

MICHEL FOUCAULT: EL SUBJECTE I EL PODER (I):

PER QUÈ ESTUDIAR EL PODER: LA QÜESTIÓ DEL SUBJECTE

Les idees de què voldria parlar aquí no volen ser ni teoria ni metodologia.

Voldria dir, abans que res, quina ha estat la finalitat del meu treball d'aquests darrers vint anys. No ha estat d'analitzar els fenòmens de poder, ni d'establir els fonaments d'aquesta anàlisi. He intentat sobretot de produir una història dels diferents modes de subjectivització de l'ésser humà dins la nostra cultura; m'he ocupat des d'aquesta òptica dels tres models d'objectivació que transformen els éssers humans en subjectes.

Hi ha, de primer, els diferents modes d'investigació que proven d'accedir a l'estatut de ciència. Penso, per exemple, en l'objectivació del subjecte parlant en gramàtica general, en filologia o en lingüística. O també, dins d'aquest primer mode, en l'objectivació del subjecte productiu, del subjecte que treballa, en economia i en l'anàlisi de les riqueses. O encara, per posar un tercer exemple, en l'objectivació del sol fet d'ésser viu en història natural o en biologia.

En la segona part del meu treball, he estudiat l'objectivació del subjecte dins del que jo anomenaria les "pràctiques divisòries". El subjecte és o bé dividit dins d'ell mateix o bé separat dels altres. Aquest procés en fa un objecte. La divisió entre el boig i l'home sa d'esperit, el malalt i l'individu de bona salut, el criminal i l'home de bé, il·lustra aquesta tendència.

Per fi, he volgut estudiar –és aquest el treball que estic fent ara– la manera com un ésser humà esdevé subjecte; he orientat les meves recerques, per exemple, cap a la sexualitat –la manera com l'home aprèn a reconèixer-se com a subjecte d'una "sexualitat".

No és, doncs, el poder, sinó el subjecte, el tema general de les meves recerques.

És cert que això em dugué a interessar-me de prop per la qüestió del poder. Aviat vaig veure que, si el subjecte humà es pres dins de relacions de producció i lligams de sentit, també és pres dins de relacions de poder d'una gran complexitat. Ara bé, ens trobem que, gràcies a la història i a la teoria econòmiques, gaudim d'instruments adequats per estudiar les relacions de producció; igualment, la lingüística i la semiòtica forneixen instruments per a l'estudi dels lligams de sentit. Però, pel que fa a les relacions de poder, no disposàvem de cap eina definida; només podíem recórrer a maneres de pensar el poder que recolzaven o bé en models jurídics (què legitima el poder?) o bé en models institucionals (què és l'estat?)

Calia, doncs, engrandir les dimensions d'una definició del poder si volíem servir-nos-en per estudiar l'objectivació del subjecte.

Necessitem una teoria del poder? Atès que tota teoria comporta una objectivació prèvia, cap teoria no pot servir per al treball d'anàlisi. Però el treball d'anàlisi no pot fer-se sense una conceptualització dels problemes tractats. I aquesta conceptualització implica un pensament crític –una verificació constant.

Cal prevenir-se d'entrada del que jo anomenaria les "necessitats conceptuais". Vull dir amb això que la conceptualització no ha de fundar-se en una teoria de l'objecte: l'objecte conceptuant no és l'únic criteri de validesa d'una conceptualització. Ens cal conèixer les condicions històriques que motiven tal o tal mena de conceptualització. Ens cal tenir una consciència històrica de la societat en què vivim.

En segon lloc, cal que ens assegurem de la mena de realitat a què som confrontats.

Un periodista d'un gran diari francès expressava un dia la seva sorpresa: "Per què tanta gent fa sortir avui la qüestió del poder? És tan important aquest tema? I tan independent perquè hom pugui parlar-ne sense tenir en compte els altres problemes?"

