

*

Giovanni Bottiroli

Non sorvegliati e impuniti
Sulla funzione sociale dell'indisciplina

1. *Democrazia e totalitarismo: l'equivoco delle somiglianze.*

Nella sua accezione ristretta, per cui indica un regime politico, così come nella sua accezione allargata, in base a cui designa un funzionamento sociale, il termine *totalitarismo* evoca la dimensione più assoggettante del potere. Nel primo caso, però, rinvia ad una concezione politico-giuridica, e dunque sostanzialmente giuridica, che i fautori del significato 'sociale' ritengono insufficiente. Qual è la posta in gioco in questo dibattito? Evidentemente la possibilità di applicare in maniera legittima, senza forzature, anche a società democratiche (almeno sul piano istituzionale) un termine che è stato coniato per società non-democratiche. Se risultasse legittimo parlare di 'totalitarismo', in un'accezione ancora da definire, per descrivere anche il tipo di società in cui attualmente viviamo, verrebbe a cadere l'antitesi forse più rassicurante e generalmente condivisa dell'attuale linguaggio socio-politico: la differenza tra i regimi dittatoriali, in cui gli oppositori si trovano costantemente esposti alla persecuzione e alla violenza, e la moderna società occidentale, liberale e democratica, potrebbe dunque ridimensionarsi - o addirittura svanire, ma solo per i sostenitori più fanatici della continuità tra totalitarismo e tradizione occidentale. Una continuità "scandalosa", così la definisce Simona Forti presentando una serie di posizioni (da Arendt a Kolakowski, a Lefort a Foucault, ecc.), accomunate da una medesima denuncia: l'esistenza di un legame non antitetico tra totalitarismo e democrazia.¹

Bisogna chiedersi - questo mi pare il punto decisivo - se l'insoddisfazione per una concezione giuridica del potere debba implicare l'adesione alla tesi *continuista* (la chiamerò così, d'ora in

¹ S. Forti, Introduzione a *La filosofia di fronte all'estremo*, Einaudi, Torino 2004, p. X-XI.

avanti): in effetti, quanto più si allarga la nozione di potere, facendo sì che essa includa ogni tipo di meccanismo o di procedura assoggettante, tanto più si riduce la distanza tra una società pre-totalitaria e la variante totalitaria che s'innesta, bruscamente, tramite un'insurrezione o un colpo di Stato, oppure seguendo una via legale, sull'insieme dei rapporti sociali già esistenti. Il passaggio a un regime totalitario non fornisce alla nuova élite il potere di cambiare, ad esempio, la lingua, che è un'"istituzione" estremamente complessa;² non vi è dunque da meravigliarsi se i meccanismi sociali più diffusi appaiono inalterati. Non potrebbe essere altrimenti.

Un regime totalitario può introdurre modifiche progressive e profonde, ma la portata di queste modifiche è legata alla lunghezza del periodo in cui la nuova élite detiene il potere, oltre che al programma dichiarato. In una prima fase, o in un periodo di tempo complessivamente breve (come nel caso del nazismo), le modifiche saranno limitate, anche se eclatanti e in grado di portare rapidamente a esiti mostruosi. I sostenitori della tesi continuista non hanno dunque il diritto di richiamarsi genericamente alla presenza di tratti comuni tra fase pre-totalitaria (o non-totalitaria) e fase del totalitarismo. Ciò che conta, e che bisogna indagare, è piuttosto la diversità di *funzionamento*.

Altrettanto plausibile, se consideriamo società in cui un gruppo o una classe resta 'al potere' per molto tempo (ad esempio la borghesia governa la società occidentale da un paio di secoli), è l'alternanza tra periodi in cui i diritti del cittadino vengono maggiormente riconosciuti e periodi in cui tali diritti subiscono delle restrizioni: una società democratica non diventa totalitaria, o realmente *simile* a una società totalitaria, se in una congiuntura drammatica - una guerra, un numero rilevante di atti terroristici - decide di introdurre limitazioni e controlli. E' l'entità di queste misure, è la loro utilità effettiva, che bisognerà senza dubbio discutere; e anche la realtà effettiva della minaccia, in nome della quale determinate misure vengono adottate; ma non la legittimità di una modifica nella politica dei diritti, in relazione a una minaccia reale. Un regime così poco flessibile da non sapersi trasformare parzialmente di fronte a un grave pericolo è quasi certamente destinato a

² Vorrei sottolineare l'importanza delle virgolette, che definirei *saussuriane*. Nessuno è padrone della lingua, dice Saussure nel *Corso di linguistica generale* (1917); e la lingua non è, se non impropriamente, un'istituzione.

dissolversi.

2. *Problemi di metodo. Il potere come relazione.*

Abbiamo iniziato a sgombrare il campo da alcuni equivoci, legati alla possibilità di 'vedere somiglianze' tra società che restano, sino a prova contraria, fondamentalmente diverse. Ma la percezione degli equivoci dovrebbe essere l'occasione per un discorso di più vasta portata (che qui potremo enunciare soltanto nelle linee fondamentali): il problema ineludibile per chiunque voglia utilizzare con un minimo di rigore il termine *totalitarismo* è quello del potere. Come funziona il potere in una società totalitaria? Sarebbe assurdo voler parlare di totalitarismo nel mondo contemporaneo, nell'Occidente in cui viviamo, senza aver quantomeno chiarito il proprio modello di spiegazione.

E poiché tra i sostenitori della tesi continuista il modello che riscuote attualmente i maggiori consensi è quello di Foucault, diventa necessario esaminare le tesi principali di *Sorvegliare e punire* e dei *Corsi* tenuti al Collège de France, in parte già disponibili. Vorrei esaminare queste tesi, anzitutto e principalmente, dal punto di vista metodologico. D'altronde, è questo il tipo di lettura che Foucault sembra chiedere ai suoi lettori, quando - con una elusività che non è soltanto una mossa retorica - li invita a cercare nei suoi testi non una *teoria* del potere, ma un programma di ricerca. "Quel che ho cercato di percorrere a partire dal 1970-71, è stato il 'come' del potere", dice nella lezione del 14 gennaio 1976.³ Anche la contrapposizione tra il 'come' e il 'che cosa' rischia però di restare generica. L'atteggiamento metodologico di Foucault può venir definito correttamente solo a partire dalla sua acquisizione dello strutturalismo.

Non bisogna lasciarsi depistare dalle dichiarazioni autoriali: "Per me la nozione di struttura non ha alcun senso", afferma Foucault in un'intervista;⁴ dichiarazione equivoca, perché sembra riferirsi da un lato alla linguistica come scienza-modello per gli strutturalisti ("Il mio programma non si basa

3 M. Foucault, *"Bisogna difendere la società"*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 28. D'ora in avanti citato in sigla: DS, seguito dal numero di pagina della traduzione italiana.

