

Michel Foucault e la politica dei governati. Governamentalità, forme di vita, soggettivazione¹

Sandro Chignola

Ciò che mi propongo in questo testo, è di analizzare come a partire dalla seconda metà degli anni '70 Michel Foucault radicalizzi la propria analitica del potere modificando gli schemi e le categorie interpretative messe al lavoro in *Surveiller et punir*. Da un lato, egli introduce i termini «biopotere» e «biopolitica» – nel quinto capitolo di *La volonté de savoir* (1976) e nella lezione del 17 marzo 1976 del *Cours* al Collège de France intitolato *Il faut défendre la société*, come noto – per evidenziare le modalità di cattura dei fenomeni della vita da parte di tecnologie non disciplinari del potere che invertono i codici della tanatopolitica sovranista; che mirano alla popolazione come oggetto di cura e di gestione arrischiata, aleatoria, non anticipabile, per l'autonomia delle dinamiche che la percorrono, con la predisposizione di reti giuridiche volte a costruirne le condizioni di possibilità; che svelano, infine, le trasformazioni di un potere che sempre più si scopre, in riferimento ai processi che deve governare, deterritorializzato, desovranizzato, degiuridicizzato. Dall'altro, introducendo, in particolare a partire dalla quarta lezione del *Cours* del 1977-78 *Sécurité, territoire et population*, e in più brevi, ma fondamentali, contributi degli anni 1978-79, il termine «gouvernementalité», per indicare un fenomeno molto più complesso, la cui genealogia rimonta molto più all'indietro rispetto al secolo diciannovesimo e alla sua scoperta del «sociale» come effetto dei processi di popolazione, per mezzo del quale uscire definitivamente dall'equivoco che molti dei suoi lettori rischiavano allora (e rischiano tutt'ora) di far gravare sull'intera analitica del potere foucaultiana: «biopotere» e «biopolitica» come cifra di un'ulteriore estensione della superficie del dominio; un'estensione che dipenderebbe da una sorta di «intenzionalità»: dall'ampliarsi dei codici del potere, dal raffinarsi delle sue strategie in vista di un'ulteriore irradiazione sull'intero campo descritto dalla sua operazionalità lineare. È, questo, un fraintendimento che percorre, almeno a mio avviso, ampia parte della ricezione dei termini foucaultiani di «biopotere» e di «biopolitica». In particolar modo in Italia.

Al contrario, il fatto di governo come ciò che permette di uscire definitivamente dall'ombra lunga proiettata dallo Stato; come modo per «tagliare la testa al re» anche nel campo della teoria, dopo averlo fatto – almeno qualche volta – nella pratica. Lo Stato come semplice «peripezia» del governo². E il problema della libertà come centro di una

¹ Una versione molto più breve di questo testo, limitata ai paragrafi iniziali, è stata letta una prima volta all'École Normale Supérieure di Lyon, in Francia, e, in seguito, presso l'UNSAM di Buenos Aires e il Centre Culturel Français de Palermo et de Sicile a Palermo. Ringrazio, per le loro osservazioni e i loro consigli, i proff. Judith Revel, Edgardo Castro, Jorge Eugenio Dotti. Il testo qui riportato (con qualche piccola modifica) è comparso con il titolo *Michel Foucault y la política de los gobernados. Gubernamentalidad, formas de vida, subjetivación*, in «Deus Mortalis», Cuaderno de Filosofía Política, Número 9, 2010, pp. 223-260

² M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-78)*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004, *Laçon du 8 mars 1978*, p. 253: «mais l'État, ce n'est qu'une péripétie du gouvernement et ce n'est pas qui est le gouvernement qui est un instrument de l'État. Ou en tout cas l'État

produzione del soggetto differente dall'individuazione disciplinare, ottenuta, cioè, come «piegatura» riflessiva della vita, come «cura» e «governo di sé» in grado di ritrascrivere lo stesso rapporto ad altri.

