

fra due grandi tipi di molteplicità: alcune discrete o discontinue, altre continue, alcune spaziali e altre temporali, alcune attuali, altre virtuali. Questo è un tema fondamentale nel confronto con Einstein. Ancora una volta Bergson intende dare alle molteplicità la metafisica che il loro approccio scientifico esige. Qui sta forse uno degli aspetti meno apprezzati del suo pensiero, la costituzione di una logica delle molteplicità.

Per riscoprire Bergson bisogna seguire e continuare il suo modo di procedere in queste tre direzioni. C'è da notare che questi tre temi si trovano anche nella fenomenologia – l'intuizione come metodo, la filosofia come scienza rigorosa e la nuova logica come teoria delle molteplicità. È vero che queste nozioni sono concepite in modi molto diversi nei due casi. C'è comunque una possibile convergenza, come si può vedere in psichiatria dove il bergsonismo ha ispirato i lavori di Minkowski (*Il tempo vissuto*)<sup>1</sup> e la fenomenologia quelli di Binswanger (*Il caso di Suzanne Urban*)<sup>2</sup>, nell'esplorazione degli spazi-tempi nelle psicosi. Il bergsonismo rende possibile un'intera patologia della durata. In un esemplare articolo sulla «paramnesia» (falso riconoscimento), Bergson invoca la metafisica per mostrare come il ricordo non si costituisca *do po* la percezione presente, ma sia strettamente contemporaneo a essa, perché in ogni istante la durata si divide in due tendenze simultanee, di cui una va verso il futuro e l'altra ricade nel passato. Bergson invoca anche la psicologia, per far vedere come un adattamento mancato può far sì che il ricordo investa il presente in quanto tale. In Bergson, l'ipotesi scientifica e la tesi metafisica si combinano costantemente per ricostituire un'esperienza integrale.

<sup>1</sup> E. Minkowski, *Le temps vécu*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1968 (ried. PUF, Paris 1995); trad. it. *Il tempo vissuto*, Einaudi, Torino 1968 [N.d.C.].

<sup>2</sup> L. Binswanger, *Schizophrenie*, Neske, Pfullingen 1957; trad. it. *Il caso di Suzanne Urban*, Storia di una schizofrenia, Marsilio, Venezia 1994 [N.d.C.].

<sup>3</sup> In H. Bergson, *L'energia spirituale*, PUF, Paris, pp. 110-52; trad. it. *L'energia spirituale*, Raffaello Cortina, Milano 2008, pp. 83-114 [N.d.C.].

50.

Che cos'è un dispositivo?\*

La filosofia di Foucault si presenta spesso come un'analisi dei «dispositivi» concreti. Ma che cos'è un dispositivo? È innanzitutto un groviglio, un insieme multilineare. È composto da linee di natura diversa. E queste linee nel dispositivo non racchiudono né circondano dei sistemi, ognuno dei quali omogeneo al suo interno, l'oggetto, il soggetto, il linguaggio ecc., ma seguono delle direzioni, tracciano dei processi sempre in squilibrio, e a volte si avvicinano, a volte si allontanano le une dalle altre. Ogni linea è spezzata, sottoposta a *variazioni di direzione*, biforcante e biforcuta, sottoposta a *deviazioni*. Gli oggetti visibili, gli enunciati formulabili, le forze in atto, i soggetti in posizione sono come vettori o tensori. Così le tre grandi istanze che Foucault distinguerà successivamente, Sapere, Potere e Soggettività, non hanno affatto contorni definitivi, ma sono catene di variabili che si staccano le une dalle altre. È sempre in una crisi che Foucault scopre una nuova dimensione, una nuova linea. I grandi pensatori sono un po' sismici, non evolvono, ma procedono per crisi, per scosse. Pensare in termini di *linee mobili* è quel che ha fatto Herman Melville, e c'erano linee di pesca, linee di immersione, pericolose, perfino mortali. Ci sono linee di sedimentazione, dice Foucault, ma anche linee di «fenditura», di «frattura». Districare le linee di un dispositivo vuol dire ogni volta tracciare una mappa, cartografare, misurare terre sconosciute, ed è ciò che Foucault chiama «lavoro sul campo». Bisogna piazzarsi sulle linee stesse, che non si limita-