4 M. Foucault, Dialogo sul potere (1975) in *Biopolitica e liberalismo*, Medusa, Milano 2001, p. 46.

neppure sui metodi della linguistica"), dall'altro alla struttura nel senso di alcuni storici come Febvre, Bloch, ecc. ("per circa cinquant'anni, la maggior parte degli storici ha scelto di studiare e di descrivere le strutture piuttosto che gli eventi"). Le "strutture permanenti" messe in luce dalla storiografia delle *Annales*, e menzionate da Foucault,⁵ non hanno molto a che vedere, dal punto di vista concettuale, con le strutture intese come strumento di analisi, più che come oggetto di studio, da parte degli strutturalisti. Qui Foucault parla come un poststrutturalista, con tutta la vaghezza connessa all'uso di questo termine.

Il movimento culturale che viene chiamato *strutturalismo* era così eterogeneo che Barthes, uno dei suoi migliori interpreti, si sentì indotto ad affermare, nel 1968: "La lotta vera si combatte attualmente all'interno dello stesso strutturalismo".⁶ Al di là di un ottimismo eccessivo - il breve e straordinario periodo della teoria e della ricerca sarebbe stato seguito dal prevalere progressivo dell'antiteoria, e dal ritorno ai vecchi schemi mentali -, la dichiarazione di Barthes mantiene (lo si vedrà subito) tutto il suo interesse: quali erano gli strutturalismi in lotta? e quali le prospettive teoriche tra le quali si manifestava un profondo conflitto? In particolare, qual era lo strutturalismo di Foucault?

Al foucaultiano miope che, richiamandosi a dichiarazioni esplicite e alla sempre dubbia *intentio auctoris*, volesse insistere nell'affermare l'estraneità di Foucault al movimento strutturalista, basterà opporre un passo fondamentale sul piano metodologico:

"invece di partire dal soggetto (o anche dai soggetti) e procedere da elementi che sarebbero preliminari rispetto alla relazione, e localizzabili, si dovrebbe partire dalla relazione stessa di potere, (...) e vedere come sia questa stessa relazione a determinare gli elementi sui quali essa verte" (DS, 44).

E' precisamente questa la grande lezione dello strutturalismo: il primato delle relazioni rispetto agli elementi, la *visione relazionale*. "Saussure cercava *rappports* dappertutto", ha scritto Hjelmslev,⁷ e non si potrebbe descrivere meglio la mentalità strutturalista. Il fatto che Foucault riproponga nel 1976 la validità di quella che è anzitutto una forma di *visione*, appare dunque estremamente

5 Ibid., p. 47.

6 R. Barthes, *Critica e verità*, Al lettore italiano, novembre 1968, p. 8 (Il testo era apparso in Francia nel 1966).

7 L.Hjelmslev, *I fondamenti della teoria del linguaggio*, 1943, Einaudi, Torino, p. 27.

significativo. E va a ricongiungersi al problema indicato da Barthes: se a un certo punto si è manifestato un conflitto decisivo, all'interno dello strutturalismo, non è verosimile che tale conflitto non riguardasse il concetto di 'rapporto' o 'relazione'.

Che cos'è dunque una relazione? Con questa domanda non si suggerisce né si presuppone che la 'relazione di potere' sia una specie del genere 'relazione'; ma, quale che sia il nesso tra i due concetti, bisognerà interrogarsi prima o poi su ciò che s'intende con *relazione*, bisognerà indicare, eventualmente, una sfera da considerarsi come esemplare (così come l'aquila è un *exemplum* assai più adatto della gallina per designare la sfera delle somiglianze ornitologiche). Nel corso del 1976, Foucault sceglie provvisoriamente la guerra come sfera paradigmatica: per capire che cos'è un rapporto di potere, egli dice, dovremmo forse guardare ai rapporti di forza e di conflitto, che nella guerra trovano un terreno particolarmente 'puro' di manifestazione.

3. Foucault e il paradigma militare.

Questo riferimento ha un carattere ipotetico, assai più di quanto si tende a credere; la conclusione a cui giunge il Corso del 1976 è che, in effetti, né la guerra né la politica - forme reciprocamente convertibili, come si può inferire dal celebre aforisma di Clausewitz - rappresentano un buon modello per l'analisi dei meccanismi di potere. Il vero obiettivo di Foucault è dunque quello di negare alla guerra la possibilità di assurgere a principio di intelligibilità, a causa del binarismo intrinseco ai fenomeni bellici. Riferirsi alla guerra come a un modello teorico vorrebbe dire vincolarsi a uno schema binario (Foucault lo ripete più volte); bisognerebbe invece capire come questa tentazione sia possibile, e perché si debba evitarla: non senza aver tratto da questo percorso un vantaggio importante. Nel suo insieme, il discorso di Foucault sulla guerra può essere così sintetizzato:

- esiste una differenza radicale tra il *bellum* nel discorso della legge e della sovranità, secondo il modello giuridico, contrattualista (rappresentato da Hobbes) e lo scontro permanente nel discorso storico-politico che troverà nel XIX secolo una doppia forma di trascrizione: la lotta delle razze, e la

lotta di classe (DS, 57). La "guerra di tutti contro tutti" è la premessa da cui viene inevitabilmente inferita la necessità del potere, in una prospettiva universalistica: con la rinuncia al diritto individuale di guerra nasce un potere caratterizzato dall'unità e dal monopolio della forza. Ma non è alla guerra di Hobbes, i cui focolai interni vengono spenti e che si riaccendono solo ai confini dello Stato, nei rapporti internazionali, che guarda Foucault; la domanda che egli si pone - un rapporto di dominazione può essere ricondotto a un rapporto di forza, e perciò di guerra? (DS, 46) - va riferita a una nuova concezione, a un nuovo discorso, che egli chiama il *discorso storico-politico*;

- un discorso strano, e comunque un discorso nuovo (DS, 48), che appare dopo la statalizzazione della guerra. Esso afferma che la guerra non è mai cessata, e che non può neanche venir scongiurata; che la società, la legge, non è pacificazione se non apparentemente: "dietro la legge, la guerra continua a infuriare all'interno di tutti i meccanismi di potere, anche dei più regolari" (DS, 49). La guerra è dunque una "relazione sociale permanente" (DS, 48). Tale discorso nasce da una constatazione, e funziona al tempo stesso come un proclama; dietro la pace, occorre saper vedere la guerra:

"un fronte di battaglia attraversa tutta la società, continuamente e permanentemente, ponendo ciascuno di noi in un campo o nell'altro. Non esiste un soggetto neutrale. Siamo necessariamente l'avversario di qualcuno.