Aquesta sorpresa em deixà estupefacte. Se'm fa difícil de creure que hagi calgut esperar al segle XX per fer sortir aquesta qüestió. Sigui com sigui, el poder no és només per a nosaltres una qüestió teòrica, sinó que és part de la nostra experiència. Em serviran de prova dues de les seves "formes patològiques", aquestes dues "malalties del poder" que són el feixisme i el stalinisme. Un dels nombrosos motius que fan que ens desconcertin tant és que, malgrat la seva singularitat històrica, no són en absolut originals. El feixisme i el stalinisme van emprar i estendre mecanismes ja presents en la majoria d'altres societats. No només això, sinó que, tot i la seva bogeria interna, van fer servir en bona part, les idees i els procediments de la nostra racionalitat política.

El que ens cal és una nova economia de les relacions de poder –i empro aquí el mot "economia" en el seu sentit teòric i pràctic. Per dir-ho d'una altra manera: de Kant ençà el paper de la filosofia és d'impedir a la raó de passar els límits del que ve donat per l'experiència; però és també des d'aquesta època –és a dir, des del desenvolupament de l'estat modern i de la gestió política de la societat– que la filosofia té encomanada a més la funció d'estar alerta als poders excessius de la racionalitat política. I això és demanar-li molt.

I aquí hi ha fets ben banals, que tothom coneix. Però no perquè siguin banals no existeixen. El que cal fer amb els fets banals és descobrir –o si més no intentar-ho– quin problema específic, i potser original, hi va lligat.

La relació entre la racionalització i els excessos del poder polític és evident. I no hem d'esperar fins a la burocràcia o els camps de concentració per reconèixer l'existència de relacions d'aquest tipus. Però això planteja un problema: ¿què en fem d'una evidència com aquesta?

Hem de seguir el procés de la raó? Res no seria més estèril, penso. De primer, perquè el camp a cobrir no té res a veure amb la culpabilitat o la innocència. Després perquè és absurd de remetre a la raó com l'entitat contrària a la no-raó. I, en fi, perquè un procés com aquest ens condemnaria a fer el paper arbitrari i enutjós del racionalista o de l'irracionalista.

Hem de provar d'analitzar aquest tipus de racionalisme que sembla propi de la nostra cultura moderna i que troba el seu punt d'ancoratge en l'Aufklärung? Així ho feren diversos membres de l'escola de Frankfurt. El meu objectiu, però, no és d'obrir una discussió sobre llurs obres –tan importants i precioses, d'altra banda–, sinó més aviat de proporcionar un altre mode d'anàlisi de les relacions entre la racionalització i el poder.

Sens dubte és encertat de no ocupar-se globalment de la racionalització de la societat o de la racionalització de la cultura, i d'analitzar el procés, més aviat, en diversos camps, cadascun dels quals remet a una experiència fonamental: la societat, la bogeria, la malaltia, la mort, el crim, la sexualitat, etc.

Jo penso que el mot "racionalització" és perillós. El que cal fer és analitzar racionalitats específiques més que no pas invocar sense parar els progressos de la racionalització en general.

Encara que l'Aufklärung hagi constituït una fase molt important de la nostra història i del desenvolupament de la tecnologia política, jo crec que ens cal remuntar a processos molt més allunyats si volem comprendre quins mecanismes ens han fet presoners de la nostra pròpia història.

Voldria suggerir aquí una altra manera d'avançar cap a una nova economia de les relacions de poder, que sigui més empírica, que estigui més directament relacionada amb la nostra situació present i, sobretot, que comporti més relacions entre la teoria i la pràctica. Aquest nou mètode d'investigació consisteix a prendre les formes de resistència als diferents tipus de poder com a punt de partida. O, per servir-nos d'una altra metàfora, consisteix a emprar aquesta resistència com un catalitzador químic que permeti de posar en evidència les relacions de poder, de veure on s'inscriuen, de descobrir-ne els punts d'aplicació i els mètodes que usen. Més que d'analitzar el poder, des del punt de vista de la seva racionalització es tracta d'analitzar les relacions del poder mitjançant l'acarament d'estratègies.

Potser caldria, per exemple, comprendre què entén la societat per "ésser assenyat", analitzar què passa en el terreny de l'alienació. I analitzar també què passa en el terreny de la il·legalitat per comprendre què volem dir quan parlem de legalitat. Per a les relacions de poder, per comprendre en què consisteixen, potser caldria analitzar les formes de resistència i els esforços desplegats amb vistes a dissociar aquestes relacions.