Ludwig Wittgenstein ebbe a scrivere che solo colui che si sarebbe dimostrato in grado di rivoluzionare sé stesso, avrebbe potuto dirsi rivoluzionario³. «Rileggo i greci perché la Rivoluzione sarà etica» pare dicesse Foucault, con la piena consapevolezza di come il pensiero etico-politico greco antico fosse irriducibile al dispositivo pastorale cristiano che veniva riconosciuto come il in

Di qui il percorso che mi propongo in questo articolo. Il problema del potere e del come debba esserne condotta l'analitica, innanzitutto. Cosa marca l'irruzione che obbliga Foucault a ripensarne la genealogia, in seconda battuta. Che cosa significa «evenemenzializzare» il liberalismo, infine, nella modalità che ce lo affidano come il nostro presente e come ciò che, dunque, è da pensare.

I. C'è un testo del 1978 – la conferenza che Foucault tiene a Tokyo il 2 giugno e che possiamo leggere nel secondo volume dei *Dits et Ecrits*⁴ – al quale personalmente attribuisco notevole rilevanza. Foucault vi discute del rapporto tra filosofia e politica e vi esplicita sino in fondo le nozioni di «potere» e di «analitica del potere». La filosofia non può essere separata dalla politica, né assolvere ad un ruolo squisitamente orientativo rispetto alla politica. Nell'antichità questa duplice impossibilità – della scissione e della pura fondazione – ha dato luogo di volta in volta a figure di filosofi legislatori (Solone), a quella di filosofi pedagoghi al lavoro per istruire il tiranno contro il possibile abuso del potere che questi si è appropriato (Platone), a quella di filosofi, almeno in apparenza, antipolitici, che irridevano il potere e misuravano la potenza della filosofia sulla sua capacità di sottrazione alla politica (i Cinici).

Questo irrinunciabile rinvio tra filosofia e politica è ciò che, per Foucault, dev'essere valorizzato. In relazione alla politica, infatti, la filosofia mantiene un ruolo che ha perduto da tempo in rapporto alle scienze. Nella modernità, laddove il rapporto tra filosofia e politica si declina in termini direttamente organizzativi, in cui, cioè, da Hobbes a Lenin, la prassi umana viene posta in relazione di dipendenza da un progetto teorico che si propone di fondarla, e che per fare questo, modifica radicalmente il quadro dell'antropologia classica e gli schemi prudenziali, etici, all'interno dei quali la politica era stata in precedenza pensata⁵, quella che si determina è tuttavia una catastrofe del senso che per i filosofi si presenta in termini ironici ed amari. L'intonazione resistenziale della filosofia, il suo disporsi di fronte al potere in funzione di critica – per correggerlo, blandirlo, oppure per organizzarlo secondo ideali astratti di libertà e di giustizia – viene consumata senza resto dal contatto con il potere e si capovolge nell'esito terrorista del pensiero di Rousseau, in quello pangermanista di Hegel, nell'uso nazista di Nietzsche, nella traduzione/tradimento stalinista della filosofia di Marx. Fondare il – oppure contraddire al – potere vuol dire postulare un legame diretto tra filosofia e politica. Incatenare Filosofico e Politico e schiacciare l'una sull'altra prassi e teoria: è il gesto della

est une péripétie de la gouvernementalité» (tr. it. di P. Napoli *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 183).

³ L. WITTGENSTEIN, *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1977; tr. it. di M. Ranchetti, *Pensieri diversi*, Adelphi, Milano, 1980. L'aforisma è datato «circa 1944».

⁴ Uso l'edizione in due volumi di Gallimard, 2001 [d'ora in poi: DEI e DEII]. Il testo vi compare, con il numero 232, in DEII, alle pagine 534-551.