Una struttura binaria attraversa la società" (DS, 49).

Il discorso storico-politico lacera l'universalità del discorso giuridico-filosofico, e lo fa apparire come una mistificazione. Il soggetto che vuole la verità deve assumere una *posizione di lotta*; il suo discorso sarà necessariamente *prospettico* (DS, 51). Discorso "amaro e partigiano", dice Foucault (DS, 56);

- il carattere principale di questo discorso, dal punto di vista formale,⁸ è il *binarismo*. Per la prima volta (non in senso assoluto, ma con un'articolazione storica precisa), per la prima volta l'Europa vede diffondersi "una concezione binaria della società" (DS, 49). Ma, restando ancora sul piano formale, bisogna aggiungere una specificazione: il discorso binario è il discorso del razzismo:

"la guerra che travaglia la nostra società e la divide in modo binario è, in fondo, la guerra delle

⁸ Da intendersi anche come 'forma del contenuto' nell'accezione semiotica.

razze" (...) Il corpo sociale è in fondo articolato sulla base di due razze" (DS, 57);

- con quali sostanze ideologiche è stata riempita, concretizzata, la forma del contenuto appena descritta? Ebbene, risponde Foucault, vi sono state fondamentalmente due trascrizioni: da un lato, la trascrizione biologica, già prima di Darwin, dall'altro la trascrizione sociale, la lotta di classe, già prima di Marx (DS,58). Con Marx, niente di nuovo:

"Non bisogna dimenticare, dopo tutto, che Marx, negli ultimi anni della sua vita, nel 1882, ricordava ad Engels il luogo in cui avevano trovato la lotta di classe: "Sai molto bene dove abbiamo trovato la nostra lotta di classe: negli storici francesi che raccontavano la storia delle razze" (DS, 72).

Questo riferimento potrebbe essere scorretto anche sul piano filologico;⁹ ma ciò che conta è lo schema interpretativo mediante cui Foucault riporta il marxismo a una radice razzista. Biologismo di destra e concezione proletaria del mondo sarebbero due varianti, due forme di trascrizione diverse ma equivalenti, di un *razzismo fondamentale*. Due forme rovesciabili, convertibili, rispetto a una medesima matrice: "la radice da cui si parte è la stessa: il discorso della lotta delle razze" (DS, 74).

L'ipotesi della guerra come modello relazionale per l'analisi dei rapporti di potere dovrà quindi essere abbandonata, sia per ragioni teoriche - lo schema binario, la concezione binaria -, sia per la consapevolezza ormai raggiunta sul piano della ricostruzione storica: adottando il modello della guerra si resterebbe prigionieri del *discorso storico-politico*, prospettico, amaro e partigiano, che ha dominato gli ultimi due secoli della storia europea; si resterebbe complici del discorso che afferma lo scontro delle razze, e di cui il razzismo, nell'accezione più consueta, sarebbe un ulteriore sviluppo. Lo schema binario è suscettibile infatti di un'altra interpretazione: dallo scontro tra due razze estranee l'una all'altra si può passare allo "sdoppiamento di una sola e stessa razza in una sovra-razza e in una sotto-razza" (DS, 58), che, dopo essersi infiltrata in una società sana, la fa

9 Scrivono - con un certo imbarazzo ? - i curatori dell'edizione italiana: "Dovrebbe trattarsi, in realtà, della lettera di K. Marx a J. Weydemeyer del 5 marzo 1852, in cui Marx segnatamente scrive: "Insomma, se fossi al tuo posto, farei notare ai signori democratici in generale che farebbero meglio a prender confidenza, a loro volta, con la letteratura borghese, prima di permettersi di abbaiare contro chi ne è il contrario. Quei signori dovrebbero studiare, ad esempio, le opere storiche di Thierry, Guizot, J. Wade ecc., per aver lumi sulla 'lotta di classe nel passato'". Si veda inoltre la lettera di Marx a Engels del 27 luglio 1854, in cui Thierry viene definito come "il padre della lotta di classe nella storiografia francese" (DS, 77).

degenerare. A quel punto diventerà possibile il razzismo che una società esercita contro se stessa per purificarsi: un razzismo di Stato.

4. *Contro Foucault.*

Consideriamo due fenomeni, diversi tra loro ma che presentano intuitivamente delle omogeneità o somiglianze; con un procedimento di astrazione, mettiamo in luce ciò che hanno in comune. Dalle variabili è stata ricavata una costante: una struttura? No, perché una struttura è un insieme di relazioni e di trasformazioni a cui non si perviene con un tipo di astrazione come quello che è stato appena descritto, e che, dal nome del suo inventore, chiameremo *socratico*. Bisogna però riconoscere che, all'interno dello strutturalismo, lo slittamento verso procedure più tradizionali si è manifestato con notevole frequenza; e il regresso era tanto più spontaneo quanto più aumentava la dimensione dei fenomeni presi in esame. In effetti, quando si mettono a confronto fenomeni massicci, di consistenza o durata epocale, è quasi inevitabile ritornare alla vecchia astrazione socratica: con risultati modesti - che cosa avranno in comune i grandi scontri sociali, politici, militari, se non la grandiosità della linea di demarcazione? Ecco lo schema binario che non si può fare a meno di vedere, ma la cui ovvietà dovrebbe indurre il ricercatore a seguire vie più analitiche. Niente di più facile, poi, che invertire il livello di profondità e quello di superficie: il razzismo è una variante della lotta di classe? Non sarà piuttosto la lotta di classe ad essere una variante del razzismo? A questo livello di vaghezza, le risposte sono egualmente plausibili.

Qui non si possono indicare tutte le vaghezze che, come arterie indurite, percorrono le analisi di Foucault creando inaccettabili deformazioni. Vorrei mostrare però come un'interpretazione inadeguata delle virtualità presenti nel programma strutturalista abbia impedito a Foucault di compiere una vera analisi della guerra, e abbia influenzato l'impostazione generale del Corso "Bisogna difendere la società". Il carattere relazionale dei rapporti di potere e di forza implica la necessità di analizzare il concetto di 'relazione': ebbene, che cosa significa studiare la guerra dal punto di vista relazionale? In una certa misura, sembra impossibile intraprendere uno studio non

relazionale della guerra, in quanto fenomeno costituito dal rapporto tra antagonisti. Ma questa risposta potrebbe risultare tanto rassicurante quanto ingannevole. Da *modello* la guerra potrebbe tornare ad essere un *oggetto*, descritto nel suo grande schema oppure nella sua storia, nell'evoluzione delle sue tecniche, nei suoi aspetti disciplinari (la formazione del combattente, ecc.). Verrebbe così smarrita la possibilità non di 'pensare la guerra' - formulazione ancora ambigua, che lascia spazio per l'oggettualità - ma di pensare il *modo di pensare* che la guerra esige, nelle sue manifestazioni più complesse, non attenuate o addomesticate (e comunque non riducibili all'aspetto della violenza). E' questo modo di pensare che Foucault ignora e comunque non riesce a comprendere: il binarismo che, a suo avviso, rappresenta l'essenza della guerra - il suo statuto imm modificabile - è l'ostacolo epistemologico che egli ci ripropone, e che impedisce a Foucault come ai suoi lettori di vedere nella guerra l'esercizio di un'intelligenza strategica.