Jo proposaria de prendre com a punt de partida una sèrie d'oposicions que s'han desenvolupat en el decurs d'aquests darrers anys. L'oposició al poder dels homes damunt les dones, dels pares damunt les seves criatures, de la psiquiatria damunt els malalts mentals, de la medicina damunt la població, de l'administració damunt la manera de viure la gent.

No n'hi prou de dir que aquestes oposicions són lluites contra l'autoritat; cal intentar definir amb més precisió què tenen en comú.

1.- Són lluites "transversals". Amb això vull dir que no es limiten a un país particular; ben cert que alguns països n'afavoreixen el desenvolupament, en faciliten l'extensió, però no estan restringides a un tipus particular de govern polític o econòmic.

2.- L'objectiu d'aquestes lluites són els efectes del poder en tant que tals. Per exemple, el retret que hom fa a la professió mèdica no és pas, primer de tot de ser una empresa amb fins lucratiu, sinó d'exercir sense control un poder sobre el cos, la salut dels individus, la seva vida, la seva mort.

3.- Són lluites "immediates", i ho són per dues raons. De primer, perquè la gent critica les instàncies de poder que els són més pròximes, les que exerceixen la seva acció damunt els individus; no cerca l'enemic número u', sinó l'enemic immediat. En segon

lloc, la gent no veu que la solució del seu problema pugui venir en un possible avenir (és a dir, en una promesa d'alliberament, de revolució, en la fi dels conflictes de classes). En relació amb una escala teòrica d'explicació o amb l'ordre revolucionari que polaritza l'espectador, són lluites anàrquiques.

Però aquestes no són les seves característiques més originals. La seva especificitat queda més ben definida tot seguit.

4.- Són lluites que posen en qüestió l'estatut de l'individu: d'una banda afirmen el dret a la diferència i destaquen tot allò que pot fer els individus veritablement individuals; de l'altra ataquen tot allò que pot aïllar l'individu, separar-lo dels altres, escindir la vida comunitària, forçar l'individu a replegar-se en ell mateix i subjectar-lo a la seva pròpia identitat.

Aquestes lluites no són exactament en pro o en contra de "l'individu"; s'oposen a allò que podríem anomenar "govern per l'individualització".

5.- Fan resistència als efectes del poder relacionats amb el saber, amb la competència i amb la qualificació. Lluiten contra els privilegis del saber; i s'oposen també al misteri, a la deformació i a tot allò que hi pot haver de mistificador en les representacions que hom imposa a la gent.

No hi ha res de 'cientista' en tot això (és a dir, cap creença dogmàtica en el valor del saber científic), però tampoc no hi ha refús escèptic o relativista de tota veritat atestada. Allò que és posat en qüestió és la manera com el saber circula i funciona, les seves relacions amb el poder: ras i curt, el règim del saber.

6.- En fi, totes les lluites actuals giren entorn de la mateixa pregunta: ¿qui som? Són totes un refús d'aquestes abstraccions, un refús de la violència exercida per l'estat ideològic i econòmic que ignora que som individualment, i encara un refús de la inquisició científica o administrativa que determina la nostra identitat.

Per resumir, el principal objectiu d'aquestes lluites no és tant de combatre tal o tal institució de poder, o grup, o classe o èlit, com de combatre una tècnica particular, una forma de poder.

Aquesta forma de poder s'exerceix sobre la vida de cada dia, immediata, i classifica els individus en categories, els designa segons la seva pròpia individualitat, els lliga a la seva identitat, els imposa una llei de veritat que els cal reconèixer i que els altres han de reconèixer en ells. És una forma de poder que converteix els individus en subjectes, mot que té dos sentits: subjecte sotmès a l'altre per mitjà del control i de la dependència, i subjecte lligat a la seva pròpia identitat per mitjà de la consciència o el coneixement de si mateix; en tots dos casos, aquest mot suggereix una forma de poder que subjuga o subjecta.

