prima di Foucault ebbe modo di scrivere, nelle righe conclusive della sua presentazione a *L'istituzione negata*:

è troppo facile all'establishment psichiatrico definire il nostro lavoro come privo di serietà e di rispettabilità scientifica. Il giudizio non può non lusingarci, dato che esso ci accomuna finalmente alla mancanza di serietà e di rispettabilità, da sempre riconosciuta al malato mentale e a tutti gli esclusi<sup>5</sup>.

La metafisica, delegittimata a livello teorico, continua a inquinare in profondità la prassi politica, organizzando i rapporti, le alleanze, secondo precise gerarchie: discorsi di serie A e di serie B, cui corrispondono lotte politiche d'importanza superiore e inferiore. Da qui la grande attualità politica di Kant. Contro la gerarchizzazione dei rapporti politici, contro l'uso politico della verità, contro il fondamentalismo filosofico e scientifico, non possiamo fare altro che coltivare un atteggiamento critico; e "critica" significa qui due cose: da un lato denunciare gli effetti egemonici del sistema di verità, rinunciando radicalmente alla posizione di custodi della verità, di soggetti supposti sapere; dall'altro lottare a fianco di coloro (ma potremmo essere noi stessi) che tentano di disassoggettarsi nel gioco politico della verità, trasformando la nostra volontà di sapere in una "eco critica" del sapere – politicamente e scientificamente squalificato – della gente. In caso con-

5 F. Basaglia (a cura di), *L'istituzione negata. Rapporto da un ospedale psichiatrico*, Baldini&Castoldi, Milano 1998, p. 13.

trario, ci sono buone possibilità che si finisca imbarcati in qualche nuova crociata, dove in cambio dell'emancipazione politica futura ci verrà richiesto un assoggettamento immediato alla verità, con i suoi vecchi e nuovi custodi. Il prezzo della liberazione futura potrebbe essere la libertà di oggi.

### La critica dell'Illuminismo

Nella risposta alla domanda *Was ist Aufklärung?*, pubblicata nel 1784 dal periodico tedesco "Berlinische Monatsschrift", Kant esordisce dicendo: "Illuminismo è l'uscita dell'uomo dalla minorità. Minorità è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro"<sup>6</sup>. L'Illuminismo è l'evento moderno per eccellenza: l'uomo diventa "maggiormente" e, fondandosi unicamente sulla propria ragione, comincia a dettarsi da solo le proprie leggi. L'autonomia razionale prende il posto dell'eteronomia premoderna, in cui l'uomo versava in uno stato di "minorità", dal momento che la sua vita era assoggettata a leggi di ordine naturale o trascendente.

Sulla scorta di Kant, Michel Foucault ha sviluppato tra la fine degli anni settanta e il 1984 (data della sua morte) un'intensa riflessione su *Che cos'è la critica?*, domanda che riecheggia in modo puntuale quella sull'Illuminismo<sup>7</sup>. Pur essendo inseparabile dall'Illuminismo, la critica non coincide completamente con esso: Foucault cerca di evidenziare questo "scarto", trovandone i presupposti nel pensiero di Kant, in particolare nella sua risposta alla domanda *Was ist Aufklärung?* Foucault situa la nascita dell'atteggiamento critico nel XV secolo, e la pone in stretta connessione con l'esplosione dell'arte di governare gli uomini (come governare i bambini, i poveri e i mendicanti, come governare una famiglia, una casa, come

6 I. Kant, *Risposta alla domanda: cos'è l'Illuminismo?*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., p. 45.

7 Cfr. M. Foucault, *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma 1997; M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo? (I e II)*, in M. Foucault, *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, vol. 3. 1978-1985. *Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 217-232 e pp. 253-261.

governare le città, gli Stati, come governare il proprio corpo e il proprio spirito)<sup>8</sup>. Nel quadro di questa "governamentalizzazione" diffusa della vita, emerge il problema opposto di come *non* essere governati. L'atteggiamento critico nasce e si sviluppa come la possibilità di "non essere eccessivamente governati"<sup>9</sup>. In altri termini, la critica è "l'arte della disobbedienza volontaria, dell'indocilità ragionata", una "pratica storica della rivolta", la cui funzione fondamentale è di interrogare la verità nei suoi effetti di potere, rendendo possibile il "disassoggettamento" nel gioco politico della verità<sup>10</sup>.

Tra la critica come arte di non essere eccessivamente governati, e ciò che Kant descrive come *Aufklärung*, non sembra esserci sostanziale differenza, basti considerare gli esempi di "assoggettamento" che egli offre nella sua risposta alla domanda *Che cos'è l'Illuminismo?*: "è così comodo essere minorenni. Se ho un libro che ragiona per me, un direttore spirituale che ha coscienza per me, un medico che sceglie la dieta per me ecc., non ho certo bisogno di darmi da fare io stesso". Contro questo colpevole attardarsi nello stato di minorità, Kant riprende il motto di Orazio: *sapere aude!* ("abbi il coraggio di usare il tuo proprio intelletto"), facendone la parola d'ordine dell'Illuminismo<sup>11</sup>. Tuttavia, il "coraggio della conoscenza" che Kant invoca per trasformare, attraverso l'azione dell'*Aufklärung*, le situazioni di minorità in situazioni di maggioranza, non è un appello metafisico, ma critico: avere il coraggio della conoscenza significa rivolgere (nietzschianamente si potrebbe dire, con un anacronismo) la conoscenza contro se stessa, per conoscere, e cercare eventualmente di superare, i suoi limiti. La conoscenza, invece di continuare a tenere gli occhi fissi sui propri "oggetti", deve avere il coraggio di torcere lo sguardo e di interrogare se stessa (come fece Franco Basaglia, quando sospese la domanda *che cos'è la malattia mentale?* per domandarsi *che cos'è la psichiatria?*)<sup>12</sup>.

8 M. Foucault, *Illuminismo e critica*, cit., p. 36.

9 M. Foucault, *ivi*, p. 38.

10 M. Foucault, *ivi*, p. 40.

11 I. Kant, *Risposta alla domanda: cos'è l'Illuminismo?*, cit., p. 45.

12 Come ha detto Hrayr Terzian, Basaglia "fece un'operazione concettuale che fu la sua vera opera scientifica, coerentemente galileiana. Pensò che nell'impossibilità di esaminare un oggetto si esamina quello che lo con-

Per Foucault, conoscere la conoscenza significa analizzare i rapporti tra la ragione moderna e il potere: mostrare il suo lato oscuro e tirannico, mettere in discussione il "mito" illuministico, denunciare l'assoggettamento che è al fondo dell'autonomia razionale. Perciò, a partire da Kant, l'Illuminismo e la critica dell'Illuminismo (genitivo soggettivo e oggettivo) rappresentano le facce inseparabili del nostro essere moderni: un essere apertamente conflittuale, un campo di battaglia politico in cui si gioca la possibilità della verità, della soggettivazione e dell'assoggettamento. Inoltre, se la maggioranza è indissociabile da una critica della maggioranza, ciò sembra aprire la strada a un nuovo *divenire minore* del soggetto della conoscenza: un divenire minore che non avrà nulla a che fare con un anacronistico ritorno all'eteronomia pre-moderna, ma che dovrà essere inteso appunto come la possibilità (o l'evento) di una "piega critica" all'interno dell'autonomia razionale. Questa piega critica può essere considerata come lo strano "sovrappiù" di libertà in cui si gioca la libertà stessa: la chance di un disassoggettamento e di una soggettivazione più "generale" (riprendo la distinzione di Georges Bataille tra *economia ristretta* ed *economia generale*) rispetto alla volontà moderna di racchiudere l'uomo in un'orbita in tutto e per tutto razionale, senza resti né eccessi.

### *L'insurrezione delle libertà minori*

Rispetto alla pretesa di una totale "razionalizzazione" dell'uomo, Michel Foucault ha considerato come nell'epoca moderna alcune *esperienze-limite* – la morte, la follia, il crimine, i comportamenti sessuali – siano diventate oggetti della conoscenza scientifica, e il "prezzo" che l'uomo moderno ha dovuto pagare per dire la verità su se stesso in quanto soggetto mortale, folle, criminale, sessuale. Si tratta dei temi di

tiene, perché l'oggetto può essere determinato dal contenente. E questa intuizione lo indusse a mettere per il momento tra parentesi la malattia ed esaminare le molte incrostazioni nella speranza di trovare alla fine, dopo averle eliminate, la malattia in sé" (cit. in M. Colucci e P. Di Vittorio, *Franco Basaglia*, Paravia - Bruno Mondadori, Milano 2001, p. 116).

Georges Bataille, ripresi però nell'ottica della storia del sapere e della verità in Occidente<sup>13</sup>. L'esperienza-limite è un'esperienza del limite, la prova della finitezza radicale dell'essere umano che si apre come una ferita all'estremo del sapere; è l'infimo sovrappiù, lo strano supplemento che, aggiungendosi alla totalità chiusa del discorso razionale, non cessa di eccederlo e di scavarne la tenuta. Come ha scritto Maurice Blanchot – che qui si riferisce al Sapere Assoluto di Hegel, ma potremmo ugualmente riferirci al sapere psichiatrico o a qualsiasi altro discorso a pretesa scientifica –, la posta in gioco dell'esperienza interiore di Bataille è la seguente:

come superare anche l'assoluto (sotto le specie della totalità)? Come è possibile per l'uomo giunto con la sua azione al culmine, l'uomo universale ed eterno che sempre si compie ed è sempre compiuto e si ripete in un Discorso che non fa altro che parlarsi senza fine, come è possibile che non si accontenti di questa sufficienza e si metta in questione in quanto tale? A rigore è impossibile. Eppure l'esperienza interiore esige quest'evento che non appartiene alla possibilità; apre, nell'essere compiuto, un infimo interstizio, attraverso il quale tutto ciò che è si lascia debordare e deporre da un sovrappiù che sfugge ed eccede. Strano sovrappiù.<sup>14</sup>

Questa libertà supplementare – che ha a che fare con la nostra finitezza, con i resti o con gli eccessi che dismano la trama del vivere quotidiano – è ciò che si aggiunge all'autonomia razionale, impedendole di richiudersi su se stessa come una totalità piena e compiuta. Indisciplina, nomadismo, inoperosità, immoralità, illegalità, insocievolezza: questi piccoli scarti dalla norma, che magari possiamo continuare a chiamare "folia", sono ciò che contesta il sogno totalitario dell'autonomia razionale, aprendo la libertà al suo "senza prezzo", alla sua perdita senza recupero, al suo consumo inutile, al suo dispendio, alla sua economia generale. Riprendendo la formula che Derrida utilizzò per definire

13 Cfr. D. Trombadori, *Colloqui con Foucault. Pensieri, opere, omissioni dell'ultimo maître-à-penser*, Castelvetti, Roma 1999, p. 59.

14 M. Blanchot, *L'infinito intrattenimento. Scritti sull'insensato gioco di scrivere*, Einaudi, Torino 1977, p. 279.

l'hegelismo di Bataille, si potrebbe parlare di un *liberalismo senza riserve*<sup>15</sup>. Una formula che, come cercherò di mostrare tra un attimo, potrebbe funzionare anche a livello politico. In un primo tempo, Foucault ha visto la possibilità di manifestazione di queste libertà finite, o di questa tragica finitezza della libertà umana, all'interno di uno spazio filosofico-letterario. Nietzsche, Hölderlin, Sade, Mallarmé, Artaud, Roussel, Bataille, Blanchot, Klossowski sono delle "forme estreme di linguaggio"<sup>16</sup>, esperienze di scrittura in cui il linguaggio, giunto ai propri limiti, si sospende ed entra in contestazione con se stesso; ed è in queste esperienze-limite – sempre al limite tra la follia e la filosofia o la letteratura – che il mondo occidentale "ha raccolto la possibilità di oltrepassare la sua ragione nella violenza e di ritrovare l'esperienza tragica al di là delle promesse della dialettica"<sup>17</sup>. Intorno al '68, tuttavia, l'emergere dei movimenti di contestazione – a livello del sistema psichiatrico, di quello penale, della sessualità – ha condotto Foucault a riconoscere che i depositari di un sapere radicalmente anti-razionale, non erano gli eroi dello spazio letterario, ma gli internati nei manicomi, i detenuti, gli "anormali", la massa anonima di uomini infami sui quali si è costruito l'ambiguo splendore delle scienze umane, ossia la razionalizzazione dei nostri limiti, l'ingabbiamento scientifico della nostra finitezza, il recupero, il riassorbimento, l'economizzazione totale del nostro irriducibile sovrappiù di libertà. Negli anni Sessanta e Settanta, le libertà minori sono insorte, hanno preso la parola e, in definitiva, sono passate dallo spazio letterario a quello storico-politico, si sono storizzate, manifestandosi come dei movimenti di lotta di base contro i sistemi di verità che le avevano squalificate, gerarchizzate, ridotte al silenzio. Il "divenire minore" del soggetto della conoscenza filosofica e scientifica significa, dunque, che la possibilità di un *sapere critico dell'Illuminismo* (o del-

15 Cfr. J. Derrida, *Dall'economia ristretta all'economia generale. Un hegelismo senza riserve*, in J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1990, pp. 325-358.

16 M. Foucault, *Prefazione alla trasgressione*, in M. Foucault, *Scritti letterari*, a cura di C. Milanese, Feltrinelli, Milano 1971, p. 62.

17 M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 2001, p. 452.

l'autonomia razionale) non è una prerogativa del soggetto della conoscenza, ma qualcosa che, pur non avendo i caratteri dell'eteronomia naturale o trascendente, viene dal di fuori o da altrove, e perciò non potrà mai essere del tutto appropriato o padroneggiato: un "fuori" di carattere immanente e contingente che consiste nell'eventualità che riemergano i saperi minori della gente, le memorie locali dell'assoggettamento moderno<sup>18</sup>.

### *Al di là della cittadinanza*

A questo punto, mi chiedo: dopo aver parlato di un liberalismo senza riserve, e averlo collegato con l'emergere storico di movimenti di contestazione della norma come quello antiistituzionale raccolto intorno a Basaglia, è possibile cominciare a parlare di una *sinistra* di matrice kantiana batailliana foucaultiana, accanto a quella di matrice marxiana? Mi sembra che oggi, dal momento che la questione dei "diritti" è la cornice generale del discorso politico di sinistra, e siamo quindi tutti più o meno iscritti in un orizzonte politico di tipo "liberale", la proposta di un liberalismo senza riserve è non solo possibile ma anche necessaria: un liberalismo che, essendo fondato sul senza fondo incolmabile della libertà, sulla sua finitezza e sulla sua eccedenza minoritarie, tenderà a sfuggire a qualsiasi economia-politica di tipo liberale, proverà a rivoltarsi permanentemente contro la governamentalità liberale, facendo del diritto e della cittadinanza, contro ogni tentativo di razionalizzazione riformistica delle questioni sociali, un campo di battaglia politico. Si potrebbe perciò cominciare a pensare le libertà minori come il limite del diritto, l'estremo confine oltre il quale il diritto si sospende ed entra in contestazione con se stesso, la frontiera del possibile oltre la quale si apre l'impossibile diritto a "preferire di no". Si potrebbe fondare il nostro agire politico sulla massima che è *sempre da ciò che eccede il diritto* – ossia dalla

18 Cfr. M. Foucault, *Corso del 7 gennaio 1976*, in M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, a cura di M. Bertani e A. Fontana, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 11-27.

nostra generica e minuta insocievolezza – *che si comincia a lot-tare per i pieni diritti*. Allora, dovremo essere capaci di non assecondare il riformismo progressista, che promette un liberalismo perfetto attraverso la restituzione totale dei diritti di cittadinanza, senza però cadere in un antiriformismo globale, astratto e velleitario. La scommessa di un liberalismo senza riserve è di pensare e di praticare il *riformismo critico* (o la critica del riformismo: genitivo soggettivo e oggettivo) caratteristico dei movimenti di contestazione della norma. Come mostra l'attitudine di Basaglia nei confronti della riforma psichiatrica, il riformismo critico è caratterizzato da un "doppio atteggiamento" paradossale: da un lato lavorare riformisticamente per un allargamento della sfera dei diritti a chi ne è escluso, dall'altro criticare radicalmente il discorso riformista in quanto strategia di neutralizzazione tecnica e giuridica dei problemi socio-politici<sup>19</sup>.

Per Basaglia, il problema degli internati nei manicomi era in primo luogo quello di individui la cui personalità giuridica era stata distrutta: comportamenti ritenuti insocievoli dal punto di vista della norma sociale dominante erano stati razionalizzati dal discorso scientifico come fattori di rischio patologico, la qual cosa aveva legittimato, da un lato una sospensione giuridica dei diritti civili nei confronti di coloro che ne erano portatori, dall'altro l'istituzionalizzazione del manicomio come dispositivo di "difesa" del contesto sociale sano o normale rispetto a tali rischi. Prima di comprendere che cosa fosse veramente la malattia mentale, prima di fare una nuova "scienza", era dunque necessario che gli internati venissero riconosciuti come *soggetti di diritto*; ciò equivaleva a dire che bisognava rimettere in discussione i confini del

19 Quando parlo di problemi socio-politici non intendo dire che essi abbiano una "causa" di tipo socio-politico, ma che si tratta di problemi che, a causa della loro "complessità", resistono a ogni forma di razionalizzazione (tecnica, scientifica, giuridica, politica, amministrativa, governamentale), e necessitano invece di un approccio il più possibile ampio, aperto, conflittuale, non neutrale e, perciò, di carattere socio-politico. In altri termini, i problemi posti dalle "libertà minori" e dal loro assoggettamento, esigono un confronto a livello sociale, una messa in discussione politica della verità e del diritto, in quanto forme storiche di razionalizzazione (a carattere esclusivo o inclusivo) dell'irriducibile sovrappiù in cui si gioca la nostra libertà finita.

diritto che fino ad allora li aveva esclusi e stigmatizzati come scandalosi e pericolosi. Il problema posto da questa insocievolezza non poteva insomma essere risolto ancora in termini scientifici o tecnici, ma doveva essere affrontato a livello sociale come un problema di ordine eminentemente politico: la normativa psichiatrica doveva diventare la posta in gioco di un dibattito pubblico, dal quale sarebbe eventualmente scaturita una riforma del sistema psichiatrico. Ma che cosa impedisce che il diritto diventi uno spazio politico? Alle frontiere di un qualsiasi corpo legislativo ci sono delle leggi speciali che presidiano per così dire i suoi confini; il loro compito è di delimitare lo spazio giuridico, organizzando il problematico rapporto tra il "dentro" e il "fuori" della legge. A causa della problematicità di tale rapporto, che fa costantemente vacillare le fondamenta del diritto stesso, queste leggi si avvalgono del supporto extragiuridico ed extrapolitico del discorso scientifico. All'interno di queste leggi marginali o di frontiera, funzionano insomma altrettanti sistemi di verità che le legittimano e che continuano a fare blocco – anche quando sono avviati dei processi di modernizzazione – gerarchizzando i discorsi e le pratiche, ossia decretando il valore assoluto di ciò che è riconosciuto come scientifico, e squalificando a priori ogni possibile alternativa che contesti la legittimità di quel regime scientifico, istituzionale e giuridico. Queste leggi, che potremmo definire *ad alto tasso di verità*, sono le mura all'interno delle quali il diritto si arrocca nella sua pretesa neutralità, e contro cui si scontrano i tentativi di trasformarlo in un campo di battaglia politico. Più il diritto è scientificamente legittimato, meno sarà socialmente politicizzato. In questo senso, il riformismo critico può essere visto come una strategia di attacco alla fortezza del diritto lungo il perimetro dei suoi confini; una pratica del riformismo che critica alla radice i sistemi di verità che da un lato impediscono una politicizzazione sociale del diritto, dall'altro consentono la razionalizzazione riformistica delle sue crisi.

Si tratta quindi di muoversi costantemente tra questi due poli: 1) quello della cittadinanza intesa come riconoscimento o restituzione dei pieni diritti alle persone (anche a coloro che non sono "cittadini" di una nazione o di una comunità di nazioni); 2) quello della libertà supplementare a essere inso-

cievoli e a contestare i regimi di verità che pretendono di economizzarla e di governarla razionalmente (ricordiamo che, nell'esperienza di Basaglia a Gorizia, il riconoscimento dei malati come soggetti di diritto è passato attraverso il diritto impossibile a esprimere, anche attraverso l'aggressività, la "forza" della loro follia e la "contestazione" del sistema psichiatrico fondato sulla verità della malattia mentale)<sup>20</sup>. Oggi, la lotta contro il tentativo di abolire la legge 180 non può prescindere da un'attenta analisi degli effetti "normalizzanti" che la riforma psichiatrica, in Italia come altrove, ha portato con sé (e che forse, in qualche misura, la proposta di legge Burani Procaccini recepisce ed estremizza, insieme a elementi di carattere "disciplinare" che ci riportano nettamente indietro rispetto alla riforma, e ad altri di carattere "neolibera-rale" che contribuiscono a delineare un quadro politico complessivamente nuovo)<sup>21</sup>. In effetti, all'idea riformistica di una restituzione dei diritti di cittadinanza volta a realizzare la piena integrazione dei malati di mente, è venuta a sommarsi la definitiva affermazione di un modello di tipo medico in psichiatria: la follia è considerata un deficit che dev'essere riparato, attraverso delle strategie riabilitative e farmacologiche che consentano la reintegrazione del malato nella piena cittadinanza (per questo i modelli di tipo cognitivo-comportamentale, basati sulla prescrizione del comportamento normale, funzionano così bene)<sup>22</sup>. In ogni caso, la follia viene

20 M. Colucci e P. Di Vittorio *Franco Basaglia*, cit., pp. 173-179.

21 A questo proposito, cfr. P. Di Vittorio, *Soggetti "speciali". I paradossi del governo liberale*, in *Fogli di informazione*, n. 194, luglio-settembre 2002, pp. 53-68. Per una discussione critica della proposta di legge firmata dall'on. Burani Procaccini, oltre ai diversi interventi contenuti nel n. 194 di *Fogli di informazione*, cfr. anche M. Genchi, *La veste elegante dell'attacco alla 180. Riflessioni sul nuovo testo Burani Procaccini*, in *Fogli di informazione*, n. 195, ottobre-dicembre 2002, pp. 1-4.

22 D'altra parte, bisogna rilevare che le politiche neoliberali hanno abbandonato l'ideale, caratteristico del welfare state, della riabilitazione e dell'integrazione sociale, sostituendolo con quello della tolleranza zero e con una pratica di pura segregazione degli scarti sociali: per i malati "non riabilitabili", che non sembrano cioè offrire nessun tipo redditività medico-sociale, si prospetta un nuovo destino di esclusione, all'interno del sempre più vasto e articolato mondo delle discariche sociali (a gestione per lo più privata, e che tendono perciò a sfuggire al controllo pubblico).



vista come un vuoto – di diritti o di salute – da riempire, come una mancanza da colmare, fino al tendenziale esaurimento o smaltimento di ogni scarto. La normalizzazione con cui oggi dobbiamo fare i conti nasce da questa saldatura tra medicina e riformismo, da questo nesso medico-giuridico. Si tratta certo di una cosa diversa dalla confusione tra medicina e giustizia su cui era basato il manicomio. Tuttavia, è con questa situazione che dobbiamo fare i conti e se non vogliamo essere eccessivamente governati dalle politiche neoliberali non sarebbe male cominciare a svuotare i nostri percorsi di emancipazione attraverso una politica delle libertà minori.

## **C**he cos'è la Maturità, Habermas e Foucault su "Che cos'è l'illuminismo?"

di Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow<sup>1</sup>

Nel 1784 Kant risponde alla domanda posta da una rivista berlinese: "Che cos'è l'illuminismo?" identificando il progresso raggiunto dall'età dei Lumi con l'accesso all'età dell'uomo, attraverso l'uso della ragione. Da allora non sono mancate le discussioni sul senso da attribuire a tale tesi, la suggestione kantiana è stata sistematicamente ripresa. Attualmente, la questione si è nuovamente imposta all'attenzione del pubblico seguendo le direttive di quei due pensatori che, ritenuti a buon diritto eredi del dibattito, incarnano modi antitetici, ma ugualmente seri, di affrontare il problema, ed indicano nel nesso ragione/momento storico una forma di reinterpretazione di quel che è la vita filosofica. Questa stessa problematica, d'altronde, fa da substrato anche ai testi di quegli "anti-pensatori" che, muovendo dalla riflessione sulla postmodernità e sul post-illuminismo, chiamano in causa lo spirito di serietà nei suoi principi generali.

Ora, l'obiettivo del nostro intervento sarà il confronto fra Foucault e Habermas rispetto alla loro idea di "serietà", la quale va ad incidere sul diverso tipo di statuto che i due attribuiscono all'illuminismo. La morte prematura di Foucault ha posto fine al cruciale dibattito intorno alla relazione fra società, ragione critica e modernità; ma anche se fosse vissu-

1 Pubblichiamo di H.L. Dreyfus e P. Rabinow, *What Is Maturity? Habermas and Foucault on "What Is Enlightenment?"*, in D. Hoy, *Foucault. A Critical Reader* (a cura di), Blackwell, Oxford-Cambridge 1986, pp. 109-121.



PIERANGELO DI VITTORIO

**L'ANIMA OLTRE LE SBARRE.  
LA BIOPOLITICA DALLA SEGREGAZIONE  
ALLA COMUNITÀ TERAPEUTICA**

Da più di un decennio si fa un gran parlare di «biopolitica». Il successo di questa parola, il cui uso è oggi abbastanza comune, dipende in parte dalle peripezie della *société des savants*: rimandi occulti, citazioni e note a piè di pagina. Debiti filiali e amorevoli parricidi. Michel Foucault, filosofo francese versato nell'erudizione storica, sfoderò il termine intorno alla metà degli anni '70. Non fu proprio un fulmine a ciel sereno: altri lo avevano già utilizzato agli inizi del Novecento. Tuttavia, la comparsa della nozione di biopolitica segnò un passaggio fondamentale nella sua analitica del potere. All'inizio degli anni '70, Foucault si era messo a scavare nei rapporti tra potere e sapere, trasformando il suo insegnamento al Collège de France in un enorme cantiere. Visto che la pubblicazione dei corsi non si è ancora conclusa, aspettiamo con trepida angoscia il momento in cui, seguendo ramificazioni imprevedute, vedremo stagliarsi dinanzi a noi un nuovo continente storico. A dire il vero, comunque, l'uso del termine biopolitica illuminò solo un breve segmento della parabola di Foucault. Fu un episodio importante ma fugace. Disegnò una rapida traiettoria e poi, nell'arco di un paio d'anni, si spense come una stella caduta nella notte. Qualcuno si è mai domandato per quale ragione Foucault abbia smesso di utilizzare il termine biopolitica con la stessa perentorietà con la quale aveva cominciato a parlarne? Si è riflettuto abbastanza sul perché abbia preferito parlare di «dispositivi di sicurezza», cimentandosi con l'analisi del liberalismo e del neoliberalismo, mentre l'asse della sua ricerca si spostava con decisione verso i problemi dell'arte di governo e della cura di sé? In ogni caso, il destino ha voluto che, alla fine del XX secolo, la biopolitica apparisse come il gioiello più prezioso del lascito foucaultiano. Una ragione potrebbe essere la natura stessa di questo lascito: opera aperta che continua a rivelare i suoi tesori con la periodica pubblicazione dei corsi al Collège de France. Un'altra ragione, più sostanziale, potrebbe essere che non si è mai interamente padroni del proprio lascito. Foucault ne fu subito consapevole, e per niente risentito, dopo l'inaspettata ricezione della *Storia della follia*. Non si può scegliere

*Pierangelo Di Vittorio è professore di Lessico filosofico in lingua francese presso l'Università di Bari.*

come un'opera sarà letta e usata. Accampare diritti è insensato, soprattutto sintomo di una certa mancanza di senso storico. I figli sono sempre d'elezione: riconoscendosi a posteriori in un rapporto di filiazione, sono loro a rendere, ogni volta, la paternità «effettiva».

Il successo della biopolitica, che ha fatto brillare di nuova luce l'eredità foucaultiana, è dovuto in gran parte a una progenie che Foucault non ha scelto. Come avrebbe potuto immaginare di diventare l'artefice dell'ultimo grande tentativo di «teorizzare» il potere e la politica? Non ha forse dimostrato, con il suo precoce esodo dalla filosofia, di non essere affatto interessato alle costruzioni teoriche? Non ha forse affermato che le teorie avvolgenti e globali avevano frenato, inibito le lotte degli anni '60 e '70? Futili domande, nel momento in cui qualcuno, richiamandosi alla sua opera, dichiara di volerla portare a termine. La biopolitica è la punta più avanzata della teorizzazione di Foucault, ma la freccia si è spuntata prima di cogliere il bersaglio: ai posteri l'arduo compito. A questo punto, non si può fare altro che prenderne atto. Sorvoliamo, dunque, allegramente sulla violenza del gesto filiale che, trasformando uno strumento analitico in un concetto, riassorbe completamente la «critica» all'interno della filosofia. Il nostro senso storico esige altre domande. Potremmo, per esempio, domandarci per quale ragione le teorie avvolgenti e globali siano tornate di moda. Questione cruciale, ma che ci porterebbe lontano. Bisognerebbe, infatti, analizzare il rapporto tra la domanda e l'offerta di *maîtrise*, in un mondo che con l'avvento della cosiddetta globalizzazione sembra aver scoperto per la prima volta i rigori del nichilismo. C'è grande concorrenza nel mercato dei rimedi – da quelli religiosi a quelli filosofici, in mezzo tutta la gamma di interventi sulla psiche o sull'anima – ma questa concorrenza non fa altro che acuire il senso della malattia e, di conseguenza, la richiesta di soluzioni. Per restare a ciò che ci interessa, potremmo domandarci, invece, perché il successo di alcune costruzioni teoriche sia strettamente connesso con la nozione di biopolitica. Non crediamo, certo, al potere magico della parola, brandita come un abracadabra da un gruppo di colti sciamani. Al contrario, proprio perché non crediamo troppo al potere taumaturgico degli intellettuali, gli facciamo ancora fede e li riconosciamo volentieri come gli insetti dalle lunghe antenne. La biopolitica non è solo la pepita d'oro che ha fatto brillare l'eredità foucaultiana. È una pepita d'oro perché, d'un tratto, ha illuminato il profilo di un'epoca.

Come ogni parola, la biopolitica indica qualcosa che esiste nella realtà e, al tempo stesso, è un paio di occhiali attraverso cui la realtà viene percepita, scrutata, analizzata. D'un tratto, tutta una serie di fenomeni e problemi del

nostro tempo sono stati visti e filtrati attraverso la nozione di biopolitica: i conflitti interetnici esplosi dopo il crollo del muro; la gestione dei flussi migratori e i dispositivi di detenzione amministrativa; il lavoro immateriale e il capitalismo cognitivo; lo sviluppo delle biotecnologie nel campo agroalimentare, biomedico, militare; la mucca pazza e le trasfusioni di sangue infetto; le emergenze sanitarie e ambientali che purtroppo restano sempre emergenze; i paesi in via di sviluppo e le strategie di *empowerment*; la questione ecologica che si acuisce ma non decolla; tutti i dibattiti intorno alla procreazione assistita, alla diagnosi genetica, all'eutanasia; l'ondata securitaria successiva all'11 settembre e la guerra preventiva; l'erosione del diritto e l'affermarsi della ragione umanitaria; il ruolo dei saperi esperti e la centralità del concetto di «vittima»; le politiche di salute pubblica basate sulla categoria di rischio sanitario e sulla promozione di corretti stili di vita *etc.*<sup>1</sup> Tutti questi problemi, la lista non pretende affatto di essere esaustiva, sono stati considerati dal punto di vista biopolitico, nella misura in cui è stato, ogni volta, possibile analizzarli a partire da un certo rapporto tra la *vita* e l'esercizio del *potere*. In tal senso, non possiamo non riconoscere che la biopolitica sia stata e continui a essere un importante strumento critico da tenere nella nostra cassetta degli attrezzi. Ma non è tutto. Nella misura in cui la nozione di biopolitica ha messo in evidenza alcune linee di tensione che attraversano il presente, il cantiere storico-genealogico è stato riaperto: non per interpretare il passato nei termini del presente, ma per rimettere in discussione il presente attraverso una nuova problematizzazione del passato. Insomma, la nozione di biopolitica ha funzionato come il vecchio tafano di Socrate (o come il voto di povertà di Husserl), e tutta una serie di questioni e poste in gioco attuali, viste attraverso la sua lente, hanno assunto anche un inedito «spessore» storico. Perché, si obietterà, questa lunga e tediosa premessa intorno al successo di una parola? Non basta prendere atto che ormai il suo uso si è diffuso, persino banalizzato? Non è forse vero che si vende nelle librerie, campeggia nelle bibliografie dei corsi universitari, sponsorizza *master* e gruppi di ricerca e talvolta finisce sulle pagine dei giornali? La biopolitica non è più di moda. È entrata nella fase di *routine* e la sua presenza, lungi dall'essere confinata negli spazi esoterici della vita intellettuale, ha assunto una centralità, per così dire, istituzionale. Per questo, forse, la premessa era necessaria. Una fotografia

<sup>1</sup> Cfr. Renata Brandimarte, Patricia Chiantera-Stutte, Pierangelo Di Vittorio, Ottavio Marzocca, Onofrio Romano, Andrea Russo, Anna Simone (a cura di), *Lessico di biopolitica*, Roma, manifestolibri, 2006.

prima che tutto affondi nella nebbia. Il termine biopolitica, mutuato da Foucault, è stato oggetto di un potente investimento filosofico e critico. Questi flussi si sono depositati a valle, andando a formare un bacino di sapere ampio e articolato. Tutto un sistema di laghi e lagune. Oggi, non solo per uno studioso, ma anche per un tecnico (un medico, uno psicologo, un economista *etc.*), è difficile non imbattersi in questo mare, confluirci e attraversarlo prima di defluire nuovamente lungo i mille rivoli della ricerca e della vita professionale. Insomma, la biopolitica è sempre molto vicina, spesso vi siamo immersi, ci nuotiamo dentro. Ecco, forse è venuto il momento di guardare il mare dalla montagna. Proviamo a ricollocare la biopolitica nel paesaggio, come se ne fosse un ritaglio o un tassello. Non per semplificare le cose, anche se è inevitabile che lo sguardo, allungandosi, smarrisca i dettagli a favore dell'insieme. Il problema è che sappiamo molte cose della biopolitica, e altrettante ne abbiamo apprese grazie alla biopolitica. Sappiamo molto ma, proprio per questo, è venuto il momento di prendere posizione. Il problema è come ci atteggiemo rispetto alla biopolitica, se ci sono dei margini di manovra: opzioni possibili, biforcazioni praticabili. Certo, per fare questo non potremo evitare di porci nuovamente la domanda inaugurale: «che cos'è la biopolitica?». Solo apparentemente, tuttavia, si tratterà della stessa domanda, perché diversa sarà la risposta sollecitata: non rispondere per sapere, ma sapere per prendere posizione.

Che cos'è dunque la biopolitica? Personalmente, direi che è un *idealismo*. Mi rendo conto che l'affermazione possa apparire tanto provocatoria quanto stonata. La biopolitica non è forse la politica volta a garantire e a migliorare la vita, la salute, il benessere e la sicurezza del corpo sociale? Certo, ma allora è difficile trovare qualcosa di più lontano dall'*idealismo*. Ci muoviamo, infatti, in un orizzonte radicalmente mondano, immanente, materialistico. Non a caso, Foucault ha legato in un solo destino la biologia e la modernità: nella *Volontà di sapere*<sup>2</sup>, ha proposto di collocare la «soglia di modernità biologica» di una società, nel momento in cui la specie umana è diventata una posta in gioco delle sue strategie politiche. L'uomo moderno è l'animale nella cui politica è in questione la sua vita di essere vivente. Tutto abbastanza prosaico, terra terra, come si compete a un'umanità che abbia ritrovato i lumi della ragione e sia decisa a camminare sui propri piedi. Tuttavia, i

valori possono essere prosaici quanto si vuole, nel momento in cui diventano «supremi», quando tutto passa in secondo piano e la loro osservanza induce ogni tipo di deroghe (anche ai principi tradizionali della «legge»), allora ci troviamo di fronte a un nuovo idealismo: con i suoi imperativi assoluti, la sua morale di ciò che è bene e di ciò che è male, la sua capacità di legare i destini individuali a un progetto di salvezza collettivo. La modernità biologica ha significato, in un certo momento storico, che alcune società hanno considerato la scomparsa delle razze inferiori, l'eliminazione degli anormali e la riduzione del numero dei degenerati come una strategia necessaria per rendere la specie umana in generale più sana e più pura. È successo negli Stati Uniti nella prima metà del XX secolo, dove il movimento eugenetico, sostenuto dagli studi sulla degenerazione della stirpe americana del biologo Charles Benedict Devenport, riuscì a fare adottare in una trentina di Stati delle leggi per la sterilizzazione coatta di ritardati, alcolisti, criminali abituali, poveri e alienati, nonché una severa legislazione per la selezione degli immigrati. È successo con il nazismo, che con i programmi di eutanasia selvaggia e lo sterminio ha condotto la logica biopolitica fino alle sue estreme, inaudite conseguenze.

In una conversazione intitolata *Sade, sergent du sexe*<sup>3</sup>, Foucault dice di non trovare nulla di erotico nel nazismo, nemmeno in senso «sadico». Nessun commercio carnale, solo un delirio di pulizia e di purezza. I nazisti erano addetti alle pulizie, armati di straccio e scopa volevano purificare la società da tutto quello che consideravano come infezione, sporcizia e spazzatura: sifilitici, omosessuali, ebrei, sangue impuro, neri, malati mentali. Secondo Foucault fu l'infetto sogno piccolo borghese della pulizia razziale a sostenere il sogno nazista. Con l'emergere del biopotere, il razzismo viene inscritto nei meccanismi dello Stato. Ma il razzismo non è altro che il modo specificamente moderno di trattare i rifiuti. E se i rifiuti continuano a essere identificati dall'*idealismo*, ossia da un certo ideale di uomo e di società, gli ideali cambiano completamente di segno nell'epoca moderna: abbandonata la dimensione trascendente, precipitano nell'immanenza conficcandosi nel cuore della materia. I rifiuti sono tutto ciò che non corrisponde – se non come minaccia diretta e inequivocabile – all'ideale di una vita piena, sana e pura. A partire da questo ideale, i rifiuti vengono trattati allo scopo di rea-

<sup>2</sup> Michel Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, trad. it. di Pasquale Pasquino e Giovanna Procacci, Milano, Feltrinelli, 1978, p. 127; ed. or.: *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité 1*, Paris, Gallimard, 1976.

<sup>3</sup> Michel Foucault, *Sade, sergent du sexe*, entretien avec Guillaume Dupont, «Cinématographe», 16, décembre 1975-janvier 1976, pp. 3-5; poi in Michel Foucault, *Discours et écrits. 1954-1988*, 4 voll., édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange, Paris, Gallimard, 1994, tome II, pp. 818-822.

lizzare l'ordine sociale perfetto. L'idealismo individua i rifiuti, il razzismo fa le pulizie, il fascismo mette ordine e chiude la porta. È su miti del tutto prosaici, come l'igienismo, il salutismo, l'estetismo (il «tipo» ariano *versus* l'ebreo «informe»), che si sono costruiti i peggiori deliri politici del XX secolo. Da questo punto di vista, la biopolitica non è altro che l'espressione estrema dell'*idealismo rovesciato* dei moderni. Ovvero, è il modo di considerare il platonismo rovesciato dei moderni nelle sue estreme conseguenze politiche.

Non è per agitare uno spauracchio che si è fatto riferimento al nazismo. Dio ci salvi dal tono apocalittico. In realtà, il sogno dell'uomo nuovo si è definitivamente infranto in una mattanza senza precedenti. Le «sublimi» figure della modernità (il Soldato e il Lavoratore, l'Ariano e il Proletario), con le quali si è cercato di modellare il mondo nuovo, si sono schiantate e probabilmente non si rialzeranno più. Almeno non nella stessa forma. Il problema è che, esplodendo, queste figure si sono disintegrate, polverizzate, banalizzate. Sono diventate produzione di massa: tutti possono accedere all'ideale (l'ideale si è democratizzato), tutti possono diventare imprenditori dell'ideale (l'ideale si è liberalizzato). La morte dell'uomo nuovo è l'infinita sopravvivenza del suo volto «normalizzato». Ciò che potrebbe stupire, ma in fondo è già successo nella storia dell'umanità, è la persistenza degli ideali. Vita, salute, bellezza estetica, benessere, sicurezza. Sfrattati dal loro *pantheon*, degradati fino al *kitsch*, gli dèi restano gli stessi. Se era già difficile cogliere l'idealismo nel suo rovesciamento moderno, ora che gli ideali hanno perso anche la loro imponenza statuaria, sgretolandosi nella vita di tutti i giorni, l'impresa diventa quasi disperata. Si parla tanto di sacralità della *vita* umana, e poi si fa di tutto per anticiparne il battesimo politico al suo stato di embrione, retrodatando biologicamente la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e del cittadino. Si venera la *salute* a testa bassa, ma poi si confonde la salute con lo sport, come è successo in Francia con l'istituzione di un nuovo Ministero repubblicano. La *bellezza* non è più una fortuna o un lusso, è un dovere morale (infatti, si moralizzano le città ripulendole dai punti neri: immigrati, tossici, barboni); succede però che, a qualsiasi ora del giorno e della notte, ci si ritrovi a meditare su interminabili macellerie di addominali, petti e glutei. Il *benessere* è un culto ufficiale, ti è dovuto solo se ti prendi cura di te stesso; ma l'ineffabile stato di grazia si riduce spesso a *fitness* del corpo, della mente e del portafoglio. Tutto compreso. E che dire della *sicurezza*, il diritto che ha sempre più diritto degli altri? Metafisica della paura, inferno dei rimedi.