L'ostacolo viene anzi rafforzato da un'ulteriore mistificazione: nel momento in cui proietta sul fenomeno 'guerra' lo schermo ideologico del binarismo, Foucault si affretta ad assimilare il termine-chiave a partire dal quale la sua descrizione potrebbe venire rifiutata: si tratta del termine *strategia*, che da questo momento in poi egli utilizzerà con grande frequenza nelle sue lezioni e nei suoi testi.

La frequenza dell'uso non garantisce una comprensione effettiva. Infatti, quando parla di *strategia*, Foucault sembra pensare costantemente a qualcosa che sarebbe più corretto designare con *meccanismo* o *procedura*: sono queste le nozioni fondamentali nel *Corso* del 1976 e in quelli successivi. Per Foucault la strategia non è pensiero strategico, quanto piuttosto un pensiero delle procedure e delle tecniche, delle tattiche e dei dispositivi. E il suo oggetto è l'insieme delle forme di assoggettamento, nella loro molteplicità: ciò che definisce realmente l'atteggiamento metodologico di Foucault è la polemica contro il potere inteso come *sovranità* anziché come *dominazione*. Voglio studiare, egli dice, "i soggetti nelle loro relazioni reciproche", "gli assoggettamenti molteplici che hanno luogo e funzionano all'interno del corpo sociale" (DS 31). Una concezione *amministrativa*, e non strategica, del potere.

Eliminando l'intelligenza strategica dal campo dei vincitori - gruppi o classi che siano -, Foucault

l'elimina (potenzialmente) anche dal campo dei vinti. La mistificazione consiste in questo: nascondendo l'esercizio di un'intelligenza strategica da parte di coloro che la utilizzano realmente per il dominio, Foucault impedisce l'acquisizione di questa forma di intelligenza da parte di coloro che, in qualunque modo lo si voglia dire, resistono al potere e lo combattono. Comunque la si giudichi sul piano politico, l'operazione di Foucault appare coerente con quell'empirismo cieco a cui egli, con intenzionale *understatement*, ha voluto talvolta rendere omaggio.¹⁰

5. *Flessibilità e intelligenza strategica.*

Abbiamo dunque bisogno di una 'teoria del potere' per non restare assoggettati a un empirismo di cui comprendiamo ormai le ragioni e l'ostentazione: evitando di chiamare *teoria* la propria descrizione dei meccanismi di potere, Foucault ha probabilmente voluto sottrarsi all'accusa di aver riproposto una visione unitaria del fenomeno analizzato. L'antipatia per il lessico dell'unità è uno scibile delle filosofie francesi della differenza, e lo si ritrova in Deleuze e Derrida. Ma la ragione principale non appartiene all'ordine retorico: avendo decapitato ogni tensione residua verso l'unità, Foucault potrà esaltare il molteplice come la sola forma di resistenza efficace contro le procedure assoggettanti.

Questo, a grandi linee, il modello di Foucault, un modello *falsamente strategico*, e dunque il peggiore degli ostacoli epistemologici per una teoria strategica del potere. Se si vuole iniziare a comprendere questa teoria, occorre però sbarazzarsi subito di alcuni pregiudizi filosoficamente infantili, a cui molti filosofi - e soprattutto molti non-filosofi - rimangono incatenati. Si ricordi che: (a) la domanda "che cos'è?" non ha una vocazione necessariamente essenzialista, e ammette risposte di vario tipo. In ogni caso, la forma linguistica esteriore della domanda non autorizza di per sé l'accusa di 'essenzialismo'; (b) il passaggio dal 'che cos'è?' al 'come è' non fornisce alcuna garanzia sul piano metodologico: non impedisce di oscillare tra la vaghezza delle Grandi Descrizioni e il

¹⁰ "mi trovo ad essere, in un certo senso, un empirista cieco, il che equivale a dire che mi trovo nella peggiore delle situazioni. Non possiedo una teoria generale e neppure dispongo di uno strumento sicuro" (M. Foucault, *Dits et écrits*, vol. III, Gallimard, Paris 1994, p. 422; cit. in DS, nella "Nota dei curatori", p. 238).

molteplice di descrizioni empiricamente cieche. L'analisi del *come* diventa possibile solo per una teoria orientata da categorie modali, e attenta al pluralismo degli stili di pensiero.

Affermando l'esigenza di una teoria, non si pretende di farla nascere di colpo: si vorrebbe però restituire ai concetti principali, nel nostro caso il 'potere', una polisemia che è stata dimenticata o ridotta. In una visione relazionale del potere, è la polisemia di 'relazione' che si tratta anzitutto di ritrovare. Foucault intende *relazione* in senso quasi sempre amministrativo; che cos'è invece una relazione in senso strategico?

La strategia *pensa la flessibilità*. Ecco perché non c'è nulla di strategico all'interno dei dispositivi di sorveglianza descritti da Foucault, nella "nuova meccanica del potere" che nasce e si sviluppa nei secoli XVII e XVIII con l'obiettivo di "estrarre dai corpi tempo e lavoro, più che beni e ricchezza" (DS, 38); un potere di sorveglianza continua, che subentra alle discontinuità di obbligazioni distribuite nel tempo (ibidem). Strategica, semmai, è la scelta di questo nuovo tipo di potere, che lo stesso Foucault, trascurando per un attimo la sua diffidenza per le soggettività massive, attribuisce a una precisa classe sociale: "questo nuovo tipo di potere, che non può assolutamente più essere trascritto nei termini della sovranità è, credo, una delle grandi invenzioni della società borghese" (DS, 39).