\* In AA. VV., *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale*, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988, Seuil, Paris 1989, pp. 185-93; trad. it. di Andrea Grillo, in A. Grillo (a cura di), *A partire da Foucault. Studi su potere e soggettività*, La Zisa, Palermo 1994. Una versione parziale di questo testo era apparsa inizialmente in «Le Magazine Littéraire», settembre 1988, n. 257, pp. 51-52. La partecipazione di Deleuze, in pensione dal 1987, a questo convegno è stato il suo ultimo intervento pubblico. Il resoconto della discussione – di cui nel libro si dà solo un riassunto – non è stato conservato.

no a comporre un dispositivo, ma lo attraversano e lo trascinano da nord a sud, da est a ovest o in diagonale.

Le prime due dimensioni di un dispositivo, o quelle che Foucault fa emergere per prime, sono curve di visibilità e curve di enunciazione. I dispositivi sono simili alle macchine di Raymond Roussel, come Foucault le analizza, sono macchine per far vedere e per far parlare. La visibilità non rinvia a una luce in generale che illuminerebbe oggetti preesistenti, è fatta di linee di luce che formano figure variabili e inseparabili da questo o da quel dispositivo. Ogni dispositivo ha un suo regime di luce, il modo in cui essa cade, si smorza e si diffonde, distribuendo il visibile e l'invisibile, facendo nascere o scomparire l'oggetto che senza di lei non esiste. Ciò non riguarda solo la pittura, ma anche l'architettura: per esempio il «dispositivo prigione» come macchina ottica, per vedere senza essere visti. Se c'è una storicità dei dispositivi, è quella dei regimi di luce, ma anche quella dei regimi di enunciato. Infatti gli enunciati rinviano a loro volta a linee di enunciazione sulle quali si distribuiscono le posizioni differenziali dei loro elementi; e se le curve stesse sono enunciati è perché le enunciazioni sono curve che distribuiscono variabili, per cui in un dato momento una scienza, un genere letterario, uno stato di diritto o un movimento sociale si definiscono proprio attraverso i regimi di enunciati che fanno nascere. Non sono né soggetti né oggetti, ma regimi che bisogna definire per il visibile e per l'enunciabile, con le loro derivazioni, trasformazioni, mutazioni. E in ogni dispositivo le linee oltrepassano delle soglie, in funzione delle quali esse sono estetiche, scientifiche, politiche ecc.

In terzo luogo, un dispositivo comporta linee di forze. Si direbbe che esse vadano da un singolo punto a un altro delle linee precedenti; in un certo senso «rettificano» le curve precedenti, tracciano tangenti, circondano le traiettorie da una linea all'altra, compiono degli andirivieni dal vedere al dire e viceversa, agendo come frecce che intrecciano continuamente le cose e le parole e ne guidano la lotta. La linea di forze si produce «in ogni relazione da un punto a un altro», e passa per tutti i luoghi di un dispositivo. Invisibile e indicibile, è strettamente intrecciata alle altre e tuttavia districabile. È questa linea che Foucault traccia, e di cui ritrova la traiettoria anche in Roussel, in Brisset, in pittori come Magritte o Rebeyrrolle. È la «dimensione del potere» e il potere è la terza dimensione dello spazio, interna al dispositivo, variabile con i dispositivi. Come il potere, essa si compone con il sapere.