Rimembrando Alfred Jarry, in una lezione del corso *Gli anormali*<sup>4</sup>, Foucault definisce «ubuesco» il potere che si dispiega nella sua massima forza e violenza. È il volto protervo del potere, che indossa le maschere di Nerone o di Mussolini. Ma c'è poco da ridere: quando il potere diventa grottesco, in realtà sta dicendo che può tutto, che non c'è più nulla di impossibile, nessun limite al suo esercizio. Foucault si riferisce, in particolare, al carattere grottesco della perizia psichiatrica, ma potrebbe riferirsi allo stesso titolo a istituzioni come il manicomio e il carcere. E che dire delle dominazioni coloniali, dei regimi totalitari e dei loro apparati concentrazionari? Non c'è niente da ridere, per esempio, dinanzi al grottesco della biopolitica nazista. Ma le maschere grottesche sono cadute ed è difficile non trovare, al confronto, piuttosto derisorie le fattezze con cui oggi i valori supremi si presentano in società: *star*, sportivi, *fatine*, *manager* di successo, protagonisti di *reality show* etc. Eroi e santi dozzinali. Non è detto, però, che in questo modo gli eccessi di potere siano semplicemente evaporati. Anche perché, nella caduta, le maschere del potere sono state interiorizzate e sono diventate il banale respiro dell'anima. Certo, la biopolitica continua a indicare e a designare molte cose specifiche. Tuttavia, da lontano e nonostante la banalizzazione, si riesce ancora a scorgerne il profilo ideale: sistema implacabile di valori supremi. Sono divinità scialbe e straccione quelle che circolano oggi, eppure seminano ancora il terrore sulla terra. Sciamano indisturbato, ovunque dettano legge e sono capaci d'infinita cattiveria nei confronti delle miserie della vita quotidiana. Come si prende posizione rispetto a questo idealismo? Ecco la questione strategica. Se non riusciamo a comprendere che cosa viene identificato come spazzatura, come vengono smaltiti i rifiuti e organizzato l'ordine sociale, rischiamo di fuorviarci e di mettere nell'arco frecce spuntate o, magari, veri e propri *boomerang*. Rischiamo di non vedere le biforcazioni che si aprono lungo il cammino, di non investire sulle forme di resistenza qualificandole come contro-condotte, e di non riuscire ad articolare su di esse dei piani radicali di alleanza politica.

È tutt'altro che semplice confrontarsi con questo idealismo rovesciato e diluito fino a diventare (quasi) irriconoscibile. Mi limiterò qui a qualche manovra di avvicinamento, per cominciare a inquadrare il problema, per

<sup>4</sup> Cfr. Michel Foucault, *Les anormaux. Cours au Collège de France 1974-1975*, sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, édition établie par Valerio Marchetti et Antonella Salomoni, Paris, Seuil-Gallimard, 1999; trad. it. di Valerio Marchetti, Antonella Salomoni, traduzione dei testi latini in nota di Giovanna Ferrari, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Milano, Feltrinelli, 2000.

abbracciare con uno sguardo il campo di battaglia della biopolitica considerata come un idealismo. In primo luogo, cercherò di indicare quali potrebbero essere le conoscenze sulla biopolitica utili da un punto di vista strategico; in secondo luogo, proverò a mostrare come l'anima sia diventata una delle principali poste in gioco politiche del nostro tempo; infine, mi concentrerò sulla nascita e lo sviluppo della comunità terapeutica, considerata come un fondamentale momento di svolta nel governo biopolitico degli uomini. Cosa può esserci utile sapere della biopolitica? L'essenziale si può cogliere seguendo gli sviluppi dell'analisi di Foucault. Come si è detto, comincia a parlare di biopotere e di biopolitica nel 1976, rettificando una sua precedente ipotesi, avanzata nel *Potere psichiatrico*<sup>5</sup> e in *Sorvegliare e punire*<sup>6</sup>, secondo la quale le moderne società di normalizzazione non sarebbero altro che «società disciplinari generalizzate». In effetti, questa ipotesi, che in modo un po' meccanico vede nelle tecnologie che investono l'intero corpo sociale una semplice estensione e diffusione delle tecnologie disciplinari, era stata minata da una serie di analisi che Foucault stesso aveva cominciato a sviluppare a partire dal 1974: da quelle sulla nascita della medicina sociale, espunte in un ciclo di conferenze all'Università di Rio de Janeiro<sup>7</sup>, a quelle sul processo di generalizzazione del potere psichiatrico, oggetto del corso del 1974-75, *Gli anormali*<sup>8</sup>, di cui si era avuta una significativa anticipazione nella lezione del 16 gennaio 1974 sul *Potere psichiatrico*<sup>9</sup>. Negli *Anormali*, Foucault individua due assi principali di generalizzazione del potere-sapere psichiatrico – la patologizzazione del crimine e la psichiatrizzazione dell'infanzia – ma, soprattutto, evidenzia un aspetto che risulterà probabilmente decisivo nello sviluppo della sua analisi: la psichiatria non si è istituzionalizzata come una specialità della medicina, bensì come una branca specializzata dell'igiene

<sup>5</sup> Cfr. Michel Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 1973-1974*, édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana par Jacques Lagrange, Paris, Seuil-Gallimard, 2003; trad. it. di Mauro Bertani, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, Milano, Feltrinelli, 2004.

<sup>6</sup> Cfr. Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975; trad. it. di Alceste Tarchetti, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi, 1976.

<sup>7</sup> Michel Foucault, *Crise de la médecine ou de l'antimédecine?*, in Michel Foucault, *Diis et écrits*, cit., tome III, pp. 40-58; Michel Foucault, *La naissance de la médecine sociale*, in *ivi*, tome III, pp. 207-228; Michel Foucault, *L'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne*, in *ivi*, tome III, pp. 508-521; ed. it. a cura di Alessandro Dal Lago, *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, 2. 1971-1977. *Poteri, saperi, strategie*, traduzione di Agostino Petrillo, Milano, Feltrinelli, 1997.

<sup>8</sup> Cfr. Michel Foucault, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, cit.

<sup>9</sup> Cfr. Michel Foucault, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, cit.

pubblica. Questa annotazione fa eco a quanto dirà in seguito a proposito della medicina stessa, considerata nel contesto delle politiche di salute pubblica: non fu come terapeuti, bensì come igienisti che i medici si professionalizzarono nel XVIII secolo, e come igienisti divennero fra i più importanti consiglieri del governo, assumendo direttamente delle funzioni di carattere amministrativo. Più tardi, nel corso *Sicurezza, territorio, popolazione*<sup>10</sup>, affermerà che *Medizinische Polizei*, *Hygiène Publique* e *Social Medicine* vanno iscritte nel quadro generale della biopolitica – la quale tratta la popolazione come un insieme di esseri viventi che presentano determinati tratti biologici e patologici –, considerata a sua volta nel quadro generale della «polizia» come arte razionale di governo, come tecnologia di gestione delle forze statali. Il fatto che Foucault abbia «scoperto» la biopolitica sul terreno di un'analisi della funzione sociale e governamentale della psichiatria potrebbe non essere solo un caso o un dettaglio marginale. Vale la pena, a questo proposito, ricordare che, per diversi anni, consacrò i seminari ristretti al Collège de France allo studio della perizia psichiatrica (arrivando persino a ipotizzare un libro su questo specifico tema). Ma bisogna, soprattutto, fare riferimento alla folgorante conclusione del corso *Gli anormali*: il razzismo propriamente novecentesco, il razzismo come difesa interna di una società dai propri anormali, è nato nella psichiatria. Con la teoria della degenerazione, infatti, la psichiatria volta decisamente le spalle alla sua vocazione terapeutica, erigendosi a scienza della protezione biologica della specie. In altri termini, è come dispositivo biopolitico che la psichiatria raggiunge il suo massimo potere. Con la caccia ai degenerati siamo già nel grottesco della biopolitica: il nazismo chiuderà il cerchio, innestando il nuovo razzismo contro gli anormali sul tradizionale razzismo etnico, in particolare antisemita.

È, dunque, necessario distinguere i biopoteri dalle discipline. Le società di normalizzazione riposano sull'articolazione di queste due grandi famiglie di tecnologie politiche. Si tratta, sicuramente, di un traguardo critico importante. Si delinea, infatti, un nuovo e fecondo campo d'analisi: non solo il rapporto tra discipline e biopoteri, ma anche quello tra poteri di normalizzazione e diritto. Invece, sorprendentemente, nell'arco di un paio d'anni, cala definitivamente il sipario. Sembra che Foucault faccia di tutto per non parlare più di biopolitica. Due gesti successivi rendono possibile questo silenzio. Il primo

<sup>10</sup> Cfr. Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana par Michel Senellart, Paris, Seuil-Gallimard, 2004; trad. it. di Paolo Napoli, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Milano, Feltrinelli, 2005.



si trova nel corso del 1977-78 intitolato *Sicurezza, territorio, popolazione*. Il punto di partenza è proprio la distinzione tra discipline e biopoteri. Sono entrambi poteri di normalizzazione, ma la normalizzazione si esercita, ogni volta, in modo diverso. La normalizzazione disciplinare parte da un'idea preconcetta, da un modello ottimale costruito in funzione di certi risultati. È un'operazione consistente nel cercare di rendere le persone, i gesti, i comportamenti conformi a questo modello: normale è ciò che sarà capace di conformarsi, anormale ciò che non ne sarà capace. Il «normale» viene, dunque, sempre dopo una «norma» dal carattere essenzialmente prescrittivo. Attraverso l'addestramento progressivo e il controllo permanente degli uomini, si giunge infine a stabilire il *partage* tra il normale e l'anormale. Per questo, conclude Foucault, nelle tecniche disciplinari abbiamo a che fare con una «normazione» piuttosto che con una «normalizzazione». Quest'ultima appartiene, invece, ai biopoteri. Prendiamo, per esempio, il problema endemico del vaiolo nel XVIII secolo. Inutile pensare nei termini di conformità a un modello astratto di salute, inutile dettare *a priori* una norma per distinguere i sani dai malati, inutile pensare di guarire i malati, coltivando il sogno che il vaiolo potrebbe non essere mai esistito o che magari, un giorno, non esisterà più. Si tratta, infatti, di un fenomeno che appartiene alla natura biologica delle popolazioni. Ci sono dei casi, dei rischi, dei pericoli e delle crisi. Di fatto, tra il XVIII e il XIX secolo vengono introdotte delle tecniche – prima l'inoculazione, poi la vaccinazione – che hanno come caratteristiche principali di essere assolutamente preventive, di assicurare un successo quasi totale, di essere generalizzabili all'intera popolazione e, soprattutto, di essere completamente estranee alla teoria medica dell'epoca. Invece di trattare la malattia direttamente nel malato con l'idea di poterlo guarire, invece di annullare il contagio isolando i malati dai non malati, il dispositivo che emerge con l'inoculazione-vaccinazione si fa carico dell'intera popolazione, senza discontinuità né rotture tra malati e non malati, e cerca di stabilire il coefficiente di mortalità probabile, dovuta al vaiolo, nella popolazione. Le statistiche fissano il tasso di mortalità normale, ed è su questa «normalità» che s'investe. Attraverso un'analisi più dettagliata, vengono studiate le diverse distribuzioni della mortalità secondo l'età, le regioni, le città, i quartieri, le professioni, le classi sociali. A partire dal paragone tra la curva normale globale e le curve normali locali, la funzione del dispositivo di prevenzione consiste nel ricondurre alla curva generale le curve locali più sfavorevoli (intervenedo, per esempio, a livello dei bambini di meno di tre anni, presso i quali viene riscontrato un picco di mortalità). Insomma, ci sono delle normalità più normali di altre e la

normalizzazione biopolitica consiste da un lato nel prendere atto di questo gioco tra normalità differenziali, dall'altro nel prendere posizione in questo gioco, facendo in modo di ricondurre quelle meno normali a quelle più normali. È una sorta di operatore di «supernormalità», attraverso il quale si cerca di colmare i *deficit* di normalità con dei supplementi di normalità. In tal senso, nelle tecniche biopolitiche è sempre il «normale» che viene prima, come un dato naturale o positivo, ed è solo attraverso lo studio delle normalità che la norma viene fissata e acquista un ruolo operativo.

A differenza delle discipline, i biopoteri non hanno idee per la testa. Partono dal presupposto che la vita delle popolazioni sia fondata sulla natura stessa dei suoi fenomeni biologici ed economici. In altri termini, la natura biologica ed economica ha le *sue* idee, possiede cioè una razionalità intrinseca attraverso la quale produce differenze, distribuisce valori e competenze, prende decisioni *etc.* Il biopotere è, in fondo, il gioco sottile tra la razionalità dei fenomeni, appresa statisticamente in termini di «normalità», e la razionalizzazione del caso e della probabilità attraverso cui si prova a intervenire sulla normalità stessa per assicurarla dall'interno. Qui sorge il problema del governo, come razionalità generale volta a garantire la «sicurezza» della popolazione. Una sorta di equilibrio globale rispetto a tutti i pericoli che la minacciano internamente. Ora, però, urge constatare che Foucault, nel momento stesso in cui distingue la normalizzazione disciplinare (che scompone, isola, impone, esclude e punisce) da quella biopolitica (che ingloba, assimila, include, previene e sollecita), lascia completamente cadere il termine biopolitica. Parla solo di «dispositivi di sicurezza»: tecniche che gestiscono razionalmente la naturalità del corpo sociale, attraverso la regolazione dei suoi fenomeni biologici ed economici. In questo modo, lascia intendere che i biopoteri siano solo quegli specifici dispositivi di sicurezza che regolano i fenomeni propriamente *biologici* delle popolazioni. In tal caso, quando ci si riferisce alla polizia medica, all'igiene pubblica, alla medicina sociale *etc.*, si dovrebbe parlare più precisamente di dispositivi *biosicuritari*. In ogni caso, nella prima lezione di *Sicurezza, territorio, popolazione*, viene posta la domanda cruciale: si può affermare che nelle nostre società l'economia generale del potere sia di ordine essenzialmente «sicuritario»? Che le società di normalizzazione siano delle «società di sicurezza»? Fatale domanda, con la quale, comunque, il problema della biopolitica scompare del tutto all'interno di quello, più generale, della sicurezza.

Non contento, nel successivo corso del 1978-79, Foucault trova la seconda e definitiva ragione per evitare di parlare di biopolitica. La cosa può sorpren-

dere, visto che il corso s'intitola *Nascita della biopolitica*<sup>11</sup>. Sarà, invece, dedicato interamente all'analisi del liberalismo e del neoliberalismo, a partire dall'emergere dell'economia politica come principio di autolimitazione della razionalità di governo. Rispetto alla Ragion di Stato, che ha nel diritto il suo principio di limitazione «esterna», il liberalismo trova invece la sua limitazione «interna» nei fenomeni economici che si preoccupa di studiare. Governare meno, per ottenere la massima efficacia in funzione della naturalità dei fenomeni con i quali si ha a che fare. Il liberalismo è un naturalismo che usa la naturalità del mercato come costante verifica dell'azione di governo. Nel *résumé* del corso, Foucault fa un'osservazione molto interessante per giustificare il fatto di essersi occupato solo del liberalismo, la cui analisi doveva servire solo per introdurre il tema della biopolitica. Quest'ultima è la razionalizzazione di una serie di problemi che vengono posti alla pratica di governo da fenomeni quali la salute, l'igiene, la natalità, la longevità, le razze etc. Non si può certo sottovalutare l'importanza politica ed economica che questi problemi, a partire dal XIX secolo, hanno assunto. La biopolitica è una questione centrale, e più che mai attuale. Tuttavia, proprio perché questi problemi interessano direttamente la pratica di governo, non possono essere dissociati dalla razionalità politica all'interno della quale sono apparsi e si sono acuiti. Questa razionalità politica è il *liberalismo*. In altri termini, è in rapporto al liberalismo che i problemi biopolitici hanno assunto l'aspetto di una vera e propria «sfida». Il liberalismo è il sistema dello Stato minimo, del rispetto del soggetto di diritto e della libera iniziativa: come può prendere in considerazione tutta una serie di problemi di ordine biosicuritario, concernenti cioè i fenomeni biologici della popolazione? In nome di che cosa, e secondo quali regole, può affrontarli e gestirli? La sicurezza della popolazione, in particolare nei confronti dei pericoli biologici che la minacciano dall'interno, è una sfida nel cuore del liberalismo. La qual cosa ci consente di rilevare un aspetto probabilmente decisivo, su cui avremo modo di tornare quando prenderemo in considerazione l'alienismo e la comunità terapeutica. Il governo politico degli uomini non nasce mai a tavolino, non è una razionalità che preesiste alle sfide, specifiche e concrete, cui è chiamata a rispondere. In altre parole, ogni *management* politico nasce da una crisi e come risposta razionale a questa crisi: l'alienismo nasce dalla crisi del sistema del

<sup>11</sup> Cfr. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana par Michel Senellart, Paris, Seuil-Gallimard, 2004; trad. it. di Mauro Bertani, Valeria Zini, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Milano, Feltrinelli, 2005.

grande internamento, e come risposta alla sfida di gestire il pericolo della follia nel quadro del nuovo Stato borghese e liberale; la comunità terapeutica nasce dalla crisi dell'alienismo, e come risposta alla sfida di gestire gli ospedali psichiatrici nel quadro delle nuove strategie di regolazione del mercato del lavoro, dell'assistenza pubblica e del controllo sociale.

Con il problema della «governamentalità», cala definitivamente il sipario sulla biopolitica. Foucault non ne parla più: da un lato perché la biopolitica s'inscrive completamente nel quadro del liberalismo come arte di governo impegnata nella costruzione di una società di sicurezza; dall'altro perché il suo sguardo si sposta e si apre su una scena completamente diversa. Le nuove direttrici dell'analisi diventano il governo degli altri e il governo di se stessi. Fino alla fine, Foucault non cesserà di problematizzare il rapporto tra le tecnologie di governo e le tecnologie del sé, alla ricerca di una nuova articolazione tra il piano politico e quello etico. Attraverso la nozione di governamentalità, vengono tracciate le coordinate generali della razionalità politica moderna. Tutte le sfide cui questa razionalità è chiamata possono essere ricondotte a una domanda fondamentale: *come governare gli uomini?* Non si tratta di un problema del tutto inedito nella storia dell'umanità. Dopo la cultura antica della cura di sé, di cui Foucault si occuperà diffusamente a partire dalla fine degli anni '70, c'è stato il pastorato cristiano, la cui massima è *omnes et singulatim*: governare il gregge prendendosi cura di ogni singola pecora. Ciò che per secoli si è chiamato, prima *technè technon* nella Chiesa greca, poi *ars artium* nella Chiesa romana, è la direzione di coscienza come arte di governare gli uomini. Tuttavia, è solo a partire dal XV e XVI secolo che si assiste a una vera «esplosione» dell'arte di governo, da intendersi in due sensi. In primo luogo, che essa si sposta dal suo focolaio religioso e, secolarizzandosi, attecchisce all'interno della società civile. In secondo luogo, che il problema di come governare gli uomini si moltiplica in modo esponenziale. La domanda riecheggia in tutti gli ambiti: come governare i bambini, i poveri, i mendicanti, i folli? Come governare una famiglia e una casa? Come governare gli eserciti, i diversi gruppi, le città, gli Stati? Nel passaggio dal *management* religioso a quello laico e politico, le arti di governo proliferano: tecniche pedagogico-politiche, tecniche economico-politiche, tecniche medico-politiche, tecniche politico-amministrative etc. In tal senso, piuttosto che continuare a pensare lo Stato moderno in termini di sovranità, si potrebbe considerarlo come l'«effetto globale» di una molteplicità di tecniche di governo. Lo Stato come «peripezia» della governamentalità.



Se il liberalismo è stato il principale terreno sul quale si sono giocate le sfide del governo delle popolazioni; se rispondendo a queste sfide è emersa la razionalità politica moderna come *management* degli uomini, allora potremmo domandarci: qual è stata la strategia generale di governo emersa in questa sfida? Qual è il nocciolo della razionalità politica liberale? L'elemento su cui si è misurata la sua efficacia? In altri termini, qual è la ragione del «successo» del liberalismo come arte di governo? La risposta potrebbe essere in fondo semplice, inscritta cioè nei limiti all'interno dei quali il liberalismo si è mosso, e con i quali ha dovuto, in qualche modo, accordarsi: il soggetto di diritto e la libertà d'iniziativa degli individui. La razionalità politica liberale nasce dalla «scoperta» che il governo dei fenomeni economici e biologici delle popolazioni non solo non trova in questi limiti un ostacolo, ma può addirittura trarne profitto in un quadro di razionalità più generale. Investendo sull'autonomia e sulla libertà degli individui è possibile «ottimizzare» l'arte di governo. Virtù del limite e succo della razionalità liberale. Il successo del liberalismo è la scoperta di una nuova possibilità: far «quadrare» l'arte del minor governo politico con l'arte del maggior governo di se stessi. In tal senso, si potrebbe dire che il successo del liberalismo sia consistito nell'aver saputo traghettare il *management* religioso oltre la soglia della modernità, offrendo una traduzione laica e politica al *tutti e ciascuno* del potere pastorale e alla tecnica della direzione di coscienza. Il liberalismo non rinuncia, infatti, al progetto di governare la totalità degli individui ma, piuttosto che consegnarlo al potere centralizzatore e tendenzialmente totalitario dello Stato, lo collega a un progetto di libertà individuale, a una tecnologia etica del sé, a una pratica di soggettivazione. Lo stadio ottimale dell'arte di governo è che ciascuno si governi da sé. Il liberalismo tende a realizzare tale condizione, dal momento che è una tecnologia dell'autogoverno, più precisamente della «governamentalizzazione» di sé attraverso se stessi. Amministrarsi come individui viventi, attraverso schemi di condotta massificati e normalizzanti, la cui razionalità è al tempo stesso biologica ed economica. Il liberalismo è una razionalizzazione che investe sull'anima umana per ottimizzare il governo di una materialità bioeconomica. Il successo del liberalismo è anche l'estrema perversione dell'idealismo.

L'individuo vivente non è, infatti, né il soggetto di diritto, né l'uomo indefinitamente libero. La quadratura del cerchio è un mito come la pietra filosofale. Il *management* liberale non può fare a meno di erodere il soggetto di diritto, nel momento in cui lo riduce a una positività bioeconomica, né d'ingabbiare la libertà, nel momento in cui la vincola al calcolo razionale di atti-

nudini e comportamenti di ordine bioeconomico. Come si nota, il neoliberalismo è già prefigurato, e la sua affermazione nel XX secolo non farà altro che seguire tali premesse, portando la quadratura liberale alle sue estreme conseguenze. Al massimo depotenziamento dello Stato di diritto – attraverso lo svuotamento delle garanzie giuridiche formali, e lo smantellamento delle forme di protezione sociale – corrisponderà il massimo potenziamento del governo di se stessi, attraverso uno schema di soggettivazione basato sull'idea di *capitale umano*. La dottrina del capitale umano è stata elaborata dopo la Seconda Guerra mondiale da un gruppo di economisti statunitensi (J.A. Mincer, T.W. Schultz, G. Becker). Rappresenta uno dei principali vettori attraverso i quali il neoliberalismo si è diffuso, colonizzando interi territori politici e scientifici, permeando la vita sociale e individuale. Il neoliberalismo non è solo un'ideologia politica fondata su certi principi economici; è un vasto fenomeno culturale, una nuova cultura della *cura di sé*. Ma com'è possibile definire il neoliberalismo una cultura, e per di più di tipo etico? In effetti, non passa giorno senza che venga redatto il triste catalogo delle sue ingiustizie, delle sue violenze. La disumanità del neoliberalismo è all'ordine del giorno e sotto gli occhi di tutti. Ma il discorso apocalittico è il tono dell'idealismo sconfitto e prossimo all'estinzione. Preferiamo condannare il neoliberalismo in nome di un ideale di uomo che sta scomparendo, piuttosto che riconoscere l'ideale di uomo che, attraverso il neoliberalismo, si sta affermando.

L'umanismo non si sceglie. In ogni epoca, viene raggiunto un compromesso tra l'ideale di uomo cui si tende e i mezzi di cui si dispone per realizzarlo. L'*ego cogito* di Descartes e il grande internamento<sup>12</sup>. L'umanismo è l'egemonia di una determinata forma storica di idealismo. Tutto ciò che si può fare è metterlo in discussione lì dove si coagula: saldatura, dal valore istituyente, tra il discorso sublime dell'umano e l'identificazione infernale della sua spazzatura. L'umanismo è un principio di restrizione che fissa il perimetro dell'umanamente possibile. Se immaginiamo un umanismo o, magari, un ecologismo «senza riserve», di fatto evochiamo una rivolta della spazzatura contro l'umanismo che la designa e l'espelle. Qual è l'ideale di uomo che la dottrina del capitale umano presuppone? Come traduce questo ideale in un progetto globale di umanizzazione? La dottrina del capitale umano si fonda sul presupposto che il capitale è «umano», perché incorporato nell'uomo, ed è

<sup>12</sup> Cfr. Michel Foucault, *Raison et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961; poi *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972; trad. it. di Franco Ferrucci, *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano, 1963 e 1976.

un «capitale», perché fonte di future soddisfazioni. La materialità biologica e quella economica, collegate in modo circolare, si rafforzano reciprocamente racchiudendo l'umanamente possibile in un modello di uomo pieno e compiuto. Questo modello, eminentemente razionale, è l'individuo «imprenditore di se stesso»: investendo sulle sue capacità biologiche ed economiche (formazione ed esperienze lavorative, istruzione dei figli, adozione di stili di vita corretti, prevenzione dei rischi genetici *etc.*), l'individuo sarà in grado di accrescere il proprio capitale umano, producendo un risultato ottimale in termini di reddito complessivo, ossia di benessere. La prima arte di governo è il *management* di se stessi. Infatti, attraverso questo schema di autogoverno (capitale umano individuale), si può pensare di ottimizzare il governo delle popolazioni (capitale umano complessivo).

Il neoliberalismo è una razionalizzazione bioeconomica che passa attraverso un nuovo umanismo: interiorizzazione di un modello di uomo che erige la propria «sopravvivenza» a *performance* suprema. Ma il cerchio è stretto. Che cosa vuol dire, infatti, essere imprenditori di se stessi, *manager* della propria vita? Significa essere liberi di rispondere sistematicamente sì agli stimoli positivi, no a quelli negativi. Liberi, quindi, di essere governati da una razionalità bioeconomica che s'identifica con la natura stessa e che – psicologizzandosi – diventa risorsa e tecnologia soggettiva. L'etica neoliberale è un fai da te comportamentista di massa. Perciò, le società di sicurezza somigliano a degli zoo di normalità, e l'angustia dell'umanismo su cui riposano produce mucchi di spazzatura quotidiana. Come s'identifica questa spazzatura? In che termini la si riconosce? Tutto ciò che non è adeguato ai valori supremi della vita, della salute, della bellezza estetica, del benessere e della sicurezza; tutto ciò che pregiudica il progetto di conformarsi a tali ideali; tutto ciò che viene riconosciuto come un *deficit* di investimento o come una cattiva *performance*; tutto questo è spazzatura. Chi ne gestisce lo smaltimento? Soprattutto l'io, razionalizzato come cabina di regia del *management* di se stessi. In altri termini, nel capitale umano c'è una specie di amministratore delegato che è il «capitale psicologico». Perché con la testa si ragiona e con l'anima si diventa se stessi. Dunque, il primo dispositivo di sicurezza è il sé. La possibilità di prendere posizione nel gioco tra normalità differenziali – normalità più normali di altre – è, infatti, la principale posta in gioco della cura di sé neoliberale. Ma questo significa che la possibilità di diventare se stessi dipende dall'interiorizzazione di una funzione di pura *expertise*: capacità di selezionare emozioni, desideri, inclinazioni, comportamenti, relazioni *etc.*, secondo una scala che va dal normale all'anormale. L'anima come

esperto interiore. La sua funzione è di rimpiazzare i *deficit* d'investimento con degli investimenti positivi, d'incrementare le *performance* buone a scapito di quelle cattive. Il capitale umano ha un'anima, e l'anima è la posta in gioco del capitale umano in quanto *escalation* calcolata della normalità. L'umanismo neoliberale investe sull'io, e l'io si costituisce a cavallo tra l'ideale di «supernormalità» cui aspira e la sua realizzazione nella forma, tanto banale quanto spietata, di una raccolta differenziata della vita quotidiana: accumulare ciò che rende la normalità superiore, scartare ciò che la rende inferiore. L'ingiunzione a rendere «sovrana» la normalità è il grande delirio dell'anima neoliberale. Motore invisibile delle sue isterie, ragione inconfessata di molte malattie del giorno d'oggi.

Quali sono, infine, gli effetti dello smaltimento – di ciò che è riconosciuto come «normalità inferiore» – rispetto all'organizzazione sociale? Come l'io supernormale integra l'ordine sociale? Da un lato la funzione di *expertise* massifica l'anima in quanto istanza di normalizzazione; dall'altro la sovranità psicologica affida alla tecnologia degradata e ostile della sopravvivenza la costituzione del sé. Lo spazio sociale diventa omogeneo, nella misura in cui è composto da una moltitudine di entità bioeconomiche che si riconoscono solo, o principalmente, nella lotta per la sopravvivenza che le vede concorrenti. Sopravvivere agli altri guadagnando la soglia minima di umanità; vivere al di sopra degli altri accrescendo al massimo il proprio capitale umano. L'altra faccia dell'idealismo neoliberale è la violenza molto prosaica del rapporto con se stessi e con gli altri. E l'etica virtuosa della cura di sé produce a valle molta feccia, ossia un soggetto fortemente squalificato e degradato: sia nel caso in cui, per sopravvivere, è disposto a soggettivarsi come «vittima» (piuttosto che come soggetto storico, giuridico, politico *etc.*); sia nel caso in cui, per vivere in modo superiore, è incline a «vittimizzare» se stesso e gli altri. Come si fa con tutta questa feccia «soggettiva»? Certo, si può continuare a espellerla *in nome dell'Altro*, esorcizzando così lo scarto tra l'ideale e la realtà. Ma la funzione terapeutica o catartica del razzismo non basta. Non sempre. Nasce, allora, l'esigenza di un fascismo: sublimazione dell'anonimato nella partecipazione esaltata a idolatrie di massa; trasfigurazione della trivialità nell'identificazione gloriosa a un potere assoluto e carismatico. Se questa sublimazione populista fosse un giorno necessaria, probabilmente sarebbe solo il colpo di coda di una comune operazione di *marketing*. Tutti i giorni, l'immagine idealizzata (supernormale) del sé viene registrata, rappresentata, oggettivata e rivenduta su scala industriale. Dietro l'esuberanza creativa della pubblicità, c'è l'offerta ossessiva di un unico prodotto: un *kit*

di sopravvivenza consumistica per rinviare l'anima. La pubblicità è l'ultima frontiera del potere di normalizzazione, il volto osceno delle società di sicurezza che investono sull'anima come principale soggetto-oggetto di consumo. In questo modo, però, il *marketing* alimenta, sia a monte che a valle, il poliedrico mercato delle «dipendenze». Esiste forse una pubblicità che non sia incitazione a surrogare l'anima – alla ricerca di un impossibile accordo con se stessa – attraverso l'assimilazione di un oggetto, di uno *status*, di un comportamento, di uno stile di vita? In un mondo senza spirito, la cura di sé diventa religione universale dell'*addiction*.

A questo punto, dovrebbe essere chiaro perché l'anima sia una delle principali poste in gioco politiche del nostro tempo e perché queste poste in gioco politiche siano indistintamente biologiche ed economiche. Nel passaggio dal pastorato cristiano al governo politico degli uomini, un ruolo centrale fu rivestito dalle tecnologie *medico-politiche*. Come governare la materialità del corpo sociale? Come governare se stessi come corpi fisici e biologici? Una serie di dispositivi – polizia medica, medicina sociale, igiene pubblica – hanno incarnato il progetto politico di una medicalizzazione della salute, facendone una sorta di religione secolare del mondo moderno. Questo progetto si intensificò nel punto di convergenza tra il problema della *sessualità* e quello dell'*anormalità*. Fu la teoria della degenerazione a offrire un'articolazione tra questi due piani, consentendo il rinvio costante dall'uno all'altro: una pesante ereditarietà di malattie diverse produce un perverso sessuale, mentre la perversione sessuale produce a lungo termine un esaurimento della discendenza. La gestione statale del sesso e quella dell'anormalità pericolosa furono così integrate in un unico quadro di razionalità che, successivamente, sfocerà nei programmi eugenetici. Siccome, però, la biopolitica s'inscrive nel liberalismo come arte di governo, e siccome il liberalismo è la razionalità politica che accorda il governo delle popolazioni con la libertà degli individui, è evidente che, sin dall'inizio, il liberalismo si è posto un altro tipo di problema: come governare l'anima degli individui? Ovvero, come gli individui possono governare se stessi *senza* un'anima? La domanda che risuona nel cuore di tutte le domande, la sfida più radicale del *management* politico degli uomini è l'«invenzione» di un'anima. Infatti, nel mondo moderno, l'anima non è più garantita da un ordine eterno e trascendente, così come non è più garantita la verità. L'anima e la verità non preesistono mai alle operazioni fisiche e storiche attraverso le quali vengono prodotte. Come rendere possibile l'anima in un orizzonte, non religioso, ma laico? Come realizzare l'anima su un piano di razionalità politica? Il pastorato cristiano lascia il

posto al *management* politico. Gli uomini non sono guidati verso la salvezza della loro anima, ma verso la gestione razionale dei loro corpi. Ed è qui, precisamente, che esplode il problema: come guidare i corpi senza scavare nuovamente la possibilità di un'anima? Come fare in modo che il gregge non si disperda, che ogni singola pecora continui a integrare il gruppo e a interagire sotto la guida attenta di un pastore? C'è tutto un lavoro da fare sulle motivazioni e sulle finalità degli uomini, un lavoro che andrà avanti fino alle più recenti campagne di salute pubblica per la riduzione dei rischi di malattia, e che troverà nella Seconda Guerra mondiale e nell'invenzione della comunità terapeutica uno sblocco decisivo.

La soglia di modernità biologica è anche il momento in cui l'anima degli individui diventa una posta in gioco fondamentale delle strategie politiche di una società. Da qui l'importanza di tutta una serie di tecnologie umane, in particolare di quelle psichiatriche e psicologiche. Attraverso queste tecnologie, l'anima è stata traghettata nel mondo moderno. Ma l'immagine è troppo fluida. In realtà, perché essa approdasse sulle rive della modernità, è stato necessario costruire un gigantesco ponte. Un'opera lunga e complessa, che ha visto al lavoro un esercito di scienziati e di tecnici. Nikolas Rose, nel libro intitolato *Governing the Soul*, li chiama «ingegneri dell'anima»<sup>13</sup>. Questa definizione ha il merito di sottolineare un aspetto sul quale Foucault non ha smesso d'insistere. Il potere moderno non è fondamentalmente repressivo; anche quando si esercita come dominio e produce assoggettamento, funziona sempre come un'istanza positiva (verrebbe da dire «emancipativa») e sollecita processi di soggettivazione. Si potrebbe, addirittura, ritenere che una delle ragioni per cui Foucault ha cominciato a utilizzare la nozione di biopotere è che voleva evitare il cristallizzarsi delle sue analisi sulle discipline nell'immagine di un potere violento e coercitivo. Questo può essere vero per i corpi, ma non per le anime. Soprattutto, non serve a considerare il rapporto tra i dispositivi di sicurezza e il liberalismo. C'è chi sostiene che il medico specialista delle malattie nervose Bernard de Mandeville – autore di un *Trattato sulle passioni* (1711), nonché della celebre *Favola delle api* (1714) – abbia avviato con un unico gesto i programmi del liberalismo e della psicoanalisi: sono i vizi privati a fare il bene pubblico<sup>14</sup>. Attraverso un'accorta strategia di governo,

<sup>13</sup> Cfr. Nikolas Rose, *Governing the Soul. The Shaping of the Private Self*, London, Routledge, 1990.