Un'ultima precisazione, per quanto riguarda i soggetti coinvolti nelle relazioni strategiche. Si potrebbe credere - è un pregiudizio assai diffuso - che tali soggetti siano *anteriori* alle relazioni in cui si troveranno impegnati: la flessibilità sarebbe una caratteristica della relazione, senza alcuna implicazione per l'identità degli elementi, cioè degli individui. Ma un soggetto flessibile (e non semplicemente pragmatico) può essere ancora pensato come un 'soggetto pieno'? In tal caso, lo strutturalismo parziale di Foucault si troverebbe in una posizione più avanzata rispetto al pensiero strategico: avrebbe, se non altro, rinunciato all'idea di una soggettività, la cui pienezza è plausibile solo se viene pensata come anteriore a qualunque relazionalità. Non è così, tuttavia. Per andare a fondo nel problema, sarebbe necessario anzitutto "dare una lingua filosofica all'arte militare" (così mi è sembrato di poter enunciare, in alcuni momenti, il mio programma di ricerca sulla razionalità

flessibile): la lettura di autori istintivamente strategici è però sufficiente per far apparire nella sua fallacia la concezione strumentale della strategia. Ad esempio, una lettura sintomale di Plutarco offre molte occasioni per riflettere su quelli che non sono semplicemente episodi di biografie gloriose. Nella *Vita di Cesare* si racconta una fase della lotta tra il protagonista e Pompeo: in una delle tante scaramucce davanti alle fortificazioni dell'avversario, i soldati di Cesare hanno la peggio e il loro comandante rischia di perdere la vita.

"Cesare quella volta disperò di poter salvare la sua causa; tanto che quando Pompeo, ispirato forse dalla cautela o forse dalla fortuna del nemico, non sfruttò fino in fondo un'azione che poteva essere decisiva, e si ritirò, pago di aver fatto rinchiudere i fuggiaschi dentro alla palizzata, Cesare, allontanandosi dal campo di battaglia, disse agli amici: 'Oggi i nemici avrebbero colto la vittoria definitiva, se avessero avuto dalla loro parte il vincitore'. E si ritirò nella tenda. Si coricò, ma passò la notte più desolata che si possa immaginare, sprofondato in vane elucubrazioni. Si disse di aver condotto male la campagna ...".¹¹

Ci sono almeno due implicazioni teoriche in quest'episodio: anzitutto l'imprudenza, davvero sorprendente in uno dei condottieri più grandi. Com'è possibile un tale errore? E' questa percezione, che si inserisce nella consapevolezza di una cattiva condotta strategica, a tormentare Cesare. Il fatto è che, diversamente da tecniche che una volta apprese non si cancellano, l'arte militare - come ogni arte strategica - è un sapere che continuamente si disimpara. *Nessun soggetto è padrone della strategia*. La rarità degli errori, nei grandi strateghi, è il frutto di una miscela di capacità, che una personalità superiore riesce con relativa facilità a rinnovare. Ma l'errore, anche clamoroso, non risparmia il soggetto più dotato e ricco di esperienza. Perciò, dice Clausewitz, non possiamo negare il plauso a chi ha saputo imporre la forma e le decisioni della propria mente all'avversario e al caos mai pienamente dominabile delle circostanze.

La seconda implicazione teorica, nel passo di Plutarco, è suggerita dal commento pronunciato da Cesare: quel giorno i nemici avrebbero potuto vincere, se avessero avuto qualcuno capace di vincere (εἰ τοὺς νικῶντα εἶχον). Qui la strategia appare come un campo di relazioni, contestualmente determinato, che appartiene in prima istanza alla dimensione modale del possibile. Nella concretezza del contesto, il possibile e l'effettuale si intrecciano, evidentemente: a un certo punto, lo

¹¹ Plutarco, *Vita di Cesare*, par. 39, in *Vite parallele*, trad. di Carlo Carena, Oscar Mondadori, vol. II, Milano 1974.

scontro armato assume una forma precisa, che risulta però ancora priva di un soggetto che l'interpreti. Pompeo non riesce ad essere quel soggetto, e perde l'occasione di trasformare l'imprudenza del rivale in una vittoria definitiva. Dunque la relazione strategica non viene a stabilirsi tra soggetti pieni, anteriori ad essa; al contrario, la relazione attraversa i soggetti, li scinde nelle loro modalità e capacità razionali. La soggettività è un'interpretazione del campo strategico come campo relazionale, nella sua specificità, o flessibilità: essa consiste nel selezionare e riconoscere 'ciò che è necessario' nell'oscillazione informe dei possibili.

Tornando a Foucault: anziché riconoscere la flessibilità delle relazioni strategiche, egli la dissolve nel campo relazionale (le molteplici e varie procedure, ecc). La teoria strategica del potere si orienterà invece sulla *pluralità delle relazioni* tra dominanti e dominati; distinguerà tra procedura, o tattica procedurale, e strategia; non cercherà di vedere la strategia dappertutto, perché ciò porterebbe a non vederla là dove essa è effettivamente in atto.

6. *Essere o non essere, là dove si è: problema per strateghi.*

Una teoria del potere non può nascere di colpo, da una definizione perfettamente compiuta. Diventa indispensabile però, in determinate fasi, interrogarsi sulla propria visione, sul concetto-guida a cui ci si è affidati. Quale potrebbe essere una buona, anche se parziale, definizione di *potere* in una prospettiva autenticamente strategica? Abbiamo appena visto che una relazione flessibile non implica soggetti pieni; e che cos'è un soggetto pieno se non un soggetto che coincide con se stesso? Dunque la nozione di flessibilità esige, per essere indagata, una logica della non-coincidenza: *essere là dove si è* significa, dal punto di vista strategico, essere votati alla sconfitta.

La non-coincidenza, come necessità per i soggetti in grado di interpretare vantaggiosamente l'insieme delle relazioni conflittuali,¹² smentisce l'immagine foucaultiana dello schema binario, dei gruppi che abitano la società come 'semplici-presenze', e si fronteggiano permanentemente. Questa

¹² Bisogna distinguere la non-coincidenza, il non essere là dove si è e dove si pensa, in quanto effetto necessario del significante, descritto dalla psicoanalisi lacaniana come condizione di ogni soggetto, insomma la non-coincidenza del soggetto in quanto *diviso*, e la *non-coincidenza flessibile*, come interpretazione elaborata da un soggetto strategico, cioè dalla forma strategica del soggetto. Due diversi significati di 'necessità' - anche il secondo, e non soltanto il primo, è indagabile tramite la psicoanalisi di Lacan.

è una semplificazione grossolana del pensiero strategico. In realtà, l'esercizio del potere implica la differenza tra potenzialità e effettualità: un potere 'non reticente', un potere che si espone integralmente nella presenza, è una potenza che ha perso forza ed elasticità, e che è entrata in una fase di declino.