Infine Foucault scopre le linee di soggettivazione. Questa nuova dimensione ha già suscitato tanti malintesi che è difficile precisarne le condizioni. Più di ogni altra, la sua scoperta nasce da una crisi nel pensiero di Foucault, come se avesse avuto bisogno di rielaborare la mappa dei dispositivi, trovare loro un nuovo orientamento possibile, per non lasciare semplicemente che si richiudessero su linee di forze invalicabili, imponendo contorni definitivi. Leibniz esprimeva in modo esemplare questo stato di crisi che rilancia il pensiero quando si crede che tutto sia quasi risolto: ci si credeva in porto, ma si è respinti in mare aperto. E Foucault da parte sua avverte come i dispositivi che analizza non possano essere circoscritti da una linea inglobante senza che altri vettori passino al di sotto o al di sopra: «oltrepassare la linea», dice Foucault, come «passare dall'altra parte»<sup>1</sup>? Questo superamento della linea di forze è ciò che si produce quando essa si incurva, forma dei meandri, sprofonda e diventa sotterranea, o piuttosto quando la forza, anziché entrare in rapporto lineare con un'altra forza, ritorna su di sé, agisce su se stessa o determina un'affezione su se stessa. Questa dimensione del Sé non è affatto una determinazione preesistente che si troverebbe bell'e fatta. Anche qui una linea di soggettivazione è un processo, una produzione di soggettività dentro un dispositivo: essa deve prodursi, nella misura in cui il dispositivo lo permetta o lo renda possibile. È una linea di fuga. Sfugge alle linee precedenti, se ne fugge. Il Sé non è né un sapere né un potere. È un processo di individuazione che riguarda gruppi o persone, e si sottrae ai rapporti di forze stabiliti così come ai saperi costituiti: una sorta di plusvalore. Non è detto che sia presente in ogni dispositivo.

Foucault caratterizza il dispositivo della città ateniese come il primo luogo di invenzione di una soggettivazione: infatti, secondo la definizione originale che egli ne dà, la città inventa una linea di forze che passa per la rivalità degli uomini liberi. Ora, da questa linea lungo la quale un uomo libero può comandare sugli altri, se ne distacca una molto diversa, secondo la quale colui che comanda sugli uomini liberi deve essere a sua volta padrone di sé. Sono queste regole facoltative della padronanza di sé che costituiscono una soggettivazione, autonomia, anche se in seguito è chiamata a fornire nuovi saperi e a ispirare nuovi poteri. Ci si chiederà

<sup>1</sup> M. Foucault, *La vie des hommes infâmes*, in *Dits et écrits*, Gallimard, Paris 1994, vol. III, p. 241; trad. it. *La vita degli uomini infami*, in *Archivio Foucault 2. 1971-1977. Poteri, saperi, strategie*, Feltrinelli, Milano 1997, p. 249 [N.d.C.].

se le linee di soggettivazione non siano il bordo estremo di un dispositivo, e se non traccino il passaggio da un dispositivo all'altro: in questo senso esse preparerebbero le «linee di frattura». E, così come le altre linee, le linee di soggettivazione non hanno una formula generale. Brutalmente interrotta, la ricerca di Foucault doveva mostrare che i processi di soggettivazione potevano assumere eventualmente modalità del tutto diverse rispetto a quella greca, per esempio nei dispositivi cristiani, nelle società moderne ecc. Non si possono forse evocare dei dispositivi in cui la soggettivazione non passa più per la vita aristocratica o per l'esistenza estetizzata dell'uomo libero, ma per l'esistenza marginalizzata dell'«escluso»? Così il sinologo Ferenc Tokei spiega come lo schiavo liberato perdesse in qualche modo il suo statuto sociale, e si trovasse a essere sospinto verso una soggettività abbandonata, lamentosa, esistenza *elegiaca*, dalla quale avrebbe tratto nuove forme di potere e di sapere. Lo studio delle variazioni dei processi di soggettivazione sembra costituire proprio uno dei compiti fondamentali che Foucault ha lasciato a coloro che lo seguiranno. Crediamo all'estrema fecondità di questa ricerca, che gli attuali lavori concernenti una storia della vita privata intersecano solo parzialmente. Coloro che (si) soggettivano sono talvolta i nobili, quelli che secondo Nietzsche dicono «noi buoni...», ma in altre condizioni sono gli esclusi, i malvagi, i peccatori, oppure gli eremiti, le comunità monastiche o anche gli eretici: tutta una tipologia di formazioni soggettive all'interno di dispositivi mobili. E ovunque intrecci da sciogliere: produzioni di soggettività sfuggono ai poteri e ai saperi di un dispositivo per reinvestirsi in quelli di un altro, sotto altre forme che devono ancora nascere.