<sup>14</sup> Cfr. Bernard de Mandeville, *A Treatise of Hypochondriack and Hysterick Passions, vulgarly called Hypo in men, and Vapours in women... The whole interspersed with instructive discourses on the real Art of Physick itself; and entertaining remarks on the modern practice of Physicians and Apothecaries etc.*, London, Dryden Leach - W. Taylor, 1711; Bernard de Mandeville, *The fable of*

l'egoismo degli uomini può essere utilizzato per il bene della società. Insomma, non c'è liberalismo senza liberazione delle passioni. Il buon governo è l'arte di lasciarle fare, regolando il loro corso naturale in vista del bene comune. L'idea di far quadrare le passioni individuali con l'interesse generale possiede un'innequivocabile virtù. Ma ha anche un punto cieco, che è il rapporto tra il governo politico e il governo di sé. Se le passioni individuali, nel momento stesso in cui sono liberate, devono essere regolate per la sicurezza del corpo sociale, allora l'arte di governo non potrà fare a meno d'investire sull'anima come principio di "autoregolazione" – soggettiva e intersoggettiva – degli individui. Questa capacità di accordare il potere sociale con l'anima umana è la grande scommessa del liberalismo. E l'anima non può essere investita direttamente, magari con gli strumenti della violenza e della repressione. Sia perché, nel mondo moderno, essa va prima di tutto inventata; sia perché l'uomo moderno si vuole finalmente libero di esprimere le proprie passioni. L'anima si scava nelle profondità psicologiche; l'anima è permeata da discorsi di verità su se stessa; l'anima è sollecitata a costituirsi in conformità alle norme, ai valori e agli ideali che ha interiorizzato; l'anima è persuasa a regolare le proprie condotte in accordo con la normalizzazione delle condotte sociali. Da questo punto di vista, il passaggio dalle discipline ai biopoteri può essere considerato come un processo di stratificazione del soggetto moderno: all'anima come interiorizzazione di una norma che prescrive (si pensi al funzionamento di dispositivi come il manicomio e il carcere) si è sovrapposta l'anima come interiorizzazione di una normalità che regola. Tutto questo processo si è sviluppato nella zona grigia tra il governo delle popolazioni e il governo di sé. Come intervenire nel punto cieco della quadratura liberale? Come offrire una risposta razionale ed efficace a questo problema? Da tali esigenze è nato un *management* specifico, la cui peculiarità è di occupare lo spazio intermedio tra il *management* politico e quello etico. Gli ingegneri dell'anima sono stati chiamati a rispondere a crisi e sfide specifiche, svolgendo un ruolo di intercessori tra le esigenze sociali e quelle individuali. L'ambigua razionalità del loro *management* è di essersi posta sempre a metà strada tra il problema di come gestire la materialità delle popolazioni, e quello di come gestire l'anima degli individui. Sempre in bilico tra le ragioni della sicurezza sociale e quelle della cura o del benessere individuali. Curare per sequestrare meglio i folli, liberare i malati di mente per gestire meglio la salute mentale delle popolazioni. In

*the bees. Or, Private vices, publick benefits*, London, printed for J. Roberts <sic!> near the Oxford Arms in Warwick Lane, 1714; ed. it. e cura di Tito Magri, *La favola delle api. Ovvero, vizi privati, pubblici benefici*, Roma-Bari, Laterza, 1987.

definitiva, l'anima moderna è stata inventata ogni volta che si è prodotto un compromesso, un accordo, un'alleanza, una saldatura, una simbiosi tra le tecnologie politiche e le tecnologie del sé. Con queste invenzioni si è, di volta in volta, misurata l'efficacia del *management* psichiatrico e psicologico. Nell'*Ordine psichiatrico*<sup>15</sup>, Robert Castel ha descritto con precisione la sfida posta dalla follia all'indomani della Rivoluzione francese. Durante l'*Ancien Régime*, il problema dei folli era gestito da diverse istanze di potere – familiare, giudiziario, amministrativo – che trovavano nel potere assoluto del re la loro sintesi definitiva. Molto spesso le famiglie facevano appello direttamente al re affinché intervenisse per liberarle da un congiunto ubriaccone, libertino o spendaccione. Raggiunti dalle famigerate *lettres de cachet*, i folli venivano imprigionati nelle grandi case d'internamento o nelle prigioni di Stato; confusi con i criminali, i mendicanti e i vagabondi, dal momento che non erano considerati come malati. Con la caduta dell'*Ancien Régime* salta la sintesi che fino ad allora aveva consentito di gestire il problema dei folli e si apre una grave crisi di *management*. Si tratta di una di quelle crisi particolarmente acute, nelle quali il liberalismo ha forgiato la propria razionalità: come gestire i folli, nell'interesse della sicurezza sociale, ma nei limiti del diritto borghese e liberale? In un ordine sociale fondato sul «contratto», il folle, a differenza del criminale, non può essere considerato «responsabile» e, quindi, punito per le sue trasgressioni. In altri termini, la follia non è un delitto e, perciò, i folli non possono essere sequestrati. Eppure dovrebbero esserlo, visto che minacciano la sicurezza del corpo sociale. Irresponsabili ma pericolosi. Che fare? Il ricordo del potere assoluto, di cui il sistema *lettres de cachet*-internamento rappresentava una delle espressioni più odiose e grottesche, agita lo spettro dell'arbitrarietà e rende il dibattito incandescente. Solo dopo un lungo e controverso iter parlamentare, si giungerà, nel 1838, a una legislazione sulla materia. Nel frattempo, però, un nuovo *management* stava emergendo dalle acque paludose della crisi. Il movimento alienista aveva cominciato a muovere i primi passi. Gli alienisti erano medici, ma non solo. Erano vicini alla corrente dei riformatori filantropi, quindi sensibili alle politiche di assistenza pubblica; erano degli igienisti, quindi votati alle esigenze di «polizia sociale» dell'amministrazione. S'intravede il profilo del loro successo. A

<sup>15</sup> Cfr. Robert Castel, *L'Ordre psychiatrique. L'âge d'or de l'aliénisme*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1976; trad. it. di Giovanna Procacci, *L'ordine psichiatrico. L'epoca d'oro dell'alienismo*, Milano, Feltrinelli, 1980.

un certo punto, tutti i problemi da far quadrare – l'assistenza ai bisognosi e il controllo delle popolazioni, i diritti individuali e la sicurezza pubblica – sono confluiti, disponendosi ordinatamente su un tavolo di lavoro. Pronti a ricevere una nuova sintesi. Ma in nome di che cosa, e secondo quali regole, si possono tenere insieme queste esigenze disparate e contraddittorie? L'alienismo non è altro che la risposta inaugurale a questa sfida: la *razionalità medico-politica* può essere la cornice all'interno della quale racchiudere questo magma di problemi, il collante per mezzo del quale sintetizzarli in una nuova forma di *management*. Il principio-guida è formulato da Esquirol: «Una casa per alienati è uno strumento di guarigione; tra le mani di un medico abile, è il fattore terapeutico più potente contro le malattie mentali»<sup>16</sup>. I folli sono dei malati bisognosi di cure; il sequestro è prescritto dalla natura stessa della loro malattia ed ha una funzione essenzialmente terapeutica; l'alienista è il medico di questa speciale malattia ed è naturalmente preposto alla gestione degli istituti speciali in cui trattarla e curarla. La teoria dell'*isolamento terapeutico*, rendendo per la prima volta «pensabile» una risposta razionale ed efficace alla sfida della follia, consente di superare l'*impasse* trovando una via d'uscita al dibattito parlamentare. Con la legge del 1838, gli alienisti verranno formalmente investiti di un'esorbitante delega di potere. Il riconoscimento della loro funzione terapeutica coinciderà, infatti, con il conferimento di una completa responsabilità amministrativa sui manicomi e, in buona sostanza, sugli internati. La quadratura del cerchio, la soluzione delle antinomie è stata trovata. È nato il primo *management* medico-politico della follia, nonché uno dei primi dispositivi di medicina sociale e di Stato.

Tuttavia, quando il Ministro degli Interni ha esposto le motivazioni della legge del 1838 sugli alienati, le sue parole si saranno sovrapposte alle enunciazioni scientifiche di Esquirol producendo uno strano effetto di eco: «Si tratta di prevenire incidenti analoghi a quelli che la polizia amministrativa abbraccia con sollecitudine, quali le inondazioni, gli incendi, i flagelli di ogni genere, i pericoli che minacciano la salubrità pubblica o persino la pace dei cittadini»<sup>17</sup>. Le ragioni dell'umanismo terapeutico si spengono risuonando nell'appello stridulo di una razionalità biopolitica. C'è un dritto e un rove-

scio della legge del 1838: il patto terapeutico si capovolge in un patto di sicurezza; la legge fondata sul sapere degli specialisti si rovescia in un provvedimento di polizia che li riconosce invece nella loro funzione di igienisti. La legge del 1838 amplifica le contraddizioni che si propone di risolvere. Il *management* alienista è una sintesi che riposa su un'ambivalenza lacerante. Più che una quadratura del cerchio, si tratta di una perenne oscillazione tra sfere diverse; più che un collante, è un elastico in costante tensione tra forze divergenti. Perciò, la razionalità medico-sicuritaria, attraverso la quale il mondo liberale ha risposto alla sfida della follia, avanzerà in equilibrio precario. La dimensione terapeutica e quella biopolitica non potranno mai essere – nello stesso tempo e nella stessa misura – centrali, l'una essendo sempre più o meno «decentrata» a vantaggio dell'altra. Allo stesso modo, l'elastico teso tra la libertà e la sicurezza, sotto la pressione delle loro spinte antagonistiche, finirà per strapparsi facendo emergere nuove crisi e nuove sfide.

A dire il vero, fu proprio uno «strappo» all'origine dell'affermazione definitiva dell'alienismo. Sulla scorta di Pinel, gli alienisti si erano inizialmente impegnati in una crociata per emancipare i folli dalla parentela con il crimine: «non imprigionateli! non sono animali, sono uomini, sono malati!». A un certo punto, però, la Francia sembrò risvegliarsi sotto i colpi di una terribile epidemia di crimini mostruosi, come quelli commessi da Pierre Rivière e Henriette Cornier, la cui caratteristica era di essere compiuti in un ambiente domestico e senza una ragione intelligibile. Contraddicendo la loro originaria vocazione liberale, umanistica e terapeutica, gli psichiatri si lanciarono allora in una crociata altrettanto decisa per la patologizzazione di questi criminali. Esquirol affinò le armi elaborando la teoria della monomania omicida, le perizie psichiatriche fornirono il teatro di battaglia, il risultato fu un netto sconfinamento degli esperti nel campo della giustizia. Ma qual era la strategia degli alienisti? Semplice: se riusciamo a dare una risposta all'emergenza, ci candidiamo a gestire l'ordinaria amministrazione. Gli alienisti riuscirono a fornire una risposta, ma questo fu anche lo strappo inaugurale su cui si edificò il loro *management*. La frase di Leuret, con cui si chiude il *dossier* dedicato a Pierre Rivière dalla rivista *Annales d'hygiène publique et de médecine légale*, è molto eloquente: «Si sarebbe dovuto rinchiudere Pierre Rivière, questo giovane era troppo malato per usufruire della libertà»<sup>18</sup>. Affermazio-

<sup>16</sup> Jean-Étienne Dominique Esquirol, *Des Passions, considérées comme causes, symptômes et moyens curatifs de l'aliénation mentale*, Paris, Didot, 1805, p. 65; ed. it. a cura di Mario Galzigna, *Delle passioni considerate come cause, sintomi e mezzi curativi dell'alienazione mentale*, traduzione di Francesco Fonte Basso, Venezia, Marsilio, 1982.

<sup>17</sup> Cit. in Robert Castel, *L'Ordre psychiatrique. L'âge d'or de l'aliénisme*, cit., p. 201.

<sup>18</sup> Michel Foucault (a cura di), *Io, Pierre Rivière avendo sgozzato mia madre, mia sorella e mio fratello... Un caso di parricidio nel XIX secolo*, trad. it. di Alessandro Fontana e Pasquale Pasquino, Torino, Einaudi, 1976, p. 169; ed. or.: *Moi Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère...*, Paris, Gallimard, 1973.



ne che ricalca sostanzialmente le conclusioni della perizia di Vastel: «La società ha dunque il diritto di chiedere, non la punizione di quest'infelice, poiché senza libertà morale non può esserci colpevolezza, ma il suo sequestro con provvedimento amministrativo, come il solo mezzo che possa rassicurarla circa le azioni ulteriori di questo alienato»<sup>19</sup>. Rivièr è riconosciuto come un malato di mente, eppure i medici non dicono una sola parola né sulla sua guarigione né sulla sua cura. La ragione terapeutica è tanto più ostentata a livello di principio, quanto più elusa a livello delle conseguenze che se ne dovrebbero trarre. Ma la parola degli psichiatri non resta semplicemente vuota o monca. Il loro silenzio terapeutico è colmato da un discorso che va in tutt'altra direzione. I medici ricordano che l'imputazione di follia non comporta l'abbandono di procedure di difesa sociale nei confronti di un individuo malato ma pericoloso. I medici parlano da igienisti e, piuttosto che invocare un intervento terapeutico, ribadiscono la necessità di una misura di privazione della libertà. Troppo malati per essere liberi. Questo *mix* paradossale costituisce, in realtà, la pietra di paragone su cui verificare la tenuta, in termini di razionalità ed efficacia, di qualsiasi risposta al problema della follia. I crimini mostruosi rappresentano infatti l'espressione parossistica di tale problema. Improvvisamente, il pericolo teorico o virtuale della follia si oggettiva in passaggi all'atto violenti e imprevedibili. Che si tratti di endemie, di incendi, di inondazioni o di follia, sono sempre la violenza dell'imprevedibile e l'imprevedibilità della violenza a turbare le notti del governo liberale. Perché rischiano di far saltare il gioco della normalizzazione, della riduzione delle normalità meno normali a quelle più normali attraverso l'imbrigliamento statistico della probabilità e del caso. Perché sono una ferita aperta nel cuore delle società di sicurezza. Proprio per questo, tuttavia, la razionalità e l'efficacia del governo liberale si giocano, in ultima istanza, nella capacità di offrire una risposta possibile a ciò cui sembra impossibile rispondere nei termini ordinari di un governo delle popolazioni.

Questo aspetto è probabilmente decisivo, se si vuole cogliere fino in fondo la meccanica dell'arte di governo. Il *management* emerge da una crisi, è la risposta a una sfida. Il punto di maggiore acutezza di tale sfida è accordare il governo delle popolazioni con il soggetto di diritto e le libertà individuali. Ora, ogni tentativo di realizzare questo accordo riposa sulla possibilità di sperimentarlo come un «rischio assoluto». In altri termini, la possibilità di una razionalità politica è sospesa alla prova di uno strappo insanabile tra le

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 126.

esigenze di governo e i limiti del liberalismo, di una trasgressione o di una perversione definitiva del quadro stesso della razionalità politica. La sfida nella sfida, il banco di prova su cui – sempre, comunque e sin dall'inizio – il *management* deve testarsi, è la capacità di gestire il problema della violenza e dell'imprevedibile in quanto rischio di una lacerazione del rapporto tra libertà e sicurezza e di una perversione dei principi costitutivi di tale rapporto. Come esercitare la «massima sicurezza» senza intaccare il soggetto di diritto e le libertà individuali? Come salvaguardare lo «Stato minimo» dovendo fronteggiare situazioni eccezionali, la violenza e l'imprevedibilità di tutte le emergenze di carattere naturale, umano e storico? Come esercitare una decisione sovrana senza fuoriuscire dal quadro della razionalità governamentale? Come esercitare una tanatopolitica – condanna o esposizione alla morte, privazione della libertà, distruzione del soggetto di diritto *etc.* – in nome, e secondo le regole, di una biopolitica? Il *management* nasce lì dove fa la prova del suo aborto. Si afferma nel momento in cui mette in scena la propria catastrofe. Nasce e si afferma dalle ceneri di una specie di ordalia, nella quale la razionalità politica si confronta direttamente con il caos della sua lacerazione e della sua perversione. Il giudizio di Dio del *management* è camminare sul fuoco della violenza e dell'imprevedibile. Come gestire ciò che non si può gestire? Come governare l'ingovernabile? Come razionalizzare l'intelligibile?

O la va o la spacca. Si supera la prova nel momento stesso in cui se ne accettano le condizioni. Basta decidere di confrontarsi con l'impossibile, proclamare la volontà di far quadrare il cerchio e di risolvere le antinomie. Costi quel che costi. Basta erigere la violenza lucida di una decisione dinanzi alla violenza cieca del caos. Basta affermare una razionalità, e volere l'affermazione di tale razionalità. Ma la decisione prometeica sull'impossibile è, in fondo, una decisione sullo stato di natura (su quel «naturalismo» biologico ed economico all'interno del quale il liberalismo radica la propria arte di governo). E la decisione sullo stato di natura è il principio stesso della «sovranità politica». L'arte di governo si trova, quindi, perennemente sospesa a una sorta di prova o di tentazione estrema della sovranità. Questa prova, che potremmo definire *la prova del Leviatano*, è il momento terribile in cui il governo liberale, decidendo sulla violenza e sull'imprevedibile, decide sovraneamente di se stesso; l'istante traumatico per eccellenza in cui, per affermare la propria razionalità, si confonde con la sovranità e corre il rischio di non nascere mai o di affermarsi solo nella sua abiezione. Di abortire come *management* e di pervertirsi come liberalismo. Questa prova del

Leviatano – in cui, se vogliamo, la governamentalità decide sul proprio stato di eccezione – è un trauma scolpito nel rovescio della razionalità politica moderna. È l'altra faccia della medaglia, il termine di paragone, oscuro ma onnipresente, con cui il governo liberale non può fare a meno di confrontarsi. Come se, da un momento all'altro, la medaglia dovesse ribaltarsi per la prima volta. O la va o la spacca. Gli alienisti superano la prova nel momento stesso in cui decidono di confrontarsi con l'impossibile. Quando affermano la loro volontà di gestire il problema della follia attraverso una decisione sulla sua violenza e sulla sua imprevedibilità. Quando accettano il rischio di confondere il governo degli uomini con la sovranità sugli uomini, di lacerare il rapporto tra libertà e sicurezza, di pervertire alla radice il quadro della razionalità liberale. Sulla volontà proclamata di far quadrare il cerchio e di risolvere le antinomie – prefigurando una gestione dei fenomeni più mostruosi della follia –, gli alienisti hanno costruito il loro *management* come gestione ordinaria del problema dei malati di mente. L'emergenza viene prima della *routine*, l'eccezione prima della norma. Ma il *management* si costituisce concretamente attraverso dei dispositivi ordinari e si esercita attraverso dei poteri di normalizzazione. La sua razionalità non è uno sguardo rivolto all'indietro, verso le rovine dello stato di eccezione; è uno sguardo rivolto in avanti, verso la costruzione di una società supernormale o di sicurezza. Il manicomio nasce, appunto, come il primo dispositivo di «prevenzione generalizzata» nei confronti dei pericoli potenziali della follia. Quando Leuret afferma che ci sono dei malati troppo malati perché possano essere riconosciuti come individui autonomi e liberi, ebbene, attraverso questo *mix* aberrante di ragioni mediche e di ragioni securitarie, egli prefigura la risposta che di lì a poco sarà offerta al problema dei malati di mente in generale. Non dei pochi mostri che commettono crimini efferati e inintelligibili, ma della totalità degli alienati. Leuret auspica, infatti, un intervento che – a differenza di quello giudiziario, condannato a giungere sempre troppo tardi – sarà fondato su un sapere (la psichiatria) capace di «anticipare la possibilità» di una condotta delittuosa prima che essa si realizzi, e su un dispositivo istituzionale (l'internamento d'ufficio nei manicomi) in grado di privare della libertà i malati considerati potenzialmente pericolosi, senza aspettare che la giustizia metta in atto le procedure d'interdizione e il sequestro penale. Affidate i malati mentali alle nostre cure, saremo noi a decidere sovranamente sulla loro pericolosità e sulla loro libertà. La sollecitudine con cui, nel 1835, il *gotha* della psichiatria francese interviene sul caso di Pierre Rivière va vista nel quadro di una più ambiziosa

strategia di *marketing* politico, che si concluderà tre anni dopo con la consacrazione legislativa del *management* alienista<sup>20</sup>.

Ma c'è un prezzo da pagare. Lo strappo e la perversione che accompagnano la nascita di questo *management* – dalla penetrazione nel campo della giustizia penale con la pratica della perizia psichiatrica alla consacrazione istituzionale con la legge del 1838 – produrranno degli effetti. A medio e a lungo termine. Il prezzo che pagano gli alienisti è il rovescio della moneta con cui vengono ripagati. Sono, infatti, investiti di un esorbitante capitale di potere, che in realtà è la somma di due deleghe: da un lato, a esercitare un potere di governo (sono dei medici, non la famiglia o la pubblica amministrazione, a gestire i malati di mente); dall'altro, a esercitare un potere di sovranità (sono degli esperti, non il re o la giustizia, a decidere del loro destino). Qual è la contropartita di tutto questo potere? Troppo potenti per essere liberi, verrebbe da dire. E, in effetti, è proprio così. Il potere di governo e il potere di sovranità, sommandosi, spingono la pratica alienista in una sorta di imbuto, canalizzandola verso l'internamento come suo sbocco necessario. L'alienismo è la concentrazione di un potere esorbitante. Tuttavia, questo potere – nuova sintesi tra elementi disparati: l'intervento terapeutico, la responsabilità amministrativa, la decisione sovrana e la funzione di difesa sociale – finisce fatalmente per concentrarsi in un estremo punto di ricaduta, la cui intensità è pari alla sua angustia. L'internamento è l'alfa e l'omega dell'alienismo: si gestisce, si cura, si decide e si previene solo nella misura in cui si interna. Condannati al potere d'internare. L'alienismo è, dunque, un successo pagato a caro prezzo. Ovvero, è il prezzo pagato da un *management* di successo. Perché viene minato in partenza il patto terapeutico su cui è fondato; perché viene pervertito radicalmente il quadro liberale, umanistico e filantropico nel quale s'iscrive; perché vengono frustrate le ambizioni biopolitiche di prevenzione e profilassi che, sin dall'inizio, ha condiviso con l'igienismo. Un prezzo sarà pagato anche dal diritto, che comincia a erodere dall'interno i fondamenti della propria sovranità. Sia perché una legge dello Stato viene innestata direttamente sulla natura della malattia, in accordo con il dettato scientifico degli specialisti; sia perché la decisione sovrana sul destino dei malati viene delegata agli specialisti, sollecitati nella loro funzione di esperti. In tal senso, l'alienismo può essere considerato come uno dei momenti inaugurali del deflusso della sovranità dalla legge. Un'emorragia inarrestabile – proseguita attraverso l'accumulazione di legislazioni speciali e la proliferazione di

<sup>20</sup> «Loi sur les aliénés» del 30 giugno 1838.



deleghe ai saperi esperti – che sembra oggi rendere endemico il «diritto differenziale» come contropartita quasi inevitabile delle strategie di *governance* (si pensi alla gestione degli immigrati attraverso il dispositivo dei Centri di Permanenza Temporanea). Nella misura in cui il diritto ha cominciato a svuotarsi della propria sovranità, quest'ultima ha, però, guadagnato la possibilità di risorgere lontano dalla legge, nelle mille pieghe dell'umanitarismo (non solo terapeutico) e della governamentalità (non solo statale).

Numerose sono le ragioni che rendono difficile analizzare la crisi dell'alienismo. Di certo sarebbe un errore considerarla come una conseguenza quasi meccanica del suo strappo e della sua perversione originari. In primo luogo, perché la crisi dell'alienismo coincide invece con lo sblocco epistemologico e politico della psichiatria. In ritardo rispetto alla medicina scientifica dell'epoca, arroccata in una tecnologia terapeutico-disciplinare – il *trattamento morale* – finalizzata a soggiogare il delirio, la psichiatria esce dal suo isolamento nel momento in cui si apre all'organicismo e comincia a considerare la malattia mentale nel più ampio contesto dei disturbi dell'istinto e della volontà. In questo modo, s'inscrive nel paradigma biologico e diventa permeabile all'ideologia evolucionista e a tutta la sua concezione del patologico. Con la teoria della degenerazione, la psichiatria acquista *lo strano potere di non guarire di più*: il delirio lascia il posto alle perversioni dell'istinto e tutte le deviazioni della condotta possono essere riferite a uno «stato di anomalia» al tempo stesso ereditario, definitivo e virtualmente pericoloso. Non si tratta più di guarire gli individui, bensì d'intervenire in modo preventivo e profilattico nella società. La psichiatria si pone, così, in perfetta sintonia con la razionalità politica liberale e con le sue esigenze di normalizzazione e di sicurezza (un analogo accordo «anti-terapeutico» potrebbe essersi realizzato, alla fine del XX secolo, tra il discorso genetico e il neoliberalismo). Guadagnando un diritto d'ingerenza generalizzato a livello della sessualità familiare, la psichiatria può rispondere pienamente alla sua funzione d'igiene pubblica e dispiegarsi come dispositivo biosicuritario. La crisi dell'alienismo è, quindi, la crisi della psichiatria come medicina speciale, che però coincide con la sua massima affermazione come scienza della protezione biologica della specie. La perdita del potere terapeutico, da cui dipendeva la decisione sovrana sugli individui alienati, coincide con l'*escalation* del potere biopolitico. È in funzione della sicurezza biologica della specie che la psichiatria viene investita di una decisione sovrana sugli individui e su intere fasce di popolazione. La seconda ragione per cui è difficile analizzare la crisi dell'alienismo è che non si tratta affatto di una cesura netta e definitiva. Si tratta altresì di un processo

di dissoluzione lungo, complesso, articolato. Basti pensare che, in Italia, l'alienismo entra in crisi solo nella seconda metà del XX secolo e che quando Franco Basaglia, nel 1961, diventa direttore dell'Ospedale psichiatrico di Gorizia, si trova a ereditare un capitale di potere pressoché integro. Solo che questo potere risplende di una luce sinistra nell'oscurità dei manicomi italiani, navi alla deriva condannate a una putrefazione senza fine. A differenza di quanto avvenuto in Inghilterra, in Francia e negli Stati Uniti, in Italia non sono mai stati realizzati dei tentativi di riforma dell'assistenza psichiatrica. Ciò che complica ulteriormente il quadro è che la crisi dell'alienismo è andata di pari passo con la «modernizzazione» del sistema psichiatrico. Anche questo processo – nel quale è stato complessivamente riorganizzato il rapporto tra la ragione terapeutica e quella biopolitica, dopo l'esito violento e grottesco della caccia ai degenerati nel corso della Seconda Guerra mondiale – si è sviluppato in modi e tempi diversi. Spesso, la riforma del sistema psichiatrico è stata sostenuta da una nuova enfasi sulla dimensione terapeutica. In certi casi, come la Francia, questa enfasi ha portato a ribadire la necessità della psichiatria come medicina speciale, e quindi degli ospedali psichiatrici come spazi autenticamente terapeutici; in altri casi, invece, come l'Inghilterra e gli Stati Uniti, la riforma in senso terapeutico degli ospedali psichiatrici si è inscritta in un più ampio programma di salute mentale delle popolazioni, la qual cosa ha portato a diluire, se non a dissolvere, la specificità della psichiatria all'interno di un dispositivo multidisciplinare e tendenzialmente informale. Comunque, a eccezione forse dell'Italia, tutti i processi di riforma restano ibridi. In Francia, si riformano gli ospedali psichiatrici ma si sviluppa la politica di settore; negli Stati Uniti, si sviluppano i servizi di salute mentale ma permangono gli ospedali psichiatrici organizzati come comunità terapeutiche. Ancora oggi, sembra di assistere all'accumularsi più o meno caotico di risposte ibride. Vecchi e nuovi dispositivi psichiatrici convivono e si mischiano con vecchi e nuovi dispositivi di salute mentale: la situazione è vischiosa e irretisce i tentativi di trasformazione, perché non si sa da dove cominciare ad avviarli. L'entropia di oggi è anche la lunga crisi dell'alienismo. Nonostante tutto, la crisi dell'alienismo può essere ricondotta a tre elementi fondamentali. Il primo è il «pessimismo terapeutico» che fa implodere il dispositivo manicomiale. Saltato il patto terapeutico su cui è fondato il *management* alienista, i manicomi si trasformano in fabbriche di incurabili da rinchiusere a vita per garantire la sicurezza sociale. Facendo della cronicità l'esito obbligato delle psicosi, la teoria della demenza precoce di Kraepelin non fa altro che offrire una giustificazione scientifica alla deriva custodialistica del-

l'alienismo. Il secondo elemento è l'«inerzia decisionale» che trasforma il potere di sovranità degli alienisti in una stanca coazione a ripetere. Avendo accettato la responsabilità di decidere sulla libertà dei malati in base a un giudizio sulla loro pericolosità sociale, gli alienisti tendono a ribadire la necessità dell'internamento: perché dovremmo rischiare di dimmetterli, visto che saremmo chiamati a rispondere direttamente del loro comportamento recidivo? Per paura di poter essere un giorno accusati di lassismo, gli alienisti confermano in maniera quasi automatica l'attualità del pericolo, degradando la loro decisione sovrana a una scialba *routine* burocratica. Il terzo elemento è l'«inadeguatezza biopolitica» che squalifica l'alienismo come dispositivo di sicurezza. La percezione di questa inadeguatezza segue gli sviluppi dell'organicismismo ed esplode con la teoria della degenerazione: che valore possono avere una prevenzione che si concentri su pochi individui riconosciuti come alienati e una profilassi che funzioni attraverso il sequestro dei loro corpi? Molto più valido sarà, invece, un dispositivo che sia in grado di identificare le anomalie in tutta la popolazione e che risponda al rischio che esse rappresentino per la società attraverso misure eugenetiche (controllo dei matrimoni e delle nascite, programmi di sterilizzazione coatta *etc.*). Chi di spada ferisce, di spada perisce. Il *management* alienista ha scavalcato la giustizia proclamando la possibilità di fornire una risposta più razionale ed efficace alla minaccia assoluta della follia. Questa prova di sovranità diventa il *vulnus* che lo condanna all'estinzione. Infatti, dal punto di vista della razionalità biosicuritaria e del governo delle popolazioni, la prevenzione dei rischi risulta più razionale di quella dei pericoli e la profilassi eugenetica più efficace di quella manicomiale. C'è un ultimo aspetto della crisi dell'alienismo su cui è necessario soffermarsi. Si tratta, in realtà, di un passaggio fondamentale della sua lunga e travagliata storia. In estrema sintesi, si potrebbe dire che la Seconda Guerra mondiale ha dato una spallata decisiva all'alienismo, incubando le riforme del dopoguerra e facendo dell'invenzione dell'anima il banco di prova delle nuove strategie di *management*. In particolare, la *comunità terapeutica* si afferma a partire da una reinterpretazione radicale della prova del Leviatano. Il problema della violenza – piuttosto che essere affrontato con la violenza simmetrica di una decisione sovrana e con tutte le prove di forza di carattere disciplinare – può essere gestito in modo ottimale investendo direttamente sulla dimensione soggettiva e intersoggettiva degli individui. In altri termini, nella misura in cui si riesce a stabilire un'alleanza tra il potere sociale e l'anima umana, a organizzare una simbiosi tra il governo politico e il governo di sé, il momento terribile della decisione sovrana potrà essere indefinitamente

rinviato, differito, sospeso. La comunità terapeutica è la scoperta che attraverso l'invenzione dell'anima si può giungere a neutralizzare il caos della violenza e a fare della decisione sovrana un caso limite dell'arte di governo. Finisce l'epoca del muro contro muro. Il prometeismo politico lascia il posto a una sorta di «spiritualismo politico».

La guerra strappa gli psichiatri al mondo chiuso dei manicomi e li catapultava nell'universo caotico dei campi di reclutamento, degli ospedali da campo e delle unità di combattimento. Non potendo fronteggiare la nuova situazione con gli strumenti tradizionali, si trovano costretti a fare *tabula rasa* di molte conoscenze acquisite. In particolare, devono ammettere che la loro cultura scientifica affonda spesso nel pregiudizio, visto l'enorme peso che i fattori sociali hanno sui pensieri, le emozioni e i comportamenti individuali. Insomma, prima dell'invenzione degli psicofarmaci, è la guerra a «mettere tra parentesi» la malattia mentale. Si scopre che si possono curare le persone con mezzi ridotti e senza ricorrere necessariamente all'isolamento; che ci si può ammalare a causa di eventi traumatici senza essere predisposti alla malattia mentale; che l'internamento può essere una decisione arbitraria, quando alcuni pazienti fuggiti da un manicomio distrutto vengono trovati a vivere e a lavorare come tutti gli altri; che la psichiatria può assolvere una funzione d'integrazione e di promozione sociale, invece di produrre solo esclusione e mortificazione. La guerra mette definitivamente in luce i limiti dell'alienismo e fa pensare che i malati mentali potrebbero essere trattati in modo diverso. Detto in positivo, secondo l'analisi sviluppata da Nikolas Rose in *Governing the Soul*<sup>21</sup>, la guerra consente di pensare il funzionamento delle organizzazioni in termini di «ingegneria umana»; manifesta in modo imperioso la necessità di un uso razionale del «fattore umano» nell'amministrazione delle istituzioni e della società; pone le basi affinché la vita istituzionale venga codificata e costruita in termini di «relazioni umane» e «dinamiche di gruppo». Non si comprendono, dunque, gli sviluppi del *management* dell'anima nel dopoguerra, se non si considerano le esperienze che hanno trasformato il campo teorico, pratico e professionale della psichiatria e della psicologia durante il periodo bellico. Nel corso della Prima Guerra mondiale, vengono approntate le tecniche per la valutazione dell'intelligenza e si comincia a pensare a un uso dei *test* su larga scala, non solo in ambito militare, ma anche civile. Allo stesso tempo, il fenomeno massiccio delle nevrosi di guerra porta a spostare l'attenzione dalle forme più gravi di malattia mentale – considerate di natura

<sup>21</sup> Cfr. Nikolas Rose, *Governing the Soul. The Shaping of the Private Self*, cit.

organica, incurabili e che richiedono l'internamento – a disturbi mentali minori e transitori, nei quali è evidente la componente sociale e che richiedono altri tipi di intervento. Questo passaggio avrà un'importanza decisiva, dal momento che trasformerà radicalmente il modo d'intendere il rapporto tra la follia e la società. A partire dall'esperienza delle nevrosi di guerra, i movimenti di igiene mentale porranno l'accento sul ruolo che i disturbi nervosi funzionali giocano all'interno di problemi sociali quali l'inefficienza lavorativa o la criminalità e, viceversa, sul ruolo che i fenomeni sociali giocano nel funzionamento psichico normale (l'alcolismo, per esempio, considerato come una delle principali cause di follia, è ricondotto al pauperismo). Lo psichiatra marsigliese Édouard Gaston Toulouse, nel 1919, scrive un articolo dal titolo significativo – *Comment utiliser la guerre pour faire le monde nouveau* – e l'anno successivo fonda la Lega francese d'igiene e profilassi mentale<sup>22</sup>. Toulouse s'ispira all'esempio statunitense della lotta alla tubercolosi, crea dei servizi aperti sul territorio ed è, ovviamente, osteggiato dagli alienisti. Le sue iniziative danno il via al movimento «disalienistico» e pongono le basi della politica di settore francese. Nel mondo nuovo prefigurato dalla guerra, la principale preoccupazione non è più l'intervento terapeutico sui malati di mente, bensì la salute e il benessere delle popolazioni. Lo scopo si raggiunge attraverso dispositivi di prevenzione e di profilassi su larga scala. Nel contesto generale dell'igiene sociale, nota Rose, la salute mentale degli individui si misura in termini di adattamento ottimale alle condizioni di vita e di lavoro. Scarsa igiene mentale e stress possono determinare epidemie di nevrosi nelle popolazioni. Il bersaglio non sono più i picchi assoluti della follia, scandali e deliri, bensì gli infimi scarti della vita quotidiana: infelicità, inefficienza, incompetenza, disadattamento, condotte antisociali. Nel passaggio dall'alienismo alla salute mentale, il dispositivo di sicurezza si raffina: non si tratta più di una difesa a oltranza dall'anormalità, bensì di un miglioramento statistico della normalità. L'eugenetica è sempre vicina, in ogni caso, l'epoca dei supernormali è cominciata. Infine, se si pensa che gli sviluppi contemporanei della «vittimologia» hanno dato una nuova (e politicamente ambigua) centralità ai concetti di trauma e di traumatismo<sup>23</sup>, l'importanza dell'esperienza delle nevrosi di guerra non potrebbe essere sopravvalutata. Anche l'esercizio del potere di sovranità si raffina. Che senso ha decidere dove

<sup>22</sup> Cfr. Édouard Gaston Toulouse, *Comment utiliser la guerre pour faire le monde nouveau*, Paris, La Renaissance du Livre, 1919.

<sup>23</sup> Cfr. Didier Fassin, Richard Rechtman, *L'empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*, Paris, Flammarion, 2007.

destinare un soldato, senza tener conto della sua soggettività? Nel corso della Seconda Guerra mondiale, gli psichiatri statunitensi sollecitano programmi di selezione delle reclute. Lo scopo non è solo individuare gli inadatti, bensì favorire una corretta allocazione delle risorse umane, grazie alla definizione degli standard d'intelligenza e delle attitudini richieste da ogni singola mansione. La possibilità di sfruttare il potenziale umano per migliorare l'organizzazione dell'esercito sarà in seguito applicata al mondo dell'industria e, più in generale, alla vita sociale. Un uomo destinato a un'attività adeguata sarà, al tempo stesso, più efficiente e più sano. Il lavoro sulle risorse umane è un investimento strategico sia dal punto di vista del *management* sia da quello della salute mentale. Il modello è razionale ma astratto. Bisogna calarlo nelle situazioni specifiche, in particolare la guerra. Come conciliare l'efficienza di un soldato con la sua soddisfazione personale, senza considerare le motivazioni soggettive che lo spingono a combattere? Il cerchio non quadra, se si pensa che le finalità generali della guerra hanno scarso peso nel misurare la soddisfazione dei soldati. È qui che gli psichiatri fanno una scoperta fondamentale: le principali motivazioni e fonti di soddisfazione individuali si trovano all'interno del «gruppo». I soldati sono pronti a combattere per attaccamento al gruppo primario cui appartengono e trovano soddisfazione nell'apprezzamento e nell'appoggio che il gruppo elargisce loro. D'altra parte, il gruppo consente di stabilire e rafforzare schemi di condotta collettivi, facendo aderire gli individui agli obiettivi generali dell'organizzazione. Il gruppo fa, dunque, quadrare l'efficienza organizzativa con la soddisfazione personale. È nata una nuova tecnologia di governo degli uomini: il *management* di gruppo o comunitario. La risposta alla sfida del governo si trova nella capacità d'investire razionalmente sull'alleanza tra la tecnologia politica e la tecnologia del sé, sulla simbiosi tra la regolazione organizzativa e l'autoregolazione individuale. Il gruppo si pone come piano immanente di questa simbiosi ed è su questo piano che la razionalità politica s'innesta. Ma l'anima si produce precisamente nel punto d'intersezione, di saldatura e di fusione tra il governo politico e il governo di sé. Il *management* di gruppo o comunitario vincerà la sua scommessa solo nel momento in cui si manifesterà un'anima. Qualcosa del genere dev'essere accaduto, visto che Bion, Rickman, Main e Jones, dopo le esperienze per la riabilitazione di soldati affetti da nevrosi e di ex prigionieri di guerra, sono diventati le figure di riferimento della psichiatria sociale nel dopoguerra<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> Cfr. Lucio Schittar, *L'ideologia della comunità terapeutica*, in Franco Basaglia (a cura di), *L'istituzione negata. Rapporto da un ospedale psichiatrico*, Milano, Baldini&Castoldi, 1998, pp. 153-178 (1ª ed. Torino, Einaudi, 1968).

Il *management* comunitario sembra offrire una risposta che si avvicina alla condizione ottimale del governo liberale. Governare meno per governare meglio; investire sull'autonomia e sulla libertà degli individui affinché essi, governandosi da soli, contribuiscano al bene comune. L'equazione è semplice: la maggiore efficienza dell'organizzazione si produce attraverso una minore violenza sugli individui perché meno coercizione sugli individui produce meno violenza all'interno dell'organizzazione. Ma il punto cieco di questa equazione resta l'anima. Solo se il *management* riuscirà a inventare un'anima, la prova del Leviatano – scontro tra la violenza della ragione e il caos della violenza – potrà essere indefinitamente differita. Dunque, c'è un'equazione più radicale: meno violenza politica, più anima; più spiritualità politica, meno violenza. Su questa equazione si è giocato, in ultima istanza, il *management psicologico-politico* emerso dalle esperienze del periodo bellico. Solo che l'anima non si può fotografare, non si può trascrivere, quindi la sua apparizione è difficilmente documentabile. Come facciamo a sapere se è apparsa veramente? E in che modo si è manifestata? Come è noto, nei primi anni Sessanta, Franco Basaglia sperimenta una comunità terapeutica nel manicomio di Gorizia, ispirandosi al lavoro di Maxwell Jones presso il Dingleton Hospital a Melrose, in Scozia. Lo *shock* provocato dall'immersione nella realtà manicomiale lo spinge ad avviare immediatamente un processo di riforma. La comunità terapeutica si presenta come lo strumento più moderno per riformare l'ospedale psichiatrico in senso liberale, umanistico e terapeutico. Basaglia ripete dunque il gesto inaugurale di Pinel e degli alienisti, ma si avvale di una nuova tecnologia di governo degli uomini. In seguito, tornerà spesso ad analizzare i diversi processi di riforma della psichiatria, paragonando ciò che era accaduto in Inghilterra, in Francia e negli Stati Uniti con quanto è accaduto in Italia. In una delle *Conferenze brasiliane* (Rio de Janeiro, 26 giugno 1979)<sup>25</sup>, ricostruendo le origini della comunità terapeutica inglese si riferisce alle esperienze di gestione dei campi di concentramento per prigionieri durante la Seconda Guerra mondiale, e cita un film: *Il ponte sul fiume Kwai* (1957) di David Lean<sup>26</sup>. Questo film ci consente di scorgere l'anima come scommessa e posta in gioco del nuovo *management*, e di cogliere quindi il nocciolo di razionalità politica della comunità terapeutica.

<sup>25</sup> Franco Basaglia, *A psiquiatria alternativa. Contra o pessimismo da razão, o otimismo da prática. Conferências no Brasil*, São Paulo, Brasil Debates, 1979; trad. it. *Conferenze brasiliane*, presentazione e versione italiana a cura di Domenico De Salvia, Adolfo Rolfe, Pistoia, Centro di Documentazione, 1984; poi, a cura di Franca Ongaro Basaglia e Maria Grazia Giannichedda, Milano, Raffaello Cortina, 2000.

<sup>26</sup> *The Bridge on the River Kwai*, regia di David Lean, Gran Bretagna, 1957.