Non si pensi alla reticenza del potere solo in maniera empirica: non si tratta di una semplice sottrazione alla reciprocità degli sguardi, per un sorvegliante comunque localizzabile (il dispositivo del *Panopticon* è governato da una logica di coincidenza). La reticenza (o meglio, la non-coincidenza) strategica è l'essere altrove rispetto al luogo in cui l'avversario crede di poterci raggiungere e comunque circoscrivere. La guerra - e in generale il combattimento: ad esempio le arti marziali - esemplifica nella maniera più nitida questa facoltà di non-coincidere con se stessi, come fondamento della vittoria; ma una teoria del potere deve andare oltre il fenomeno bellico, e contemplare tutti i tipi di dominio e di assoggettamento, e le differenze tra i vari dispositivi.

Foucault ne ha descritto più di uno: accanto a quello disciplinare esiste il dispositivo del bio-potere, che si rivolge ai problemi della sicurezza e della popolazione. Quali che siano i rapporti tra i diversi dispositivi, l'immagine sociale trasmessa dal discorso foucaultiano è un'immagine in qualche modo 'totalitaria': un potere diffuso, accurato, opprimente o medicalizzante, autoritario o igienista, comunque un potere che appare così minuzioso da costringere Foucault a smentire costantemente l'effetto più ovvio della sua impostazione. Rassicuratevi, egli dice ai suoi lettori, il potere non è irresistibile:

"a partire dal momento in cui c'è un rapporto di potere, c'è anche una possibilità di resistenza. Non siamo mai interamente intrappolati dal potere, perché possiamo sempre modificarne l'influenza in condizioni determinate e secondo una strategia precisa".¹³

Fino a una rivelazione che lascia increduli. Il grande annuncio di Foucault è che il potere non è ciò che sembra:

"il potere non è onnisciente, ma perché è cieco, perché si trova sempre in un'*impasse*. Se abbiamo visto lo sviluppo di tanti sistemi di controllo, di tante forme di sorveglianza, è proprio perché il potere è sempre impotente".¹⁴

13 Foucault, *Dits et écrits*, vol. III, p. 267

14 Foucault, *Dits et écrits*, vol. III, p. 629.

Affermazione risibile, almeno quanto gli enunciati ideologici verso cui Foucault manifesta la sua repulsione. Credo che la si debba considerare non come un'esagerazione voluta o una sorta di paradosso, ma come una tesi da prendere rigorosamente alla lettera, e che propongo di analizzare così: per ogni forma di pensiero legata alla relazione tra l'Uno e il Molteplice, cioè a una determinata versione della metafisica europea, esiste un preciso spazio di oscillazione e di ribaltamento, i cui confini sono determinati dalla complicità inconfessata tra gli opposti. L'Uno è necessariamente *l'uno del molteplice*: se venisse meno la molteplicità che esso sovrasta (illusoriamente?), l'uno si dissolverebbe, così come svanirebbe una linea se la privassimo di ciascuno dei punti da cui è costituita. E' questo il segreto che ogni rivolta della Moltitudine contro il Sovrano pretende di portare alla luce: la Moltitudine non differisce dal Sovrano, è sovranità che si ignora e che forse basterà portare a consapevolezza. L'onnipotenza del potere è in realtà impotenza.

7. Il dispositivo indisciplinare.

Questa la concezione amministrativa e pseudo-strategica del potere negli scritti di Foucault. L'abbiamo analizzata sufficientemente? Naturalmente non possiamo indicare tutte le distorsioni e gli errori di cui essa costituisce la fonte, ma c'è almeno un errore che in questa sede va esaminato: la *tesi di continuità* tra società 'democratiche' e totalitarie. Come si è già detto nel primo paragrafo, la concezione del potere diffuso tende a convalidare quasi automaticamente il continuismo: *societas non facit saltus*, quale che sia il mutamento a livello di regime politico.

Non è però nella differenza tra i diversi regimi politici che il pensiero strategico trova una buona ragione per respingere la tesi di continuità. Credo sia possibile affermare la discontinuità senza trasformare i meccanismi della democrazia formale in *valori*, in sostanze etiche, come avviene nell'ideologia giuridica borghese. L'importanza dei meccanismi di democrazia formale non va peraltro sottovalutata: questo è stato uno dei più gravi errori dei bolscevichi, e in generale del movimento comunista. La funzione principale dei meccanismi giuridico-formali non consiste

nell'esprimere valori, ma nel *rendere più flessibile il sistema*. I regimi comunisti credevano di sopprimere semplicemente un'ideologia, una funzione ideologica: in realtà, si privavano di un meccanismo che incrementa la possibilità di autocorrezione (sostituzione di élite incapaci o inadeguate, ecc.). Interpretando la necessità di una "dittatura del proletariato" non come un rapporto tra le classi, ma come un tipo di regime, i movimenti comunisti si sono automutilati, nel momento stesso in cui prendevano il potere.¹⁵

Credo che questa diagnosi sia ampiamente condivisibile anche da parte di chi non ha mai avuto nessuna simpatia per il comunismo o per il marxismo: una società rigida, o che volontariamente e ciecamente si irrigidisce, non ha futuro. Comunque la si voglia giudicare sul piano etico, la società capitalista ha dimostrato invece una flessibilità, una duttilità probabilmente superiore a quella di qualunque altra società del passato: chi intende contrastare il potere esercitato dalla borghesia non dovrebbe sottovalutare questa duttilità, di cui forse attualmente sperimentiamo una nuova forma.

E' poco plausibile che una società flessibile sia imperniata su un solo dispositivo: ma se i dispositivi fondamentali sono almeno due, non si potranno immaginare delle trasformazioni attuate facendo leva su uno di essi, cioè sul dispositivo che si mostra più vitale e in grado di governare meglio l'insieme complessivo delle relazioni? Data una pluralità di dispositivi che interagiscono tra di loro, una società non potrà forse restare *la stessa* - il che non vuol dire 'identica' - pur modificandosi?¹⁶

Forse il dispositivo disciplinare è davvero un'invenzione della società borghese; il che non implica, come si è appena detto, l'equivalenza tra dispositivo e macchina sociale complessiva. La differenza tra totalitarismo e società democratica potrebbe allora venire individuata nel programma, di cui soltanto il totalitarismo si fa interprete, di *estendere il dispositivo disciplinare* a tutti i dispositivi e a tutti i settori, e capillarmente a ogni individuo. Questo programma era stato enunciato già nella prima fase del dominio borghese? Probabilmente sì. Sta di fatto che una parte consistente della borghesia, per un certo tempo in alcuni paesi, costantemente in altri (la Gran Bretagna, ad

15 E' una differenza rilevata, ad esempio, negli scritti di Norberto Bobbio.

16 Cfr. Heidegger, per la differenza tra *das Gleiche* e *das Selbe*.

esempio) non si è riconosciuta in esso: poco importa - da un certo punto di vista - che questo rifiuto sia derivato da convinzioni ideali, da una sincera adesione ai principi della liberaldemocrazia, oppure da considerazioni pragmatiche, cioè dalla convinzione che il sistema, nel suo complesso, avrebbe funzionato meglio delimitando gli spazi della conflittualità e della ribellione anziché tentando di sopprimerli. *Democratiche* sono dunque le società che non aderiscono al *programma disciplinare*.