⁵ Si vedano, in questa direzione; G. DUSO (a c. di), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Roma, Carocci, 2004.

modernità. Quello che ci consegna alla secca alternativa tra il trattenere la filosofia al compito empirico di giustificare, direttamente o come suo «raddrizzamento», sua ristrutturazione a partire dal modello che la teoria è in grado di produrne, il potere, oppure a quello di «salvare» la filosofia interrompendone – ammesso sia possibile farlo – il nesso costitutivo con la prassi. Come spesso accade in Foucault, la biforcazione innanzi alla quale siamo pervenuti può tuttavia essere aggirata.

Alla filosofia può infatti essere assegnato un ruolo ulteriore rispetto al potere. Non quello fondativo, né quello pedagogico-profetico-legislativo attraverso il quale essa si è pensata, tra antichità e prima modernità come istanza correttiva o restitutiva in rapporto al corpo separato della prassi. La filosofia può assumere la funzione di un «reagente» chimico in grado di portare alla luce il potere come trama strategica, nodo attorno al quale si combatte, luogo vuoto attorno al quale contendono libertà e controllo e qualcuno o qualcosa sfugge mentre altri cerca di imbrigliarlo⁶.

Si tratta di una prospettiva dalla quale la filosofia si libera solo alle condizioni di porsi nel disincanto in grado di trattare il potere al di fuori ed oltre la connotazione assiologica che lo qualifica come «buono» o come «cattivo». Contro Sartre, ma indirettamente anche contro Habermas e l'utopia di una relazione comunicativa «liscia», trasparente, senza effetti costringenti, Foucault dirà qualche anno dopo che «le pouvoir n'est pas le mal. Le pouvoir c'est de jeux stratégiques»⁷. Il potere non va inteso come una cosa che sia possibile detenere, conquistare, eliminare, fondare o rifondare; esso va assunto invece come un dato di pura constatazione.

Sbarazzarsi del fantasma del Leviatano, dello spettro della sovranità, con un esorcismo che liberi contemporaneamente la filosofia dall'ossessione del potere e dall'ipoteca con la quale questi grava sulla potenza filosofica di immaginazione della libertà, è possibile solo ad una considerazione delle cose in grado di alleggerirsi del sovraccarico morale e giuridico che la costringe a pensarsi come correttivo della realtà, e che si decida piuttosto per il semplice aderire alla sua superficie.

Non scoprire ciò che è celato, per opporre la verità alla sua mistificazione ideologica o per offrire all'imperfezione delle cose la misura del loro adeguamento al modello che il filosofo sarebbe in grado di definirne, ma far piuttosto apparire ciò che ci è così vicino, ciò che è tanto intimamente legato a noi stessi da rendersi impercettibile, è il compito, che, per Foucault, può salvarci e salvare la stessa filosofia⁸.

La filosofia come *reagente*, dunque. In grado di mettere in luce il sistema di rapporti di potere che ci costituiscono, che ci attraversano, e all'interno dei quali la filosofia stessa è catturata senza la pretesa di oltrepassare quella soglia della regolarità, del quotidiano, nella quale il potere materialmente funziona, agisce, circola. Il potere, esattamente come il linguaggio, c'è, ed altro non ne possiamo dire, del resto.

La filosofia come *addensante*, come *catalizzatore* e come *intensificatore*, inoltre. Che mentre tratta i giochi di potere allo stesso modo di come la filosofia analitica del linguaggio tratta i giochi linguistici – riconducendo, nei termini di Wittgenstein, la

⁶ Vale appena la pena di ricordare come l'analitica del potere di Foucault muova dal presupposto che il potere si renda visibile solo là dove qualcosa gli resiste. La resistenza come «catalizzatore chimico» del potere. Si veda: M. FOUCAULT, *Le sujet et le pouvoir* (1982), ora in: DEII, n. 306, pp. 1041-1062, p. 1044. Sottolinea giustamente l'«anteriorité non seulement chronologique, mais onthologique de la résistance au pouvoir», J. REVEL, *Expériences de la pensée. Michel Foucault*, Paris, Bordas, 2005, p. 204.

⁷ M. FOUCAULT, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté* (Entretien avec H. BECKER, R. FORNET-BETANCOURT, A. GOMEZ-MÜLLER, 20 janvier 1984), ora in DEII, pp. 1527-1548, p. 1546.