Il film narra la storia di un campo di concentramento giapponese per prigionieri di guerra in Thailandia, ma può essere visto senza difficoltà come la storia di un processo di riforma istituzionale: passaggio da una gestione di tipo disciplinare a una gestione di tipo comunitario. Un battaglione dell'esercito inglese, al comando del colonnello Nicholson, giunge nel campo di prigionia diretto dal colonnello Saito che espone subito il suo obiettivo. Entro una data prestabilita dovrà essere realizzato un ponte sul fiume Kwai per consentire il passaggio di treni. I prigionieri di guerra sono tenuti a lavorare, ma non gli ufficiali, secondo quanto stabilito dalla convenzione di Ginevra. Il primo gesto di Saito è una classica prova di forza di tipo disciplinare: gli ufficiali dovranno lavorare come gli altri. Nicholson non si piega, viene minacciato, torturato e imprigionato insieme agli altri ufficiali. L'obiettivo del lavoro è evidente, così come il gruppo che dovrà realizzarlo. Solo c'è un grave problema di *leadership*, che non potrà non avere delle ripercussioni sull'organizzazione del gruppo. In altri termini, con la prova di forza di Saito si apre immediatamente una crisi di *management*. Infatti, il gruppo sarà guidato, non solo dal nemico, ma da un nemico che nega qualsiasi autorità ai *leaders* naturali del gruppo stesso. In questo modo, l'obiettivo della costruzione del ponte non potrà mai essere condiviso dai prigionieri; potrà solo essere imposto dall'esterno e dall'alto, attraverso un sovrappiù di forza coercitiva e di violenza autoritaria. Il muro contro muro tra le due *leaderships* va avanti innescando un circolo vizioso. I lavori non procedono, i prigionieri sabotano passivamente la costruzione del ponte, il caos si diffonde, la ribellione cova sotto la cenere. Mentre gli ufficiali si consumano in un penoso isolamento, Saito minaccia di far lavorare anche i malati. Ma nemmeno le ragioni umanitarie smuovono Nicholson che esige il rispetto del diritto internazionale. L'*escalation* della violenza e del caos alimenta l'inefficienza organizzativa in una spirale perversa. Saito intravede il fallimento e pensa al suicidio. Fino a quando accetta la soluzione delineata da Nicholson: il comando è la prima responsabilità degli ufficiali e gli ufficiali inglesi sarebbero i più competenti per la costruzione del ponte; inoltre la truppa li stima e la stima è alla base del comando, altrimenti tutto precipita nel caos. Quindi, conclude Nicholson, io sarei un cattivo comandante se permettessi questo. In sostanza, la soluzione che viene proposta è un riconoscimento della *leadership* inglese come condizione affinché la truppa faccia proprio l'obiettivo dei nemici giapponesi. L'autogestione dei lavori da parte dei prigionieri potrebbe essere la risposta giusta alla crisi organizzativa. Saito cede e libera gli ufficiali riconoscendo loro il diritto di non lavorare. Nicholson deplora lo stato

della truppa, il degrado della disciplina militare e la scarsa coesione del gruppo. Troppi imboscamenti, troppo caos. Come fare per ricostituire il gruppo? Come rigenerare il morale dei soldati? Come ricreare un senso di appartenenza? La soluzione è a portata di mano: sarà sufficiente che i soldati interiorizzino la costruzione del ponte come «finalità comune». Il gruppo sosterrà dall'interno le loro motivazioni, adatterà le loro condotte in funzione dell'obiettivo prefissato, produrrà la soddisfazione di aver partecipato a un'organizzazione più efficace di quella dei giapponesi. La scena cambia, si trasfigura, si sublima. Il lavoro forzato diventa terapia occupazionale, l'obiettivo imposto diventa adesione spontanea e partecipe alla finalità comune della riabilitazione.

Ed è proprio in questa radicale sublimazione dei rapporti di potere all'interno del campo che appare un'anima. Nel momento in cui la costruzione del ponte diventa la strategia attraverso la quale il gruppo di prigionieri si riabilita, con il lavoro e la soddisfazione che ne deriva, si crea un solido piano di coesione, non solo tra i singoli soldati e il gruppo, ma anche tra il gruppo e l'organizzazione generale del campo. Le motivazioni dei singoli soldati, la finalità del gruppo di prigionieri e l'obiettivo del comando giapponese non si distinguono più. In altri termini, è in atto una simbiosi tra la dimensione spirituale, il dispositivo biopolitico e la razionalità di governo. L'apparizione di un'anima è il segno definitivo che la fusione è in atto. Quando un ufficiale un po' scettico auspica che i giapponesi mostrino almeno un po' di riconoscenza per quanto gli inglesi stanno facendo «per loro», Nicholson ribatte seccamente: «Non è *per loro* che lo facciamo!». Ma questo significa che l'imperativo è diventato una libera scelta, la gestione un'autogestione, il governo un autogoverno. L'anima appare nel momento in cui ci si appropria di finalità eteronome. Quando però la finalità diventa autonoma, il soggetto comincia a coincidere con se stesso e rimane imprigionato nelle pieghe anguste dell'identificazione. Il manicomio, diceva Basaglia, produce violenza e contro la violenza è ancora possibile ribellarsi. Nonostante tutto, c'è ancora la possibilità che una fiammella di soggettività resti accesa. Ma cosa succede quando il manicomio siamo «noi»? Quando il potere è un genitore premuroso? Quando c'è una voce che nell'intimità continua a ripetere che il fine è il «nostro» fine, che il bene è il «nostro» bene? I pazienti di Gorizia temevano che il superamento del manicomio li rendesse schiavi di nuove catene. Per loro la comunità terapeutica somigliava a una «gabbia d'oro». Basaglia li ascoltava e, forse per questo, intravede precocemente l'anima oltre le sbarre. Nel 1967, prima del soggiorno presso il Community Mental Health Center del Maimo-

nides Hospital di New York, scrisse che bisognava mettere in condizione gli internati di contestare sia la condizione di esclusi che quella di inclusi, di integrati<sup>27</sup>. Il problema non è scegliere tra la tecnologia disciplinare e quella biopolitica. Si tratta di una falsa alternativa. Perché la posta in gioco più radicale è la possibilità di mettere in discussione la condizione di «governati». Eppure la comunità terapeutica funziona. Certo, l'apparizione dell'anima proietta riflessi inquietanti. Ormai i lavori per la costruzione del ponte sono passati integralmente sotto la guida inglese, con risultati egregi. Ma i tempi sono strettissimi. D'un tratto, si scopre che gli ufficiali hanno spontaneamente deciso di mettersi a lavorare come gli altri. Per nulla turbato dalla contraddizione, Nicholson chiede al dottore se in infermeria ci sono uomini che possano essere impiegati nei lavori. Non intende chiedere aiuto a Saito: «Il ponte è nostro!». Posseduto dalla missione con cui ormai s'identifica totalmente, si mette alla ricerca degli scansafatiche giudicando al posto del dottore l'abilità al lavoro dei ricoverati. Infine, fa appello allo spirito di gruppo e chiede loro di dare una mano «per la causa comune». Miracolosamente, quasi tutti si mobilitano con il loro carico di bende e stampe. Saito non può credere ai suoi occhi: com'è possibile che facciano spontaneamente le stesse cose che si rifiutavano di fare quando glielo ordinavo io? Potenza dell'anima, efficacia del *management*. Ovvero, potenza dell'idealismo, efficacia della razionalità politica. In nome di Dio, tutto è permesso. Grazie all'identificazione con i valori supremi, tutto è possibile. Sì, l'esperimento di Nicholson ha funzionato: i soldati sono soddisfatti, il gruppo è tornato a essere una vera truppa, il ponte è costruito con la più grande perizia e nei tempi previsti. Nel frattempo, però, lontano dal campo di prigionia, gli inglesi stanno organizzando un'azione di sabotaggio. Quando il treno attraverserà il ponte, una carica di dinamite lo farà saltare in aria. Lo richiede la strategia generale della guerra, i giapponesi sono i nemici e vanno sconfitti. Le sequenze finali del film sono un colorato repertorio dell'anima. L'anima è orgogliosa, quando viene scoperta la targa in cui, a futura memoria, si dice che il ponte è stato disegnato e costruito dai soldati dell'esercito inglese, tra febbraio e maggio 1943, sotto la guida del colonnello Nicholson. L'anima è patetica, quando il colonnello Nicholson si china a raccogliere un sassolino, prima che passi il treno, e lo getta nel fiume. Infine, l'anima è drammatica, sia che si esponga nella luce del martirio, sia che si eclissi nell'ombra del

<sup>27</sup> Franco Basaglia, Gianfranco Minguzzi e Franca Ongaro Basaglia, *Esculsione, programmazione e integrazione. Appunti sulla realtà psichiatrica italiana*, in Franco Basaglia, *Scritti*, 2 voll., Torino, Einaudi, 1981-82, vol. I, p. 417.



diniego. Quando Nicholson si rende conto che c'è un piano per distruggere il ponte, al golmo dell'invasamento cerca d'impedirlo. Costi quel che costi. Il ponte è l'anima che lo ha nobilitato come guida dei suoi uomini, ma è anche il patto diabolico che lo condanna a perdersi fino a tradire la sua divisa. Tutto il dramma spirituale messo in scena dal film si concentra in questo punto: la finalità immanente che motiva il gruppo vale più della finalità trascendente che muove la guerra. Il ponte sul fiume Kwai vale più della vittoria contro i giapponesi. Prima di morire, in un estremo momento di lucidità, Nicholson si domanda «che cosa ho fatto?», mentre il dottore ripete «pazzia! pazzia! pazzia!». Sì, la biopolitica funziona. Fino a quando non si manifesta come follia dell'arte di governo.

*L'istituzione negata* (1968) è il libro che fa conoscere l'esperienza di Gorizia e che lancia il movimento anti-istituzionale sulla scena politica<sup>28</sup>. Questo libro è diventato un manifesto della lotta contro il manicomio, una denuncia degli eccessi di potere della psichiatria tradizionale e della condizione disumana degli internati. Certo, come Basaglia non si è stancato di ripetere, il primo gesto è sempre liberale, umanistico, antirazzista: non sono animali, sono uomini malati. È così che vengono ritrovati i presupposti della vocazione terapeutica e che la libertà viene posta a fondamento di ogni rapporto autenticamente terapeutico. Per gli psichiatri di Gorizia, questo gesto assume la forma di una comunità terapeutica, ossia di una riforma in senso liberale e democratico dell'ospedale psichiatrico. Ma la comunità terapeutica di Gorizia si autodistrusse e *L'istituzione negata* è soprattutto il rapporto di una dissoluzione interna della comunità terapeutica. È l'esposizione spiettata della sua agonia. È il bagliore politico che avvolge il suo corpo putrescente. Basaglia comincia a fare politica quando opera una biforcazione radicale rispetto alla comunità terapeutica, lasciando che il suo programma di riforma istituzionale si spenga nella notte. Non basta, dunque, dire che Basaglia lottò contro il manicomio, che il bersaglio principale della sua lotta fu il dispositivo disciplinare della psichiatria. Anzi è del tutto fuorviante. Perché si desume dall'effetto (l'abolizione dei manicomi) la causa (la radicalità del suo umanismo). Il rifiuto dell'esclusione e della segregazione non spiegheranno mai perché, in Italia, si sia pervenuti all'abolizione degli ospedali psichiatrici. La storia mostra, infatti, che i manicomi possono diventare umani, liberali, democratici, aperti sul territorio, integrati nei dispositivi di salute mentale, senza che per questo vengano aboliti. Perché proprio così il mani-

comio sopravvive. È, invece, il rifiuto della comunità terapeutica che spiega la radicalità della legge 180. Basaglia comincia a fare politica non quando rifiuta umanisticamente il manicomio, ma quando non si lascia sedurre da una certa idea di superamento del manicomio. Quando rifiuta politicamente il mondo nuovo che la comunità terapeutica promette: riabilitazione, integrazione, inclusione sociale. Basaglia comincia a fare politica quando contesta i dispositivi di normalizzazione, smarcandosi dal sogno di una società di sicurezza. È una visione acuta come una ferita che lo porta a questo rifiuto. Dopo lo *shock* del manicomio c'è lo scandalo della comunità terapeutica. Come si può assecondare un modello di riforma che sia centrato sull'efficienza organizzativa, piuttosto che sulla soggettività e sui diritti degli internati? È possibile orientarsi in modo diverso all'interno del processo di riforma, oppure la modernizzazione ha la forza implacabile di un destino? È possibile rubare il tempo alla modernizzazione, oppure si può solo abbandonarsi alla sua onda travolgente, sempre che non si decida di fuoriuscirne in modo astratto e velleitario? Invece di continuare ad accumulare risposte razionali ed efficaci al problema della follia, non è forse venuto il momento di farlo esplodere, di discuterne insieme, che i pazienti, le famiglie e i vicini, la gente comune, gli intellettuali, i movimenti, le organizzazioni sindacali e i partiti si interrogino e prendano posizione? Non è forse venuto il momento di sospendere la logica del *management* – susseguirsi di crisi, sfide e risposte – e porsi collettivamente il problema del governo dei folli e dei loro diritti di governati? Queste domande prendono in contropiede la razionalità politica che, tra salti e rotture, continua a battere nel cuore della comunità terapeutica. Ponendosi queste domande, Basaglia mette in stallo il *management* della follia e opera una biforcazione radicale nel processo di modernizzazione biopolitica e liberale della psichiatria.

Ma come è giunto a porsi queste domande? O meglio, da quali gesti concreti queste domande sono emerse? In primo luogo, Basaglia smaschera la reinterpretazione della prova del Leviatano che costituisce il nucleo di razionalità più profondo ed enigmatico della comunità terapeutica. La comunità diventa terapeutica nel momento in cui comincia a funzionare su principi condivisi, non imposti dalla direzione dell'ospedale e che portano tutti a collaborare in funzione di un obiettivo comune: la riabilitazione. In questo modo, il gruppo riesce a curare se stesso e la malattia perde una delle sue caratteristiche essenziali: l'aggressività. Infatti, anche il malato più grave, il più delirante comincia a sentirsi *partner* della comunità, della sua vita e dei suoi obiettivi. La gestione autoritaria, coercitiva e violenta del manicomio

<sup>28</sup> Franco Basaglia (a cura di), *L'istituzione negata*, cit.

lascia il posto a un'autogestione comunitaria (si condividono procedure e scopi), liberale e democratica (i metodi di contenzione sono ripudiati, l'opinione di tutti è tenuta nella stessa considerazione), permissiva (i membri della comunità dimostrano grande tolleranza nei confronti dei passaggi all'atto dei pazienti più disturbati). Risultato? Attraverso questa gestione che investe sull'autogestione, l'aggressività dei malati diminuisce considerevolmente, l'organizzazione funziona meglio, l'obiettivo della riabilitazione può essere finalmente raggiunto e si possono gettare i ponti per l'integrazione dei malati nella società, nel mondo del lavoro *etc.* Ma, in fondo, cosa significa che, attraverso la gestione comunitaria, l'aggressività dei malati può essere ridotta? Significa che il manicomio è un dispositivo di sicurezza, che la sua funzione è gestire il problema della follia a partire dalle sue manifestazioni più violente e imprevedibili. La comunità terapeutica è la scoperta che si può rispondere in modo più efficace e meno dispendioso alla domanda di sicurezza, integrando le isole manicomiali nell'organizzazione sociale. Questa scoperta rimbalza dunque sulla prova del Leviatano e ricade clamorosamente nello scandalo della sua dissimulazione. Che cosa accade, infatti, quando si crea una situazione che sfugge al controllo e che sembra minacciare l'organizzazione comunitaria? Ebbene, emerge tutta l'ambivalenza della comunità terapeutica: equilibrio precario tra l'ideale dell'autogestione e la realtà del *management*; oscillazione perenne tra la poesia della partecipazione e la prosa dell'autorità. Inizialmente critico nei confronti degli eccessi del potere medico, Maxwell Jones risponde al problema dei conflitti di potere all'interno degli ospedali psichiatrici con la famosa teoria dell'«autorità latente»: quando viene superata la soglia di sicurezza, l'autorità latente del *leader* deve riemergere e fare tutto ciò che è necessario affinché la comunità ritrovi la fiducia nelle sue capacità di controllo. Arriva sempre il momento in cui, dinanzi all'ingestibile, bisogna prendere una decisione. Attraverso l'invenzione comunitaria dell'anima si può giungere a neutralizzare il caos della violenza e a fare della decisione sovrana un caso limite dell'arte di governo. Ma con la manipolazione dell'aggressività la prova del Leviatano viene solo esorcizzata e il demone della sovranità riemerge in ogni *exploit* dell'autorità latente. L'immagine quasi metafisica di questa autorità s'incarna pesantemente nella figura dello *psichiatra-executive*, tratteggiata – a futura memoria – da Lucio Schittar in un saggio centrale dell'*Istituzione negata*<sup>29</sup>. È solo grazie alla sua presenza discreta, impalpabile che l'autoritarismo psichiatrico

<sup>29</sup> Cfr. Lucio Schittar, *L'ideologia della comunità terapeutica*, cit.

diventa un caso limite del *management* comunitario. Ma lo psichiatra della comunità terapeutica è un *manager* all'ennesima potenza. Pastore invisibile, vigila su greggi che si governano da soli. È una specie di «supermanager», non necessariamente uno psichiatra, né una persona. È solo il potere che sa rimanere nascosto senza decidere. Fino a prova contraria.

A Gorizia, il potere di decidere sulle crisi della comunità terapeutica, riaffermando la violenza della ragione sul caos della violenza, appare d'un tratto come uno scandalo. Perché? Come viene smascherata la volontà di risolvere l'antinomia tra le ragioni della vita comunitaria e quelle dell'efficienza organizzativa? Come viene rifiutata la capacità di gestire le situazioni ingestibili? Basaglia prende nettamente in contropiede la neutralizzazione dei conflitti di potere all'interno dell'ospedale. Invece di esorcizzare il confronto con lo stato di natura, prova a qualificarlo come il terreno di una posta in gioco etica e politica radicale. Lascia che il caos s'installi all'interno dell'ospedale e che si propaghi come un incendio in tutte le direzioni. I conflitti si moltiplicano, i ruoli si destabilizzano, le contraddizioni bruciano. Invece di pianificare il buon funzionamento della comunità terapeutica, Basaglia investe sui «cattivi» malati. Quelli meno docili, i più aggressivi che rischiano di far fallire il progetto comunitario prim'ancora che abbia inizio. Dal punto di vista della razionalità di governo, Basaglia è un *manager* terribilmente maldestro. In realtà, attraverso questa sorta di atto mancato, egli si smarca dalla comunità terapeutica esponendola lucidamente al suo suicidio. Basaglia investe sull'aggressività per due ragioni strettamente connesse. In primo luogo, perché nel delirio degli internati intravede la fiammella «soggettiva» che i meccanismi disciplinari non sono ancora riusciti a spegnere. In secondo luogo, perché, al di là del delirio soggettivo, percepisce nella loro invettiva i primi, rudimentali balbettii di un «discorso politico»: la contestazione della condizione di governati, l'appello a non essere governati secondo logiche e modalità che continuano a privarli della loro voce e dei loro diritti. In altri termini, l'anima non si trova né nella simbiosi disciplinare con il manicomio (il buon malato che diventa docile e si istituzionalizza: il demente), né nella simbiosi biopolitica con la comunità terapeutica (il buon malato che diventa partecipe e si spiritualizza: il riabilitato). L'anima è una *chance* racchiusa nel delirio, come possibilità di resistere alla normazione disciplinare, e nella contestazione, come possibilità di rifiutare la normalizzazione biopolitica. Ciò che differenzia la comunità terapeutica di Gorizia dal suo modello inglese è l'aver investito in modo costante e massiccio sulla dinamica della contestazione. Investimento non di carattere tecnico, psichiatrico o psicologico,



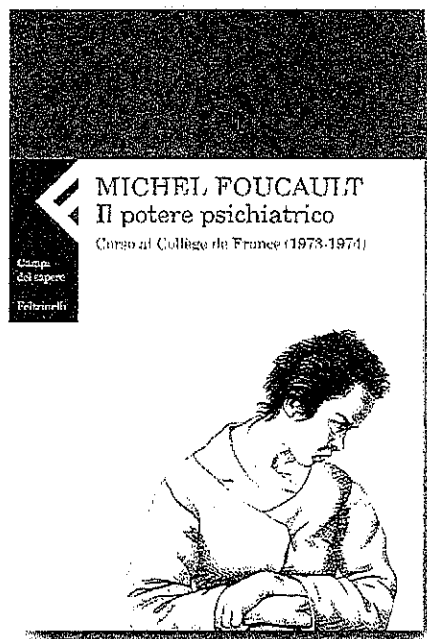
bensi di carattere propriamente etico e politico. Con la dinamica della contestazione, vengono rimessi in discussione i rapporti di potere, non è più possibile fare gli psichiatri o gli infermieri nello stesso modo, la delega a produrre sicurezza sociale viene rifiutata e si profila un nuovo quadro di alleanze. Ciò che differenzia la comunità terapeutica di Gorizia è di essersi costruita sulla miccia che l'avrebbe fatta saltare in aria.

Dal punto di vista di un possibile processo di emancipazione dei malati di mente, la cosa più pericolosa è neutralizzare in partenza il conflitto, facendone la spazzatura del gioco politico comunitario. Fino a quando regnerà la pace e l'armonia, si potrà governare senza ricorrere all'autorità. Ma questo significa che la pace consente al governo da un lato di esorcizzare la prova del Leviatano, dall'altro di evacuare la possibilità di una contestazione politica. Nella logica del governo, la pace svolge una duplice funzione «economica»: essa tende ad assorbire e a rendere residuale sia il suo limite esterno (la confusione con la sovranità) sia il suo limite interno (la resistenza dei governati). Il fine «buono» comune della riabilitazione rischia, infatti, di ricoprire la soggettività e la contestazione degli internati sotto una fitta coltre di razionalità. Siamo sicuri che l'anima debba cadere dall'alto? C'è un modo non idealistico d'inventare l'anima? Dobbiamo affrettarci a inventarla, allestendo la scena della sua apparizione? O possiamo aspettare che si manifesti da sola, cominciando magari a sgombrare il campo dall'immagine che ce ne siamo fatti? Un giorno, un paziente della comunità terapeutica di Gorizia dice a Basaglia: «Dottore, può farci anche l'ospedale d'oro, noi resteremo sempre nemici: lei è il sano e io il malato». Basaglia non ha dubbi. Si tratta di una dichiarazione di guerra. Ed è l'unico regalo sotto l'albero della comunità terapeutica. Evidentemente, c'è un'altra possibilità per l'anima. Ovvero, l'anima può attendere. Basaglia considera come un vero regalo il colpo di spada con il quale l'internato taglia in due il progetto di riforma, strappandosi violentemente dal ventre della finalità comune. A differenza del colonnello Nicholson, che confonde i propri obiettivi con quelli del nemico, l'internato continua a distinguerli nettamente e resiste alla simbiosi. Non si salda, non si accorda, non si fonde, non s'identifica. Un'anima a queste condizioni? Preferirei di no. La finalità della comunità terapeutica non è necessariamente la finalità degli internati. Perché la finalità riabilitativa è condizionata dall'esigenza riformistica di gestire in modo efficace l'ospedale psichiatrico, mentre la finalità degli internati è condizionata dalla distruzione dell'ospedale psichiatrico in quanto tecnologia che impedisce di porre radicalmente il problema del loro governo e dei loro diritti. Fino a quando

lei sarà il sano e io il malato, fino a quando il giudizio sulla pericolosità della mia malattia mi farà essere governato in funzione della sicurezza sociale, fino a quando la mia anima sarà vincolata all'identificazione con finalità eteronome, ebbene, fino ad allora resteremo nemici. Qualsiasi processo di riforma dovrà invece cominciare dall'abolizione del manicomio, dalla cancellazione dello stigma, dall'affermazione del diritto a contestare qualsiasi strategia di governo. Altrimenti non c'è alleanza. C'è solo una gabbia d'oro e noi non ci teniamo a mettere l'anima oltre le sbarre. Gli psichiatri di Gorizia hanno orecchi per udire la radicalità di questo appello ed entrano in contro-condotta. Smettono d'identificarsi con il ruolo che la società assegna loro, buttano alle ortiche la loro identità scientifica e terapeutica, rovesciano le alleanze, si schierano a fianco degli internati. In questo modo, piuttosto che offrire nuove risposte e nuove soluzioni, fanno emergere le contraddizioni e risuonare le domande. La dinamica della contestazione scavalca le mura del manicomio. I quartieri e le città vengono «violentati», nella misura in cui sono costretti a confrontarsi con i malati che tornano a casa. Non c'è più la garanzia granitica della reclusione in manicomio né la neutralizzazione dei conflitti nei recinti *soft* della comunità terapeutica. I conflitti di potere che attraversano la psichiatria assumono una rilevanza sociale, culturale, politica. In vent'anni di lotte, sperimentazioni, analisi, dibattiti, si è rubato il tempo alla modernizzazione. Invece di essere trascinati dalla sua onda impetuosa, si è imboccato un sentiero che ha reso il viaggio più lungo, più problematico, più penseroso, più creativo. La modernizzazione non è sfrecciata a velocità supersonica. Si è radicata in stili di condotta alternativi e in laboratori politici inediti. Quando l'anima è piovuta dal cielo, una forma di vita era già sbucata dalla terra. La biforcazione operata da Basaglia nel processo di riforma psichiatrica, sulla quale molti si sono ritrovati e hanno camminato insieme, ha funzionato come una salutare forza di gravità. L'idealismo biopolitico non è decollato subito. Per vent'anni, è rimasto a terra, in preda alla vegetazione e ai suoi intrichi di radici. Poi è decollato, definitivamente, e il mondo somiglia ormai a una gigantesca comunità terapeutica. L'unica preoccupazione sembra essere quella di neutralizzare tutti i conflitti, per rendere il potere ovunque invisibile. Grazie a esperienze come quella di Basaglia, è ancora possibile scorgere delle tracce di radicalità etica e politica sotto le ali del *turbo-jet* neoliberale. Si potrebbe provare a camminarci sopra per produrre nuove biforcazioni.

# "Dimenticare Foucault? È davvero impossibile."

Bruno Gravagnuolo, L'Unità



Feltrinelli

www.feltrinelli.it

Dello stesso autore, pubblicati da Feltrinelli:

Scritti letterari  
La volontà di sapere  
La cura di sé  
L'uso dei piaceri  
I corsi al Collège de France  
Gli anormali  
Bisogna difendere la società

L'ermeneutica del soggetto  
Archivio Foucault 3  
Estetica dell'esistenza, etica,  
politica  
Archivio Foucault 2  
Poteri, saperi, strategie  
Archivio Foucault 1  
Follia, scrittura, discorso

## Biopolitica e psichiatria

PIERANGELO DI VITTORIO

### Teorizzare la biopolitica?

La biopolitica è di moda. Il termine circola quasi senza soluzione di continuità in ambiti diversi come la filosofia, la storia, la teoria politica, la sociologia. Se volessimo domandarci le ragioni di questo successo la prima risposta potrebbe essere che la biopolitica funziona, che è un buon concetto. Ogni volta che usiamo il termine inventato da Michel Foucault abbiamo la sensazione di afferrare la realtà e di rifletterla sotto una luce particolare. Perciò lo usiamo, perciò molti lo usano, ciascuno dal proprio specifico punto di osservazione. Il concetto di biopolitica ha oggi successo perché porta alla luce un aspetto essenziale della realtà, o perché rivela che nella realtà attuale si manifesta una verità più o meno celata e segretamente inscritta nella storia occidentale. La biopolitica indica dunque un certo modo di rapportarsi all'*attualità*. Ma il rapporto con l'*attualità*, soprattutto se prendiamo Michel Foucault come punto di riferimento, non è per nulla semplice o scontato. Perciò è forse necessario abbandonare le risposte facili e riformulare la domanda sulla biopolitica sospendendo il giudizio su di essa. Infatti, dire che la biopolitica è un "concetto" è un giudizio pesante, forse un pregiudizio, in ogni caso un'affermazione che rischia di bloccare in partenza ogni tentativo di discussione sui possibili usi dell'armamentario foucaultiano.

Ci piace pensare al pensiero di Foucault come a una cassetta degli attrezzi, ma di che tipo? Questo è il problema. Dare per scontato che si tratti di arnesi concettuali – in fondo, si dirà, era pur sempre un filosofo – significa neutralizzare un discorso che non può essere separato da un certo atteggiamento, da un *ethos*, da un modo di vivere oltre che di pensare. Questa neutralizzazione corre il rischio di rendere egemone un'interpretazione, peraltro filologicamente infondata, di Foucault, e per questa ragione non può essere accettata senza discussione, soprattutto se è in gioco il nostro rapporto con l'*attualità*. Si diceva che la biopolitica è un buon concetto perché ci consente di cogliere qualcosa di essenziale nella nostra attualità o di cogliere questa attualità come la rivelazione di un segreto racchiuso nella nostra storia. In effetti, com'è noto, tutti i concetti di Foucault hanno a che fare con l'*attualità*, si interrogano su di essa allo stesso modo in cui Kant si interrogava sull'Illuminismo e sulla Rivoluzione francese. Può sembrare strano, ma è proprio a Kant che Foucault, prima di morire, ha reso un omaggio inequivocabile e, per così dire, iperbolico: in due celebri scritti del

1984,<sup>1</sup> la risposta kantiana alla domanda *Was ist Aufklärung?* viene assunta come il prototipo dell'atteggiamento critico, dell'interrogazione sul presente come problema, diventando paradossalmente, e con un palese anacronismo, il compimento di quella critica "storica" la cui paternità, sempre secondo Foucault, spettava a Nietzsche, il primo ad aver superato il "formalismo" della critica kantiana. In questo abissale gioco di riflessi tra Kant e Nietzsche, il pensiero foucaultiano si congeda, lasciando in eredità una formula sulla quale non sono mancati i fraintendimenti, i litigi. Foucault definisce il suo *ethos* filosofico come un'ontologia dell'attualità: ontologia critica di noi stessi, discorso critico sul nostro essere storico, sul presente. Ma l'ontologia dell'attualità non è qualcosa di semplice, dal momento che consiste in un "doppio" atteggiamento, al tempo stesso critico e sperimentale; si tratta perciò di un *ethos* complesso, perché internamente articolato, ed effimero, perché sospeso all'"evento" di questa articolazione: fragile possibilità che l'analisi storico-critica dei nostri limiti si colleghi con la prova storico-pratica di superarli, come avvenne a cavallo degli anni sessanta e settanta quando le genealogie erudite del sistema psichiatrico e di quello penale si collegarono con i movimenti di lotta all'interno degli ospedali psichiatrici e delle prigioni.<sup>2</sup>

La biopolitica è uno degli strumenti con cui Foucault prova a costruire un'ontologia dell'attualità, una storia critica del presente. Ma si tratta, appunto, di strumenti "concettuali"? Il rapporto di Foucault con l'attualità non sembra "semplicemente" teorico o filosofico; inoltre, sembra esserci una certa "differenza" tra la filosofia e la critica, tra la filosofia e l'*ethos* filosofico come doppio atteggiamento (critico e pratico-sperimentale). È necessario insistere su questa complessità, sottolineare le differenze, gli scarti, le sfumature, perché è chiaro che il rapporto con l'attualità implica un altro e fondamentale rapporto: quello con il sapere e con la verità. Nel rapporto con l'attualità si gioca il nostro rapporto con noi stessi in quanto *soggetti della conoscenza* filosofica e scientifica, soggetti di un discorso con pretesa di verità. Si gioca quindi la possibilità che la filosofia non coincida più con se stessa, che i suoi contorni vengano smarginati e che un atteggiamento critico sporga sulla possibilità aleatoria di un evento che tenga insieme i diversi piani, la loro dispersa molteplicità, laddove è venuta meno la garanzia di un soggetto come fonte unitaria di senso. Il soggetto filosofico sa che non è più solo a parlare, né padrone del linguaggio che parla: da questa consapevolezza nasce l'*ethos* filosofico, la possibilità che il soggetto speculativo si destituisca dalla posizione di soggetto supposto sapere, che rischi la sua distruzione, il suo spossamento, ma anche la sua dispersione e moltiplicazione nello spazio della sua lacuna. Nel rapporto con l'attualità si gioca dunque il nostro rapporto con noi stessi in quanto soggetti di sapere. Ed è qui che si "prende posizione": si può accettare la lacunosità della posizione di soggetti filosofici, o riempir-

la con un discorso totalizzante, richiuso su se stesso, capace di cogliere l'attualità e di rifletterla nella sua verità.

La difficoltà di "identificare" in modo netto e definitivo il pensiero di Michel Foucault dipende precisamente dal fatto che la sua ontologia dell'attualità non è solo filosofica, ma è piuttosto una filosofia che si lascia debordare da una critica e contestare da un'*etica*. Perciò non si può pensare di interrogarsi sui possibili usi del termine biopolitica senza porsi il problema complessivo di come Foucault costruiva, o intendeva costruire, la storia del presente. Gli attrezzi foucaultiani non sono neutralmente disponibili su un ipotetico mercato delle idee, stanno dentro una cassetta che in qualche modo ne caratterizza l'uso, anche se questo uso è difficile da determinare; una cassetta complessa, fatta di piani diversi e non omogenei, ingombrante, dal momento che i piani sconfinano in altri che la eccedono e che il soggetto filosofico non padroneggia; una cassetta, quindi, che non può essere aggirata o dissolta magicamente, come se non ci fosse, come se non fosse mai esistita. La cassetta c'è, tutti lo riconoscono, ma non è uno spazio omogeneo, né filosoficamente omogeneizzabile: per questo non si può eludere una domanda su quale fosse l'uso che Foucault faceva dei suoi strumenti. In altri termini, non si può pensare di usare questi strumenti senza porsi il problema di come si apre la cassetta che li contiene, di come vengono estratti, di come e dove vengono usati, di come e dove vengono riposti; senza domandarsi se la cassetta, quando viene richiusa, li contiene ancora, oppure è vuota, se i pezzi mancano e dove sono andati a finire. Insomma, senza interrogarsi sulla *posizione* che si prende e sui *gesti* che si fanno. Non è solo un problema filologico o ermeneutico, di verità letterale o di conflitto delle interpretazioni; è anche un problema *etico*, cioè di atteggiamento generale, di postura, di gesti. Il problema del nostro rapporto con l'attualità, con la verità e con noi stessi in quanto soggetti della conoscenza.

Per quanto riguarda l'uso del termine biopolitica, due gesti sono possibili: il primo è di estrapolarlo dalla cassetta foucaultiana, di emanciparlo dai vincoli o dai limiti che questa gli impone, offrendogli la compiutezza concettuale di cui sarebbe ancora deficitario; il secondo, invece, è di considerarlo come parte integrante di questa cassetta, di accettarne e riconfermarne i vincoli, facendo della sua lacunosità concettuale la condizione di una destituzione etica del soggetto della conoscenza e di una critica storica del presente. Forse, a partire da questa alternativa, potremmo scoprire che il termine biopolitica non è usato sempre nello stesso modo, che ci sono modi diversi e in qualche modo irriducibili di usarlo, e che il suo innegabile successo non corrisponde necessariamente a un implicito e pacifico consenso sul suo statuto concettuale.

È bene precisare che entrambi i gesti, entrambe le prese di posizione sono possibili. Tuttavia, un conto è porsi completamente all'esterno dell'orizzonte foucaultiano, e da qui, estrapolando un'indicazione ritenuta importante, proseguire in totale autonomia il proprio percorso filosofico. Un altro invece è affermare o lasciare intendere che Foucault avrebbe voluto compiere la sua impresa teorica, senza però riuscirci, e che sarebbe perciò necessario un supplemento filosofico (o scientifico) per portarla a termine. Questo gesto di legittimazione teorica, che sembra essere richiesto dall'importanza e dall'incompiutezza del

1. M. Foucault, "Che cos'è l'Illuminismo?", in *Archivio Foucault 3. 1978-1985*, a cura di A. Pandolfi, trad. di S. Loriga, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 217-232, 253-261.

2. Cfr. P. Di Vittorio, *Foucault e Basaglia. L'incontro tra genealogie e movimenti di base*, ombre corte, Verona 1999.

concetto di biopolitica, è il tratto comune ai diversi tentativi di ritorno "filosofico" a Foucault. Qualcosa di decisivo gli sarebbe sfuggito, o sarebbe rimasto "singolarmente in ombra" nella sua ricerca, forse a causa della prematura scomparsa, che non gli avrebbe consentito di sviluppare "tutte le implicazioni del concetto di biopolitica".<sup>3</sup> Alla maestosa costruzione di Foucault mancherebbe insomma l'ultimo mattone. La sommità teorica. In questo senso, la biopolitica segnerebbe, nella sua opera, il posto vuoto della teoria, che il filosofo "foucaultiano" di turno verrebbe puntualmente – e opportunamente – a colmare.

Questo approccio va discusso. È evidente infatti che esso rischia di riempire con un sovrappiù teorico la lacunosità etica del discorso foucaultiano. E siccome questa operazione teorica si presenta come un gesto "legittimo", anche il problema della sua legittimità dev'essere posto. In primo luogo, non si capisce perché Foucault avrebbe dovuto mettere un cappello teorico a un discorso che non si presenta come un corpus teorico. Foucault non ha mai preteso di offrire un contributo alla scienza o alla filosofia della politica, ma si è al contrario contraddistinto per il tentativo di delimitare, e di contrastare, ogni forma di *egemonia teorica*. Evidentemente, il fatto di considerare la biopolitica foucaultiana come un concetto, tanto fondamentale quanto incompiuto o inadeguato, tradisce l'incapacità di cogliere la sottile, ma decisiva differenza che passa tra la *volontà filosofica* (o scientifica) e l'*atteggiamento critico*. La critica è infatti "contemporaneamente all'interno e all'esterno della filosofia".<sup>4</sup> Concettualizzare la nozione di biopolitica, farne il luogo di un pieno rispecchiamento della realtà nella sua essenza più originaria o attuale, significa disconoscere il suo essere uno strumento storico-critico, una finzione discorsiva che tende ad aprire uno spazio politico nella verità e a intervenire strategicamente al suo interno. Senza questa tensione etica e politica la biopolitica non significa nulla; ovvero biopolitica non significa nulla più che una possibilità di mettere politicamente in discussione una determinata forma di razionalità, un tentativo di disassoggettarsi in un determinato gioco politico della verità.

Concettualizzare la biopolitica significa costruire una teoria sulle spalle di Foucault, con l'effetto di riassorbire l'atteggiamento critico, di renderlo com-

3. G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, pp. 8, 6 (corsivo mio). Il "punto cieco nel campo visivo" della ricerca foucaultiana, su cui Agamben intende "far luce", è il "nascosto punto d'incrocio fra il modello giuridico-istituzionale e il modello biopolitico del potere". La tesi di Agamben è che "mettendo la vita biologica al centro dei suoi calcoli, lo stato moderno non fa [...] che riportare alla luce il vincolo segreto che unisce il potere alla nuda vita" (ivi, p. 9). Questo vincolo sarebbe venuto tragicamente alla luce nella realtà dei campi di concentramento (in particolare nella figura del "musulmano"), che però Foucault ha mancato di analizzare (ivi, p. 131). A questo proposito cfr. anche G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino 1998. Analogamente, Michael Hardt e Antonio Negri, da un lato affermano che l'opera di Foucault ci permette "di riconoscere la natura *biopolitica* del nuovo paradigma del potere", dall'altro ritengono però che Foucault non sia riuscito a cogliere "le dinamiche reali della produzione nella società biopolitica" (M. Hardt, A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002, pp. 39, 43).

4. M. Foucault, *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma 1997, p. 72.

pletamente "interno" alla filosofia. Il rischio più grande connesso a questa rilettura filosofica di Foucault non è tanto che si scopra l'incompletezza o l'incompletezza della sua opera, quanto che in questo modo essa venga riconosciuta come "in tutto e per tutto" filosofica, e il suo autore rimpatriato a viva forza nel recinto dal quale ha continuato per tutta la vita a evadere. Infatti, il meno che si possa dire è che nella critica storica di Foucault, fondata sulla finzione analitico-sperimentale (o analitico-strategica) dei rapporti tra potere e sapere, la volontà di "teorizzare" costituisca l'ultima delle preoccupazioni. Anzi, è legittimo affermare che se in Foucault c'è stata una preoccupazione forte e costante è stata precisamente quella di delimitare il "teorico" in generale, combattendo la tirannia della verità e tutte le forme connesse di avanguardismo teorico. L'impresa foucaultiana può essere infatti posta sotto il segno di una *critica del fondamentalismo moderno*, ossia dell'uso politico e degli effetti di potere delle verità filosofiche e scientifiche (delle verità "secolarizzate"). La "modernità" è l'orizzonte storico nel quale, all'interno di determinate pratiche sociali, gli individui sono assoggettati "mediante meccanismi di potere che si appellano a una verità"; la "critica" (della modernità) designa "il movimento attraverso il quale il soggetto si riconosce il diritto di interrogare la verità nei suoi effetti di potere e il potere nei suoi effetti di verità". La critica è pertanto "l'arte della disobbedienza volontaria, dell'indocilità ragionata", un tentativo di disassoggettarsi rimettendo politicamente in gioco il regime di verità.<sup>5</sup> Questo tentativo ha qualche chance di riuscire se si realizzano due condizioni: in primo luogo che i saperi "minori" della gente – i saperi squalificati come non concettuali e ridotti al silenzio – insorgano contro la gerarchia del discorso scientifico;<sup>6</sup> in secondo luogo che queste lotte, le quali fanno della verità un campo di battaglia politico, trovino nelle indagini storiche erudite una sorta di eco critica, uno strumento razionale e conoscitivo che sia in grado di offrire "una percezione spessa, di lunga durata" del presente, cioè un "rilievo topografico e geologico della battaglia".<sup>7</sup> La critica è un evento sospeso come una passerella tra le sponde di un abisso: da un lato c'è il sapere critico dello storico, dall'altro la critica prodotta storicamente dai saperi e dalle lotte popolari.