I dispositivi hanno dunque come componenti linee di visibilità, di enunciazione, linee di forze, linee di soggettivazione, linee di incrinatura, di fessurazione, di frattura, che si incrociano e si intrecciano tra loro, e di cui le une ricostituiscono le altre o ne originano altre, attraverso variazioni oppure mutazioni di concatenamenti. Ne derivano due conseguenze importanti per una filosofia dei dispositivi. La prima è il ripudio degli universali: L'universale infatti non spiega niente, è lui che deve essere spiegato. Tutte le linee sono linee di variazione, che non hanno neppure coordinate costanti. L'Uno, il Tutto, il Vero, l'oggetto, il soggetto non sono degli universali, ma singoli processi, di unificazione, di totalizzazione, di verifica, di oggettivazione, di soggettivazione, immanenti a un certo dispositivo. Allo stesso modo ogni dispositivo è una

molteplicità, nella quale agiscono processi in divenire, distinti da quelli che agiscono in un altro. E in questo senso che la filosofia di Foucault è un pragmatismo, un funzionalismo, un positivismo, un pluralismo. Forse è la Ragione a porre il maggiore problema, perché processi di razionalizzazione possono agire su segmenti o regioni di tutte le linee considerate. Foucault fa omaggio a Nietzsche di una storicità della ragione; e sottolinea tutta l'importanza di una ricerca epistemologica sulle diverse forme di razionalità nel sapere (Koyré, Bachelard, Canguilhem), di una ricerca socio-politica dei modi di razionalità nel potere (Max Weber). Forse riserveva per sé la terza linea, lo studio dei tipi del «ragionevole» in eventuali soggetti. Ma ciò che essenzialmente rifiuta è l'identificazione di questi processi con una Ragione per eccellenza. Ricusa ogni restaurazione degli universali di riflessione, di comunicazione, di consenso. A questo proposito si può dire che i suoi rapporti con la scuola di Francoforte e con i successori di questa scuola siano una lunga serie di malintesi di cui non è responsabile. E così come non c'è universalità di un soggetto fondatore o di una Ragione per eccellenza che permetterebbe di giudicare i dispositivi, non vi sono nemmeno universali della catastrofe dove la ragione si alienerebbe e sprofonderebbe una volta per tutte. Come Foucault dice a Gérard Raulet, non c'è una biforcazione della ragione, perché essa non cessa di biforcarsi, vi sono altrettante biforcazioni e diramazioni che instaurazioni, altrettanti crolli che costruzioni, a seconda dei tagli effettuati dai dispositivi, e «non ha alcun senso l'affermazione secondo cui la ragione sarebbe una lunga narrazione giunta oggi al termine». Da questo punto di vista la questione che si obietta a Foucault, cioè sapere come si possa stimare il valore relativo di un dispositivo se non si può fare ricorso a valori trascendenti in quanto coordinate universali, rischia di riportarci indietro e mancare essa stessa di senso. Si dirà che tutti i dispositivi si equivalgono (nichilismo)? Già molto tempo fa pensatori come Spinoza o Nietzsche hanno mostrato come i modi di esistenza dovessero essere ponderati secondo criteri immanenti, secondo i loro livelli di «possibilità», di libertà, di creatività, senza alcun appello a valori trascendenti. Foucault farà anche allusione a criteri «estetici», intesi come criteri di vita, e che sostituiscono di volta

<sup>2</sup> M. Foucault, *Structuralisme et poststructuralisme*, in *Dits et écrits cit.*, vol. IV, pp. 431-458, in particolare p. 440 e 448; trad. it. *Strutturalismo e post-strutturalismo*, in *Il discorso, la storia, la verità*, Einaudi, Torino 2001, pp. 301-32, in particolare pp. 311-12 e 320 [N.d.C.].

in volta una valutazione immanente alle pretese di un giudizio trascendente. Quando leggiamo gli ultimi libri di Foucault, dobbiamo capire il meglio possibile il programma che propone ai suoi lettori. Un'estetica intrinseca dei modi di esistenza, come dimensione ultima dei dispositivi?