⁸ M. FOUCAULT, *La philosophie analytique de la politique* (1978), ora in: DEII, n. 232, pp. 534-551. Cfr. in part. pp. 540-542.

politica al suo uso quotidiano, al sistema di mosse strategiche di un irriducibile confronto di tutti i giorni tra libertà e dominio, tra resistenza e potere – possa moltiplicare, amplificare, i fuochi di lotta e i terreni di scontro.

La filosofia come «filosofia analitico-politica», infine. Che si assuma il compito di analizzare «ce qui se passe quotidiennement dans les relations de pouvoir», e che rinunci a giudizi qualificativi definitivi, globali, unilaterali, assoluti.

Ciò che la filosofia può fare – nella linea del rovesciamento del principio di Clausewitz sul quale Foucault costruisce il *Cours* del 1976-77 – è mostrare che il reale è polemico⁹ e che il potere va pertanto analizzato nei giochi di tattica e di strategia attraverso i quali si muove come logica di connessione sempre precaria, contingente ed aleatoria tra elementi assegnati ad un'eterogeneità costitutiva ed irriducibile¹⁰.

La filosofia come costantemente esposta oltre sé stessa e costitutivamente volta al suo fuori: «entièrement politique et entièrement historique»¹¹; la filosofia come completa internità ad una storia che non ha spettatori – nemmeno il filosofo può chiamarsene fuori per vagliarla con la lente della critica – e dentro la quale – nei suoi conflitti, nelle sue contraddizioni, nella cui trama di giochi strategici di verità e di potere – il filosofo stesso è territorializzato assieme alla sua presa di parola.

Discendono di qui tre assiomi cruciali sul senso della filosofia in Foucault. Primo: nulla la filosofia ha da comprendere, perché lo sguardo stesso del filosofo è attraversato dai rapporti di potere. L'occhio del filosofo non è quello del sovrano, l'occhio che incombe sulle cose da un'assoluta exteriorità. Secondo: la verità è di *questo* mondo¹². Terzo: la filosofia è fatta non per comprendere, per catturare la realtà con il ritardo strutturale e la forma vuota del concetto, ma è fatta, invece, per prendere posizione¹³.

II. È noto come Foucault riconducesse il senso del lavoro filosofico – nei termini di un illuminismo radicale – al rapporto sagittale da istituirsi, in termini genealogici, tra il presente e la sua storia¹⁴. Dire ciò che sta accadendo, perché rispetto ad esso sia possibile prendere posizione, è la responsabilità del filosofo. Questa responsabilità Foucault la prende tanto sul serio, da rimettere in discussione anche le più strette amicizie.

C'è un aneddoto che mi sembra illuminante in questo senso. Negli anni in cui Foucault lavora ai *Corsi* sulla biopolitica si trova a rompere l'amicizia decennale con Gilles Deleuze. Il motivo è, si dice, il suo rifiuto di firmare l'appello che Felix Guattari aveva redatto contro l'estradizione di Klaus Croissant, l'avvocato della «banda» Baader-Meinhof. In quell'appello Guattari (e indirettamente Deleuze, il quale lo aveva firmato), che si pronunciava contro l'estradizione di Croissant, opponeva ancora, *et pour cause*, in fondo, i «diritti dell'uomo» al «fascismo» dello Stato tedesco. Non è questo, tuttavia, ciò

⁹ M. FOUCAULT, *Précisions sur le pouvoir. Réponses à certains critiques*, Entretien avec P. Pasquino (1978), ora in: DEII, n. 238, pp. 625-635, p. 633.

¹⁰ Cfr. le decisive osservazioni in tal senso di B. KARSENTI, *La politica del "fuori". Una lettura dei Corsi di Foucault al Collège de France (1977-1979)*, ora in: S. CHIGNOLA (a c. di), *Governare la vita. Un seminario sui corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, Verona, ombre corte, 2006, pp. 71-90.