Intorno alla metà degli anni settanta, Foucault, riflettendo sul suo lavoro al Collège de France, riconosceva che questo insieme di ricerche "frammentario, ripetitivo e discontinuo" era in qualche modo adeguato a un certo "momento storico", gli ultimi quindici o vent'anni, caratterizzato da una straordinaria "efficacia delle offensive disperse e discontinue": efficacia nell'ostacolare il funzionamento dell'istituzione psichiatrica, efficacia nell'attaccare la morale e la gerarchia sessuale tradizionale, efficacia nella lotta contro l'apparato giudiziario e penale.<sup>8</sup> In queste lotte, alle quali Foucault aveva dato un contributo con le sue ana-

5. Ivi, p. 40.

6. Id., *"Bisogna difendere la società"* (1997), a cura di M. Bertani e A. Fontana, Feltrinelli, Milano 1998, p. 16 sgg.

7. Id., "Potere-corpo", in *Microfisica del potere. Interventi politici* (1971-1977), a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino 1977, p. 144.

8. Id., *"Bisogna difendere la società"*, cit., pp. 14-15.

lisi storiche erudite, era emersa "l'immensa e proliferante *criticabilità* delle cose, delle istituzioni, delle pratiche, dei discorsi". Tuttavia, accanto a questa "stupefacente efficacia delle critiche discontinue, particolari e locali" era emerso anche qualcos'altro, e cioè "l'effetto *inibitore* proprio delle teorie totalitarie, o in ogni caso delle teorie avvolgenti e globali".<sup>9</sup> La critica è critica degli eccessi di potere connessi con le forme di razionalizzazione; ma perché la teoria – quella buona: progressista, libertaria, rivoluzionaria ecc. – non potrebbe essere un utile alleato della critica, offrendo alle analisi e alle lotte un sovrappiù di forza? Il problema è che la critica ha avuto un carattere essenzialmente "locale", mentre quando è stata "ripresa negli stessi termini della totalità", sebbene di una totalità teorica alternativa o antagonista (freudo-marxismo, anarchismo, maoismo, marxismo, psicanalisi ecc.), ciò ha avuto un effetto "frenante" sulla critica stessa e sulle lotte di base.<sup>10</sup>

Certo, Foucault è il primo ad ammetterlo, la sua ricerca è un mosaico fatto di tanti frammenti dispersi e ripetitivi che sembrano non ricomporsi mai. Pare che abbia persino confidato a qualcuno di trovare i "suoi marginali" troppo familiari e ripetitivi, e di volersi occupare di altro. Ma dobbiamo interpretare questa insoddisfazione come un "desiderio di teoria"? Come la volontà di produrre un discorso finalizzato a rimettere insieme i tasselli e a configurare un quadro unitario? Foucault, non solo si rifiuta di dare a queste genealogie disperse "un terreno teorico continuo e solido" o di imporre loro "una specie di coronamento teorico che le unificherebbe", ma rilancia la sua analisi disseminata dei diversi meccanismi di potere attaccando al cuore la stessa domanda teorica – "che cos'è il potere?" –, denunciando i suoi effetti inibitori, bloccanti rispetto all'emergere di quelle critiche locali senza di cui è probabilmente impossibile aprire un campo *strategico*, cioè trasformare la verità e il diritto in poste in gioco politiche. Rifiutando insomma di porsi e di porre la "domanda teorica che coronerebbe l'insieme", Foucault si propone al tempo stesso di smontarla: proverà, infatti, da un lato a mostrare l'impossibilità di rispondere a questa domanda "deducendo" dall'*economia* tutta la disparata eterogeneità del potere, dall'altro a denunciare l'inibizione strategica che, sia sul piano etico sia su quello politico, può derivare da un simile deduzione teorica.<sup>11</sup> Da questo punto di vista, sembra del tutto illegittimo ritenere o dare per scontato che la biopolitica rappresenti per Foucault il tentativo di offrire un coronamento teorico alle sue ricerche; anzi, si può affermare che se in Foucault c'è una "teoria del potere" questa si riduce all'affermazione-limite dell'*inutilità* e dell'*inopportunità strategica di teorizzarlo*. In Foucault, la teoria del potere è quel margine di sporgenza critica ed etica che ridisegna ai suoi limiti la lacuna teorica.

### Psichiatria e biopolitica

Rispetto al problema dei possibili usi del termine biopolitica, il caso dell'Italia riveste un certo interesse. Infatti, se la biopolitica ha un indiscutibile peso nell'e-

9. *Ibidem* (corsivi miei).

10. *Ibidem*.

11. *Ivi*, p. 20.

conomia di importanti riflessioni filosofiche che tendono a oltrepassare Foucault in direzione di una teorizzazione compiuta,<sup>12</sup> essa risulta praticamente assente dalla riflessione degli psichiatri che appartennero, o che oggi in qualche modo si ispirano, al movimento anti-istituzionale guidato da Franco Basaglia. Negli anni sessanta e settanta, questo movimento operò, anche grazie al supporto della *Storia della follia*,<sup>13</sup> una critica radicale del sistema psichiatrico. Perciò sarebbe stato abbastanza naturale che questa critica, nata nel segno della lotta contro il manicomio, proseguisse sul terreno "più avanzato" della biopolitica. Anche perché Basaglia aveva cominciato ad analizzare questa nuova dimensione della psichiatria già a partire dalla metà degli anni sessanta, quindi con un certo anticipo rispetto allo stesso Foucault.<sup>14</sup> Quest'ultimo, dopo le prime genealogie "ingenue" (la *Storia della follia* e la *Nascita della clinica*), e il successivo "sviamento" di *Le parole e le cose* e *L'archeologia del sapere*, aveva fatto ritorno alla genealogia solo dopo il 1968;<sup>15</sup> tale ritorno si concretizzò, da un lato nei corsi al Collège de France, dall'altro in *Sorvegliare e punire*; e sono proprio i corsi al Collège de France che documentano il rinnovato (in tutti i sensi) interesse di Foucault per la questione psichiatrica: in particolare i seminari del lunedì, incentrati sull'analisi delle perizie psichiatriche, rappresentano un filo rosso che dal primo corso intitolato *La volontà di sapere* (1970-71) giunge fino a *Il potere psichiatrico* (1973-74) e *Gli anormali* (1974-75), mostrando che la psichiatria, in particolare l'analisi dell'evoluzione della perizia medico-legale e della nozione di individuo pericoloso, fu il terreno sul quale Foucault cominciò a circoscrivere il nuovo dispositivo di potere cui più tardi darà il nome di biopolitica.<sup>16</sup> In ogni caso, quello che in Italia sembrava quasi scontato – un uso critico e specifico del termine biopolitica – non è avvenuto. Mentre il suo uso teorico e globale, che scontato non era, oggi si afferma e si inflaziona. Questo paradosso è l'interesse del caso italiano.

Capire perché i filosofi sono attratti dalla biopolitica è relativamente facile. La teorizzazione della biopolitica va ricondotta a un'esigenza di "totalizzazione", ossia a una volontà speculativa di comprendere la realtà riconducendola a un principio che sia in grado di rispecchiarla come un totalità unitaria di senso.

12. Oltre Agamben e Negri, cfr. R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.

13. Cfr. A. Pirella, "Michel Foucault in Italia, o la critica della psichiatria", in *Il problema psichiatrico*, Centro di Documentazione, Pistoia 1999, pp. 113-121; cfr. inoltre, M. Colucci, P. Di Vittorio, *Franco Basaglia*, Bruno Mondadori, Milano 2001, in particolare "La svolta", pp. 191-197.

14. Cfr. *ivi*, in particolare "Esclusione e biopolitica", pp. 157-166.

15. Foucault traccia questa parabola in "Intervista a Michel Foucault", in *Microfisica del potere*, cit., pp. 3-28.

16. Per una visione d'insieme dei corsi al Collège de France, molti dei quali non sono ancora pubblicati, cfr. M. Foucault, *I corsi al Collège de France. I Résumés*, a cura di A. Pandolfi, trad. di A. Pandolfi e A. Serra, Feltrinelli, Milano 1999. Cfr. inoltre, *Id.*, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-74)*, edizione stabilita da J. Lagrange, trad. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2003; *Id.*, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, edizione stabilita da V. Marchetti e A. Salomoni, trad. di V. Marchetti e A. Salomoni, Feltrinelli, Milano 2002.

Quanto più la realtà si mostrerà come una totalità internamente articolata, complessa e contraddittoria, tanto più la totalizzazione potrà considerarsi riuscita. L'attrazione suscitata dalla nozione di biopolitica dipende in primo luogo dal fatto che essa sembra rilanciare molto in alto la posta di una simile scommessa, offrendo il terreno propizio per un'operazione teorica di grande *enver-gure*. Infatti, la biopolitica segna il più alto grado di complessità raggiunto dalla razionalità politica occidentale, che coincide in qualche modo con lo stato moderno e che si presenta come un paradosso: "sorta di 'doppio legame' politico, costituito dalla individualizzazione e dalla totalizzazione simultanee del potere moderno".<sup>17</sup>

La biopolitica, incorporando nei suoi meccanismi *massificanti* quelli *individualizzanti* del potere disciplinare, sembra riassumere in sé la complessità del potere moderno. Tuttavia, i meccanismi disciplinari e quelli biopolitici (ma anche le forme della "sovranità" politica, dalla monarchia assoluta al diritto pubblico), pur non escludendosi a vicenda, si sviluppano su piani distinti e secondo modalità specifiche. Per analizzare il funzionamento complessivo del potere bisogna quindi comprendere come i diversi meccanismi, sovrapponendosi, si innestino gli uni sugli altri e vadano a formare il complesso ingranaggio dello stato. In altri termini, bisogna individuare gli snodi concreti, i punti di contatto e di articolazione di questo sistema bipolare che funziona simultaneamente in modo individualizzante e totalizzante. Per Foucault, il sistema di verità che ha fatto da cerniera tra questi diversi piani è costituito essenzialmente dalla *sessualità* in quanto oggetto di un sapere *medico*. La sessualità, per il fatto di essere un comportamento corporeo, è investita dal potere disciplinare e sottoposta quindi a un regime di sorveglianza permanente (pensiamo alla crociata, momento importante per la medicalizzazione della famiglia, contro la masturbazione infantile); d'altra parte, però, a causa dei suoi effetti di procreazione, determinanti dal punto di vista del controllo biologico della popolazione o della razza, è anche un problema medico-politico di *salute pubblica*, quindi una posta in gioco fondamentale delle strategie biopolitiche. La sessualità – in particolare la sessualizzazione dell'infanzia, che ha visto nascere un nuovo tipo di famiglia "ristretta" finalizzata al suo controllo – è lo snodo che articola la medicalizzazione degli individui e la biopoliticizzazione della società: con la *profilassi* e l'*igiene pubblica* si realizza infatti l'interpenetrazione tra la medicina e la politica, nel senso che la medicina diventa un elemento centrale della biopolitica in quanto *polizia* (nel senso della *Polizeiwissenschaft*) che ha per oggetto la vita ed è addetta alla gestione della "materialità" del corpo sociale. La biopolitica nasce insomma come *biopolizia*: medicina politica, medicina di polizia, polizia medica (*Medizinische Polizei, medical Police, police médicale*) del corpo sociale.<sup>18</sup>

Per la sua stessa natura, la teorizzazione della biopolitica dissolve l'oscurità che si annida tra i *mille piani* del potere moderno, il gioco abissale delle sue arti-

colazioni, che sono sempre "articolazioni di articolazioni". In cambio essa offre un piano di rispecchiamento coerente e sistematico alla realtà del potere. Attraverso il concetto di biopolitica si può, per esempio, far apparire come un nesso "logico" (al limite come un rapporto di identità), piuttosto che come un'articolazione di carattere storico e tecnologico, il rapporto tra l'*eccezione giuridico-politica*, che appartiene all'epoca delle discipline-blocco o di eccezione e delle istituzioni chiuse,<sup>19</sup> e la *normalizzazione medico-politica*, che appartiene invece all'epoca in cui emergono i meccanismi biopolitici. La complessità irriducibile che rende opaco il potere diventa un attributo della biopolitica in quanto piena trasparenza del potere a se stesso. La biopolitica significa tutto, racchiude la storia in una totalità compiuta di senso (in una filosofia della storia). In questo modo, però, essa significa sempre meno "in se stessa", perde la sua "specificità" storica e tecnologica. Ciò finisce per nuocere, non solo alla sua analisi, ma anche alle strategie che si potrebbero mettere in atto per risponderle. Per esempio, può essere fuorviante continuare a centrare l'analisi del biopotere eleggendo a paradigma il campo e l'esperienza-limite del suo abitante per eccellenza, il musulmano. La specificità dei meccanismi biopolitici è che, pur non escludendo, ma anzi incorporando le procedure d'eccezione, hanno sempre di mira una certa *normalità statistica*. Per una corretta analisi dei biosaperi e dei biopoteri sarebbe quindi necessario rovesciare il punto di vista, e partire, non dall'esempio estremo del campo, bensì da ciò che avviene fuori, a livello di tutto il corpo sociale, nella quotidianità.<sup>20</sup> Ci si accorgerebbe allora che se esiste un "paradigma" della biopolitica, nel senso di un elemento che taglia trasversalmente i diversi saperi e le diverse pratiche in essa implicati, questo non è il campo, ma un modello di *difesa sociale* nel quale sono centrali i concetti di *prevenzione*, di *igiene* e di *salute pubblica*: questo modello, legittimato da una serie di discorsi scientifici (eugenetica, psichiatria, medicina sociale ecc.),<sup>21</sup> ha trovato il suo riscontro politico in una serie di provvedimenti e di norme (pensiamo per esempio alla legge tedesca del 14 luglio 1933 per la sterilizzazione delle persone affette da malattie ereditarie, o all'approvazione, nel 1940, del programma di eliminazione della *lebensunwerten Leben*, la vita indegna di essere vissuta).<sup>22</sup>

19. Cfr. Id., *Sorvegliare e punire* (1975), trad. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1976, pp. 217-218, 228.

20. Cfr. P. Chiantera-Stutte, "La 'distopia' biopolitica: la rappresentazione della comunità nelle strategie biopolitiche del Terzo Reich", in L. Cedroni, P. Chiantera-Stutte (a cura di), *Questioni di biopolitica*, Bulzoni Editore, Roma 2003, p. 88.

21. Cfr. D. Padovan, *Saperi strategici. Le scienze sociali e la formazione dello spazio pubblico italiano tra le due guerre mondiali*, Franco Angeli, Milano 1999.

22. P. Chiantera-Stutte, "La 'distopia' biopolitica", cit., p. 89 sgg. Le leggi di Norimberga del 1935 miranti alla protezione del sangue germanico vanno considerate nel contesto di un "ampio programma di intervento sullo sviluppo della popolazione, fondato su definizioni scientifiche e biologiche". La salute del popolo tedesco diventa così "il fine immediato di tutte le decisioni politiche" (ivi, p. 92). D'altronde, come ricorda lo stesso Agamben, la base giuridica dell'internamento nei lager nazisti era la *Schutzhaft* (custodia protettiva), vale a dire una misura di *polizia preventiva* che consentiva di prendere in custodia degli individui che potevano rappresentare un pericolo per la sicurezza dello stato (G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 186). Riflettendo sulla politica e sulla legislazione nazionalso-

17. Id., "Il soggetto e il potere", in H.L. Dreyfus, P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, trad. di D. Benati, M. Bertani, I. Levirini, Ponte alle grazie, Firenze 1989, p. 244 (corsivo mio).

18. Cfr. M. Foucault, "Bisogna difendere la società", cit., pp. 210, 217, 218.



Per quanto riguarda invece lo scarso *appeal* che la biopolitica sembra avere sugli psichiatri italiani, possiamo avanzare solo un'ipotesi. Si diceva che Basaglia ha cominciato a confrontarsi con la psichiatria biopolitica verso la metà degli anni sessanta, in particolare dopo il viaggio compiuto come *visiting professor* presso il Community Mental Health Center del Maimonides Hospital di Brooklyn, a New York. L'organizzazione psichiatrica statunitense suggerisce a Basaglia una serie di riflessioni: rispetto al manicomio tradizionale – che continua comunque ad agire, alle spalle delle nuove unità psichiatriche, come luogo di scarico dei “cronici” o dei “disturbati” –, i centri di salute mentale, attraverso il dispositivo della *prevenzione*, riescono a classificare, a patologizzare e a istituzionalizzare una fascia di popolazione molto più larga e dai contorni incerti, quella dei cosiddetti marginali, devianti, disadattati; in tal senso, “la prevenzione serve a dilatare il campo della ‘malattia’ più di quanto non serva a ridurlo”; questa vocazione socio-politica dei Community Mental Health Centers è rivelata dalla presenza nello staff di nuovi ruoli quali i *social workers* e i *social organizers*; Basaglia conclude che “se le istituzioni tradizionali fungevano (e continuano a fungere) da strumento di controllo ed esclusione degli elementi di disturbo sociale, le nuove organizzazioni – con la capillarità multidisciplinare di cui sono dotate in paesi ad alto livello tecnologico – riescono a creare una rete di controllo tecnico-sociale molto più penetrante e sottile, dove la barriera tra norma e devianza si fa sempre più fragile”.<sup>23</sup> Più tardi, parlerà del prevalere del modello *medico* su quello *carcerario*: i servizi della nuova psichiatria biopolitica – la psichiatria, non della “malattia mentale”, ma della “salute mentale” – “valorizzano l'aspetto medico della psichiatria”, e attraverso un approccio diversificato e multidisciplinare rendono possibile un “controllo diffuso e territorializzato che consente di inglobare fasce nuove e più vaste di assistiti”.<sup>24</sup>

Perciò, quando nel 1978 venne approvata la legge 180 di riforma psichiatrica, Basaglia già sapeva dove portava la via della “modernizzazione”, avendo attentamente analizzato i cambiamenti introdotti dalle riforme realizzate in Inghilterra, in Francia e negli Stati Uniti. Il suo giudizio sulla 180 fu quindi articolato.<sup>25</sup> Riconobbe che essa sanciva la crisi del dispositivo disciplinare centrato

cialiste, Agamben non trascura affatto la loro dimensione “preventiva” e di “salute pubblica” (cfr. ivi, pp. 150-170). Il problema è che, per effetto di quella trasparenza teorica di cui dicevamo, egli finisce per definire la biopolitica come uno *stato di eccezione permanente*, mentre, a voler essere precisi, bisognerebbe parlare piuttosto di uno *stato di prevenzione generalizzato* (il che non significa per forza negare l'esistenza di uno stato di eccezione permanente).

23. F. Basaglia, “Lettera da New York. Il malato artificiale”, in *Scritti*, 2 voll., Einaudi, Torino 1982, vol. II, pp. 99-101.

24. Id., “Appunti per un'analisi delle normative in psichiatria”, in L. Onnis, G. Lo Russo (a cura di), *La ragione degli altri*, Savelli, Roma 1979, pp. 100-101.

25. A proposito del giudizio di Basaglia sulla 180, e un'analisi dell'attuale proposta di legge volta ad abrogarla, cfr. P. Di Vittorio, *Soggetti “speciali”. I paradossi del governo liberale*, “Fogli di Informazione”, 194, 2002, pp. 53-68. Più in generale, per un'analisi critica di questa proposta di legge firmata dall'onorevole Burani Procaccini, cfr. “Fogli di Informazione”, 194, 195, 197 e 198, 2002, 2003 e 2004.

sul manicomio. Tuttavia, l'altra faccia della vittoria contro il vecchio sistema era la *medicalizzazione* della psichiatria: la 180 offriva una consacrazione giuridica alla psichiatria biopolitica, centrata sul problema della salute pubblica e con funzioni di prevenzione e di igiene rispetto ai rischi patologici che minacciano il corpo sociale. Ma per quale ragione quest'analisi non è proseguita?<sup>26</sup> L'unica risposta che, in via del tutto ipotetica, possiamo dare è questa: è possibile che, in Italia, avendo rinunciato alle “garanzie” del manicomio, ed essendo andati più in profondità nel processo riformistico di modernizzazione della psichiatria, ci si sia lasciati in qualche modo assorbire dal discorso della salute mentale, e adesso non è più scontato ritagliarsi i margini di una critica.

Partendo da questo paradosso italiano, si potrebbe provare a rovesciare i termini della questione e proporre, piuttosto che l'ennesima teorizzazione della biopolitica, un'analisi della *psichiatria come potere-sapere strategicamente decisivo per la nascita e l'affermazione del dispositivo biopolitico*. È vero infatti che tale dispositivo abbraccia un campo molto vasto di saperi, come la biologia, la medicina, la demografia, l'ecologia e l'urbanistica. Tuttavia, partendo da Foucault, potremmo provare a chiederci se per caso non esista un sapere “più” biopolitico degli altri. Un sapere cioè che, collocandosi nel punto di intersezione verticale e orizzontale tra i diversi piani del potere, consenta di cogliere il suo spessore storico e la sua complessità tecnologica, e risulti quindi decisivo per avviare una critica della razionalità biopolitica nella quale siamo immersi. Foucault ha mostrato come, a partire dal XVIII secolo, i medici abbiano incrementato il loro potere, assolvendo dei compiti supplementari rispetto a quelli strettamente terapeutici. Egli ha posto questa intensificazione del potere medico in relazione con l'emergere di un dispositivo biopolitico di governo degli uomini. La professionalizzazione dei medici avviene sulla base di una *politica di salute pubblica*. Nel momento in cui emerge l'esigenza di un apparato tecnico di gestione del corpo sociale – di una “polizia” addetta al controllo e allo sviluppo di una popolazione –, la medicina comincia ad assolvere una funzione di prevenzione e di igiene e diventa così un'istanza fondamentale di controllo sociale. La necessità della prevenzione e dell'igiene pubblica giustifica e ingiunge una serie di interventi positivi della medicina a livello sociale e urbano: interventi autoritari su quelli che sono ritenuti i principali focolai di malattia (prigioni, zone portuali, ospedali) e che richiedono delle misure urgenti di medicalizzazione; interventi pedagogici miranti a istruire la popolazione sulle regole fondamentali dell'igiene; interventi scientifici per studiare lo stato di salute della popolazione. Per questa via, i medici iniziano a radicarsi nelle principali istanze di governo, svolgendo indagini per conto delle amministrazioni e assumendo loro stessi, in misura crescente, delle funzioni di carattere amministrativo. In questo modo, si sviluppa un sapere di tipo

26. Un anno dopo la morte di Basaglia, Robert Castel pubblica un libro (*La gestion des risques. De l'anti-psychiatrie à l'après-psychanalyse*, Minuit, Paris 1981) a lui dedicato, nel quale le brevi indicazioni dello psichiatra italiano intorno alla riforma 180 trovano riscontro in un'analisi di ampio respiro. Motivo in più per domandarsi perché non si sia proseguiti su questa strada. Cfr. anche Id., *De la dangerosité au risque*, “Actes de la recherche en sciences sociales”, 47-48, 1983, pp. 119-127.



“medico-amministrativo”, che ha dei precisi effetti di potere sulla società. L'interpenetrazione tra la medicina e la politica è così forte e profonda che il medico diventa “il gran consigliere e il grande esperto, se non nell'arte di governare, almeno in quella di osservare, di correggere e di migliorare il ‘corpo’ sociale e di conservarlo in uno stato di salute permanente”;<sup>27</sup> esperto dunque nell'arte biopolitica, che è comunque un aspetto fondamentale del “governo” degli uomini. Resta soltanto da chiedersi che ruolo abbia giocato la psichiatria nell'affermazione di una *medicina biopolitica*, di una medicina della profilassi e dell'igiene pubblica, e perché, di conseguenza, lo psichiatra, rispetto agli altri medici, abbia assolto un ruolo speciale dal punto di vista strategico.

La psichiatria nasce come sapere medico alla fine XVIII secolo, sviluppandosi come un dispositivo disciplinare individualizzante all'interno di istituzioni chiuse (gli ospedali psichiatrici). Tuttavia, arrivati a questo punto la “disciplina-blocco”, che affonda le sue radici nello schema dell'esclusione (il cui modello medievale è l'*esclusione dei lebbrosi*), ha già cominciato a lasciare il posto alla “disciplina-meccanismo” (il cui modello storico è invece l'*inclusione degli appestati*), cioè al proliferare del dispositivo disciplinare nella società, che determinerà un regime di “sorveglianza generalizzata” e preparerà il terreno sul quale si andranno a innestare, a partire sempre dalla fine del XVIII secolo, i meccanismi biopolitici.<sup>28</sup> Per quanto riguarda la psichiatria, l'innesto del dispositivo biopolitico su quello disciplinare avviene attraverso un preciso passaggio storico e tecnico: nel corso dell'Ottocento, l'esclusione reciproca tra il discorso medico e quello giudiziario (per cui lì dove c'è follia non può esserci crimine e viceversa) lascia il posto a un *continuum medico-giudiziario* (per cui si può essere giudicati colpevoli e internati in manicomio perché malati). Questa pratica di una “doppia qualificazione” medica e giudiziaria si afferma sul terreno della *perizia medico-legale*, che organizza intorno alla nozione di “perversione” un nuovo campo di intervento conoscitivo e istituzionale. Questa nozione, che emerge nella seconda metà del XIX secolo, rende possibile l'apparizione nel discorso degli psichiatri di un vocabolario puerile (l'individuo è definito come orgoglioso, pigro, testardo ecc.), che lungi dallo spiegare “scientificamente” l'atto criminale, tende a costruirne una sorta di “doppio” psicologico-morale. Attraverso questo raddoppiamento, tanto più grottesco in quanto ha la pretesa di spiegare scientificamente “chi sia” il criminale, la perizia psichiatrica intende dimostrare che l'individuo somiglia al proprio crimine prima ancora di averlo commesso. Questa “somiglianza” non è altro che l'attribuzione di un giudizio di perversione all'individuo, ed è grazie a questo giudizio che il discorso medico può funzionare all'interno del potere giudiziario e, viceversa, che il discorso giudiziario può funzionare in ambito medico. Il campo incerto ed epistemologicamente infondato della perversione consente quindi di far comunicare il discorso medico e quello

giudiziario, individuando un oggetto totalmente fittizio: la *criminalità patologica*. Per rispondere a questo “crimine-follia”, chiamato per più di mezzo secolo monomania omicida, sarà giustificata l'esistenza di un continuum istituzionale finalizzato alla protezione sociale e articolato attraverso un polo punitivo e un polo terapeutico. Infatti, ciò a cui la società deve rispondere non è né la malattia (basterebbe l'ospedale psichiatrico), né il delitto (basterebbe la prigione), ma un terzo termine – la “pericolosità” – che si situa a metà strada tra i due. Lo spazio teorico della perizia psichiatrica è delimitato quindi da due nozioni: quella di perversione, che permette di innestare l'uno sull'altro il discorso medico e il discorso giudiziario, e quella di *individuo pericoloso*, che giustifica una certa circolarità istituzionale tra la medicina e la giustizia.<sup>29</sup>

Ma perché, a un certo punto, la psichiatria si è impegnata ad affermare la malattia mentale di individui che fino ad allora erano stati considerati come dei semplici criminali? Perché questa “crociata in favore della patologizzazione del crimine”, considerata soprattutto la decisa opposizione che, alla fine del XVIII secolo, gli alienisti, primo fra tutti Pinel, avevano manifestato nei confronti della confusione tra malati e delinquenti? La risposta è che se la psichiatria è diventata così importante nel XIX secolo è perché ha cominciato a funzionare come una forma di *igiene pubblica*: il corpo sociale è apparso come “una realtà biologica e un campo di intervento medico”, ed essa ha potuto iscriversi “nell'ambito di una medicina concepita come reazione ai pericoli inerenti al corpo sociale”.<sup>30</sup> La psichiatria non è nata come una “specialità” della medicina, ma si è medicalizzata come potere-sapere biopolitico;<sup>31</sup> si è “istituzionalizzata” come una branca dell'igiene pubblica, come una modalità della sicurezza sociale contro tutti i pericoli riconducibili alla malattia. Per esistere come un'istituzione di sapere, è stato insomma necessario che la psichiatria interpretasse la follia al tempo stesso come “malattia” e come “pericolo”: da un lato “ha codificato la follia come malattia; ha patologizzato il disordine, gli errori, le illusioni della follia; ha proceduto ad analisi (sintomatologia, nosografia, prognosi, osservazioni, cartelle cliniche ecc.) che avvicinassero il più possibile l'igiene pubblica, o meglio, la protezione sociale che essa si era incaricata di assicurare, al sapere medico e che, di conseguenza, permettessero di far funzionare il sistema di protezione in nome

27. M. Foucault, “La politica della salute nel XVIII secolo”, in *Archivio Foucault* 2, 1971-1977, a cura di A. Dal Lago, trad. di A. Petrillo, Feltrinelli, Milano 1997, p. 196.

28. Id., *Sorvegliare e punire*, cit., pp. 216-228; cfr. inoltre Id., *Gli anormali*, cit., p. 47 sgg. e Id., *Storia della follia nell'età classica* (1961), trad. di F. Ferrucci, Rizzoli, Milano 1976, p. 11 sgg.

29. Id., *Gli anormali*, cit., pp. 38-40.

30. Id., “L'evoluzione della nozione di ‘individuo pericoloso’ nella psichiatria legale del XIX secolo”, in *Archivio Foucault* 3, cit., p. 49.

31. In effetti, la *medicalizzazione della psichiatria* si realizza attraverso due processi distinti, e in parte sovrapposti dal punto di vista cronologico. Il primo ha come teatro il manicomio, e consiste nell'intronizzazione del potere psichiatrico disciplinare come “sapere medico”: questo processo si compie con l'emergenza del *corpo neurologico*, in particolare con Charcot, il cui tentativo però “fallisce” quando le isteriche fanno emergere il *corpo sessuale*, sul quale farà presa la *depsichiatizzazione psicanalitica* (cfr. Id., *Il potere psichiatrico*, cit., pp. 229-281). Il secondo processo è invece quello attraverso cui la psichiatria si medicalizza come potere-sapere biopolitico, come branca della profilassi e dell'igiene pubblica. Tra questi due processi bisogna situare la crisi del dispositivo manicomiale, la crisi della psichiatria come sapere “specifico”, e le grandi riforme di indirizzo biopolitico del sistema psichiatrico nel XX secolo (National Health in Inghilterra, politica di settore in Francia, Community Mental Health Centers negli Stati Uniti, legge 180 in Italia).

del sapere medico"; dall'altro, però, "ha codificato la follia come pericolo, ovvero l'ha fatta apparire come portatrice di pericoli, facendo vedere che la psichiatria, in quanto sapere della malattia mentale, poteva effettivamente funzionare come l'igiene pubblica". La psichiatria consente quindi di far funzionare l'igiene pubblica come medicina e la medicina come igiene pubblica.<sup>32</sup>

La psichiatria è un dispositivo disciplinare che a un certo punto si medicalizza, istituzionalizzandosi come dispositivo biopolitico di prevenzione e di igiene pubblica, di controllo e di miglioramento della salute di una popolazione. Per fare questo, essa ha dovuto specializzarsi nella e attraverso la dimostrazione del carattere specificamente pericoloso del folle in quanto folle; ha dovuto stabilire "una parentela sostanziale della follia con il crimine e del crimine con la follia".<sup>33</sup> Di qui l'importanza dell'evoluzione della perizia psichiatrica e della connessa nozione di individuo pericoloso. La psichiatria comincia a interessarsi ai grandi crimini, ai delitti mostruosi che fanno irruzione nella vita quotidiana sconvolgendo le più elementari regole della natura e sfuggendo a qualsiasi principio di intelligibilità (motivo, interesse, passione), per diventare la specialista indiscussa del pericolo. Riuscire a patologizzare il mostruoso, fornire una spiegazione di ordine scientifico a quella che si presenta come l'espressione assoluta del pericolo, vuol dire non soltanto accreditarsi come sapere biopolitico chiamato a intervenire scientificamente e autoritariamente nella società per proteggerla dai pericoli che la minacciano, ma anche aspirare a diventare la regina delle scienze biopolitiche, la *scienza del pericolo sociale* per eccellenza. Tuttavia, l'interesse per i grandi crimini, per i casi eccezionali, diventa a un certo punto esso stesso eccezionale, e la psichiatria, insieme alla psicologia criminale e alla psichiatria legale, comincia a trovare la dimensione quotidiana del proprio intervento sociale nel campo generale dell'*anormalia*, occupandosi di tutto il repertorio minuto delle irregolarità del comportamento e delle deviazioni dalla norma: "tutto quello che è disordine, indisciplinazione, agitazione, indocilità, carattere caparbio, mancanza di affettività ecc., può ormai essere psichiatrizzato". Il grande mostro lascia il posto alla folla dei piccoli *anormali* e la psichiatria, divenuta una "tecnologia dell'anormalia", incontra una serie di meccanismi di *normalizzazione* che riguardano principalmente la "sessualità quotidiana".<sup>34</sup>

La storia della patologizzazione del crimine, in cui la malattia fa coppia con la pericolosità e la medicina con la difesa sociale, si gioca essenzialmente nel passaggio dalla nozione di monomania omicida a quella di *degenerazione*, la quale riveste un ruolo decisivo nella medicalizzazione dell'anormale, essendo il degenerato "l'anormale mitologicamente – o, se volete, scientificamente – medicalizzato".<sup>35</sup> La nozione di monomania omicida è stata fondamentale per la nascita della psichiatria criminale in quanto, come si è detto, ha consentito alla psichiatria di delimitare e di colonizzare scientificamente un tipo di follia che per la sua assoluta pericolosità sfuggiva a ogni spiegazione razionale; ovvero che per il fat-

to di presentarsi nella forma di un crimine compiuto senza nessuna ragione appariva come assolutamente pericolosa. La nozione di monomania consente dunque di classificare all'interno di un discorso di tipo medico l'archetipo del pericolo; grazie alla psichiatria, il principio stesso del pericolo sociale viene patologizzato, codificato come malattia. Invece, con l'apparizione della nozione di degenerazione la malattia mentale comincia a essere vista come un sistema evolutivo complesso che si sviluppa non solo a livello individuale, ma anche a livello di generazioni, quindi collettivo. Saltata l'opposizione tra i grandi crimini in cui si nasconderebbe il nucleo segreto della follia e i piccoli delitti difficili da patologizzare, sulla base di un discorso biologizzante diventa possibile sospettare – in tutti i casi – "un'alterazione più o meno grave degli istinti", oppure "di trovarsi a uno stadio particolare dello sviluppo della malattia". Si stabilisce così un "*continuum* psichiatrico e criminologico, che permette di interrogare in termini medici qualsiasi grado della scala penale". Ormai, tutto il campo delle infrazioni, tutte le condotte, delinquenti o meno, possono essere interrogate da un punto di vista psichiatrico.<sup>36</sup>

Sembra dunque abbastanza evidente che se la psichiatria si medicalizza come sapere biopolitico centrando il proprio discorso sulla pericolosità della follia, d'altra parte questa medicalizzazione, che la spinge a occuparsi del campo diffuso dell'anormalia, rende a sua volta possibile una centralizzazione dei meccanismi biopolitici di controllo sociale nel funzionamento complessivo dello stato. Questa centralizzazione avviene attraverso una *generalizzazione del rischio patologico*, un rischio che concernerà, non più qualche caso eccezionale e conclamato, ma virtualmente tutti gli individui, e che sarà, indistinguibilmente, un *rischio di malattia* e un *rischio di pericolosità sociale*. In effetti, la particolarità della perizia psichiatrica è di essere il punto di articolazione tra la medicina e la giustizia, senza però essere omogenea né alla prima, né alla seconda. La perizia medico-legale viene da altrove: essa non cerca di dividere i delinquenti dagli innocenti, i malati dai sani, ma si rivolge agli anormali e cerca di determinare tutta una gradualità tra il normale e l'anormale. La perizia psichiatrica non appartiene né ai meccanismi del potere giudiziario, né a quelli del potere medico, bensì a quelli del *potere di normalizzazione*, che si gioca essenzialmente tra i poli della norma disciplinare e di quella biopolitica, e che trova nella sessualità il suo punto mediano di applicazione. Ma se la storia della patologizzazione del crimine renderà sempre più manifesto questo carattere "normalizzatore" della perizia psichiatrica, non per questo il sistema di accoppiamenti che essa ha reso possibile – della medicina e della giustizia, della follia e del crimine, della malattia e della pericolosità, della medicina e dell'igiene pubblica (della difesa sociale) – tenderà a dissolversi. Al contrario, la perizia medico-legale ha prodotto una psichiatria sempre più medicalizzata e criminologizzata: infatti, "sarà ovunque, continuamente e persino nei comportamenti più semplici, più comuni, più quotidiani, nell'oggetto più familiare, che la psichiatria si confronterà con qualcosa

32. Id., *Gli anormali*, cit., pp. 110-111.

33. Ivi, p. 112.

34. Ivi, pp. 146-148.

35. Ivi, p. 281.

36. Id., "L'evoluzione della nozione di 'individuo pericoloso' nella psichiatria legale del XIX secolo", cit., p. 55.

che avrà, da un lato, statuto di irregolarità nei confronti della norma, e che dovrà al contempo avere, dall'altro, statuto di disfunzionamento patologico nei confronti del normale"; in questo modo, la psichiatria diventerà "medico-giudiziaria", non più in qualche caso estremo, ma nella quotidianità del suo lavoro; sempre a metà strada tra la "descrizione delle norme e regole sociali e l'analisi medica delle anomalie, la psichiatria sarà essenzialmente la scienza e la tecnica degli anormali"; l'incontro crimine-follia diventerà insomma la regola, la psichiatria si occuperà di "piccoli crimini e piccole malattie mentali; minuscole delinquenze e anomalie quasi impercettibili del comportamento";<sup>37</sup> ma in questo modo il campo medico-giudiziario e patologico-normativo del suo intervento si dilaterà e generalizzerà, rendendo possibile l'estensione del rischio patologico all'intero corpo sociale.

La psichiatria è il terreno sul quale si sono storicamente sovrapposte e articolate due idee: quella della *pericolosità del malato di mente*, il soggetto d'eccezione che sta fuori della norma, e quella del *rischio patologico*, fattore calcolabile in termini statistici e probabilistici e che si applica invece all'uomo massa, cioè alle popolazioni.<sup>38</sup> La crisi della psichiatria come sapere specifico, fatto per malati speciali da curare in istituzioni speciali, coincide sostanzialmente con una generalizzazione del potere di prevenire i rischi patologici che minacciano la salute e la sicurezza di una popolazione. Per questo è sul terreno della psichiatria che il dispositivo biopolitico si è affermato ed è diventato centrale nel funzionamento dello stato. Per questo il razzismo di stato specifico del XX secolo – quello che funziona come mezzo di difesa interna di una società dai suoi anormali – "è nato dalla psichiatria".<sup>39</sup> Affermazione che merita la dovuta attenzione, soprattutto se pensiamo che in nome della stessa esigenza di salute pubblica e di sicurezza sociale i governi liberali sono in grado di sospendere i diritti degli individui e di rendere legalmente accettabili le deroghe allo stato di diritto.<sup>40</sup>

37. Id., *Gli anormali*, cit., pp. 147-148.

38. Per il passaggio dal pericolo al rischio, cfr. Id., "L'evoluzione della nozione di 'individuo pericoloso' nella psichiatria legale del XIX secolo", cit.; R. Castel, *La gestion des risques*, cit.; Id., *De la dangerosité au risque*, cit. Per una distinzione tra rischio e pericolo, cfr. anche Id., *L'insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé?*, Seuil, Paris 2003, in particolare pp. 57-66.

39. M. Foucault, *Gli anormali*, cit., p. 283.

40. Sulla biopolitica liberale e sul contraddittorio rapporto tra libertà e sicurezza, cfr. Id., *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica (1975-1984)*, a cura di O. Marzocca, Medusa, Milano 2001; cfr. anche P. Di Vittorio, *Soggetti "speciali". I paradossi del governo liberale*, cit. e R. Castel, *L'insécurité sociale*, cit., in particolare pp. 17-24. Per gli effetti regressivi delle politiche securitarie sul diritto e sulla cittadinanza, cfr. A. Petrillo, *La città delle paure. Per un'archeologia dell'insicurezza urbana*, Elio Sellino Editore, Pratola Serra 2003.



www.raffaellocortina.it

## René Girard **Il sacrificio**

Il tema centrale del pensiero di Girard  
nei testi dell'India vedica

## Paul Virilio **Città panico**

La metropoli  
è divenuta il luogo della guerra contemporanea?