La seconda conseguenza di una filosofia dei dispositivi è un cambio di orientamento, che si disfoglia dall'Eterno per concepire il nuovo. Per nuovo non si intende la moda, ma al contrario la creatività variabile secondo i dispositivi, in conformità con la domanda che cominciò a formularsi con il xx secolo: com'è possibile nel mondo la produzione di qualcosa di nuovo? È vero che, in tutta la sua teoria dell'enunciazione, Foucault rifiuta esplicitamente l'«originalità» di un enunciato come criterio poco pertinente, poco interessante. Vuole considerare soltanto la «regolarità» degli enunciati. Ma ciò che intende per regolarità è l'andamento della curva che passa per i singoli punti o i valori differenziali dell'insieme enunciativo (allo stesso modo definirà i rapporti di forze come distribuzioni di singolarità in un campo sociale). Quando rifiuta l'originalità dell'enunciato, vuol dire che l'eventuale contraddizione di due enunciati non è sufficiente a distinguerli, né a dimostrare la novità dell'uno rispetto all'altro. Perché ciò che conta è la novità del regime di enunciazione stesso, nella misura in cui può comprendere enunciati contraddittori. Per esempio ci si chiederà quale regime di enunciazione sia apparso con il dispositivo della Rivoluzione francese o della Rivoluzione bolscevica: è la novità del regime che conta e non l'originalità dell'enunciato. Ogni dispositivo si definisce quindi attraverso il suo grado di novità e creatività, che denota allo stesso tempo la sua capacità di trasformarsi o di fessurarsi già a vantaggio di un dispositivo futuro, a meno che, al contrario, non si verifichi un ripiegamento della forza sulle sue linee più dure, più rigide o solide. Poiché sfuggono alle dimensioni del sapere e del potere, le linee di soggettivazione sembrano particolarmente adatte a tracciare percorsi di creazione, che solitamente abortiscono ma che vengono anche ripresi, modificati, fino alla rottura del vecchio dispositivo. Gli studi ancora inediti di Foucault sui diversi processi cristiani con ogni probabilità aprono numerose strade a questo proposito. Tuttavia non bisogna credere che la produzione di soggettività sia devoluta alla religione: anche le lotte antireligiose sono creatrici, così come i regimi di luce, di enunciazione o di dominio passano attraverso gli ambiti più diversi. Le soggettivazioni moderne non assomigliano più a quelle dei

greci né a quelle dei cristiani, e neppure la luce, gli enunciati e i poteri.

Appartendiamo a certi dispositivi e agiamo in essi. La novità di un dispositivo rispetto ai precedenti la chiamiamo la sua attualità, la nostra attualità. Il nuovo è l'attuale. L'attuale non è ciò che siamo, ma piuttosto ciò che diventiamo, ciò che stiamo diventando, cioè l'Altro, il nostro divenire-altro. In ogni dispositivo occorre distinguere ciò che siamo (ciò che non siamo già più) e ciò che stiamo diventando: *la parte della storia e la parte dell'attuale*. La storia è l'archivio, il disegno di ciò che siamo e cessiamo di essere, mentre l'attuale è l'abbozzo di ciò che diventiamo. Quindi la storia o l'archivio è ciò che ancora ci separa da noi stessi, mentre l'attuale è questo Altro con cui già coincidiamo. Si è creduto talvolta che Foucault tracciasse il quadro delle società moderne come altrettanti dispositivi disciplinari, in opposizione ai vecchi dispositivi di sovranità. Ma non è così: le discipline descritte da Foucault sono la storia di ciò che a poco a poco cessiamo di essere, e la nostra attualità si disegna in disposizioni di *controllo* aperto e continuo, molto diverse dalle recenti discipline chiuse. Foucault è d'accordo con Burroughs, che ci preannuncia un avvenire controllato piuttosto che disciplinato. La questione non è di sapere se è peggio. Perché anche noi facciamo appello a produzioni di soggettività capaci di resistere a questo nuovo dominio e molto diverse da quelle che si esercitavano precedentemente contro le discipline. Una nuova luce, nuove enunciazioni, una nuova potenza, nuove forme di soggettivazione? In ogni dispositivo dobbiamo districare le linee del passato recente e quelle dell'immediato futuro: la parte dell'archivio e quella dell'attuale, la parte della storia e quella del divenire, *la parte dell'analitica e quella della diagnosi*. Se Foucault è un grande filosofo è perché si è servito della storia a vantaggio di altre cose: come diceva Nietzsche, agire contro il tempo, e quindi sul tempo, in favore, spero, di un tempo a venire. Perché ciò che appare come l'attuale o il nuovo, secondo Foucault, è ciò che Nietzsche chiamava l'intempestivo, l'inattuale, questo divenire che si biforca con la storia, questa diagnosi che sostituisce l'analisi seguendo altre strade. Non predire, ma essere attenti all'ignoto che bussava alla porta. Niente lo mostra meglio di un passaggio fondamentale di *L'archeologia del sapere*, che vale per tutta l'opera:

L'analisi dell'archivio comporta dunque una regione privilegiata, che è al tempo stesso vicina a noi, ma differente dalla

nostra attualità ed è il bordo del tempo che circonda il nostro presente, che lo sovrasta e lo indica nella sua alterità; è ciò che sta fuori di noi e ci delimita. La descrizione dell'archivio sviluppa le sue possibilità (e la padronanza delle sue possibilità) a partire dai discorsi che hanno appena cessato di essere nostri; la sua soglia di esistenza è instaurata dalla frattura che ci separa da ciò che non possiamo più dire, e da ciò che cade fuori della nostra pratica discorsiva; incomincia con l'esterno del nostro linguaggio; il suo luogo è lo scarto delle nostre pratiche discorsive. In questo senso vale come nostra diagnosi. Non perché ci permetta di fare il quadro dei nostri tratti distintivi e di tracciare in anticipo la figura che avremo in futuro. Ma ci distacca dalle nostre continuità; dissipa quella identità temporale in cui amiamo contemplarci per scongiurare le fratture della storia; spezza il filo delle teleologie trascendentali; e laddove il pensiero antropologico interrogava l'essere dell'uomo o la sua soggettività, essa fa brillare l'altro e l'esterno. Così intesa, la diagnosi non stabilisce la costatazione della nostra identità mediante il meccanismo delle distinzioni. Stabilisce che noi siamo differenti, che la nostra ragione è la differenza dei discorsi, la nostra storia la differenza dei tempi, il nostro io la differenza delle maschere<sup>1</sup>.

Le differenti linee di un dispositivo si ripartono in due gruppi, linee di stratificazione o di sedimentazione, linee di attualizzazione o di creatività. La conseguenza ultima di questo metodo concerne tutta l'opera di Foucault. Nella maggior parte dei suoi libri egli determina un archivio preciso, con strumenti storici estremamente nuovi, sull'Hôpital général nel XVII secolo, sulla clinica nel XVIII, sulla prigione nel XIX, sulla soggettività nella Grecia antica e poi nel cristianesimo. Ma è solo metà del suo lavoro. Per il suo rigore, per la volontà di non mischiare tutto, per fiducia nel lettore, non formula l'altra metà. La formula solo ed esplicitamente nelle interviste contemporanee a ciascuno dei grandi libri: che ne è oggi della follia, della prigione, della sessualità? Quali nuove modalità di soggettivazione vediamo apparire oggi, che certamente non sono né greche né cristiane? Soprattutto quest'ultima domanda ossessiona Foucault sino alla fine (noi che non siamo più greci

<sup>1</sup> M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969, p. 172; trad. it. *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1971, p. 152 [N.d.C.].

e neppure cristiani...) Se Foucault sino alla fine della sua vita attribuiva così tanta importanza alle sue interviste, in Francia e più ancora all'estero, non è per il gusto dell'intervista, ma perché vi tracciava quelle linee di attualizzazione che esigevano un altro modo di espressione rispetto alle linee che si possono cogliere nei grandi libri. Le interviste sono delle diagnosi. E come in Nietzsche, di cui è difficile leggere le opere senza collegare il *Nachlass* contemporaneo a ciascuna di esse. L'opera completa di Foucault, così come la concepiscono Defert ed Ewald, non può separare i libri che hanno segnato tutti noi e le interviste che ci accompagnano verso un avvenire, verso un divenire: gli strati e le attualità.