¹¹ M. FOUCAULT, *Non au sexe roi* (1977), ora in: DEII, n. 200, pp. 256-269, p. 266.

¹² M. FOUCAULT, *La fonction politique de l'intellectuel* (1976), ora in DEII, n. 184, pp. 109-114, p. 112.

¹³ M. FOUCAULT, *Entretien avec Michel Foucault*, réalisé par A. FONTANA et P. PASQUINO (1977), ora in DEII, n. 192, pp. 140-160, p. 158.

¹⁴ M. FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières* (1984), Extrait du Cours du 5 janvier 1983, ora in DEII, n. 351, pp. 1498-1507, p. 1500.

che per Foucault è in questione. Quella che si organizza attorno al caso di Croissant è certo una «battaglia reale», rispetto alla quale Foucault prende posizione al punto di partecipare in prima persona alla manifestazione davanti al carcere della Santé, che la polizia disperderà aggredendola, ma è una battaglia che indica uno slittamento decisivo, irrecuperabile al senso con le categorie applicate da Guattari.

In Croissant – figura della diaspora e dell'esilio come lo sono, per altro verso, i dissidenti del blocco sovietico o le soggettività della nuova composizione sociale del lavoro liberate come protagoniste dai movimenti radicali degli anni '60 e '70 – Foucault identifica qualcosa di radicalmente nuovo. Non, come avrebbero voluto alcuni tra i suoi interlocutori, la parte della negazione all'interno di una dialettica tra poteri costituiti e contropotere rivoluzionario, ma l'elemento che *eccede* qualsiasi forma quel rapporto, giudicato comunque interno al perimetro sovranista del diritto, potesse assumere.

Croissant non è il militante di un possibile rovesciamento rivoluzionario del potere, il «futur gouvernant» destinato ad occupare il posto strappato al nemico, ma il «perpétuel dissident» che rifiuta radicalmente il sistema di regole in cui vive; colui la cui esistenza stessa disattende la centratura giuridica, diserta l'imperativo del potere e si muove piuttosto in rapporto ad una pretesa di libertà, un «droit à vivre, à être libre», la cui grammatica non può essere pensata che in termini sottrattivi e come esodo.

Quello che entra in questione con lui, è il «droit des gouvernés»: un diritto che eccede la definizione strettamente giuridica, sfugge alle maglie della sovranità, revoca la «survalorisation» dello Stato che si esprime (anche) nel pensiero radicale che nello Stato identifica l'oggetto d'odio da abbattere, e del quale, soprattutto, non è ancora stata formulata una teoria¹⁵. Ed è il problema di questa teoria da farsi, io credo, quello che spinge Foucault a concentrare la propria attenzione sul fatto di governo.

Questo passaggio – al di là della questione se esso possa essere inteso in termini di continuità o in termini di discontinuità con l'opera precedente di Foucault, questione che non intendo porre qui – marca a mio avviso un radicale cambio di prospettiva nell'analitica foucaultiana del potere e definisce il punto di *branchement* che lo lega agli studi sull'etica antica che la seguiranno.

Si tratta di un doppio movimento. Da un lato, nella prospettiva de *La volonté de savoir*, di integrare al Politico le dimensioni di regolazione positiva attraverso le quali il potere intercetta e sussume i fenomeni della vita: disciplina anatomo-politica del corpo umano (docilità, produttività, potenziamento delle sue attitudini) più bio-politica della popolazione (i controlli che intervengono non sul corpo individuale, ma sul corpo-specie per assecondare l'ottimizzazione del ciclo di riproduzione sociale), invertono il codice tanatopolitico della sovranità e ne destituiscono la cifra di puro prelevamento. Dall'altro, in relazione con il primo, sfondamento del perimetro autoreferenziale del potere; eccedenza del circuito di legittimazione formale in forza del quale il soggetto è riferito allo Stato e lo Stato si presenta come il prodotto della volontà di incorporazione dei soggetti secondo lo schema di giuridificazione del potere proprio alle teorie del contratto sociale che inaugurano la modernità¹⁶; l'epoca *classica* della politica.