## Giulio Giorello **Prometeo, Ulisse, Gilgamesh**

Figure del mito

## Edgar Morin **Il metodo**

La vita della vita

## Henri Bergson **Durata e simultaneità**

Un classico ancora oggi attualissimo

*Raffaello Cortina Editore*

esplodere sotto il nostro naso, spesso in forme tanto più imprevedibili e laceranti quanto più se ne continua a pensare come "retorica" la valorizzazione. Ma qui, per restare al nostro autore, in tal senso si intende rilanciare soprattutto quella famosissima idea del pensiero come «cassetta di attrezzi» che Deleuze riconosceva nel lavoro di Foucault, esattamente perché in esso «la teoria non si addiziona, ma si moltiplica e moltiplica». Innumerevoli testimonianze potrebbero provare che Foucault sognava davvero di porsi in questo modo a disposizione dei suoi lettori. E, comunque, tra le sfide che i saggi contenuti in questo volume riescono a vincere forse c'è proprio quella di mostrare che è ormai improponibile persino l'idea che siano esistiti semplicemente un "primo", un "secondo" e forse un "terzo" Foucault.

Il lettore non dovrà faticare troppo per trovare qui una "miriade" di Foucault. Potrà trovare un Foucault che, più di dieci anni dopo lo scandalo della *Storia della follia*, nei suoi Corsi proponeva nuove e dirompenti analisi delle forme più sottili del potere psichiatrico e della costituzione delle più disparate figure dell'"anormalità"; un Foucault che, attraverso la sua "archeologia dei discorsi" chiamava il *soggetto che parla* a riconoscere la propria inconsistenza ed un altro che nella pratica stessa della sua scrittura cercava la prova del proprio ri-farsi soggetto attraverso l'incontro di ciò che si dice o si scrive con ciò che si fa; un Foucault che, mentre ricostruiva magistralmente la nascita delle discipline dei corpi, inventava forme microfisiche di lotta che oggi più di ieri si possono apprezzare; un Foucault che incontrava incomprensione per il suo ridimensionamento dell'idea di "repressione sessuale", soprattutto perché solo con pochi altri presagiva la capacità attuale del potere di riprodursi mediante la stimolazione costante del desiderio e la gestione sistematica del piacere. Per non dire del Foucault che, lasciandosi guidare da Nietzsche, cercava nella "guerra fra le razze" il germe di quella crisi della sovranità dello Stato che, ormai senza di lui, avremmo visto esplodere nelle guerre interetniche dei Balcani; o del Foucault che colse da solo i presupposti storici di quella manipolazione biopolitica della materia vivente dalla quale oggi rischiamo di venir travolti; o, ancora, del Foucault che inseguendo le forme del rapporto fra soggettività e verità o tornando agli antichi ci ha consentito di pensare e riconquistare il nesso tra sapere, etica e politica; o, ancora...

Si può pure pensare che, con tutto questo, si rischia di trasformare il grande filosofo in una coperta che ognuno tirerà dalla sua parte, ma solo se non si è disposti a cogliere ciò che è stato essenziale nella sua intera vicenda: il suo mettersi sempre direttamente in gioco in ognuna delle avventure della sua ricerca che egli non svolgeva mai come intercambiabile con qualunque altra, ma come qualcosa che trovava in un'urgenza, in un'esperienza o in una attualità vissuta il motivo della sua inaggirabilità.

Anche per questo, ciò che certamente non si potrà trovare nelle pagine del volume che presentiamo è il formarsi di una "scuola" che, basandosi magari su qualche retro-pensiero unico, tenti di ricondurre Foucault ad una teoria bella ed unitaria in cui si tratti semplicemente di accomodarsi.

Ottavio Marzocca

PIERANGELO DI VITTORIO

## LA PARABOLA DELLA FOLLIA



ALEXANDRE: Vorrei parlare soltanto con le parole degli altri.  
Dev'essere questa la libertà.  
Jean Eustache, *La Maman et la Putain*

Salutiamo le isteriche come le vere militanti dell'antipsichiatria.  
Michel Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*

**L**a recente pubblicazione di due corsi al Collège de France – *Le pouvoir psychiatrique* del 1973-74 e *Les anormaux* del 1974-75<sup>1</sup> – dimostra che l'interesse di Michel Foucault per la questione psichiatrica non si riduce ai lavori degli anni Cinquanta e Sessanta, ma segue un certo sviluppo e abbraccia un arco temporale che arriva almeno fino alla metà degli anni Settanta. L'incontro di Foucault con i movimenti della cosiddetta 'antipsichiatria' è avvenuto, sostanzialmente, sul terreno di una ricezione della *Storia della follia*<sup>2</sup>. Ma non è vero, o non sempre, che questo incontro si sia limitato a tale ricezione. In alcuni casi, come quello del movimento antiistituzionale italiano raccolto intorno a Franco Basaglia, la 'scoperta' della *Storia della follia* ha significato, al contrario, l'inizio di un rapporto duraturo. L'interesse nei confronti del lavoro di Foucault – ma si potrebbe persino parlare di un dialogo, più o meno sotterraneo, tra il pensatore francese e il movimento italiano impegnato nel superamento dei manicomi – è proseguito ininterrottamente nel corso degli anni Settanta. Le tracce di questa 'attenzione' reciproca si ritrovano sia in Foucault che in Basaglia. Agostino Pirella, che di quest'ultimo fu collaboratore nell'ospedale psichiatrico di Gorizia, tematizza in questi termini l'"incontro" tra i due:

Con la sua *Storia della follia*, Michel Foucault ha posto le basi per lo sviluppo di un pensiero critico nell'ambito delle scienze

umane, partendo dall'esempio più evidente e drammatico. In questo senso, egli deve abbandonare il progetto di utilizzare l'analisi esistenziale che, come la fenomenologia, mostra 'la sua insufficienza nell'elaborazione della nozione di esperienza e l'ambiguità del suo legame con una pratica psichiatrica che ignorava o presupponeva'. Ed è proprio questo passaggio che ha portato Franco Basaglia, e poi il movimento di Psichiatria democratica, alla critica e alla trasformazione della propria pratica, nella situazione concreta nella quale si lavorava. In una importante relazione al I Congresso internazionale di psichiatria sociale a Londra (1964), Franco Basaglia dice che 'la libertà di cui parlava Pinel era stata concessa in uno spazio chiuso, messa nelle mani del legislatore e del medico che dovevano dosarla e tutelarla'. Il rinvio alla *Storia della follia* è evidente; il superamento dell'analisi esistenziale si compie in seguito all'esperienza istituzionale e, nello stesso tempo, con l'elaborazione di un pensiero più organico sul ruolo e sul clamoroso fallimento della psichiatria istituzionale e sul rapporto fra sapere e potere<sup>3</sup>.

Tralasciamo l'osservazione, cionondimeno fondamentale, secondo la quale il percorso di Foucault e quello di Basaglia si sarebbero incrociati seguendo una certa diagonale: il superamento della psichiatria fenomenologica e della *Daseinsanalyse*<sup>4</sup>. Ciò che qui ci interessa sottolineare è che la 'lettura' italiana di Foucault non si è fermata, ma è andata avanti, e che la *Storia della follia* è venuta a iscriversi nel più ampio contesto di una critica delle scienze umane e di un'analisi dei rapporti tra potere e sapere. Alcune conversazioni della fine degli anni Set-

tanta lasciano pochi dubbi sul fatto che gli psichiatri italiani conoscessero (almeno) *Le parole e le cose* e *Sorvegliare e punire*<sup>5</sup>. Bisogna inoltre ricordare il ruolo di *passeur* giocato negli stessi anni da una figura importante come quella di Robert Castel. Fra i più stretti collaboratori di Foucault nei seminari al Collège de France dedicati allo studio della perizia medico-legale, dai quali prenderà forma il volume dedicato al dossier *Pierre Rivière*<sup>6</sup>, Castel sarà contemporaneamente un interlocutore e un compagno di viaggio dell'équipe di Basaglia, impegnata a Trieste nel primo esperimento di superamento definitivo dell'ospedale psichiatrico<sup>7</sup>.

Nel 1975, Foucault e Castel partecipano al volume curato da Franco e Franca Basaglia dal titolo *Crimini di pace*: l'intervento di Foucault riproduce, con l'aggiunta di qualche pagina introduttiva, il *résumé* del corso *Le pouvoir psychiatrique* tenuto l'anno precedente al Collège de France<sup>8</sup>. Ma il *résumé* non è il corso, che come si è detto è stato pubblicato in Francia solo nell'ottobre dello scorso anno. Sarebbe interessante analizzare il rapporto tra i corsi e i rispettivi *résumés*<sup>9</sup>: oltre all'oggettiva impossibilità di restituire in poche pagine le analisi sviluppate nelle ventisei ore d'insegnamento annuali richieste istituzionalmente dal Collège de France, non sempre le sintesi sono una fedele e pedissequa esposizione dei contenuti del corso, ma giocano talvolta una funzione relativamente autonoma nell'economia del discorso foucaultiano. È questo il caso del *résumé* del corso sul potere psichiatrico, che sembra prendere parzialmente in contropiede il corso stesso. Dalla lettura del *résumé* si evince infatti un giudizio sostanzialmente positivo rispetto ai movimenti dell'antipsichiatria — Cooper, Laing, Szasz, Basaglia —, nel senso che a essi viene riconosciuta una posi-

zione di 'critica radicale' nei confronti del potere medico psichiatrico (mentre la psicanalisi, pur essendo una forma di 'depsichiatriizzazione', resterebbe compromessa con tale potere).

Il corso si era aperto invece con un tentativo di autocritica nei confronti della *Storia della follia*, in particolare del capitolo sulla nascita del manicomio: pur affermando che la sua ricerca proseguirà dal punto in cui si era conclusa la *Storia della follia*, Foucault sposta il fuoco dell'analisi, dichiarando di volersi occupare, non più della percezione della follia, bensì del dispositivo di potere-sapere della psichiatria asilare. Nell'operare questo spostamento, egli disattiva programmaticamente una serie di nozioni "perfettamente criticabili" — quelle di *violenza*, di *istituzione*, di *famiglia* —, le quali appartenevano al suo precedente lavoro, ma che risulterebbero ora d'impaccio, se non fuorvianti, per un'analisi del dispositivo di potere proprio del manicomio<sup>10</sup>. Oltre al fatto che in questo modo vediamo già delinearsi, nel pensiero di Foucault, una certa 'parabola' — dalla *rappresentazione della follia al potere psichiatrico* —, è evidente che queste nozioni sono precisamente quelle che egli aveva 'condiviso' con i movimenti dell'antipsichiatria. Impossibile dunque non leggere il suo corso anche come un tentativo di prendere le distanze da certi tic dell'antipsichiatria, per inquadrare in modo più preciso il bersaglio, per rendere più puntuali, più efficaci, più appuntite le frecce indirizzate contro di esso. Ma come considerare allora il giudizio, apparentemente senza riserve, rivolto ai movimenti dell'antipsichiatria nel *résumé* pubblicato in Italia da Franco e Franca Basaglia? Dobbiamo forse presumere che Foucault, mentre operava una distinzione nel movimento di depsichiatriizzazione (l'anti-

psichiatria da una parte, la psicoturgia, la psicofarmacologia e la psicanalisi dall'altra), avesse in mente anche una distinzione tra i movimenti dell'antipsichiatria, se non *all'interno* di ciascuno di essi? Movimenti più appuntiti di altri e, negli stessi movimenti, frecce più appuntite di altre, o frecce spuntate, perché deviate verso falsi bersagli?

In ogni caso, non possiamo che prendere atto di una serie di circostanze: in primo luogo, i corsi di argomento specificamente psichiatrico, cioè *Il potere psichiatrico* e *Gli anormali*, sono stati pubblicati solo negli ultimi quattro/cinque anni; in secondo luogo, la pubblicazione dei *Dits et écrits*<sup>11</sup>, nella quale si sarebbe trovata eco di questi corsi, oltre che importanti testi sulla psichiatria legale e più in generale sulla politica della salute pubblica e sulla medicina sociale, è avvenuta solo nel 1994; infine, il libro di Robert Castel *La gestion des risques*, che avrebbe consentito di traghettare la critica del movimento antiistituzionale verso i nuovi dispositivi della psichiatria postmanicomiale, non è stato tradotto in Italia<sup>12</sup>, a testimonianza di una certa 'cesura' prodottasi sul finire degli anni Settanta, a ridosso della promulgazione della legge 180 di riforma psichiatrica (1978) e della morte di Franco Basaglia (1980). Gli psichiatri del movimento italiano hanno continuato a leggere Foucault, ma per quanto riguarda lo 'specifico psichiatrico' ci si è sostanzialmente fermati alla *Storia della follia*. Lacuna dettata appunto da circostanze editoriali e congiunturali, che però oggi potrebbe essere finalmente colmata. La rilettura del Foucault 'psichiatrico', sulla base dei corsi e degli altri materiali ora disponibili, si presenta come un'operazione di grande interesse, non solo storico-critico, ma anche strategico-politico. Ci sono tutti gli elementi affinché il ritar-

do accumulato nella ricezione di questo versante della ricerca foucaultiana degli anni Settanta venga rapidamente riassorbito, stimolando magari una ripresa e una riattualizzazione della critica operata da Basaglia sul terreno delle pratiche antiistituzionali, sia rispetto alla psichiatria manicomiale, sia rispetto a quella postmanicomiale sancita dalla riforma psichiatrica del 1978. A ben guardare, infatti, i tasselli che fino a oggi sono mancati alla genealogia foucaultiana della psichiatria sono essenzialmente due: da un lato, l'analisi del *potere disciplinare* all'interno del dispositivo manicomiale; dall'altro, la ricostruzione del processo di 'generalizzazione' del potere psichiatrico<sup>13</sup>, che ha condotto Foucault, attraverso l'analisi del dispositivo di sessualità (la donna isterica, il bambino masturbatore, la coppia malthusiana, l'adulto perverso)<sup>14</sup>, a 'scoprire' una nuova tecnologia di potere, non più individualizzante ma massificante: la *biopolitica*. Sarà allora sufficiente sovrapporre il mosaico foucaultiano e quello basagliano, osservarli in controtendenza, e ottenere un quadro di grande spessore critico e politico: infatti, l'operazione di smontaggio del dispositivo manicomiale, operata da Basaglia negli ospedali psichiatrici di Gorizia e di Trieste, grazie alla lettura del corso di Foucault sul potere psichiatrico potrà essere valutata in tutta la sua portata 'storica', e riconosciuta come una lucida 'contromanovra' nei confronti del potere manicomiale; allo stesso modo, il corso di Foucault sugli anormali, in cui viene analizzato il processo di medicalizzazione biopolitica della psichiatria — branca dell'igiene pubblica, organo della politica di sicurezza sociale finalizzata alla prevenzione di tutti i pericoli riconducibili alla malattia — consentirà di illuminare la precoce critica di Basaglia alla 'nuova' psichiatria del con-



trollo sociale di massa (sperimentata durante un soggiorno newyorchese alla fine degli anni Sessanta), arricchendosi a sua volta delle penetranti riflessioni condotte da quest'ultimo sulle riforme psichiatriche del XX secolo<sup>15</sup>, molto vicine all'analisi foucaultiana delle riforme penali di fine Settecento<sup>16</sup>.

2. Si tratta dunque di materiali importanti, che meritano di essere letti, studiati e usati. In questi corsi, a più di dieci anni dalla pubblicazione della *Storia della follia*, Foucault torna a occuparsi di psichiatria, segno evidente di un interesse mai spento nei confronti di tali problematiche. Questo ritorno è particolarmente significativo dal momento che coincide sostanzialmente con la ripresa del lavoro storico-genealogico. Nell'intervista rilasciata nel 1976 ad Alessandro Fontana e Pasquale Pasquino per il volume *Microfisica del potere*, Foucault propone un'interessante chiave di lettura del proprio percorso. La *Storia della follia* e la *Nascita della clinica* sono giudicati come genealogie 'ingenue', nel senso che il problema del *potere*, pur essendo già presente, lo è solo in maniera implicita, oscura: "ho piena consapevolezza" dice "di non aver praticamente adoperato questo termine e di non aver avuto a mia disposizione questo campo d'analisi"<sup>17</sup>. Tuttavia, sembra che proprio questo interrogativo sotterraneo ("nel caso di una scienza così 'dubbia' come la psichiatria, non potremmo cogliere in modo più 'certo' il groviglio degli effetti di potere e di sapere?")<sup>18</sup> abbia determinato la 'cattiva' ricezione della *Storia della follia* da parte del *milieu* politico-culturale – gli intellettuali marxisti, il Pcf – cui Foucault si rivolgeva: "hanno pensato che era un problema politicamente senza importanza ed epistemologicamente senza dignità"<sup>19</sup>. Non trovano

do sbocchi, questo interrogativo si è innalzato come un fiume carsico che tornerà ad affiorare solo verso la fine degli anni Sessanta. Foucault è "sviato"<sup>20</sup> verso altre questioni, altre ricerche. Pubblica *Le parole e le cose* e *L'archeologia del sapere*, libri che lo rendono famoso, ma che non ama. Poi accade qualcosa: "La meccanica del potere" dice "non era mai analizzata. Non si è potuto cominciare a farlo che dopo il '68, cioè a partire dalle lotte quotidiane e condotte alla base, insieme a quelli che si dibattevano nelle maglie più fini della rete del potere"<sup>21</sup>. I movimenti di base, le lotte all'interno dei manicomi, degli ospedali, delle prigioni, a livello dei comportamenti sessuali, hanno determinato un'apertura politica inedita, grazie alla quale le questioni che covavano sotto la cenere, concernenti la meccanica concreta del potere e i nessi di potere e sapere, hanno potuto finalmente venire alla luce e assumere "un'acutezza" insospettata. "Senza l'apertura politica realizzata in quegli anni", confessa Foucault, "non avrei avuto il coraggio di riprendere il filo di questi problemi e di continuare la mia indagine sul versante della penalità, delle prigioni, delle discipline"<sup>22</sup>.

Il percorso di Foucault non è una lunga strada diritta. Forse il filo delle sue ricerche non si è mai spezzato, se è vero che il problema del potere ne costituisce l'orientamento continuo, quasi ossessivo. Tuttavia, questa bussola, inizialmente sepolta, a un certo punto è emersa, è diventata luminosa. Ma avrebbe potuto non diventarla, e perdersi definitivamente nel sottosuolo. Il filo è stato perso, poi ritrovato. Dopo la *Storia della follia* e la *Nascita della clinica*, Foucault è sviato. Poi, intorno al '68, una nuova svolta: le lotte 'locali' della gente che si dibatte negli ingranaggi del potere gettano una luce politica sul suo percorso. Accortosi di quan-

to i suoi libri precedenti "fossero ancora timidi e imbarazzati", Foucault sterza e si rimette in carreggiata, i fari bene accesi sulla questione del potere. Continuando la sua indagine genealogica sul versante delle discipline, è come se ricominciasse dall'inizio, con la differenza, però, che adesso il problema del potere si è focalizzato ed è diventato l'asse portante del suo discorso. Come definire allora la strada percorsa da Foucault? Sicuramente tortuosa. Ma non basta, c'è dell'altro. Forse la svolta che lo ha condotto a riprendere il filo del suo lavoro genealogico è anche un 'salto'. O meglio, nella svolta c'è un salto, una discontinuità, una differenza. Infatti, non è solo grazie alla sua strumentazione di bordo (filosofica? storica?) che egli ritrova la strada, visto che a illuminarla è l'apertura di uno spazio politico, quindi un evento, una congiuntura storica. Inoltre, una volta imboccata questa strada, Foucault si ritrova a guidare con altra gente, non è più padrone del viaggio, non decide da solo dove andare, se proseguire oppure fermarsi e cambiare direzione, quale meta scegliere, visto che la bussola ce l'hanno in mano i suoi compagni di viaggio, quelli che lottano negli ingranaggi del potere. Sono loro che 'sanno', tutt'al più il filosofo – che ha lasciato il posto di colui che sa e che pretende di guidare gli altri sulla base di questo sapere – potrà mettere a disposizione le proprie carte di viaggio: analisi storico-critiche, genealogie, memorie delle lotte all'interno dei dispositivi di potere-sapere. "L'intellettuale" dice Foucault nel 1975 "non deve più svolgere il ruolo di colui che dà consigli. Spetta a coloro che lottano e si dibattono di trovare il progetto, le tattiche, i bersagli. Quel che l'intellettuale può fare è dare strumenti di analisi, e questo è oggi essenzialmente il ruolo dello storico. Si tratta infatti di ave-

re del presente una percezione spessa, di lunga durata, che permetta di individuare dove sono le linee di fragilità, dove i punti forti, a cosa si sono legati i poteri, dove si sono impiantati. In altri termini, fare un rilievo topografico e geologico della battaglia"<sup>23</sup>.

La svolta di Foucault a cavallo degli anni Sessanta e Settanta è anche e forse soprattutto *etica*: essa implica l'irruzione di qualcosa che il soggetto filosofico non padroneggia, di un'alterità che lo sposa e lo rende in qualche modo estraneo a se stesso, straniero a casa sua. Irruzione, in primo luogo, di un evento; apertura epocale di uno spazio politico: è la stagione di lotte locali, disperse e discontinue, che consente un'analisi della meccanica concreta del potere; è la riapparizione, l'insurrezione dei 'saperi della gente', che illumina la strada già fatta, permettendo di proseguire in direzione della "critica effettiva" del potere disciplinare all'interno del manicomio e della prigione<sup>24</sup>. La luce viene da un certo 'altrove' storico-politico<sup>25</sup>. In secondo luogo, questa apertura storica è anche uno squarcio che si apre nel discorso di Foucault: svuotandosi del suo capitale teorico (filosofico? antifilosofico?), esso comincia appunto a riempirsi di quei saperi della gente, saperi locali o 'minori', memorie degli scontri e delle lotte, che mettono in discussione "la gerarchizzazione scientifica della conoscenza e i suoi effetti intrinseci di potere"<sup>26</sup>. Altri saperi e altre voci abitano il discorso di Foucault, saperi che contestano la pretesa totalizzante della razionalità moderna, ma localmente, non globalmente, e che stridono con l'album di famiglia del giovane autore di *Storia della follia*, pieno di gente famosa e 'maledetta', artisti, filosofi, poeti, scrittori. Chi parla nel discorso? Chi parla il linguaggio? Questa domanda, che

Foucault si è posto sin dall'inizio<sup>27</sup> – e che ha continuato a porsi fino ad avvolgerla nel silenzio, estremo atto di pietà per il fragile 'chi' dell'uomo moderno – si è radicalmente trasfigurata. Tra gli anni Sessanta e Settanta sono cambiate le figure, o meglio, non ci sono più 'figure' con cui e attraverso cui identificarsi. Foucault ha cominciato a desistere anche da questa 'estrema' forma d'identificazione filosofica: quella che – a cavallo tra la filosofia e la letteratura, e ancora tra la scrittura filosofico-letteraria e le esperienze-limite del sogno, della follia, della morte, del crimine e della sessualità – ha giocato, nella storia della razionalità moderna, la contromanovra esemplare o paradigmatica della *distruzione del soggetto filosofico* (o più in generale del soggetto della conoscenza), e della sua moltiplicazione nella lacuna del linguaggio che lo spodesta<sup>28</sup>.

Il ritorno di Foucault al lavoro genealogico significa anche questo: dopo aver rinunciato alla posizione di *soggetto filosofico*, egli rinuncia pure a quella di *soggetto antifilosofico*, essendo quest'ultimo un'estrema riaffermazione del primo, la sua sopravvivenza iperbolica, sublimata e spettrale. Scompaiono le grandi figure 'tragiche' (Nietzsche e Bataille, ma la lista è più lunga e significativa) che hanno giocato, nella chiusura del sapere occidentale, la domanda supplementare – *chi parla?* – che la fa esplodere. Al loro posto, nel vuoto lasciato da questi giocatori 'straordinari' con i quali era ancora possibile identificarsi, *in extremis*, si riversa una folla anonima, gente comune e senza qualità, uomini qualunque, personaggi oscuri che non sono predisposti – dalla nascita, dall'eroismo o dal genio – a giocare la vita fino in fondo, magari tingendo il loro destino di una gloria ambigua, diabolica; ma fanno invece parte dei

"miliardi di esistenze che sono destinate a passare senza lasciare traccia", e che solo l'incontro, lo shock con il potere è venuto a strappare "alla notte in cui avrebbero potuto e forse dovuto rimanere"<sup>29</sup>. Vite infime che si sono giocate a cavallo tra il *potere*, che d'un tratto le ha illuminate per poi rigettarle nella notte dell'infamia, e il *sapere*, che le ha seppellite sotto il livido splendore delle 'verità positive' sull'uomo<sup>30</sup>; ma anche tra il potere-sapere e il *linguaggio*: le "poche parole terribili" delle *lettres de cachet*, riesumate dagli archivi di internamento dell'*Hôpital Général* e della Bastiglia, con cui queste esistenze sono state veramente "rischiate e perse"<sup>31</sup>; parole-armi, come la Memoria di Pierre Rivière, con cui l'idiot del villaggio prova nonostante tutto a giocare il gioco del potere e del sapere<sup>32</sup>; parole-corpi-armi, le crisi delle isteriche di Charcot, con cui le donne internate alla Salpêtrière tentano di politicizzare il campo neutro e gerarchizzante della verità scientifica, per contestare il potere psichiatrico asilare che le vuole corpi docili, asserviti, 'dementi'<sup>33</sup>. Non solo parole del passato, ma anche del presente, tutto il complesso di voci che, a partire dagli anni Sessanta, ha fatto emergere "l'immensa e proliferante criticabilità delle cose, delle istituzioni, delle pratiche, dei discorsi"<sup>34</sup>: prendono la parola i detenuti nelle carceri, gli internati nei manicomii, gli omosessuali; i loro saperi dal basso, filosofie popolari, s'intrecciano talvolta con quelle degli infermieri, dei medici, ma dei medici che si sono appunto spogliati del loro sapere scientifico lasciandosi abitare dalle voci dei malati; che si sono 'marginalizzati' riconoscendo in queste voci, a lungo squalificate come delirio, le ragioni di una contestazione politica (la rivendicazione del diritto ad avere diritti); che si sono alleati in que-

sta lotta tradendo il loro mandato sociale di tutela del mondo dei sani.

L'altrove storico-politico è l'apertura di una *crisi*, o meglio, è il convergere di tante crisi 'locali': queste riescono in qualche modo a coagulare i grumi di potere-sapere che bloccano la circolazione politica, lo scambio, la negoziazione 'orizzontale', non gerarchizzata da operazioni di verità che neutralizzano lo spazio politico, distillando supplementi di puro potere, potere non negoziabile. Questa costellazione di crisi, che in determinati momenti storici può delineare una sorta di 'fronte critico', è fatta di tante voci, altre voci, voci di altri, voci alterate, voci in cui parlano altri e altro. L'altrove storico-politico è intessuto di una fitta trama di *alterità* e di *eterogeneità*. Solo quando il soggetto della conoscenza (filosofica o scientifica) accoglie l'evento di questo altrove accettando il rischio di destituirsi dalla posizione di colui che sa, queste voci altre ed eterogenee possono giungere a colonizzare il cuore svuotato del discorso, moltiplicando i soggetti parlanti nello spazio della sua lacuna. Il soggetto della conoscenza comincia a 'balbettare' il discorso, diventa per così dire il ventriloquo di questi saperi, di queste voci che parlano dal suo interno, che sciamano nel posto vuoto del soggetto. Passaggio rischioso, nel quale la *volontà di sapere* non si dissolve magicamente, ma subisce un processo di trasformazione radicale, una metamorfosi: da un lato, diventa una 'ecocritica' delle lotte popolari, nel senso che fornisce, a coloro che contestano dall'interno i dispositivi di potere-sapere, e che quindi sono i veri 'soggetti' della critica, alcuni strumenti di sapere (indagini erudite, analisi storico-critiche, archeologie, genealogie) che permettono di fare un rilievo topografico e geologico della battaglia; dall'altro, si consuma, si dissipa nel-

la militanza pratico-politica a fianco della gente che lotta – ricordiamo che per Foucault l'apertura di uno spazio politico ha significato anche un intenso *engagement* nel '*Groupe d'information sur les prisons*' (GIP), e la contemporanea interruzione del lavoro di 'scrittura', nel senso del 'fare libro' (*Sorvegliare e punire* uscirà solo nel 1975)<sup>35</sup>. In sostanza, quindi, il 'capitale teorico' del discorso non viene immediatamente dissipato solo per il fatto di passare dal piano della teoria a quello della prassi politica; molti di questi passaggi, di cui è infarcita la storia del XX secolo, hanno significato al contrario un tentativo di riaffermare iperbolicamente il primato della teoria (della filosofia, della scienza, o meglio, dell'antifilosofia e dell'antiscienza) dall'interno della prassi politica nella quale si era confluiti; viene altresì dissipato se si dà una perdita senza recupero, se nel passaggio alla prassi politica il soggetto speculativo non è in grado di ricapitalizzarsi e pretendere – avanguardisticamente – di sapere al posto o al di sopra degli altri, guidando perciò i movimenti e le lotte. C'è perdita effettiva quando il soggetto speculativo non padroneggia più né il discorso né le lotte; quando non è possibile 'identificarsi' immediatamente con la soggettività di tali lotte, trattandosi di soggettività radicalmente altre ed eterogenee.

3. Ma perché l'identificazione è in perdita? Perché non è possibile identificarsi con queste soggettività, attraversarle, lasciarsene assorbire, confondersi o magari fondersi con esse e recuperare *in extremis*, dal loro interno, la posizione sovrana di soggetti del discorso e del sapere? Certo, non basta dire che si tratta di soggettività popolari, dalle quali ci separa una differenza di classe, un 'capitale' economico e intellettuale; o che si tratta di sog-

gettività diffuse, variegata, disperse, difficili da raccogliere all'interno di un perimetro ben definito. L'identificazione con e attraverso queste soggettività fallisce perché loro stesse sfuggono all'identificazione: non sono altre ed eterogenee solo in rapporto a qualcos'altro, ma lo sono anche e prima di tutto in rapporto a se stesse. Si tratta di soggettività multiple – 'multivocali' le definisce Deleuze<sup>36</sup> – che possono tutt'al più dare luogo a un soggetto consortile e ironicamente cooperativo. Non vanno quindi confuse con dei 'soggetti collettivi': infatti, non sono propriamente dei 'soggetti'. A differenza degli eroi o degli antieroi tragici – con i quali Foucault poteva ancora identificarsi e (magari a sua insaputa o suo malgrado) ricapitalizzarsi –, tali soggettività rappresentano l'apparizione storica di elementi di carattere 'controsoggettivo'. Sono *anti-soggetti*, cioè, letteralmente, la faccia antitetica, prim'ancora che antagonistica, del soggetto moderno, la sua faccia assoggettata, la parte soggetta del soggetto; la sua ombra frastagliata, discontinua, fatta di tanti frammenti, pezzi di assoggettamento psichiatrico, medico, penale, pedagogico, sessuale, ma anche linguistico, letterario, legato al racconto e alla scrittura di sé, alla messa in discorso del quotidiano. Particelle oscure e disperse che stanno al fondo, nel rovescio del soggetto universalmente libero e razionale – il soggetto 'autonomo' –, e che d'un tratto brillano in superficie, spaccano in qualche punto la crosta in cui la soggettività si riprende, la lasciano fluire in processi di soggettivazione più generale (nel senso dell'economia generale di Bataille).

Il problema è che questa crosta, diaframma che taglia e attraversa il soggetto-assoggettato, ha bisogno, per solidificarsi, di una qualche forma di 'razionalizzazione'. Ci vuole una *verità* (filosofi-

ca o scientifica) per legittimare un rapporto di forza, per suggellare un potere, distribuendo lungo la fragile superficie dell'uomo moderno la linea che separa la sua vittoria dalla sua sconfitta. C'è bisogno di un'operazione di verità, per verticalizzare *in extremis* un orizzonte storico, quello moderno, radicalmente schiacciato sull'immanenza, sulla contingenza, sulla finitezza; per creare un infimo dislivello, uno spessore impercettibile ma sufficiente a intronizzare un soggetto, a far apparire un sopra e un sotto, a ripiegare e impilare la nostra esperienza storica terrestre. Pensiamo all'operazione di verità condotta nel manicomio: la prova di forza del medico sul malato, per essere 'incontestabile', ha dovuto presentarsi come un fatto legittimo, cioè scientifico e terapeutico; ma per imporre tautologicamente la realtà di questo rapporto di forza come 'verità' della follia, cioè come 'malattia', il medico ha dovuto sottrarre alla 'follia' la sua forza, smontare minuziosamente le sue stesse condizioni di possibilità; ha dovuto assoggettare corpi, rinchiuderli, isolarli dal contesto familiare e sociale, disciplinarli, sorvegliarli e punirli, adeguarli minuziosamente a questa realtà, squalificando come pura 'irrealtà' e 'falsità' il loro sapere, il loro linguaggio, la loro voce<sup>37</sup>. Le moderne operazioni di verità sono il tentativo, in qualche modo disperato, di rompere il piano di negoziazione orizzontale tra le diverse facce dell'esperienza storica (follia e ragione, legalità e illegalità, normalità e anormalità, salute e malattia ecc.), o tra l'esperienza chiusa razionalmente su se stessa e i suoi irriducibili resti ed eccessi. Sono il tentativo di sequestrare il *piano storico-politico*, l'orizzonte immanente e contingente dove nulla dovrebbe essere 'per principio' non negoziabile, attraverso un'estrema istanza gerarchizzante, un'ec-

cezione di verità che ha l'effetto di neutralizzare lo spazio di negoziazione e di liberare margini di puro potere, potere non discutibile e non scambiabile. Che cosa fa per esempio lo psichiatra in manicomio? Dice: 'Sei malato, c'è poco da discutere; accetta il mio potere come verità, cioè come un atto medico, forniscimi le ragioni per le quali ti privo della libertà, e sarai libero dalla follia'. Cioè, in fondo: 'Dimmi che sono un medico e guarirai'<sup>38</sup>. A differenza delle verità tradizionali, di carattere metafisico e religioso, che gerarchizzano dall'alto, le verità moderne, le verità 'secolarizzate', gerarchizzano dal basso, sul terreno e dall'interno dell'*immanenza fisica e storica*; non c'è più un alto e un basso, ma un'unica dimensione radicale, inaggrabile, ed è qui che la verità viene incessantemente operata. Per questo le verità moderne sono una forma di gerarchizzazione 'estrema ed estremistica', carica di un potenziale di violenza supplementare: verità dal basso, le quali funzionano però per svuotamento, sottrazione, ossia attraverso l'apertura di una *condizione d'inferiorità* all'interno dell'essere immanente dell'uomo. Per rialzare una parte dell'essere, senza riconsegnarlo alle trascendenze metafisiche e religiose, è necessario scavare sotto di esso, scalinarlo verso il basso, creare tutto un sistema 'infernale'. Operare la verità significa concretamente inferiorizzare talune esperienze fisiche e storiche, assoggettare corpi, squalificare saperi, spegnere voci, cancellare memorie. *Non c'è sapere senza potere*, ripete instancabilmente Foucault. L'uomo moderno ha trasformato certe esperienze-limite, la morte, la follia, il crimine, i comportamenti sessuali, cioè il limite in cui la sua esistenza quotidianamente si gioca e si consuma, in 'oggetti di conoscenza'; ma a dire la verità sull'uomo e sulla sua 'finitezza' si pa-

ga un prezzo: il trono dell'uomo vero, il soggetto sovrano, si erge sugli inferi della libertà umana, sull'assoggettamento dell'esistenza storica terrestre, sull'inferiorizzazione dell'uomo qualunque.

Non si può dunque pensare di aprire uno spazio storico-politico senza orizzontalizzare la verità, senza fare della verità stessa un campo di battaglia politico, un terreno di discussione, di scambio, di negoziazione, di conflitto. Ma per politicizzare la verità non si può fare appello alla buona volontà di un soggetto della conoscenza sensibile, impegnato o geniale. Sarebbe come voler aprire un buco gettandoci terra sopra, aggiungere gerarchizzazioni a gerarchizzazioni. Tutto quello che il soggetto della conoscenza può fare è percepire una linea di crisi e cominciare a scalfire la crosta in cui la nostra soggettività si riprende; può svuotare il discorso, destituirsi dalla posizione di colui che sa e dissipare il suo capitale teorico mantenendo, nel passaggio alla prassi politica, uno scarto irriducibile – un intervallo etico – tra il discorso e le lotte, tra il sapere e la politica; nel frattempo, però, devono essere emersi i contenuti storico-politici reali, le forze che concretamente si dibattono nelle maglie del potere, i pezzi assoggettati che contestano la soggettività ristretta, gerarchizzata, e rilanciano la possibilità di una soggettivazione più generale, il "lavoro indefinito della libertà"<sup>39</sup>. In questo modo, il soggetto della conoscenza può scoprire che i saperi locali della gente e le memorie delle loro lotte hanno già colonizzato il cuore del suo discorso, spossessandolo del nucleo più radicale della critica; che la contestazione dei dispositivi di potere-sapere, dei meccanismi di assoggettamento e delle forme di razionalizzazione, non è più nelle sue mani, né in quelle di alcuni surrogati esemplari, ma

viene da forze radicalmente controsoggettive; pezzi assoggettati che riemergono dagli inferi e prendono la parola, uncinano l'uomo vero, si mettono al suo livello e quindi lo spossano; antisoggetti che rimettono in gioco la sovranità del soggetto, infrangono le gerarchie, politicizzano la verità e, nel suo gioco politico, fanno la prova del loro disassoggettamento. Non è possibile politicizzare la verità se non riemergono i saperi, le voci, i pezzi di esperienza sulla cui inferiorizzazione la verità del soggetto si è – storicamente – innalzata e costruita; e che grazie a questa verità sono stati squalificati, ridotti al silenzio, completamente depoliticizzati, tagliati fuori da ogni possibilità di negoziazione, trasformati in puri non soggetti di potere e di sapere.

4. Chi gioca dunque la contromanovra del potere psichiatrico? Chi gioca la critica radicale della razionalità moderna e dei suoi effetti di potere? Dopo la svolta etica degli anni Sessanta-Settanta, Foucault non ha dubbi. I veri giocatori non vanno cercati nello spazio filosofico-letterario, discorsivo e linguistico, nella "legenda gloriosa"<sup>40</sup> dei filosofi-pazzi (Nietzsche), degli scrittori e poeti-pazzi (Hölderlin, Artaud, Roussel), degli scrittori-scandalosi, criminali, mostruosi (Bataille, Sade); non si può continuare a nutrire il sogno tragico-critico di una "contestazione totale" della *ratio* occidentale<sup>41</sup>, di una 'catastrofe' promessa dal movimento che vede i "linguaggi esclusi" delle esperienze-limite e della letteratura convergere e confondersi sulla 'verticale' della scrittura filosofico-letteraria (quella di Blanchot? quella di Foucault stesso?)<sup>42</sup>; non si può continuare ad annunciare, con un pathos rivoluzionario che riecheggia pericolosamente quello di Martin Heidegger, l'imminenza di un altro pensiero,

un pensiero più iniziale e più radicale della finitezza umana, che rompa gli argini della dialettica, dell'antropologia, del positivismo, e spazzi via come un oceano il volto di sabbia dell'uomo – invenzione recente, prossima alla fine<sup>43</sup>. Non si può, per la semplice ragione che, intorno al '68, la contestazione si è *storicizzata*, si è aperta una serie di crisi storico-politiche; crisi localizzate all'interno di specifici dispositivi di potere-sapere, ma che sono giunte a delineare un fronte critico, che hanno aperto uno spazio politico diffuso. Questi movimenti di 'contestazione locale' hanno messo in discussione, nel senso che hanno destituito dalla posizione di coloro che sanno, non solo i soggetti della conoscenza 'positiva' sull'uomo, ma anche quelli dell'*anticonoscenza*: i soggetti che 'rovesciano' i rapporti e le gerarchie, filosofi-letterati tragici, antifilosofi, antipsichiatri, nei quali batte comunque un cuore di antifilosofi<sup>44</sup>, cioè di filosofi estremi, oracoli di un pensiero che sopravvive infinitamente alla crisi delle scienze e alla fine della filosofia come dialettica e come metafisica. Foucault non ha dubbi: i veri militanti dell'antipsichiatria sono le isteriche della Salpêtrière, che non si rassegnano ad essere 'dementi' e giocano (al)la verità con Charcot; o gli internati più aggressivi del manicomio di Gorizia, sui quali Basaglia 'investe' per costruire (e distruggere) la comunità terapeutica; o ancora gli infermieri, o Basaglia stesso e gli altri medici, o almeno quei pezzi di loro che si sono giocati e, in qualche misura, persi, quando i malati hanno preso la parola e contestato il potere psichiatrico, gridato la loro mancanza di libertà e di diritti; quando sono diventati complici di questa contestazione e si sono lasciati marginalizzare, desoggettare in quanto soggetti di sapere; quando hanno abbandonato la posizione di quel-

li che conoscono la malattia mentale a favore di quella, di gran lunga più scomoda e rischiosa, di quelli che 'testimoniano' l'assoggettamento psichiatrico; senza essere loro i veri testimoni, essendo i veri testimoni, i testimoni integrali, i corpi disciplinati e stigmatizzati degli internati, i loro corpi che però si ribellano e provano a disassoggettarsi e risoggettarsi.