E che sono sufficientemente flessibili, grazie al dibattito e ai dissidi interni, per comprendere i vantaggi dell'indisciplina. Bisognerebbe dunque iniziare a riflettere sull'esistenza e sul funzionamento di un 'dispositivo indisciplinare' a cui la classe o il gruppo dominante fa ricorso, in diversa misura e con diverse forme, per garantire il proprio potere: l'espansione di questo dispositivo, a livello istituzionale e capillarmente, è forse la grande novità della più recente fase storica.

Che cosa interessa al *potere* - termine sempre un po' imbarazzante, che rischia di coagularsi in un'entità ipostatizzata e di rilanciare una visione ingenua, ma che qui va inteso sempre a partire da una visione relazionale? O meglio: qual è l'obiettivo a cui mirano i soggetti che, in una relazione di potere, sono i più favoriti e i meno assoggettati? Si è detto che la superiorità strategica consiste nella capacità di non-coincidere rispetto a se stessi, di 'conservare' la propria flessibilità, e di negarla al proprio nemico. Chiuderlo nella sua coincidenza, bloccare nell'altro la non-coincidenza che ci costituisce in quanto soggetti in grado di lottare contro le procedure assoggettanti: quest'obiettivo potrà venir perseguito secondo diverse modalità, incrementando la disciplina oppure, se le circostanze sociali lo suggeriscono, tollerando e favorendo l'indisciplina. In ogni caso, la coincidenza rispetto a se stessi - "la stupida coincidenza con se stessi" (Bachtin)¹⁷ - produrrà effetti aporetici, paralizzanti.

L'esercizio strategico del potere consiste dunque nel creare *condizioni aporetiche* per l'avversario, per il nemico socialmente interno, per i gruppi o le classi che vengono e restano

17 M. Bachtin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare* (1965), Einaudi, Torino, p. 47.

assoggettati. Il dispositivo indisciplinare può offrire vantaggi incalcolabili: quando le masse disciplinate (dalla fabbrica, dalla scuola, dall'esercito) iniziano a diventare una terribile forza d'urto per le avanguardie politiche eversive, il modo più efficace per disarmarle è introdurre un principio di indisciplina. Avendo sperimentato l'effetto-boomerang di alcune istituzioni, modellate disciplinarmente - se non ricordo male, Gramsci esalta il ruolo formativo, per un militante rivoluzionario, esercitato dalla scuola borghese, al di là delle conoscenze ideologicamente condizionate che essa tende ad imporre -, la classe dominante può decidere di indebolire quella funzione. Tale decisione non va descritta in modo ingenuo, come una scelta coscientemente e unitariamente compiuta in un determinato istante da un soggetto di massa: bisogna piuttosto pensare a un processo in cui il fattore 'coscienza' non è dominante, processo che sfocia in una modifica nell'atteggiamento strategico di quel soggetto massivo, e che in qualche modo può venire rappresentato come una decisione.

Nella società contemporanea, c'è almeno un'istituzione attraversata dal dispositivo indisciplinare con effetti disarmanti e devastanti, ed è la scuola pubblica. Lungi dall'essere un apparato di Stato con una funzione di conformità, la scuola è diventata oggi il luogo in cui immense potenzialità di trasformazione vengono dissipate. Le cause sono molteplici, naturalmente; ad esempio, la mediocrità di molti insegnanti, mummificati dalla routine e impigriti dal garantismo, non va assolutamente trascurata. Ma ciò che impedisce alla scuola pubblica di generare energie 'alternative' è prima di tutto l'assenza delle condizioni di un buon funzionamento, e tra di esse condizioni di carattere giuridico. La svolta è avvenuta nel '68 e negli anni immediatamente successivi: il passaggio alla scuola di massa (non vorrei essere frainteso) ha rappresentato un grande evento democratico, ma soltanto sul piano delle potenzialità. L'attenuarsi dei meccanismi selettivi e la scomparsa di ogni tipo di sanzione nei confronti di chi ostacolava, con un comportamento non disciplinato, i processi formativi individuali e di gruppo, ha trasformato l'istituzione-scuola in un contenitore sterile, in un luogo di punizione, e in ogni caso di immensa frustrazione, soltanto per gli studenti migliori: cioè per un'avanguardia in grado di svolgere un'attività critica nei confronti delle

forme di dominazione.

La rapidità di queste considerazioni potrà suscitare delle perplessità. Ma il lettore intelligente comprenderà che qui non vi è nessuna nostalgia per la vecchia forma dell'istituzione, bensì l'invito a non chiudere gli occhi di fronte a quello che è comunque un fallimento epocale, se lo si osserva dalla parte dei soggetti assoggettati. Il declino del Nome-del-Padre può avere effetti falsamente liberatori: può produrre condizioni aporetiche non meno gravi di quelle determinate da una società autoritaria. Questo è il problema - e rispetto a tale problema la rappresentanza politica dei partiti di sinistra appare prigioniera di una cecità che sembra difficilissimo contrastare. Se c'è un significato utile e accettabile di *totalitarismo*, per la società contemporanea, credo che debba essere cercato in questa prospettiva: negli effetti di coincidenza creati dal dispositivo indisciplinare, nella massa molle degli Io, ipnotizzati da oggetti del desiderio insignificanti e opzionali. Una massa di soggetti indeboliti da iniezioni di molteplicità, illusi da piccole e insulse ibridazioni, anoressici di fronte al cibo della teoria oppure obesizzati dalla percezione del presente. Rispetto a questa condizione, le ideologie che si vorrebbero progressiste o eversive - il nomadismo, le ibridazioni, il post-umano, ecc. - sono una variante della patologia.