¹⁵ M. FOUCAULT, *Va-t-on exrader Klaus Croissant?* (1977), ora in: DEII, n. 210), pp. 361-365, p. 362 e p. 364. Per la centralità della presa di posizione foucaultiana in merito ai suoi rapporti con Deleuze, D. ERIBON, *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, 1989, p. 276. Ma si veda soprattutto l'importante: PH. ARTIÈRES – M. POTTE-BONNEVILLE, *D'après Foucault. Gestes. Luites, Programmes*, Paris, Les Prairies Ordinaires, 2007.

¹⁶ Cfr. G. DUSO (a c. di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Franco Angeli, Milano, 1993.

Introducendo il tema del governo – la cui genealogia rimanda al pastorato cristiano e segnala un tipo di relazione che la politica occidentale incorpora per così dire *dal di fuori*¹⁷ - Foucault spezza l'effetto di rimando tra fabbricazione del Leviatano e fabbricazione dell'individuo nello specchio della disciplina¹⁸. E, per mezzo di questo, ottiene di marginalizzare lo Stato assieme all'intera monopolizzazione statale della decisione per come essa si è determinata nella vicenda filosofico-politica della modernità da Hobbes a Weber.

Ma vediamo i due punti. Per quanto attiene al primo: il *déplacement* che investe i meccanismi di regolazione politica in rapporto ad un sistema di rapporti indicizzati sulla popolazione. *Despazializzazione, degiuridificazione, desovranizzazione* del dominio. Un modo di fare storia che rifiuta l'imputazione temporale, il suo assestarsi sulla coscienza e sulla memoria e che si serve di metafore spaziali per cartografare slittamenti e trasformazioni del rapporto tra il potere e gli oggetti sui quali si appoggia e sui quali fa perno per continuare a circolare¹⁹. E, in questo senso, il mutamento radicale del rapporto tra spazio e potere che articola la genealogia del biopotere. Non il territorio di vigenza della norma ed il rapporto binario al quale si sostiene la nozione di sovranità che lo fonda e che lo circoscrive (legale/illegale; inclusione/esclusione; dentro/fuori), ma un ambiente di rapporti instabili, contingenti, aleatori che sfuggono all'occhio del sovrano, ne destituiscono l'illusione di incombenza e di controllo sul territorio, e che si sviluppano come processi marcati da una larga autonomia. Un mutamento che investe dunque gli stessi dispositivi del potere. Un'ottica di *regolazione* e non semplicemente prescrittiva o interdittiva, costretta a rapportarsi a un fuori che la precede, a traiettorie che il potere non può anticipare nella forma di legge o costringere negli schemi della disciplina. Una regolazione *nella* realtà che *assicura* lo scambio contro il *rischio* che la libertà stessa – quello che progressivamente emerge come il mobile campo degli interessi sociali – comporta²⁰. Ottimizzazione e crescita in luogo di prelevamento e consumo. Il redistribuirsi del rapporto tra sovranità, disciplina e sicurezza nella gestione «governamentale» della popolazione e della società²¹.

Ed è questo il secondo punto che mi interessa. Già dalla quarta lezione del *Cours*, l'introduzione del termine *gouvernementalité* in luogo dell'espressione biopotere. L'integrazione dell'economia nell'esercizio politico come «enjeu essentiel du gouvernement»²². E non solo. L'apertura dello Stato, attraverso l'economia e ciò che essa classicamente comporta, ad un sistema di relazioni che decentra definitivamente, rispetto ad esso, il Politico: *oikonomia*. Struttura del governo, in Aristotele. Ma ancor di più nell'intera teologia cristiana in cui essa si coniuga al pastorato²³. Relazione che comprende uomini e cose. Una forma di relazione che attraversa il singolo, che deve

¹⁷ Riprendo qui di nuovo le tesi di Bruno Karsenti, che condivido.