In fondo, questi pezzi, corpi, saperi, voci, persone, siamo 'noi': soggetti nei due sensi del termine, sudditi e sovrani, sudditi dei poteri-saperi di cui siamo al tempo stesso i sovrani, medici, psicologi, giornalisti, pubblicitari, venditori, pedagoghi grandi e piccoli, professori universitari e maestri d'asilo, educatori, operatori sociali, tutti ormai *operatori sociali*, anche i manager, tutti, chi più chi meno, tecnici della norma e giudici di normalità. Questi soggetti-assoggettati siamo noi, gente più o meno anonima e senza gloria; noi 'moderni', se è vero che uno dei tratti fondamentali dell'uomo moderno è "che il destino vi assuma la forma del rapporto con il potere, della lotta con o contro di esso"<sup>45</sup>; e se è vero che basta una parola, una lettera, una confessione, un racconto di sé, dei nostri infimi segreti, per mettere in discorso la nostra esistenza quotidiana e offrirli alle prese del potere. Siamo noi, ma ciò che – fra noi e in noi stessi – sfugge alle prese dell'identificazione. Perché il rapporto con il potere, in cui la nostra esistenza può giocarsi, perdersi, perdersi e magari ritrovarsi in una economia più generale di sé e degli altri, è uno shock, una fibrillazione continua, una zona d'instabilità, un passaggio che sdoppia, che moltiplica, che altera, che trasfigura. Non è possibile identificarsi con le particelle assoggettate che irrompono sulla superficie dell'uomo vero; non è possibile identificarsi con i pezzi di noi stessi che provano a disassoggettarsi o che di

questo tentativo diventano complici; non è possibile identificarsi né con la soggettività solida che si scioglie, né con quella fluida che riversandosi s'insegue. Non è possibile identificarsi con l'alterità radicale, con i frammenti di antisoggetto che ci contestano, fuori e dentro di noi, e che possono eventualmente trascinarci in un divenire altri. Dopo la svolta, Foucault ha riconosciuto che questi saperi popolari, molteplici, dispersi, frammentari, erano i veri 'nemici'; così come Basaglia seppe far risuonare in profondità, nel proprio discorso, la "dichiarazione di guerra" del malato, che un giorno gli disse: "dottore, può farci anche l'ospedale d'oro, noi resteremo sempre nemici: lei resta il sano e io il malato"<sup>46</sup>. Foucault ha riconosciuto queste voci marginali, residuali o eccedenti, come avversari politici, per poi diventare loro alleato nel gioco politico della verità. Non si è mai sognato di identificarsi con esse, se non nel silenzio di un pudore, di una pietà estrema nei confronti di sé, del suo sé quotidiano: dopo la fine dell'esperienza del GIP e più in generale con il rifluire delle lotte di base, con il richiudersi dello spazio politico; dopo i malintesi suscitati dalla *Volontà di sapere*, forse più brucianti della cattiva ricezione della *Storia della follia*, Foucault non pubblica più libri; continua a scrivere, *L'uso dei piaceri* e la *Cura di sé* usciranno dopo la sua morte, ma la sua scrittura, "ascetica" si è detto<sup>47</sup>, sembra essere il terreno di una prova quasi impossibile: esistere al di là o al di qua degli shock con il potere. Ma come fare a scrivere senza offrirsi alle prese del potere? E come fare a non scrivere? Scrivere, continuare a scrivere, ma disabitando la scrittura, lasciando disertare la vita e la morte quotidiane verso la silenziosa penombra in cui avrebbero potuto e forse dovuto in qualche modo rimanere.

Alla crisi politica degli anni Sessanta-Settanta, prodotta dall'emergere di sapere assoggettati, Foucault risponde ponendo la sua critica della razionalità occidentale sotto il segno di uno spossamento etico, cioè di un'iscrizione radicale del proprio discorso all'interno di un piano di contingenza storica e politica. Il discorso di Foucault è etico 'prima' di essere un discorso che parla di etica. La radicalità di questa svolta, che ha spinto l'autore di *Storia della follia* a ritornare con un più acuto senso politico al lavoro storico-genealogico, dà un significato particolare al fatto che questo ritorno abbia coinciso con una ripresa del problema della follia, ma trasfigurato come problema del potere-sapere psichiatrico. Oggi sappiamo che Foucault, agli inizi degli anni Settanta, ha prodotto un'analisi della *disciplina manicomiale* che non ha nulla da invidiare a quella della disciplina carceraria sfociata in *Sorvegliare e punire* (se al lavoro sul dispositivo asilare aggiungiamo le analisi sulla generalizzazione del potere psichiatrico, sugli anormali, sulla perizia medico-legale, sulla nozione di individuo pericoloso ecc., viene sinceramente da domandarsi per quale ragione tutto questo materiale, di indubbia rilevanza critica e politica, non abbia 'fatto libro'). Dalle frequentazioni giovanili come psicologo presso il manicomio di Sainte-Anne fino ai corsi al Collège de France, il rapporto di Foucault con la follia disegna una parabola che può incorniciare una parte significativa del suo percorso. Ma questa parabola può essere vista come la fine della *parabola della follia*, ossia come l'abbandono di quell'estremo residuo o baluardo di violenza teorica che lo aveva portato a fare della follia un 'parallelismo' – esemplificativo, esemplare – della finitezza umana: paradigma tragico di ciò che nell'uomo non si lascia rin-

chiudere nel 'cerchio antropologico'; catastrofe dell'uomo vero che scavalca l'esperienza moderna e risuona dal futuro come promessa di un pensiero sublime, incommensurabile e innominabile. Quando si osserva il percorso foucaultiano, il problema non è tanto di scegliere tra chi lo segmenta – provando magari a ricomporlo in uno sviluppo 'progressivo', dove ogni tappa supera ed emenda le precedenti –, e chi invece ne afferma la sostanziale unità e indivisibilità; né di scegliere tra chi interpreta tale unità come uno sviluppo continuo e lineare, e chi invece ne afferma la fondamentale discontinuità e disomogeneità<sup>48</sup>. Riflettendo per esempio sul *passaggio dalla letteratura alla politica*, si può insistere sulla continuità o sulla discontinuità, senza tuttavia smettere d'identificare Foucault in quanto 'filosofo'; si salta da un'identificazione letteraria a un'identificazione politica, ma resta in ombra l'aspetto decisivo, ossia l'articolazione etica di tale passaggio, che potrebbe far 'saltare' il piano dell'identificazione stessa. Il problema è vedere se consideriamo il percorso foucaultiano come tutto 'interno' alla filosofia e ai suoi sussulti, o ammettiamo invece che qualcosa sia intervenuto dall'esterno, rendendolo estraneo a se stesso, non più padrone a casa sua; se, di conseguenza, lo identifichiamo come un pensiero radicale della discontinuità, della differenza, dell'evento, cioè come un'antifilosofia, o siamo invece disposti ad accettare che il prodursi di una discontinuità, di una differenza, di un evento abbia introdotto al suo interno una cesura, una differenza, un vuoto, rendendolo in qualche modo irrinconoscibile, esponendolo allo scacco radicale dell'identificazione. Ma perché non dovremmo essere disposti ad ammettere che l'apertura di una crisi storico-politica abbia portato il discorso (anti)filosofi-

co di Foucault a farsi riempire da contenuti storici reali, voci radicalmente altre che prendono il posto vuoto del soggetto, cioè a farsi debordare da una *critica* e contestare da un'*etica*? Perché dovremmo rifiutare a Foucault – proprio a Foucault, cui riconosciamo di aver sin dall'inizio indicato la possibilità nietzscheana di una distruzione del soggetto filosofico – che questa distruzione sia 'effettivamente' avvenuta?

5. Forse continuiamo nonostante tutto a pensare che lo spazio filosofico, o meglio, lo spazio di estrema tensione in cui la filosofia, ripiegandosi su se stessa, si mette in discussione, sia più reale della realtà, più storico, più produttore di storia della storia stessa. E veniamo qui al secondo problema, quello del rapporto di Foucault con la letteratura in quanto 'fuori': exteriorità dispiegata nella quale il linguaggio, giunto ai suoi estremi limiti, esce da se stesso e si contesta; nuda esperienza del linguaggio, in cui il soggetto parlante va in frantumi e si disperde<sup>49</sup>. Si è detto che la 'letterarietà' della scrittura di Foucault, o i suoi testi di argomento letterario, rappresentano una sorta di 'contrappunto' alle sue analisi critiche: trasgressione che fa emergere il bordo esterno di ciò che sembra escludere ogni exteriorità – ordine del discorso, forme di *epistème*<sup>50</sup> –; exteriorizzazione dello stesso discorso foucaultiano, preso continuamente in contropiede rispetto alla possibilità di 'fare opera'<sup>51</sup>. Ma, in primo luogo, tra la *letterarietà della scrittura* di Foucault e il suo *discorso sulla letteratura* non c'è una totale omogeneità. Si tratta di livelli diversi, piani discontinui. In secondo luogo, e conseguentemente, proprio il discorso sulla letteratura potrebbe aver sovradeterminato la sua pratica di scrittura, irretita teoricamente nella sua

funzione trasgressiva o esteriorizzante. Qual è il 'discorso' di Foucault sulla letteratura? È quello che teorizza il nesso tra i linguaggi esclusi della letteratura e delle esperienze-limite (della follia) in quanto promessa di una contestazione totale della razionalità occidentale; che identifica la letteratura come uno dei grandi potenziali tragici, antifilosofici, antiteorici (antidialettici, antiantropologici, antipositivistici) della tradizione moderna. Perciò la letteratura, e in qualche modo la stessa pratica di scrittura, risultano del tutto 'interni' al dispositivo antifilosofico che, negli anni Sessanta, ha fatto da sfondo alla produzione discorsiva di Foucault. Senza la complicità della letteratura, senza la polarizzazione letteraria delle esperienze-limite (il presupposto per cui esse sono rivoluzionarie solo in quanto 'parlate'), questo dispositivo non avrebbe funzionato, o non avrebbe funzionato con tutto il suo potenziale di rottura. Viceversa, la rinuncia a questo estremismo antifilosofico, la dissipazione etica di questo estremo capitale di violenza teorica non avrebbe potuto avvenire senza il contemporaneo abbandono dello spazio letterario. Da *Sorvegliare e punire* alla *Volontà di sapere* e a *La vita degli uomini infami*, non sarebbe difficile ripercorrere i passi, discreti ma fermi, attraverso i quali Foucault ha disertato questo spazio. Le genealogie, realizzate negli anni Settanta, dei dispositivi di potere-sapere (delle discipline e dei biopoteri) s'intrecciano con un'altra genealogia, sotterranea e quasi silenziosa, quella del *dispositivo letterario*, e non sono pensabili senza di essa.

La follia come parabola, la follia come esperienza tragica esemplare, è anche, indistinguibilmente, la follia come parola, la follia parlata e scritta, la follia-letteratura, la follia-scrittura. Lo stesso vale per l'altra esperienza paradigmatica del-

la finitezza, del limite e della trasgressione, l'esperienza della sessualità, i cui eroi indiscussi sono Bataille e Sade: "La sessualità è decisiva per la nostra cultura soltanto se parlata e nella misura in cui essa è parlata"<sup>52</sup>. A un certo punto, però, Foucault 'scopre' l'equazione tra la sessualità e la vita quotidiana. Lo scopre quando voci quotidiane e senza gloria cominciano ad abitare il suo discorso. Lo scopre 'precocemente', e proprio nel corso sul potere psichiatrico del 1973-74: la contromanovra delle isteriche – nei confronti dell'ingiunzione medica a raccontare la loro infanzia per ritrovarvi il traumatismo che si prolunga nel sintomo – consiste nel precipitare in questa ingiunzione "la loro vita, la loro vita reale, di tutti i giorni, cioè la loro vita sessuale". Che cosa risponde l'isterica a Charcot? "Tu vuoi trovare la causa dei miei sintomi, che ti consentirà di patologizzarli e di funzionare come medico; tu vuoi questo traumatismo, ebbene, avrai tutta la mia vita, e non potrai fare a meno di ascoltarmi raccontare la mia vita e, al tempo stesso, di vedermi gesticolare di nuovo la mia vita e riattualizzarla incessantemente all'interno delle mie crisi"<sup>53</sup>. Ma la partita non finisce qui; la resistenza delle isteriche nei confronti del potere disciplinare offre il fianco a una nuova ingiunzione – *dire il sesso, mettere in discorso la vita quotidiana* –, a una nuova presa del potere sul corpo, quella biopolitica, che investe al tempo stesso il corpo individuale e il corpo massificato, statistico: "Forzando le porte del manicomio, cessando di essere folli per diventare malate, entrando finalmente nello studio di un vero medico, cioè di un neurologo, e fornendogli dei veri sintomi funzionali, le isteriche, per il loro più grande piacere, ma senza dubbio per la nostra più grande sventura, hanno consentito la presa della medicina sulla sessualità"<sup>54</sup>.

Lontano dall'investimento rivoluzionario degli anni Sessanta, di cui fa ammenda senza sconti o attenuanti, Foucault riconosce il ruolo profondamente 'ambiguo' della letteratura moderna. Il "progetto di una 'trasposizione in discorso' del sesso" si presenta infatti come una linea che va "dalla pastorale del XVII secolo a quel che ne fu la proiezione nella letteratura, e nella letteratura 'scandalosa'". In altri termini, la letteratura fa parte del

grande sistema di costrizione mediante il quale l'Occidente ha obbligato il quotidiano a 'mettersi in discorso'; vi occupa però un posto particolare: accanita com'è a cercare il quotidiano al di sotto di se stesso, a superare i limiti, a svelare brutalmente o insidiosamente i segreti, a spiazzare regole e codici, a far dire l'inconfessabile, essa tenderà 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 psicanalisi 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<sup>55</sup>.

La letteratura è 'discorso dell'infamia', sta tutta qui la sua spettacolare ambivalenza. Domanda: facendo parlare gli infimi segreti della vita quotidiana, cercando il quotidiano al di sotto di se stesso, accanendosi a scavare tutto un sistema infernale, la letteratura non prepara forse, o non contribuisce a preparare la più grande operazione di verità su noi stessi, la speculazione totale o integrale del nostro essere quotidiano?<sup>56</sup> Di fronte a questa do-

manda, pronunciata prima di tutto contro se stesso, nella profondità di sé e della sua opera, Foucault non arretra, ma tace. La straordinaria parabola sessuale di Sade sembra uscita dalla bocca di un prete, di un direttore di coscienza. Viceversa, le vite degli uomini infami appaiono come delle "vite parallele al punto che nessuno può più raggiungerle"<sup>57</sup>. Il contrario del-

le vite degli uomini illustri, che gli antichi amavano mettere in parallelo e far rincorrere attraverso la storia. La parabola della follia è una parola che non si racconta più, una parallela che si separa all'infinito e che si perde sulla superficie opaca di noi stessi.

## Note

- 1 M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France (1973-74)*, édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana, par J. Lagrange, Hautes Études/Gallimard/Seuil, Paris 2003 (tutte le traduzioni sono nostre); M. Foucault, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-75)*, edizione stabilita da V. Marchetti e A. Salomoni sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana, tr. it. di V. Marchetti e A. Salomoni, Feltrinelli, Milano 2002.
- 2 Cfr. D. Eribon, *Michel Foucault*, Flammarion, Paris 1991, pp. 168-182.
- 3 A. Pirella, *Michel Foucault in Italia, o la critica della psichiatria*, in Id., *Il problema psichiatrico*, Centro di Documentazione di Pistoia Editrice, Pistoia 1999, p. 115. Questo testo era stato precedentemente pubblicato nel volume *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*, Galilée, Paris 1992, pp. 109-120. Sul rapporto tra Foucault e Basaglia, cfr. anche M. Colucci, P. Di Vittorio, *Franco Basaglia*, Bruno Mondadori, Milano 2001 e P. Di Vittorio, *Foucault e Basaglia. L'incontro tra genealogie e movimenti di base*, ombre corte edizioni, Verona 1999.
- 4 Per un'analisi del superamento della fenomenologia in Basaglia, cfr. *Franco Basaglia*, cit.
- 5 Cfr. in particolare F. Basaglia, F. Ongaro Basaglia, A. Pirella, S. Traversa, *La nave che affonda. Psichiatria e antipsichiatria a dieci anni da 'L'istituzione negata': un dibattito*, Savelli, Roma 1978.
- 6 M. Foucault (a cura di), *Io, Pierre Rivière, avendo sgozzato mia madre, mia sorella e mio fratello... Un caso di parricidio nel XIX secolo*, tr. it. di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi 1976.
- 7 Il libro di Robert Castel *Le psychanalisme* (Maspero, Paris 1973), nel quale si trovano significativi riferimenti al lavoro di Basaglia a Gorizia e a Trieste, era stato letto da Foucault: "è un libro radicale" si legge nel manoscritto della lezione del 7 novembre "in quanto, per la prima volta, la psicanalisi viene specificata solo all'interno della pratica e del potere psichiatrici". Insieme all'*Anti-Edipo* di Deleuze-Guattari, *Lo psicanalismo* fornisce a Foucault alcuni spunti per le sue analisi (*Le pouvoir psychiatrique*, cit., p. 198 e 88). Il libro di Castel è apparso in Italia con il titolo *Lo psicanalismo. Psicanalisi e potere*, tr. it. di L. Fontana, Einaudi, Torino 1975, preceduto da un'introduzione di Franco e Franca Basaglia.
- 8 M. Foucault, *La casa della follia*, in F. Basaglia, F. Ongaro Basaglia (a cura di), *Crimini di pace. Ricerche sugli intellettuali e sui tecnici come custodi di istituzioni violente*, Einaudi, Torino 1975, pp. 151-169. Il *résumé* del corso si trova in *Le pouvoir psychiatrique*, cit., pp. 339-352.
- 9 M. Foucault, *I corsi al Collège de France. I Résumés*, a cura di A. Pandolfi, tr. it. di A. Pandolfi e A. Serra, Feltrinelli, Milano 1999.
- 10 *Le pouvoir psychiatrique*, cit., p. 14 e ss.
- 11 M. Foucault, *Dits et écrits*, 4 voll., édition établie sous la direction de D. Defert et F. Ewald, Gallimard, Paris 1994.



- 12 R. Castel, *La gestion des risques. De l'anti-psychiatrie à l'après-psychanalyse*, Les Éditions de Minuit, Paris 1981. Il libro è dedicato alla memoria di Franco Basaglia.
- 13 L'analisi di questo processo, abbozzata nella lezione del 16 Gennaio 1974 (*Le pouvoir psychiatrique*, cit., pp. 199-231), diventa il motivo conduttore del corso dell'anno successivo dove Foucault, studiando l'evoluzione della perizia psichiatrica nel XIX secolo, descrive la patologizzazione del crimine e la nascita di un potere-sapere che investe il campo diffuso e massificato delle anomalie (*Gli anormali*, cit.).
- 14 Cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere*, tr. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1988, pp. 69-117.
- 15 Cfr. Franco Basaglia, cit.
- 16 Cfr. M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, tr. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1976.
- 17 M. Foucault, *Intervista a Michel Foucault*, in Id., *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino 1977, p. 10.
- 18 Ivi, pp. 3-4.
- 19 *Ibidem*.
- 20 *Ibidem*.
- 21 Ivi, p. 10.
- 22 Ivi, p. 5.
- 23 M. Foucault, *Potere-corpo*, in *Microfisica del potere*, cit., p. 144.
- 24 M. Foucault, "Bisogna difendere la società", sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana, a cura di M. Bertani e A. Fontana, Feltrinelli, Milano 1998, p. 16. Per comprendere il rapporto tra le genealogie foucaultiane e i movimenti di base, si legga integralmente la lezione inaugurale del 7 gennaio 1976 (ivi, pp. 11-27).
- 25 "Concretamente, ciò che ha permesso di fare la critica effettiva del manicomio, come della prigione, non è stata certo né una semiologia della vita manicomiale né una sociologia della delinquenza, ma la riapparizione di contenuti storici" (ivi, p. 16, cors. nostro). La critica non è un affare tutto interno al campo della conoscenza, del sapere o della filosofia. Non è un gioco in famiglia. Al contrario, essa è 'effettiva' solo se sporge su una certa exteriorità storica: per esempio, la crisi delle 'discipline' "non mette solo in discussione i loro limiti o le loro incertezze nel campo della conoscenza", ma è una "crisi storico-politica", che "mette in discussione la conoscenza stessa, la forma della conoscenza" (*Le pouvoir psychiatrique*, cit., p. 341, cors. nostro).
- 26 "Bisogna difendere la società", cit., p. 19.
- 27 Cfr. M. Foucault, *Prefazione alla trasgressione*, in Id., *Scritti letterari*, a cura di C. Milanese, Feltrinelli, Milano 1971, pp. 64-65 e M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, tr. it. di E. Panaitescu, Rizzoli, Milano 1985, p. 409. Attraverso Bataille, Foucault riconduce la domanda 'chi parla?' a Nietzsche: agli estremi limiti del linguaggio filosofico, cioè dopo la chiusura della dialettica hegeliana, si apre la possibilità supplementare del "filosofo pazzo" (*Prefazione alla trasgressione*, cit., p. 66). Non sfuggirà l'abisso dell'identificazione di Foucault con questi 'nomi'.
- 28 Cfr. ivi, p. 65.
- 29 M. Foucault, *La vita degli uomini infami*, in Id., *Archivio Foucault - 2. 1971-1977*, a cura di A. Dal Lago, tr. it. di A. Petrillo, Feltrinelli, Milano 1997, p. 249.
- 30 Si pensi al destino del bracciano di Lapcourt riportato in *La volontà di sapere*, cit., p. 32.
- 31 *La vita degli uomini infami*, cit., p. 248. Cfr. A. Farge, M. Foucault (présenté par), *Le désordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille*, Gallimard/Julliard, Paris 1982.
- 32 Cfr. M. Foucault, *I delitti che si raccontano*, in Id., *Pierre Rivière*, cit., pp. 223-233.
- 33 Cfr. *Le pouvoir psychiatrique*, cit., pp. 252-253 e 299-325. Il demente è l'internato perfetto, "colui che risponde esattamente al funzionamento dell'istituzione asilare" (ivi, p. 252).
- 34 "Bisogna difendere la società", cit., p. 15.
- 35 Sul GIP, cfr. D. Defert, Ph. Artières, L. Quérou, M. Zancanini-Fournelle, *Le groupe d'information sur les prisons. Archive d'une lutte 1970-1972*, Éditions de l'IMEC, Paris 2003. Nel 1971, Foucault afferma che le sue "attività sono essenzialmente pratiche", piuttosto che di scrittura, e che il progettato libro sulle pene e i crimini può aspettare (M. Foucault, *Un problème m'intéresse depuis longtemps, c'est celui du système pénal*, in *Dits et écrits*, cit., vol. I, pp. 205-209). L'anno prima aveva 'diagnosticato' l'esaurimento della "forza trasgressiva" e della "funzione sovversiva" della scrittura sia letteraria che filosofica (M. Foucault, *Follia, letteratura, società*, in *Archivio Foucault - 1. 1961-1970*, a cura di J. Revel, tr. it. di G. Costa, Feltrinelli, Milano 1996, pp. 262-286).
- 36 Cfr. G. Deleuze, *Pourparlers*, Les Éditions de Minuit, Paris 1990, p. 121.
- 37 Cfr. *Le pouvoir psychiatrique*, cit.
- 38 Cfr. ivi, p. 276.
- 39 M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?*, in *Archivio Foucault - 3. 1978-1985*, a cura di A. Pandolfi, tr. it. di S. Loriga, Feltrinelli 1998, p. 228.
- 40 *La vita degli uomini infami*, cit., p. 251.
- 41 M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, tr. it. di F. Ferrucci, Rizzoli, Milano 2001, p. 450. La contestazione totale è il momento nel quale "il mondo occidentale ha raccolto la possibilità di oltrepassare la sua ragione nella violenza e di ritrovare l'esperienza tragica al di là delle promesse della dialettica" (ivi, p. 452, cors. nostri). Questi passaggi, che appartengono all'ultimo capitolo della *Storia della follia* (è questo capitolo o il precedente che Foucault criticherà nel 1973?), riecheggiano l'estremismo tragico, antifiolosofo e antiscientifico, della prefazione all'edizione del 1961, poi soppressa (*Préface*, in *Dits et écrits*, cit., vol. I, pp. 159-167). Sembra abbastanza chiaro che quando Foucault, nel corso del 1973, torna sulla *Storia della follia*, sotto la nozione (antipsichiatrica) di "violenza" egli critica qualcosa di ben più profondo, e cioè la stessa violenza antiteorica che aveva caratterizzato il suo atteggiamento filosofico negli anni Sessanta.
- 42 Cfr. M. Foucault, *La follia, l'assenza d'opera*, in *Storia della follia nell'età classica*, cit., pp. 483-484. A proposito dell'identificazione abissale del giovane Foucault, ricordiamo che è stata la lettura di Maurice Blanchot a portarlo sulle tracce di Bataille, che a sua volta lo spinse verso Nietzsche (letto però con l'ausilio di Heidegger). Parlando degli anni Cinquanta, Foucault confesserà di aver a quel tempo sognato di "essere Blanchot" (*Michel Foucault*, cit., p. 91). Per lui la letteratura è sempre stata lo "spazio letterario" di Blanchot, *la part du feu*, "ciò che una civiltà affida al fuoco, ciò che riduce alla distruzione, al vuoto e alle ceneri" (*Follia, letteratura, società*, cit., pp. 280-281). Per questa via Foucault ha ritrovato le 'domande supplementari' che Heidegger e Bataille, capostipiti dell'avanguardismo antifilosofico di matrice nietzscheana del Novecento, avevano giocato nella chiusura del sapere occidentale: la *questione dell'essere*, sublime eccedenza dell'essere rispetto all'ente, e la *negatività senza impiego*, tragica eccedenza del consumo inutile rispetto alla crescita economica.
- 43 *Le parole e le cose*, cit., pp. 413-414.
- 44 L'uso del termine 'antipsichiatria' è sempre stato controverso, e tutti i suoi esponenti hanno in qualche occasione rifiutato di riconoscersi in essa. Tuttavia, al fondo delle diverse tendenze antipsichiatriche troviamo sempre un certo radicalismo filosofico (in particolare la fenomenologia), talvolta estremizzato in senso pratico-politico (pensiamo all'influenza di un libro come la *Critica della ragione dialettica* di Jean Paul Sartre). Da qui una serie di 'rovesciamenti' teorici: pazzi non sono i malati ma i cosiddetti normali, alienati dall'economia capitalista e repressi dall'ideologia borghese; la follia è il naturale strumento di guarigione, in quanto cartico ritorno alla propria interiorità perduta (cfr. A. Sabbadini, *Le comunità antipsichiatriche inglesi*, in "aut aut", 1973, n. 135, pp. 59-73).
- 45 *La vita degli uomini infami*, cit., p. 250.
- 46 F. Basaglia, *Potere ed istituzionalizzazione. Dalla vita istituzionale alla vita di comunità*, in Id., *Scritti*, 2 voll., Einaudi, Torino 1981-82, vol. I, p. 293.
- 47 J. Colombel, *Contrepoints poétiques*, in *Michel Foucault: du monde entier*, "Critique", 1986, n. 471-472, p. 786.
- 48 Cfr. J. Revel, *La pensée verticale: une étiologie de la problématisation*, in F. Gros (coordonné par), *Le courage de la vérité*, PUF, Paris 2002, pp. 63-86.
- 49 Cfr. M. Foucault, *Il pensiero del fuori*, in *Scritti letterari*, cit., pp. 111-134.
- 50 *Contrepoints poétiques*, cit.
- 51 Cfr. J. Revel, *La pensée verticale*, cit., che inquadra diversamente il rapporto di Foucault con la letteratura. Cfr. anche Id., *Foucault, le parole e i poteri. Dalla trasgressione letteraria alla resistenza politica*, Manifestolibri, Roma 1996 e Id., *Foucault e*

la letteratura: storia di una scomparsa, in *Archivio Foucault. I. 1961-1970*, cit., pp. 13-24.

52 *Prefazione alla trasgressione*, cit., p. 71.

53 *Le pouvoir psychiatrique*, cit., p. 320 e 324.

54 Ivi, p. 325.

55 *La vita degli uomini infami*, cit., p. 261 (cors. nostro).

56 L'ingiunzione a mettere in discorso la vi-

ta quotidiana – il suo disordine, la sua minuta infernalità – viene oggi rilanciata, in una forma banalizzata e industrializzata, dalla televisione. Cfr. D. Mehl, *La télévision de l'intimité*, Seuil, Paris 1996.

57 M. Foucault (présenté par), *Herculine Barbin, dite Alexine B.*, Collection "Les vies parallèles", Gallimard, Paris 1978 (cors. nostro).

GIANMARIA ELETTO

# L'ARCHEOLOGIA DEI DISCORSI



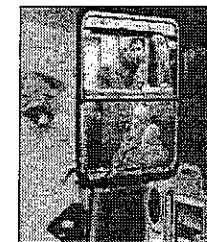
- 19 A. De Giorgi, *Zero Tolleranza. Strategie e pratiche della società di controllo*, cit., p. 45. Sul termine "attuariale" cfr. anche p.36: tale termine "richiama in prima battuta i procedimenti matematici, in particolare la matematica applicata alle assicurazioni. Si definisce in questo modo, cioè, l'insieme articolato di procedure, inferenze logiche, tecniche argomentative del calcolo statistico e probabilistico applicato ai sistemi di assicurazione del rischio. Quando ci riferiamo al pensiero assicurativo pensiamo a strategie che si costituiscono intorno a un insieme di strumenti per la gestione razionale, economicamente efficace, del rischio. La prassi attuariale consiste infatti nell'elaborazione di sistemi di monetizzazione e ridistribuzione di determinati fattori di rischio all'interno di una collettività individuata o individuabile: in questo caso, la collettività degli assicurati".
- 20 Ivi, pp.46-47. A partire anche dalle tesi di M. Davis (dalla *Città di quarzo* [Manife-

stolibri, Roma, 1999] a *Geografie della paura. Los Angeles: l'immaginario collettivo del disastro* [Feltrinelli, Milano, 1999]), il collettivo redazionale di «Millepiani» (Mimesis, Milano) ha realizzato due numeri, il 9 e il 10, su "Biopolitica e territorio" e "Geografia dell'espressione", che mi sembrano particolarmente importanti e hanno fortemente influenzato l'orientamento generale di questo mio testo.

- 21 Ivi, p.47.
- 22 Ivi, p.84.
- 23 Cfr. R. Sennett, *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, tr. di M. Tavosanis, Feltrinelli, Milano 1999. Cfr., più in generale, il *Lessico postfordista. Dizionario di idee della mutazione*, cit.
- 24 A. Di Giorgi, *Zero Tolleranza. Strategie e pratiche della società di controllo*, cit., p. 87.
- 25 Ivi, p.92.

PIERANGELO DI VITTORIO

# TESTIMONIARE LA FOLLIA



*Nel momento in cui io affermo che il discorso riferito all'istituzione manicomiale è importante, perché ha dato la possibilità di dare voce all'internato, questa è un'affermazione validissima; però qual è questa voce io non lo so, perché io so solo qual è la mia voce.*

F. Basaglia,  
*Conversazione. A proposito della legge 180*

**D**a qualche tempo si sente la necessità di riconsiderare il problema psichiatrico alla base: *qual è oggi il nostro rapporto con la follia?* Questa necessità nasce da un rischio che si avverte nell'aria: se si riconduce tutto a un problema politico-amministrativo, non si coltiva forse l'illusione di aver "risolto" il problema del nostro rapporto con la follia? L'ipotesi che vorrei suggerire è che, in Italia, dopo le lotte antiistituzionali, la legge 180 e le lotte per far applicare e avanzare la riforma, il cerchio si sia in qualche modo richiuso e ci troviamo oggi a fare i conti con una nuova "normalità". Non si tratta ovviamente più della norma sociale arbitraria che escludeva il malato mentale nel momento stesso in cui la sua malattia era diagnosticata, bensì della normalità nella quale il malato mentale (o, se si preferisce, colui che ha problemi di salute mentale) si trova a essere reintegrato di diritto in quanto cittadino a pieno titolo. Certo, la piena cittadinanza per i malati mentali è una lotta che non si può considerare conclusa, e resta comunque una lotta avanzata, che mostra al tempo stesso quanta strada sia stata percorsa rispetto al sistema psichiatrico tradizionale (centrato sul ma-

nicomio) e quanta strada resti da percorrere e in quale direzione. Il problema che vorrei sollevare è un altro, ed è un problema di tipo storico-critico rispetto all'esperienza psichiatrica italiana: quando è successo, e come è successo che a un certo punto ci siamo convinti che il discorso di Basaglia fosse congenitamente "politico"? Se pongo questa domanda, vuol dire che, evidentemente, nutro qualche riserva in proposito. Mi rendo conto tuttavia che il mio dubbio possa sembrare del tutto campato in aria. Chi si sognerebbe di mettere in dubbio la natura essenzialmente politica del movimento che ha promosso in Italia la riforma del sistema psichiatrico? Inoltre, riconoscendo la natura politica del discorso di Basaglia, la lotta per la reintegrazione dei malati mentali nella "città" apparirebbe nella sua giusta luce, ossia come lo sviluppo coerente delle premesse poste da Basaglia stesso. I conti tornano, le nubi si dileguano, inutile sollevare insensati polveroni sulla storia della psichiatria italiana degli ultimi quarant'anni...

Che cosa accadrebbe tuttavia se scopriremo che questo discorso giuridico-politico sulla cittadinanza è servito e serve in qualche modo a legittimare la co-

Questo scritto riproduce con alcune modifiche la conferenza tenuta il 12 giugno 2000 a Martina Franca, nell'ambito del Convegno "Le pratiche e il rischio. L'eredità di Franco Basaglia".

stituzione di un nuovo "soggetto" del discorso psichiatrico? Non più il soggetto del discorso scientifico-istituzionale sulla malattia mentale, ma quello del discorso politico-amministrativo sulla salute mentale? Questa scoperta potrebbe aprire un campo d'interrogazione difficile, complesso e denso di problemi rispetto all'identità della psichiatria italiana erede delle lotte degli anni Sessanta-Settanta, dal momento che la lotta più avanzata e urgente a favore dei diritti di cittadinanza dei malati mentali verrebbe paradossalmente a coincidere con una nuova produzione di normalità nel nostro rapporto con la follia. La contestazione della norma è infatti inseparabile dal rischio di una distruzione del soggetto psichiatrico, da una crisi del ruolo e dell'identità degli psichiatri. Se c'è un insegnamento che si può trarre dall'esperienza antiistituzionale italiana, è proprio questo. Semplice e intransigente.

La lotta più avanzata per una cittadinanza della follia farebbe dunque tutt'uno con una ricomposizione del ruolo psichiatrico, cioè con una cultura di retroguardia? C'è da discuterne, e comunque non ci si sbarazza facilmente di simili paradossi. Volendo portare un contributo a questo auspicabile dibattito sull'identità della psichiatria italiana, vorrei dire che forse non si è insistito abbastanza su una certa "impoliticità" del movimento antiistituzionale (e questo non significa che non ci fosse niente di politico in questo movimento, al contrario). La follia per Basaglia è anche qualcosa che "eccede", come un resto irriducibile, non soltanto la totalità

del *discorso scientifico*, la chiusura del sapere, ma anche la totalità del *discorso politico*. Insieme a Foucault, Basaglia fu fra quelli (e non furono la maggioranza) che pensavano che una lotta specifica, locale, come quella a fianco degli psichiatrizzati, non potesse essere integrata organicamente nella lotta della classe operaia, ma dovesse giocare piuttosto come fattore "differenziale" nel discorso globale dell'antagonismo politico. Aggiungersi alla totalizzazione del discorso politico per testimoniare che qualcosa – un resto, un eccesso, una domanda – avrebbe continuato a rendere impossibile la sua chiusura. Insomma, Basaglia pensava che è anche da ciò che eccede la politica che si comincia a fare politica.

Per venire al problema del nostro rapporto con la follia, vorrei proporre di considerarlo dal punto di vista della *testimonianza*. Basaglia ha paragonato in varie occasioni la condizione dell'internato nel manicomio con quella di altri *esclusi*: il negro, la prostituta, l'ebreo deportato nei campi di concentramento. Non si tratta qui di stabilire se questo paragone sia in sé "legittimo", ma d'indicare che, proprio a partire da questo paragone, Basaglia si pone come testimone della condizione di escluso dell'internato psichiatrico. Rifiutando il mandato di custode, sorvegliante, carceriere, che la società gli conferisce, lo psichiatra si pone come testimone della follia, ossia di una "condizione umana"<sup>1</sup> esclusa e ridotta al silenzio, divenuta (in quanto "malattia mentale") l'oggetto inerte di una violenza istituzionale, legittimata dal discorso scientifico di

cui l'istituzione stessa è la garanzia ultima. Nel momento in cui Basaglia fa entrare in crisi il ruolo tradizionale dello psichiatra, assume il ruolo rischioso del testimone, la cui funzione consiste nella possibilità di raccordare la singolarità assoluta di un'esperienza (come quella dell'internato psichiatrico) con un piano allargato in cui questa esperienza acquisti una portata più generale. Commentando lo scritto di Maurice Blanchot intitolato *L'istant de ma mort*, Derrida dice:

Quando dico "giuro di dire la verità", laddove io sia stato il solo a vedere o a sentire, e sia il solo a poterlo attestare, questo è vero solo qualora chiunque al mio posto, in quell'istante, avrebbe visto o sentito o toccato la stessa cosa, e qualora io possa ripetere esemplarmente, universalmente, la verità della mia testimonianza. Dunque l'esemplarità dell'"istante" consiste qui nell'essere insieme singolare, come ogni esemplarità, e universale. Il singolare deve essere universalizzabile: è la condizione testimoniale<sup>2</sup>.

Per questo dicevo che, nel momento in cui Basaglia paragona la condizione degli internati psichiatrici con quella degli internati nei campi di concentramento, si pone nel luogo della testimonianza. In altri termini, a noi, alla maggioranza dei parlanti in quanto non siamo necessariamente o immediatamente testimoni di un'esperienza-limite come quella del manicomio o del campo, il paragone è interdetto. Per noi, qui la legge è: non fare paragoni. Perciò molti insistono, a giusto titolo, sull'impossibilità di paragonare l'esperienza di Auschwitz con qualsiasi altra esperienza possibile. Il paradosso è che proprio

il testimone è colui che trasgredisce la legge. Il parlante che, in seguito a determinate circostanze e assumendo un atteggiamento ben preciso, si ritrova nel posto di testimone dell'esperienza di Auschwitz, per il fatto stesso di testimoniare apre la dimensione supplementare di una comunicabilità, quindi di una generalizzabilità (sempre problematica) dell'esperienza, assolutamente singolare, di Auschwitz.

Dobbiamo dunque riconoscere subito che c'è qualcosa di paradossale e di aporetico nell'atto di testimoniare. Chi è il soggetto della testimonianza? L'atto di testimoniare esige la posizione di un soggetto, come un qualsiasi altro discorso a pretesa di verità? Testimoniando ci costituiamo come soggetti del discorso con cui stiamo facendo atto di testimonianza? Oppure l'atto di testimoniare mette a nudo un certo limite nella nostra possibilità di costituirci come soggetti di un dire vero? Franco e Franca Basaglia amavano citare queste righe di *Se questo è un uomo* di Primo Levi:

Si immagini ora un uomo, a cui, insieme con le persone amate, vengano tolti la sua casa, le sue abitudini, i suoi abiti, tutto infine, letteralmente tutto quanto possiede: sarà un uomo vuoto, ridotto a sofferenza e bisogno, dimentico di dignità e discernimento, poiché accade facilmente a chi ha perso tutto, di perdere se stesso<sup>3</sup>.

È chiaro che qui Basaglia sta paragonando l'esperienza di chi ha perso tutto nel campo di concentramento con quella di chi ha perso tutto nel manicomio. Ed è chiaro che, citando Levi in quanto testimone dell'esperienza dei

campi, Basaglia si pone precisamente nel posto di testimone dell'esperienza del manicomio.

La differenza, si obietterà, è che Levi ha vissuto la sua esperienza in prima persona, da protagonista, mentre Basaglia resta pur sempre uno spettatore, ancorché partecipe. L'obiezione è inattaccabile, e non si potrà certo contestare il fatto che la testimonianza di Basaglia sia comunque "indiretta". Ora, quel che sorprende è che proprio qualcuno come Levi affermi che non c'è testimonianza che non sia indiretta o impropria, nel senso che si testimonia sempre in nome di qualcuno che, avendo vissuto un'esperienza fino al limite assoluto in cui la sua stessa singolarità si consuma o si distrugge, semplicemente non ha più voce per testimoniare o non è più lì per testimoniare.