D'una manera general hom pot dir que hi ha tres tipus de lluites: les que s'oposen a les formes de dominació (ètniques, socials i religioses), les que denuncien les formes d'explotació que separen l'individu d'allò que produeix i les que combaten tot allò que lliga l'individu a si mateix i assegura així la seva submissió als altres (lluites contra les formes de subjecció, contra les diferents formes de subjectivitat i de submissió).

La història és rica en exemples d'aquests tres tipus de lluites socials, produïdes d'una manera aïllada o conjunta. Però encara que es mesclen, sempre n'hi ha una que

domina. En les societats feudals, per exemple, són les lluites contra les formes de dominació ètnica o social les que prevalen, quan l'explotació econòmica hauria pogut esdevenir un factor molt important de revolta.

És al segle XIX quan la lluita contra l'explotació passa al primer pla.

I avui és la lluita contra les formes de subjecció –contra la submissió de la subjectivitat– el que preval cada cop més, encara que les lluites contra la dominació i l'explotació no hagin desaparegut, sinó més aviat al contrari.

Tinc la impressió que no és el primer cop que la nostra societat es troba acarada a aquesta mena de lluita. Tots aquests moviments que tingueren lloc als segles XV i XVI, i que trobaren la seva expressió i justificació en la Reforma, han d'ésser entesos com els indicis d'una crisi més gran que afectà l'experiència occidental de la subjectivitat. I d'una revolta contra el tipus de poder religiós i moral que havia conformat a l'edat mitjana aquesta subjectivitat. La necessitat sentida aleshores d'una participació directa en la vida espiritual, en la cura de la salvació, en la veritat del Gran Llibre, tot testimonia una lluita per una nova subjectivitat.

I ja sé quines objeccions poden fer's-hi.

Hom pot dir que tots els tipus de subjecció no són sinó fenòmens derivats, conseqüències d'altres processos econòmics i socials: les forces de producció, els conflictes de classes i les estructures ideològiques que determinen el tipus de subjectivitat a què hom recorre. És evident que hom no pot estudiar els mecanismes de subjecció sense tenir en compte les seves relacions amb els mecanismes d'explotació i de dominació; però aquests mecanismes de submissió no són simplement el 'terminal' d'altres mecanismes més fonamentals: mantenen relacions complexes i circulars amb d'altres formes.

La raó per la qual aquest tipus de lluita tendeix a prevaler en la nostra societat respon al fet que una nova forma de poder polític es desenvolupà de manera continuada del segle XVI ençà. Aquesta nova estructura política és, com tothom sap, l'estat. Però l'estat és percebut d'habitud com un tipus de poder polític que ignora els individus i només s'ocupa dels interessos de la comunitat –hauria de dir d'una classe o d'un grup de ciutadans escollits.

És ben cert. Tanmateix, voldria remarcar el fet que el poder de l'estat –i aquí una de les raons de la seva força– és una forma de poder alhora globalitzadora i totalitzadora. Mai en la història de les societats humanes –ni encara en la vella societat xinesa– no ha estat trobada a l'interior mateix de les estructures polítiques una combinació tan complexa de tècniques d'individualització i de procediments totalitzadors.

Això obeeix al fet que l'estat occidental modern ha integrat, sota una nova forma política, una vella tècnica de poder nascuda de les institucions cristianes. Aquesta tècnica de poder, l'anomenarem "poder pastoral".

I per començar, alguns mots sobre aquest poder pastoral.

Hom ha dit sovint que el cristianisme va originar un codi d'ètica fonamentalment diferent al del món antic. Però hom fa menys insistència, en general, en el fet que el cristianisme proposà i estengué arreu del món antic noves relacions de poder.

El cristianisme és l'única religió organitzada com a església. I, en tant que església, el cristianisme postula en teoria que alguns individus són aptes, per la seva capacitat religiosa, per servir d'altres individus, no pas com a prínceps, magistrats, profetes, endevins, benefactors o educadors, sinó com a pastors. Aquest món, però, designa una forma de poder ben particular.