¹⁸ Sul tema, in prospettiva non del tutto dissonante, P. SCHIERA, *Specchi della politica. Disciplina, melancolia, socialità nell'Occidente moderno*, Bologna, Il Mulino, 1999.

¹⁹ Si veda: *Questions à Michel Foucault sur la géographie* (1976), ora in: DEII, n. 169, pp. 28-40. Su Foucault «nouveau cartographe», come noto, G. DELEUZE, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986; tr. it. di P. A. Rovatti e F. Sossi, *Foucault*, Feltrinelli, Milano 1987.

²⁰ M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population* cit., Leçon du 18 janvier 1978, p. 48; tr. it. pp. 46-47.

²¹ *Ivi*, Leçon du 1^{er} février 1978, p. 111; tr. it. cit., p. 87.

²² M. FOUCAULT, *La «gouvernementalité»* (1978), ora in: DEII, n. 239, pp. 635-657, p. 642.

²³ Si vedano: G. AGAMBEN, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer II, 2*, Venezia, Neri Pozza, 2007; G. RICHTER, *Oikonomia. Der Gebrauch des Wortes Oikonomia in Neuen Testament, bei den Kirchenvätern und in der Theologischen Literatur bis ins 20. Jahrhundert*, Berlin-New York, De Gruyter, 2005.

sapersi condurre, e che si allarga all'intero campo di rapporti che egli si trova a dover amministrare o nel quale si ritrova incluso.

Il governo, è noto, è metafora marina: *kubernain*, *gubernare*, governare, derivano dalla radice sanscrita *kubara*, il timone della nave²⁴. Ora, è evidente che assumere il governo a matrice della politica significa dislocare radicalmente quest'ultima dagli assetti di neutralizzazione, controllo e monopolio della decisione che sono propri della moderna tradizione dello Stato²⁵. Governare significa innanzitutto avere a che fare, come rimarca Foucault, con il complesso descritto dalle interazioni contingenti, precarie, imprevedibili, di uomini e cose. Avere a che fare con fattori ambientali (le condizioni del mare, i venti, le maree, la distribuzione del carico nella stiva).

Ma governare significa anche, e soprattutto, prendere parte ad una relazione vivente, che include la stessa funzione direttiva del capitano e la espone al confronto con coloro che, assieme a lui, si ritrovano imbarcati (le resistenze di una ciurma fatta di uomini liberi che possono sempre ammutinarsi e i cui desideri, le cui opinioni, le cui condizioni di vita a bordo della nave, definiscono un *rischio* inaggirabile per l'esercizio del comando)²⁶. Il comandante deve governare innanzitutto sé stesso nella relazione con la somma di fattori sociali e ambientali che marcano lo scambio di cui partecipa; egli deve *sapersi condurre*, per poter condurre in porto la navigazione.

Destituire progressivamente della sua centralità la nozione di biopotere a favore della nozione di «governamentalità» credo abbia fondamentalmente a che fare con questo, in Foucault. Da un lato, con un'analitica sempre più attenta al campo di immanenza dei giochi strategici di potere, alle dinamiche divisive che lo attraversano e che ne evidenziano la struttura relazionale, quella di fascio di forze. Dall'altro, la possibilità di mettere a tema, nell'incrocio cruciale di pastorato e di controcondotte, il processo di reciproca costituzione, di coniugazione degli uni sugli altri – e quindi di irriducibile imbricamento – tra tecnologie di potere, forme di sapere, processi di soggettivazione²⁷.

Quando Foucault, con una mossa che riprende quel «fil du present» che è il motore della genealogia e che lo obbliga ad un ulteriore salto in avanti – o di lato, come egli avrebbe forse preferito - rispetto ai critici della società dello spettacolo o della società di massa («*mous n'en sommes plus là*», egli ci avverte²⁸), parla, a proposito di Klaus Croissant, del «*droit des gouvernés*», credo intenda il genitivo come genitivo oggettivo e come genitivo soggettivo.