8. *Impotenza del possibile.*

Ancora qualche considerazione, prima di concludere:

- un dispositivo indisciplinare, e per *dispositivo* s'intende qualcosa che attraversa vari tipi di istituzione (famiglia, scuola, ecc.), non è totalmente privo di sorveglianti: esso si caratterizza piuttosto per lo stato di impotenza in cui si trovano coloro a cui vengono affidati compiti organizzativi, valutativi e punitivi. Lo sguardo panottico ha perso il proprio punto di sostegno ed è diventato instabile: danza come un turacciolo sulle onde, oppure galleggia in una deriva di indifferenza;

- ciò che definisce il dispositivo indisciplinare non è soltanto l'inapplicabilità delle regole, bensì il declino delle *identificazioni simboliche*, cioè relative all'Ideale dell'Io, l'istanza psichica che Freud

definisce "un gradino all'interno dell'Io",¹⁸ e che non svolge solamente funzioni normative, universalizzanti, ma agisce come un fattore di complessità: una personalità con tre sistemi psichici (Io, Es, Ideale dell'Io) è più ricca - e non soltanto più inibita - di una personalità che ne possiede due. L'incremento di complessità favorito dall'Ideale dell'Io viene evidenziato da Freud indirettamente, facendo rilevare la sensazione di riposo che nasce, per esempio, durante le feste, quando l'Ideale va in vacanza. Il collasso temporaneo del terzo sistema (che assume la propria identità e le proprie funzioni per ultimo) genera euforia: meno complessità, meno fatica;

- nei termini della psicoanalisi lacaniana, un dispositivo indisciplinare non è governato dall'Altro (con la maiuscola), ma da relazioni immaginarie e dall'oggetto *a*. Questa prima distinzione richiede però ulteriori articolazioni e specificazioni. Che ne è del desiderio, nel dispositivo dell'indisciplina? Non più represso, non più sublimato, non più 'misurato' da una norma universale. Il desiderio esiste allo stadio singolare: è stata dunque raggiunta l'utopia? Niente affatto; l'equivoco sta nel termine *singularità*. Assente l'Ideale, il desiderio può illudersi di dire "Io" in una completa autonomia, cioè di non essere intaccato da nessuna alterità. A ben vedere, esso non è intaccato da nessuna alterità di tipo simbolico, ma viene costantemente risucchiato da *identificazioni immaginarie*.

Non si trascuri l'importanza di questa distinzione. Un esempio: "C'era entusiasmo e sincerità nel nostro lavoro; eravamo certi di star rinnovando sia la prosa che la poesia. Naturalmente, come tutti i giovani cercavo di essere più infelice che potevo - una specie di Amleto e Raskol'nikov fusi in una persona sola".¹⁹ A parlare qui è un soggetto che abita in un dispositivo governato dal Grande Altro, e nel cui ambito le identità complesse, come i grandi personaggi della letteratura, svolgono una funzione modellizzante. Non ortopedica, ma problematica: non è un caso che Borges evochi eroi tormentati. Per contro, i processi di identificazione alimentati dal dispositivo indisciplinare sono relativi a identità minori, contingenti: in ogni caso, escludono la ricerca di infelicità, il desiderio - che può essere fecondo - dell'impossibile;

- gremito dalla popolazione dell'Io, il dispositivo qui descritto ha anch'esso i suoi eroi. Ma si tratta

18 S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921), in *Opere*, vol. 9, Boringhieri, Torino 1977, pp. 316-20.

19 J.L. Borges, *Abbozzo di autobiografia* (1970), trad. it. in *Elogio dell'ombra*, Einaudi, Torino 1971, p. 167.

di eroi completamente intrisi di realtà, in una serie che va dai campioni sportivi ai protagonisti dei *reality show*. Soltanto la realtà effettuale, attraverso conferme quotidiane, fornisce la garanzia che i soggetti esigono per quanto riguarda l'oggetto del desiderio: esso deve appartenere anzitutto alla dimensione del *possibile*, non dal punto di vista della raggiungibilità empirica ma per il suo statuto modale.

L'identificazione con personaggi della realtà agisce come stimolo di emulazione solo nei confronti degli 'eroi' meno dotati, meramente televisivi (perché lui sì, e io no?). Ciò non deve indurci a credere che l'identificazione, per esempio, con i campioni sportivi evochi in qualche misura la dimensione dell'impossibile, al contrario: l'impossibilità dell'emulazione viene inghiottita nella possibilità di identificazione (immaginaria);

- la società contemporanea è dunque, sempre di più, una *società opzionale*: una società nella quale l'optional, oltre ad essere la possibilità più diffusa, è anche *il modello* della possibilità. In questo tipo di società si tende a recidere il legame tra il desiderio e l'impossibile. Non perché tutto sia davvero raggiungibile, ma perché, una volta eliminato l'impossibile, tutto appare nella luce del possibile.

Questa società è democratica in un'accezione ben precisa e limitata, evidentemente.²⁰ In ogni caso, questo tipo e questo grado di democrazia non vengono messi in discussione dai più accentuati controlli di polizia, resi necessari per difendersi dal terrorismo, e neanche dalla riduzione della privacy causata da tecnologie invasive. Insomma, la vera minaccia totalitaria oggi non è rappresentata dal carcere di Guantanamo né da Echelon. Non da episodi di violazione dei diritti umani che i meccanismi della democrazia giuridico-borghese consentono di denunciare e rispetto ai quali si creano larghe convergenze (nel febbraio 2006, persino l'Onu ha preso posizione contro l'esistenza del carcere di Guantanamo); e neppure da sistemi di sorveglianza impercettibili. In ogni caso, non da iniziative che anche la politica tradizionale è in grado di far diventare oggetto di un dibattito, e di controiniziative. La vera minaccia proviene da una quotidianità che sigilla gli

²⁰ Ricordo non il nome ma l'imbecillità di un sociologo che, alcuni anni fa, esaltava un'automobile con più di 100 optional come "un'auto democratica".

individui in una condizione aporetica, dalla quale non si riesce a evadere, e alla quale non si riesce a resistere, con gli strumenti e il linguaggio della politica tradizionale. E' la dittatura del quotidiano a rappresentare attualmente il 'vincolo totalitario':²¹ la medietà quotidiana come Grande Oggetto *a*, intossicante;

- alla descrizione di un potere assoggettante dovrebbe subentrare l'analisi di un potere *a-soggettivante*, che distrugge cioè le possibilità di soggettività complesse. Il suo funzionamento non è necessariamente normativo, né universalizzante, né repressivo. E' compatibile con sorveglianze minime, almeno a livello locale, e con una ragionevole certezza di impunità. D'altronde non c'è bisogno di punire soggetti già sigillati dalla coincidenza; non-scissionali e privi di vera flessibilità, cioè impotenti, nel dominio del possibile.

21 Ciò non autorizza l'espressione 'società totalitaria' in relazione alle attuali società dell'Occidente. La radice dell'equivoco va cercata, oltre che negli errori già indicati - ricerca delle somiglianze anziché analisi del funzionamento, assenza di un pensiero strategico - nella sensazione non ingiustificata di un 'tutto', di una 'totalità' che semplifica la singolarità dei soggetti. Ma da questa sensazione bisogna saper passare a una vera analisi: non contro la singolarità ma contro la complessità dei soggetti si esercita la funzione *a-soggettivante* del potere.