1.- És una forma de poder que té com a objectiu final d'assegurar la salvació dels individus en l'altre món.

2.- El poder pastoral no és simplement una forma de poder que ordena; ha d'estar disposat, també, a sacrificar-se per la vida i la salvació del ramat. En això, doncs, es distingeix del poder sobirà, que exigeix un sacrifici dels seus subjectes per tal de salvar el tron.

3.- És una forma de poder que no es preocupa només del conjunt de la comunitat, sinó de cada individu particular, tot al llarg de la seva vida.

4.- Aquesta forma de poder, en fi, no pot ésser exercida sense conèixer el que passa pel cap dels individus, sense explorar-los les ànimes, sense forçar-los a revelar els seus secrets més íntims, implica un coneixement de la consciència i una aptitud per dirigir-la.

Aquesta forma de poder s'orienta vers la salvació (per oposició al poder polític). És oblativa (per oposició al principi de sobirania) i individualitzadora (per oposició al poder jurídic). És coextensiva a la vida i en la seva prolongació; va lligada a una producció de la veritat –la veritat de l'individu mateix.

Però tot això, em direu, pertany a la història; la pastoral, si és que no ha desaparegut, sí que ha perdut l'essencial d'allò que la feia eficaç.

És cert, però penso que cal distingir entre dos aspectes del poder pastoral: la institucionalització eclesiàstica, que desaparegué –o que perdé al menys el seu vigor– d'ençà del segle XVIII i la funció d'aquesta institucionalització, que s'estengué i es desenvolupà a part de la institucionalització eclesiàstica.

Es produí, vers el segle XVIII, un fenomen important: una nova distribució, una nova organització d'aquest tipus de poder individualitzador.

No crec que hàgim de considerar l' "estat modern" com una entitat desenvolupada, amb menyspreu per als individus, ignorant qui són, o fins i tot que existeixen, sinó ben al contrari, com una estructura molt elaborada, dins la qual poden integrar-se els individus amb una sola condició: que hom assigni a aquesta individualitat una forma nova i que la sotmeti a un conjunt de mecanismes específics.

En un sentit hom pot veure en l'estat una matriu de la individualització o una nova forma de poder pastoral.

1.- Hom observa, en el decurs de la seva evolució, un canvi d'objectiu. Es passa de la preocupació per conduir la gent a la salvació en l'altre món a la idea que cal assegurar-la aquí baix. I en aquest context el mot "salvació" pren un sentit múltiple: vol dir salut, benestar (és a dir, bon nivell de vida, recursos suficients), seguretat, protecció contra els accidents. Un cert nombre d'objectius 'terrenals' substitueixen les aspiracions religioses de la pastoral tradicional, encara amb més facilitat del moment que per

diverses raons, s'havia assignat sempre d'una manera accessòria algun d'aquests objectius –basta pensar en el paper de la medicina i en la seva funció social, llargament assegurat per les esglésies catòlica i protestant.

2.- Hom assisteix al mateix temps a un reforçament de l'administració del poder pastoral. Sovint aquesta forma de poder és exercida per l'aparell d'estat o, si més no, per una institució pública com ara la policia. (No hem d'oblidar que la policia fou inventada al segle XVIII, no només per vetllar pel manteniment de l'ordre i de la llei i per ajudar els governs a lluitar contra els seus enemics, sinó també per assegurar l'abastament de les ciutats i protegir la higiene i la salut, com també tots els criteris considerats necessaris per al desenvolupament de l'artesanat i del comerç.) D'altres vegades el poder és exercit per empreses privades, societats d'assistència, benefactors i, en general, filàntrops. D'altra banda, les velles institucions, com ara la família, són mobilitzades per complir funcions pastorals.

En fi, el poder és exercit per estructures complexes com la medicina, que engloba alhora les iniciatives privades (la venda de serveis sobre la base de l'economia de mercat) i algunes institucions públiques (com els hospitals).

3.- Per fi, la multiplicació dels objectius i dels agents del poder pastoral permet de centrar el desenrotllament del saber sobre l'home entorn de dos pols: l'un, globalitzador i quantitatiu, concerneix la població; l'altre, analític, concerneix l'individu.