Lo ripeto – scrive Levi – non siamo noi i superstiti, i testimoni veri. È questa una nozione scomoda, di cui ho preso coscienza a poco a poco, leggendo le memorie altrui, e rileggendo le mie a distanza di anni. Noi sopravvissuti siamo una minoranza anomala oltre che esigua: siamo quelli che, per loro prevaricazione o abilità o fortuna, non hanno toccato il fondo. Chi lo ha fatto, chi ha visto la Gorgone, non è tornato per raccontare, o è tornato muto; ma sono loro, i "musulmani", i sommersi, i testimoni integrali, coloro la cui deposizione avrebbe avuto significato generale. Loro sono la regola, noi l'eccezione. [...] Noi toccati dalla sorte abbiamo cercato, con maggiore o minore sapienza, di raccontare non solo il nostro destino, ma anche quello degli altri, dei sommersi appunto; ma è stato un discorso "per conto di terzi", il racconto di cose viste da vicino, non sperimentate in proprio<sup>4</sup>.

In un certo senso, quando si testimonia, si testimonia sempre l'intesti-

moniabile o l'impossibilità di testimoniare.

Agamben ha costruito su questo "paradosso di Levi" un'interessante analisi sull'esperienza dei campi di concentramento e sul problema della testimonianza<sup>5</sup>. Prima di enunciare questo paradosso, bisogna ricordare chi fosse, nel gergo del campo, *der Muselman*, il musulmano. I musulmani sono definiti da alcuni testimoni "cadaveri ambulanti", "morti vivi" e "uomini mummia", "presenze senza volto" o "larve", che abitano "al limite tra la vita e la morte". Secondo Agamben, "a quest'immagine biologica se ne affianca immediatamente un'altra, che sembra, anzi, contenerne il vero senso. Il musulmano è non solo o non tanto un limite tra la vita e la morte; egli segna, piuttosto, la soglia tra l'uomo e il non-uomo. [...] Vi è, cioè, un punto in cui, pur restando in apparenza uomo, l'uomo cessa di essere umano. Quel punto è il musulmano, e il campo è per eccellenza il suo luogo"<sup>6</sup>. Veniamo dunque al paradosso di Levi, che così si enuncia: "Il musulmano è il testimone integrale". Questo enunciato "implica due proposizioni contraddittorie: 1) 'Il musulmano è il non-uomo, colui che in ogni caso non potrebbe testimoniare'; 2) 'Colui che non può testimoniare è il vero testimone, il testimone assoluto'"<sup>7</sup>.

Tale paradosso esprime "l'intima struttura duale della testimonianza"<sup>8</sup>. Perché ci sia testimonianza, bisogna essere in due: "il superstite e il musulmano, lo pseudotestimone e il 'testimone integrale', l'uomo e il non-uomo. La testimonianza si presenta qui come un processo

che coinvolge almeno due soggetti: il primo, il superstite, che può parlare ma non ha nulla d'interessante da dire, e il secondo, colui che 'ha visto la Gorgone', che 'ha toccato il fondo', e ha, perciò, molto da dire, ma non può parlare"<sup>9</sup>. Giungiamo allora alla domanda: "Chi dei due testimonia? Chi è il soggetto della testimonianza?"<sup>10</sup>. Si potrebbe pensare che sia il superstite a testimoniare del musulmano, l'uomo del non-uomo. Ma se il superstite testimonia sempre *per conto o per delega* del musulmano, allora, secondo il principio giuridico secondo cui gli atti del delegato sono imputabili a colui che delega, bisogna ritenere che non sia il superstite bensì il musulmano a testimoniare. Secondo Agamben "ciò significa che colui che veramente testimonia nell'uomo è il non-uomo, che, cioè, l'uomo non è che il mandatario del non-uomo, colui che gli presta la voce. O, piuttosto, che non vi è un titolare della testimonianza, che parlare, testimoniare significa entrare in un movimento vertiginoso, in cui qualcosa va a fondo, si desoggettiva integralmente e ammutolisce, e qualcosa si soggettiva e parla senza avere – in proprio – nulla da dire [...]. Dove, cioè, colui che è senza parole fa parlare il parlante e colui che parla porta nella sua stessa parola l'impossibilità di parlare, in modo che il muto e il parlante, il non-uomo e l'uomo entrano – nella testimonianza – in una zona d'indistinzione in cui è impossibile assegnare la posizione di soggetto, identificare la 'sostanza sognata' dell'io e, con essa, il vero testimone"<sup>11</sup>.

Troviamo dunque una risposta alla domanda iniziale: nella testimonianza,

lungi dal costituirci come soggetti del discorso, rischiamo la nostra scissione come soggetti. Il discorso con cui facciamo atto di testimonianza si consuma, infatti, su un fondo di mutismo, di cecità, di non-sapere, che è la condizione ultima dell'atto di testimoniare. Se vogliamo, il superstite, in quanto soggetto della testimonianza, testimonia sempre di una desoggettivazione, quella del musulmano in quanto testimone integrale; ma in questo modo si desoggettiva a sua volta come soggetto del discorso, nel senso che rischia di consumarsi, di distruggersi come soggetto supposto parlare, sapere o dire il vero, proprio nel momento in cui enuncia la sua testimonianza. La testimonianza non è un discorso "appropriabile" da parte di un soggetto, ma è la "depropriazione" del soggetto in quanto condizione di enunciabilità del discorso. Proseguendo dunque in modo circolare nel paragone fra il musulmano e l'internato psichiatrico (paragone che, come si è detto, sembra essere in qualche modo inerente alla condizione stessa della testimonianza), si potrebbe riprendere il paradosso di Levi per far dire a Basaglia: "L'internato nel manicomio è il testimone integrale".

Assumendo la posizione di testimone della follia esclusa e ridotta al silenzio, ossia di quella massa anonima di esistenze che testimoniano soltanto col silenzio lancinante dell'infamia psichiatrica marchiata sui loro corpi, Basaglia rischia di dividersi, di scindersi come soggetto del proprio discorso. È qui infatti che il *soggetto della conoscenza* psichiatrica, scoprendo nel mu-



tismo dell'internato il proprio limite – che è insieme la condizione della testimonianza, cioè dell'esistenza stessa di un linguaggio – diventa un *soggetto etico*. «Il soggetto della testimonianza» scrive Agamben “è costitutivamente scisso, non ha altra consistenza che nella sconnessione e nello scarto [...]”. Questo significa ‘essere soggetto di una desoggettivazione’, per questo il testimone, il soggetto etico, è quel testimone che testimonia di una desoggettivazione»<sup>12</sup>. In altri termini, come testimone dell'internato, Basaglia scopre «l'iscrizione di una zona di non-conoscenza nel linguaggio e di mutismo nel sapere, che ha fin dall'inizio una connotazione etica e non logica»<sup>13</sup>.

Giunti a questo punto, è necessario fermarsi un attimo e sottolineare un passaggio, che è anche uno scarto, una discontinuità, nell'esperienza storica del movimento antiistituzionale italiano. Tutto il discorso che ho sviluppato sin qui, non so se in maniera legittima o meno, si riferisce infatti alla follia in quanto prodotto di una certa logica istituzionale e di un certo discorso a pretesa scientifica sulla malattia mentale. È essenzialmente rispetto a questa follia, alla follia sepolta nei manicomi, che Basaglia ha portato testimonianza. La domanda che vorrei allora suggerire è questa: quando il manicomio viene distrutto, come si pone il nostro rapporto con la follia? C'è ancora spazio per una testimonianza e che cos'è cambiato, se qualcosa è cambiato, nella nostra maniera di testimoniare? Se gli psichiatri italiani hanno dovuto fare il lutto nei confronti della lotta contro il manico-

mio<sup>14</sup>, questo significa forse che essi hanno dovuto rinunciare anche a testimoniare la follia? Ma se non c'è più niente di “testimoniabile” nella follia, questo non significa che la sua esperienza, rientrando nella normalità, non scava più la tenuta del linguaggio, del sapere, della conoscenza, non espone più al rischio della nostra scissione come soggetti del discorso scientifico, tecnico, politico, giuridico, amministrativo? La fine di quel *resto di discorso* che è la testimonianza non è il segno che si sta sancendo (di nuovo) la fine della *follia come resto*?

Tutte queste domande ruotano in fondo attorno a un asse, che è il superamento del manicomio e la sua sanzione giuridica (la legge 180). La storia della psichiatria italiana degli ultimi quarant'anni non è un tutt'uno compatto e lineare. La riforma del 1978 costituisce una cesura con la quale forse cominciamo a fare i conti soltanto ora. Basaglia percepì immediatamente questa discontinuità, ma non poteva sapere che sarebbero passati anni prima che la riforma venisse applicata, e gli ospedali psichiatrici definitivamente aboliti. Oggi il problema torna dunque di grande attualità: come continuare a contestare la normalizzazione implicita nel ruolo psichiatrico, quando non è più possibile identificarsi nella lotta per il superamento del manicomio e per l'applicazione della legge 180? Ignorare questa discontinuità è un errore, soprattutto perché, paradossalmente, più la si nega e più la si assolutizza. C'è come un doppio discorso che circola a volte fra gli eredi delle lotte degli anni Sessanta-

Settanta: da un lato essi si legittimano presupponendo la continuità di una militanza pratico-politica – la lotta per il superamento del manicomio – che si svilupperebbe senza salti o rotture dalla esperienza di Basaglia fino ai nostri giorni; dall'altro essi pensano e agiscono di fatto come se non ci fosse nessuna continuità, come se ogni paragone fra il prima e il dopo fosse insensato, ingenuo e, in fin dei conti, illegittimo. Nel primo caso il passato è ricostruito anacronisticamente a partire dal presente, che vi proietta il mito della propria origine. Nel secondo è trasformato in un puro oggetto storiografico, in una cosa morta, priva di ogni rapporto con il presente, che proprio in questo modo trova la garanzia di un'emancipazione assoluta. In entrambi i casi, si rischia di «fare la storia del passato in termini del presente», mentre bisognerebbe sempre cercare di «fare la storia del presente»<sup>15</sup>, per rimettere politicamente in discussione la purezza della nostra origine e la pienezza della nostra autonomia. Se esiste infatti un gioco politico della verità, questo si gioca sul terreno della “memoria”, o meglio *delle* memorie, dei saperi storici sepolti o cancellati. Può accadere allora che Basaglia sia riconosciuto platealmente come l'origine della psichiatria odierna, per essere con lo stesso gesto eternizzato in una memoria perfettamente muta. Con questo doppio discorso sul passato, con questa mitizzazione paradossale ed esponenziale del presente viene completamente bloccata ogni riflessione storico-critica sul *problema della trasmissione* dell'esperienza antiistituzionale. E in mancanza di una più largo dibatti-

to politico sull'“eredità” di Basaglia, tutto diventa possibile<sup>16</sup>.

Con la riforma del 1978, e con la sua più tardiva applicazione, la sfida della psichiatria italiana si trasforma, ma questo non significa che l'esperienza degli anni Sessanta-Settanta non abbia più niente da dire. Al contrario, è proprio questa esperienza che, con i suoi interrogativi aperti, può consentirci di rilanciare la crisi del nostro ruolo e della nostra identità. Tutta la dinamica della sperimentazione psichiatrica in Italia ha condotto infatti a una dislocazione del rapporto “tradizionale” – istituzionale e specialistico – con la follia<sup>17</sup>. Questa dislocazione racchiude in effetti due movimenti, al tempo stesso eterogenei e strettamente connessi fra loro. Il primo è quello che si potrebbe designare come la *socializzazione della questione psichiatrica*: il superamento del manicomio è la condizione ineliminabile di una presa in carico collettiva del problema storico del sistema psichiatrico, di una condivisione sociale della “contraddizione politica” della psichiatria. L'ospedale psichiatrico, infatti, anche o soprattutto quando è umanizzato, copre questa contraddizione, riducendola a un problema specialistico, di tipo medico-scientifico oppure tecnico-organizzativo. Il secondo movimento è invece quello di uno *scambio quotidiano con la follia*: il superamento del manicomio comporta certo la riattivazione di una dialettica sociale fra il mondo della “follia” e quello della “ragione” (o della “malattia” e della “salute”), ma questa dialettica è un problema diverso rispetto alla lotta per il superamento del manicomio. Insom-

ma, il problema di una quotidianità più larga di quella a una sola dimensione voluta dalla norma non si lascia completamente assorbire nel problema politico della psichiatria, per la semplice ragione che è la sua appendice, il suo margine più ampiamente "culturale" che non cessa di sfondarla e di debordarla.

Il problema culturale del nostro rapporto con la follia è la parentesi senza fondo che si apre agli estremi confini della lotta antiistituzionale, e che impedisce alla dimensione politica di richiudersi su se stessa come una nuova garanzia d'identità, producendo in tal modo una *tecnicizzazione politica* del ruolo psichiatrico. Da questo punto di vista, l'esperienza di Basaglia porta dentro di sé l'aporia che si manifesterà con la riforma del 1978, e che oggi si ripresenta in tutta la sua portata: al cuore della lotta antiistituzionale c'è uno "scarto" — una sfasatura, un salto, una differenza di grammatica — che disloca la sua stessa "continuità". È precisamente quest'aporia, questa vulnerabilità che Basaglia riconosce quando afferma che, con il superamento del manicomio e la legge 180, "si riduce la possibilità di far coesistere la qualità del ruolo liberatorio chiaramente identificabile nella lotta contro il manicomio, con la necessità, più volte affermata, di superare la funzione normalizzatrice implicita in ogni operatore psichiatrico".

Con l'auspicata riforma psichiatrica si manifesta una contraddizione che è scritta nel codice genetico del movimento antiistituzionale, trattandosi di un movimento politico che nasce e si sviluppa come eccedente rispetto al di-

scorso politico. Agli psichiatri alternativi viene chiesto, infatti, di razionalizzare la loro lotta, "dicendo per esempio: 'I manicomi non devono esistere però si devono creare delle situazioni alternative che garantiscano tranquillità e sicurezza'"<sup>18</sup>. Viene chiesta insomma "l'assicurazione che non venga meno il controllo. E a questo punto non c'è più legame fra la realtà e la situazione di liberazione che offriamo attraverso la pratica"<sup>19</sup>. Come proseguire dunque la lotta a favore dell'emancipazione dei malati mentali, se la realtà postmanicomiale esige, al posto di un controllo medico-giudiziario, una normalizzazione medico-giuridica della follia e della devianza in generale? L'esperienza di Basaglia è in se stessa incompleta, incompiuta, problematica, e pienamente consapevole di esserlo. Tutto ciò che essa può dirci — e sarà poco o molto a seconda dei punti di vista —, è che la contraddizione deve restare aperta, perché questo è l'unico modo per non cancellare lo scarto della follia, la sua indecidibile oscillazione che continua a produrre un salto fra la dimensione politica e quella culturale, fra la lotta per la cittadinanza e la possibilità di una contestazione della norma. Tutto ciò che Basaglia continua a dirci è che è anche da ciò che eccede la politica che si comincia a fare politica, se non si vuole che essa diventi totalizzante o totalitaria.

La possibilità di un commercio quotidiano con la follia, conseguente al superamento del manicomio, è l'ultima frontiera dell'esperienza italiana, o meglio è l'orizzonte un po' ineffabile che si apre agli estremi limiti del suo tra-

guardo storico, della riforma del sistema psichiatrico. È ciò che resta da raggiungere, quando tutto è stato raggiunto, ciò che resta da rischiare e da sperimentare al di là o al di qua di ogni, sia pur auspicabile, fedeltà alla riforma. In questo passaggio aporetico dalla lotta per il superamento del manicomio alla possibilità di una quotidianità più larga rispetto alla chiusura di una norma, la questione della testimonianza, piuttosto che dissolversi semplicemente, subisce uno spostamento decisivo. Quando s'instaura un rapporto quotidiano con la follia, nel quale è precisamente in gioco il nostro rapporto con noi stessi, allora si apre un altro interrogativo-limite: come si esiste quotidianamente con la follia *al di là*, non solo dell'infamia dell'internamento abbattutasi sulla vita degli uomini qualunque, ma anche dello scandalo abbattutosi sul manicomio, quando è apparso il suo volto di oppressione, di violenza e di orrore?

A questo punto, tutto il discorso sull'*esperienza-limite* dell'internato nel manicomio o nel campo, tutto il discorso legato alla testimonianza dell'esemplarità assoluta, integrale, assolutamente singolare e assolutamente universalizzabile, si trova a essere spiazzato e davvero il paragone con il musulmano non tiene più. Ma non perché siamo definitivamente usciti dalla condizione della testimonianza, piuttosto perché questa condizione si è diffusa e generalizzata, perché si tratta ormai di testimoniare la nostra "quotidianità", le giornate senza gloria, l'ordinario, il qualunque, e di trovare ancora una manciata di parole per esprimere i nostri piccoli eccessi quoti-

diani — nomadismo, inoperosità, immoralità, illegalità, indisciplina, insubordinazione — che continuano a scavare, come un irriducibile resto, le nostre quotidiane economie. Dalla testimonianza impossibile e dell'impossibile, si passa alla testimonianza possibile e del possibile: come si diventa ciò che si è, come si diventa uomini qualunque, senza qualità, tutti e nessuno, al di là degli shock con il potere e dei loro scandali luminosi<sup>20</sup>? Insomma, *come si testimonia se stessi* al di là di ogni esemplarità, di ogni esperienza-limite e quindi — al limite — di ogni testimonianza?

Come si vede, la condizione della testimonianza si spinge fino al limite in cui essa rischia di dissolversi nella prova del "possibile". Ma si tratta ancora di testimonianza, se c'è un rischio e la prova di una possibile libertà, e inoltre questa nuova condizione-limite della testimonianza non è una necessità astratta, ma l'esito dell'esperienza psichiatrica italiana, è la frontiera che non cessa di aprirsi nel nostro rapporto con la follia e con noi stessi. In tal senso, si potrebbe dire che quello che è accaduto in Italia intorno alla questione psichiatrica è stato (e dovrebbe continuare a essere) un "evento" specifico, locale, di *superamento del nichilismo*, dal momento che la testimonianza di un processo di desoggettivazione, piuttosto che richiudersi speculativamente su se stessa, diventando un discorso globale sull'esperienza-limite e sulla sua testimonianza, si è aperto a un processo di soggettivazione più generale degli individui e della società, a uno scambio quotidiano fra le voci della ragione e

quelle della follia, o fra le voci della salute e quelle della malattia.

Forse per questo, più che di "desoggettivazione", conviene parlare di "assoggettamento". Testimoniare significa dare voce all'assoggettamento che è al fondo della nostra pretesa autonomia. L'atto di testimoniare si gioca perciò nella tensione a raddoppiare la scoperta critica dell'impossibilità di parlare con la prova della possibilità di un discorso più generale. Affinché il soggetto etico resti tale, è necessario giocare fino in fondo la prova del disassoggettamento, altrimenti sarà sempre un soggetto di sapere a recuperare il gioco, speculando all'infinito sul niente, sull'impossibile, sul vuoto, sulla mancanza, sul difetto del nostro essere soggetti. Come dice Foucault, la scoperta storico-critica dei limiti di ciò che pensiamo, diciamo e facciamo, affinché non resti il "sogno vuoto", puramente speculativo della libertà, deve "mettersi alla prova della realtà e dell'attualità"<sup>21</sup>. L'esperimento di superare i nostri limiti storici, la "prova del possibile" sarà appunto quella di un *disassoggettamento di noi stessi*: il tentativo di rilanciare l'autonomia come possibilità più generale rispetto a quella che, per esempio, esclude, razionalizza e governa la follia.

Basaglia lo ha visto e detto chiaramente: nel momento in cui, dopo il superamento del manicomio e la legge 180, gli psichiatri italiani si trovano a fare i conti con un vuoto d'identità, non si tratta di "colmare questo momento di sospensione, di perplessità, di incertezza con altre ideologie di ricambio", ma bisogna considerare invece questo vuoto

come "il momento felice in cui si potrebbe incominciare ad affrontare i problemi in modo diverso"<sup>22</sup>. Il paradosso di Basaglia è che sembra dire: quando finisce la testimonianza – apertasi col rifiuto del mandato di controllo sociale e proseguita nella lotta contro il manicomio – allora si comincia a testimoniare, perché non si tratta più di testimoniare l'impossibile della condizione di non-uomo dell'internato, l'impossibile della sua desoggettivazione, ma si tratta di testimoniare, insieme al folle, insieme alla nostra follia, insieme a noi stessi, la possibilità di un disassoggettamento e di una soggettivazione più generale degli uomini qualunque. Il momento del vuoto d'identità degli psichiatri italiani potrebbe essere, infatti, il "momento felice in cui, disarmati come siamo, privi di strumenti che non siano un'esplicita difesa nostra di fronte all'angoscia e alla sofferenza, siamo costretti a rapportarci con questa angoscia e questa sofferenza senza oggettivarle automaticamente negli schemi della 'malattia', e senza disporre ancora di un nuovo codice interpretativo che ricreerebbe l'antica distanza fra chi comprende e chi ignora, fra chi soffre e chi assiste. È solo in questo incontro diretto, senza la mediazione della malattia e della sua interpretazione, che *può emergere la soggettività* di chi soffre di disturbi psichici: *soggettività che può affiorare solo in un rapporto* che, uscito finalmente dalle categorie oggettivanti della psichiatria positivista il cui risultato più concreto è stato il manicomio, riesca a non rinchiudere in una ulteriore oggettivazione l'esperienza abnorme, *conservandola legata e stretta-*

*mente connessa alla storia individuale e sociale*"<sup>23</sup>. Basaglia, alla fine, apre un fronte supplementare della testimonianza. La testimonianza diventa "laica", in quanto non può più appoggiarsi, dopo la fine della fede nella psichiatria tradizionale, sulla fede nella lotta "contro" la psichiatria tradizionale. La laicità del nostro rapporto attuale con la follia è la dimensione un po' ineffabile, ma non per questo meno ricca di problemi e di domande, in cui quotidianamente si testimonia il nostro essere quotidiano. In tal senso, però, l'eventualità di una nuova normalità della follia, connessa al riempimento giuridico-politico-amministrativo del vuoto d'identità degli psichiatri italiani, potrebbe indicare un certo riassorbimento di questa dimensione.

La domanda sulla testimonianza e sulla sua eventuale trasformazione conseguente alla fine del manicomio può essere formulata in un altro modo, che poi è il modo classico con cui l'Occidente ha formulato le sue domande. Si tratta insomma di domandarsi ancora una volta *che cos'è follia?*, non però in maniera astratta e generica, ma tenendo conto di quanto è accaduto in Italia dagli anni Sessanta a oggi. Si tratta dunque di analizzare in una prospettiva storico-critica come si sia trasformata la domanda *che cos'è follia?* nella psichiatria italiana. Quest'analisi è complessa e non può essere certo affrontata nello spazio di questo intervento<sup>24</sup>. Mi limiterò qui a considerarne un aspetto particolare. Se consideriamo la follia dal punto di vista dell'*alterità*, mi sembra che la storia recente della psichiatria italiana si muova all'interno di una

forbice, che è anche uno spazio di difficile equilibrio, di tensione. Con una formula si potrebbe dire che la storia del rinnovamento psichiatrico in Italia si tiene in bilico fra la necessità di non considerare "troppo" e la necessità di non considerare "troppo poco" la follia come un'alterità. Come si vede, queste due necessità sfumano l'una dentro l'altra sul bordo della sottile differenza che le separa.

Il primo strappo di Basaglia nei confronti della psichiatria positivista avviene attraverso un interesse crescente nei confronti delle correnti psichiatriche di ispirazione fenomenologica ed esistenziale. Il primo impulso a una trasformazione del sistema psichiatrico si presenta dunque come la volontà di portare alle sue estreme conseguenze la comprensione della follia. In questa ricerca radicale di verità, e nel partito preso di una "comprensibilità" della follia, bisogna riconoscere appunto lo stile e il metodo di un approccio *fenomenologico* applicato alla psicologia e alla psicopatologia. In altri termini, il movimento antiistituzionale proviene dalla domanda *che cos'è follia?*, e da un modo di porre questa domanda di matrice fenomenologica (se si può considerare appunto la fenomenologia come il modo più radicale di porre la domanda *che cos'è?*, ossia come l'orizzonte filosofico in cui le scienze regionali, che hanno smarrito il loro senso, possono e devono trovare la loro fondazione rigorosa). Per questo all'inizio dicevo di nutrire qualche dubbio sulla natura "assolutamente" politica del discorso di Basaglia. Quello che bisogna capire è co-

me la volontà fenomenologica di comprendere la follia, radicalizzandosi, abbia dato luogo a una rimessa in discussione politica della psichiatria in quanto sistema di sapere-potere. Senza la fenomenologia non si comprende storicamente il movimento antiistituzionale, ma forse il movimento antiistituzionale è fondamentale per cogliere, in un ambito specifico come la psichiatria, la crisi storica della fenomenologia.

Dal punto di vista della psicopatologia, l'approccio fenomenologico ha consentito di portare un attacco decisivo al presupposto di una incomprensibilità della follia. La netta demarcazione fra il normale e il patologico aveva finito infatti per riconfermare, nel momento stesso in cui il folle era riconosciuto dalla scienza medica come un soggetto umano a pieno titolo, l'estraneità assoluta fra il mondo della ragione e quello della follia. Secondo Binswanger, uno dei capifila della psichiatria fenomenologica ed esistenziale, "il metodo della psicopatologia tradizionale riposa prevalentemente sulla percezione dell'io-altro-da-noi, dell'io alieno", e a partire da qui la psicopatologia "classifica l'accadimento psichico anormale in classi, in generi e specie, che si rapportano e sono connessi tra loro in un sistema gerarchico, da contrapporre *in toto* a quello del cosiddetto uomo 'sano'"<sup>25</sup>. L'approccio fenomenologico consente dunque di ridurre lo iato fra il sano e il malato, fra il normale e il patologico, rendendo possibile un completo rovesciamento del modo di rapportarsi con la follia. Non si tratterà più infatti di indirizzare tutti i propri sforzi

verso una classificazione scientifica sempre più comprensiva di una malattia giudicata sin dall'inizio totalmente estranea al mondo della ragione, bensì di assumere la comprensione dell'esperienza malata come la condizione stessa di una fondazione della psicopatologia come scienza. Si comprende allora perché il motivo della comprensibilità sia lo sperone con cui si fanno largo tutti i tentativi di rinnovamento psichiatrico d'ispirazione fenomenologica. Alla fine degli anni Cinquanta, Laing presenta così il risultato delle sue ricerche: "Scopo fondamentale di questo primo studio, che riguarda individui schizoidi e schizofrenici, è di rendere comprensibile la pazzia, e comprensibili i processi che a essa conducono"<sup>26</sup>. Allo stesso modo, la critica dell'incomprensibilità della follia taglia tutta l'opera di Basaglia, a cominciare dal suo precoce distacco da Jaspers, colpevole di aver tradito le premesse rivoluzionarie di una "psichiatria comprensiva" con una netta riaffermazione della cesura fra il mondo ragionevole del sano e quello incomprensibile dello schizofrenico.

Da queste premesse fenomenologiche, e dopo la sperimentazione della comunità terapeutica a Gorizia, prende avvio in Italia il complesso movimento che condurrà alla lotta per il superamento del manicomio e alla legge 180. La radicalizzazione dell'*epoché* fenomenologica – metodo di ricerca della verità consistente nel sospendere tutti i pregiudizi naturalistici – porterà Basaglia a "mettere fra parentesi la malattia mentale", intesa non soltanto come uno dei tanti pregiudizi scientifici, ma anche e

soprattutto come un preciso *prodotto storico e sociale*. Mettere fra parentesi la malattia non avrà più il senso di rilanciare una ricerca radicale di verità, ma sarà una rimessa in discussione politica di ogni "discorso vero" sulla follia, a cominciare proprio da quello fenomenologico. Tanto l'approccio oggettivistico quanto quello soggettivistico si fondano infatti su una pretesa *neutralità*, che non soltanto non intacca, ma anzi legittima la produzione istituzionale del malato di mente come un mostro biologico e sociale. Solo sospendendo il sistema istituzionale e scientifico della psichiatria, sarà possibile domandarsi ancora *che cos'è follia?*

La nuova psichiatria italiana si sviluppa a partire da questo movimento di *sfondamento politico della fenomenologia*, che come si è detto è un doppio movimento: al progressivo svuotamento dei contenuti scientifico-istituzionali corrisponde un progressivo travaso di quotidianità (con tutte le "crisi" politiche che un più largo commercio sociale fra le voci della ragione e le voci della follia comporta). La messa fra parentesi del manicomio e della psichiatria tradizionale, unita al rifiuto da parte di Basaglia di porre fine a questa sospensione assumendo nuovi modelli di organizzazione ospedaliera e di conoscenza della malattia mentale, è ciò che ha dato il tempo alla quotidianità di riprendere piede, di dilatarsi in questo intervallo, e di ricolonizzare il vuoto istituzionale e scientifico con nuove relazioni, scambi, pratiche, linguaggi. Per noi di oggi la scommessa è che il continente psichiatrico continui ad arretra-

re, sommerso dai mille flutti della vita di tutti i giorni: non solo casa, lavoro, diritti, relazioni, ma anche tutti quei resti che disfanò la trama della nostra quotidianità, e che magari possiamo continuare a chiamare "follia", almeno per marcare la differenza, per sottolineare che uno scarto continua a esistere, o a resistere, nella nostra conoscenza e nel nostro governo della salute mentale. Non dimentichiamo infatti che il quotidiano ha i suoi "eccessi", e che proprio su questi infimi eccessi si sono più sistematicamente accesi i riflettori del potere.

Mi sembra che sia a questo livello che bisogna riaffermare la necessità che la follia (noi stessi nel nostro rapporto con la follia) non diventi troppo poco o affatto un'alterità. Bisogna insomma sottolineare con forza la differenza che esiste fra la *quotidianità* e la *normalità*, lavorare perché questa differenza continui a esistere. Potrebbe essere questo il nostro lavoro attuale in quanto testimoni ordinari di una soggettività più larga, di un vivere quotidiano che, nella sua stessa economia, non cancella, non esclude, non dimentica i propri dispendi. In quest'ottica, forse, un primo atto di testimonianza potrebbe essere quello d'impedire che ognuno di questi scarti, di questi resti, di questi eccessi venga identificato completamente a partire dal riconoscimento di altrettanti "soggetti di diritto" (i diritti di qualsiasi tipo di minoranza avente diritto). È evidente, infatti, che oggi la razionalizzazione dei comportamenti che cadono fuori della norma si produce sempre più spesso attraverso una *normalizzazione di carattere politico-giuridico*. La ca-

pacità di contestazione della norma viene imbrigliata attraverso una legalizzazione e autonomizzazione dei saperi "minori", ossia di quei saperi locali della gente che erano emersi negli anni Sessanta-Settanta, rimettendo in discussione – a livello del sistema psichiatrico, di quello penale o della sessualità – la separazione assoluta fra il sano e il malato, il colpevole e l'innocente, il normale e il patologico o l'abnorme<sup>27</sup>.

Una delle possibili chiavi di lettura della contestazione degli anni Sessanta-Settanta è che le esperienze-limite (la follia, la morte, il crimine, i comportamenti sessuali) sono passate d'un tratto dalla "letteratura" alla "storia", sono apparse cioè come movimenti di lotta, si sono storicizzate nel momento stesso in cui erano scoperte come «contenuti storici»<sup>28</sup>, come memorie dell'assoggettamento che è al fondo della nostra autonomia. Bisognerebbe allora ponderare fino in fondo questo momento epocale di disassoggettamento e di soggettivazione più generale del soggetto moderno, perché è qui che una quotidianità è emersa "dentro e contro" la normalità. Allo stesso modo, bisognerebbe valutare attentamente la normalizzazione giuridica (i diritti del malato, dell'handicappato, del detenuto, dell'omosessuale ecc.) di questa contestazione epocale della norma, una normalizzazione che sembra oggi non incontrare ostacoli, sebbene non sia affatto difficile riconoscere, sotto le più nuove e svariate coloriture "etiche", il più arcaico e rozzo mito illuministico. Forse in questo modo si sta consumando un nuovo capitolo della storia poli-

tica della verità. C'è infatti un preciso e fondamentale problema di memoria: non più la memoria di saperi sepolti e silenziosi, ma quello di saperi che sono emersi, sono insorti, hanno parlato, e adesso rischiano di tornare a essere dimenticati, squalificati, cancellati. Fra questi saperi c'è anche quello degli psichiatri italiani che lottarono a fianco degli internati psichiatrici. La loro responsabilità è pari all'ampiezza del contributo che potrebbero offrire a questa lotta.

Insistendo su questo punto, non credo infatti di tradire lo spirito dell'impresa basagliana. Per Basaglia la riacquisizione dei diritti civili da parte degli internati psichiatrici era indissociabile da una "contestazione" della norma sociale e da una "crisi" della cittadinanza: "La presenza all'interno di altre istituzioni (famiglia, scuola, fabbrica ecc.) di elementi di disturbo dimessi da un'istituzione psichiatrica che non vuole più essere il luogo di scarico delle contraddizioni esterne, potrebbe servire [...] a evidenziare le contraddizioni vere nel terreno della cosiddetta 'norma'. Il 'dimesso' può giocare il suo ruolo di persona integrata alla società, attraverso l'uso di un'istituzione re-integrante, ma può anche assolvere una funzione contestante, nel senso che la sua sola presenza nel mondo esterno verrebbe a negare il mondo a una sola dimensione voluto dal sistema"<sup>29</sup>. A questo proposito, bisogna ricordare che un passaggio essenziale nella sperimentazione della comunità terapeutica a Gorizia, il momento in cui gli psichiatri italiani si sono distaccati dal modello an-

glosassone e hanno cominciato davvero a instaurare un rapporto originale, inedito con il mondo della follia asilare, è stato quello in cui, piuttosto che cercare di ridurre l'aggressività degli internati con una forma di autoritarismo latente (poiché l'istituzione tollerante e democratica deve comunque "funzionare"), hanno visto nella contestazione, anche violenta, anche regressiva degli internati la premessa di qualsiasi processo di liberazione e di risoggettivazione: "L'unico punto su cui sembra di poter far leva è l'aggressività individuale. Su questa aggressività, che è ciò che noi psichiatri cerchiamo per un'autentica relazione con il paziente, potremmo impostare un rapporto di tensione

reciproca che, solo, può essere in grado – attualmente – di rompere i legami di autorità e di paternalismo, causa fino a ieri di istituzionalizzazione"<sup>30</sup>.

È stato un atto rivoluzionario, un atto di testimonianza difficile, rischioso, carico di conflittualità e di angoscia, ma anche pieno di domande, d'intelligenza, di possibilità. Oggi, se non è più in gioco la nostra facoltà quotidiana di contestare, magari attraverso le crisi, i problemi, le domande che le nostre ordinarie follie aprono nella trama del vivere comune, sfilacciandolo, sospendendolo, talvolta lacerandolo, allora vuol dire che non siamo più coloro che testimoniano la quotidianità, ma coloro che attestano la normalità.

## Note

- 1 F. Basaglia, *Conferenze brasiliane*, a cura di F. Ongaro Basaglia e M. G. Giannichedda, Cortina, Milano 2000, p. 34.
- 2 J. Derrida, M. Ferraris, *Il gusto del segreto*, Laterza, Bari 1997, p. 72.
- 3 P. Levi, *Se questo è un uomo* (1958), Einaudi, Torino 1989, p. 23.
- 4 P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Torino, Einaudi 1986, pp. 64-65. Il ritrovamento delle testimonianze di membri del *Sonderkommando* di Auschwitz sembra in qualche modo contraddire questa posizione di Levi. Cfr. C. Saletti (a cura di), *La voce dei sommersi. Manoscritti ritrovati di membri del Sonderkommando di Auschwitz* (1996), trad. it. di C. Ohlmes e C. Saletti, Marsilio, Venezia 1999.
- 5 G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone (Homo sacer III)*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.

6 *Ivi*, pp. 49-50.

7 *Ivi*, pp. 140-141.

8 *Ibidem*.

9 *Ivi*, p. 111.

10 *Ibidem*.

11 *Ivi*, pp. 111-112 (cors. miei).

12 *Ivi*, p. 141.

13 *Ivi*, p. 114.

14 All'indomani della legge 180, Basaglia si è reso subito conto della cesura che si apriva nella storia del movimento antiistituzionale, e ha ponderato con gravità la crisi d'identità a cui gli psichiatri italiani andavano incontro. Nella prefazione a *Il giardino dei gelsi*, Basaglia dice che la legge 180 ha «in qualche modo violentato lo stesso operatore psichiatrico alternativo, cambiandone la coscienza verso se stesso e verso il suo lavoro. Ed ora è come se si rendesse manifesta la perdita della "fede" che ci ha sorret-

to in questi anni, fino all'avvento della nuova legge, senza che si siano ancora definiti i caratteri della nuova emergente laicità. [...] La psichiatria tradizionale offriva [...] all'operatore un'identità precisa solo di garante del controllo sociale; così come il processo di superamento del manicomio offriva una possibilità di identificazione nel rifiuto di tale controllo. Ma, una volta attuato questo superamento e una volta approdati a una legge che lo sancisca, si riduce la possibilità di far coesistere la qualità del ruolo liberatorio chiaramente identificabile nella lotta contro il manicomio, con la necessità, più volte affermata, di superare la funzione normalizzatrice implicita in ogni operatore psichiatrico» (F. Basaglia, Prefazione a *Il giardino dei gelsi* (1979), in ID., *Scritti*, 2 voll., Einaudi, Torino 1982, vol. II, p. 470).

- 15 M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (1975), trad. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1976, p. 34.
- 16 Oggi che nessuno si sogna più di contestare la riforma, il problema è anche quello di evitare recuperi intempestivi di Basaglia, divenuto d'un tratto personaggio "comodo" anche per i suoi avversari di sempre.
- 17 Il problema di come trasmettere l'esperienza antiistituzionale non rientra dunque semplicemente nel problema di come trasmettere una "tradizione". Si tratta infatti di ritrovare, in modo al tempo stesso critico e sperimentale, il gesto con cui Basaglia, strappandosi alla tradizione, fece emergere il suo problema storico-politico. Questo gesto, che implica evidentemente una crisi d'identità del soggetto scientifico e istituzionale, è un tratto comune a molte esperienze degli anni Sessanta-Settanta (penso ancora una volta a Foucault, il quale giocò fino in fondo la prova di una distruzione del soggetto filosofico). Si potrebbe parlare allora di un "evento epocale" del problema storico-politico della tradizione. Oggi, il gioco politico della verità potrebbe consistere precisamente

nella possibilità di cancellare oppure di trasmettere la memoria di questo evento.

- 18 F. Basaglia, F. Ongaro Basaglia, A. Pirella, S. Taverna, *La nave che affonda. Psichiatria e antipsichiatria a dieci anni da «L'istituzione negata»: un dibattito*, Savelli, Roma 1978, p. 47.
- 19 *Ibidem*.
- 20 Cfr. M. Foucault, *La vita degli uomini infami* (1977), in ID., *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, 3 voll., vol. 2. 1971-1977. *Poteri, saperi, strategie*, a cura di A. Dal Lago, trad. it. di A. Petrillo, Feltrinelli 1997, pp. 245-261.
- 21 M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?* (1984), in *Archivio Foucault*, cit., vol. 3. 1978-1985. *Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, trad. it. di S. Longa, p. 229.
- 22 Prefazione a *Il giardino dei gelsi*, cit., p. 471 e 472.
- 23 *Ibidem* (cors. miei).
- 24 Mi permetto di rinviare a P. Di Vittorio, *Foucault e Basaglia. L'incontro tra genealogie e movimenti di base*, Ombre corte, Verona 1999; M. Colucci, P. Di Vittorio, *Franco Basaglia*, Bruno Mondadori, Milano 2001.
- 25 L. Binswanger, *Sulla fenomenologia* (1922), in ID., *Per un'antropologia fenomenologica*, a cura di F. Giacanelli, Feltrinelli, Milano 1984, p. 29 e 31.
- 26 R. Laing, *L'io diviso. Studio di psichiatria esistenziale*, trad. it. di D. Mezzacapa, Einaudi, Torino 1969, p. 15.
- 27 Cfr. M. Foucault, *"Bisogna difendere la società"*, sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana, a cura di M. Bertani e A. Fontana, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 11-27.
- 28 *Ivi*, p. 16.
- 29 F. Basaglia (a cura di), *L'istituzione negata* (1968), Baldini&Castoldi, Milano 1998, p. 175.
- 30 F. Basaglia, *La distruzione dell'ospedale psichiatrico come luogo di istituzionalizzazione* (1964), in *Scritti*, cit., vol. I, p. 257.

ALESSANDRO RUDELLI

## CONTROLLO PUERILE