Una de les conseqüències que se'n derivaren fou que el poder pastoral, que durant segles –durant més d'un mil·lenni, de fet– havia estat lligat a una institució religiosa ben particular, s'estengué de cop al conjunt del cos social, i trobà suport en un munt d'institucions. I per comptes de tenir un poder pastoral i un poder polític més o menys lligats l'un amb l'altre, més o menys rivals, hom assistí al desenvolupament d'una "tàctica" individualitzadora, característica de tot un seguit de poders múltiples: de la família, de la medicina, de la psiquiatria, de l'educació, dels patrons, etc.

A la fi del segle XVIII, Kant publicà en un diari alemany (el 'Berliner Monatschrift') un text molt curts, sota el títol de QUÈ ÉS LA IL·LUSTRACIÓ? Hom el considerà durant un temps -encara avui- com un text relativament menor.

Però jo no puc estar-me de trobar-lo sorprenent i interessant, perquè, per primera vegada, un filòsof proposa com a tasca filosòfica d'analitzar no només el sistema o els fonaments metafísics del saber científic, sinó també un esdeveniment històric –un esdeveniment recent, d'actualitat.

Quan Kant pregunta, el 1784, QUÈ ÉS LA IL·LUSTRACIÓ?, vol dir: ¿què ocorre en aquest moment? ¿Què ens passa? ¿Quin és aquest món, aquest període, aquest moment precís en què vivim?

O bé, per dir-ho amb altres paraules: ¿qui som? Qui som en tant que 'Aufklärer', en tant que testimonis d'aquest segle de les Llums? Comparem-ho amb la pregunta cartesiana: ¿qui sóc jo, en tant que subjecte únic, però universal i no històric? "Qui sóc jo?", perquè Descartes és tothom, arreu i sempre.

Però la pregunta que fa Kant és diferent: ¿qui som, nosaltres, en aquest moment precís de la història? Aquesta pregunta ens analitza a nosaltres i, alhora, analitza el nostre present.

Aquest aspecte de la filosofia serà més endavant present a tot arreu. No cal sinó pensar en Hegel, Nietzsche...

L'altra qüestió, la de la "filosofia universal", no ha desaparegut. Però l'anàlisi crítica del món en què vivim constitueix cada cop més la gran tasca filosòfica. Sens dubte, el problema filosòfic més infal·libre és el del temps present, del què som en aquest moment precís.

No cal dir que l'objectiu principal no és de descobrir, sinó de refusar, allò que som. Ens cal imaginar i construir allò que podríem ésser per tal d'alliberar-nos d'aquesta mena de "doble constrenyiment" polític que són la individualització i la totalització simultànies de les estructures del poder modern.

Podríem dir, a tall de conclusió, que el problema que se'ns planteja avui, alhora polític, ètic, social i filosòfic, no és d'intentar alliberar l'individu de l'estat i de les seves institucions, sinó d'alliberar-nos *nosaltres* de l'estat i del tipus d'individualització que hi va lligada. Ens cal promoure noves formes de subjectivitat tot refusant el tipus d'individualitat que se'ns ha imposat durant segles.

Per a alguns, interrogar-se sobre el 'com' del poder seria limitar-se a descriure'n els efectes sense relacionar-los mai amb cap causa ni amb una natura; seria fer-ne una substància misteriosa sobre la qual hom s'està prou d'interrogar, sens dubte perquè prefereix 'no fer-ne causa'. D'aquesta maquinària que no expliquen, en temen un fatalisme; però la seva malfiança no mostra sinó que ells mateixos sospiten que el Poder és alguna cosa que existeix, amb el seu origen d'una banda, la seva naturalesa de l'altra i, en fi, les seves manifestacions.

Publicat al nº 3 de la revista SABER (2ª època); Barcelona, juny de 1985, pp. 14-18. No figura el nom del traductor.

Els textos van ser recollits del volum de Hubert Dreyfus i Paul Rabinow: MICHEL FOUCAULT, BEYOND STRUCTUCTURALISM AND HERMENEUTICS. University of Chicago Press (1982).