²⁴ A. ARIENZO, *Dalla corporate governance alla categoria politica di governance*, in: GF. BORRELLI (a c. di), *Governance*, Napoli, Libreria Dante & Descartes, 2004. Sulla metaforica del *gubernare rempublicam* e del governo come navigazione dello Stato: F. RIGOTTI, *Metafore della politica*, Bologna, Il Mulino, 1989, pp. 41 e ss.

²⁵ Cfr. G. DUSO, *Fine del governo e nascita del potere*, in *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Roma-Bari, Laterza, 1999, pp. 55-85. Ma si veda anche il mio: S. CHIGNOLA, *In the Shadow of the State. Governance, governamentalità, governo*, in: G. FIASCHI (a c. di), *Governance: oltre lo Stato?*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008, pp. 117-141.

²⁶ Su questa costellazione, al di fuori dei riferimenti «classici», mi piace ricordare un importante libro di storia. Cfr. M. REDIKER, *Between the Devil and the Deep Blue Sea. Merchant Seamen, Pirates and the Anglo-American Maritime World 1700-1750*, Cambridge, CUP, 1987.

²⁷ Lo ha di recente messo in rilievo: TH. LEMKE, *Oltre la biopolitica. Sulla ricezione di un concetto foucaultiano*, in: M. COMETA – S. VACCARO (a c. di), *Lo sguardo di Foucault*, Roma, Meltemi, 2007, pp. 85-107, con il quale mi trovo, sul punto, in sintonia.

²⁸ M. FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France (1978-79)*, Paris, Gallimard-Seuil, 2005, Leçon du 14 février, p. 154; tr. it. di M. Bertani e V. Zini *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano, 2005, p. 132.

L'epoca del liberalismo, universale storico da smantellare, quest'ultimo, come tutti gli altri²⁹, è l'epoca in cui i dispositivi di potere scivolano in direzione dell'amministrativizzazione e dell'oblatività del comando, cioè in direzione del governo, e per confermarlo basterebbe tornare a leggere Tocqueville in termini di teoria del pastorato³⁰; ma essa è anche, e soprattutto, l'epoca in cui i governati si fanno latori di una libertà soggettiva che agisce in termini irriducibilmente *critici* rispetto al comando.

L'ellissi della governamentalità liberale ha i suoi fuochi da un lato sulla costellazione sovranità, disciplina e dispositivi di sicurezza riassetata sulla centralità acquisita da quest'ultimi, e dall'altro sul sistema di variabili, contingenti ed aleatorie, definito dal fascio di libere condotte di soggetti che perseguono il proprio interesse, che pretendono di essere liberi e che libertà gli venga costantemente restituita e le cui traiettorie rischiano costantemente di sfuggire ai criteri di una socializzazione ordinata³¹.

III. «Nous n'en sommes plus là». La nostra non è la società dello spettacolo di cui trattano i situazionisti, né la società di massa paventata dai francofortesi. Dove siamo, dunque? Problematizzazione della propria attualità discorsiva da parte del filosofo che parla e che solo parlando – mobilizzando quanto appare cristallizzato ed autoevidente, reimmergendo nel flusso delle dinamiche di processo quanto appare universale e necessario, riportando in primo piano il sordo rumore di battaglia che parole e concetti lavorano a silenziare – si assume la responsabilità che gli è imposta dal pensiero. Fare le differenze, è il compito del genealogista. E ancora: l'attitudine moderna, l'*ethos*, del pensiero, partire da Kant. L'imporsi della questione della «pure actualité» come costante *riattivazione* del problema del presente: il suo introdurre, marcare, una differenza rispetto a ieri. «Quelle différence aujourd'hui introduit-il par rapport à hier?». È la produttività di questa differenza il dato cruciale, per Foucault³².

Se c'è qualcosa che segna questa differenza, esso non può e non deve essere cercato nella direzione nella quale muovono le critiche che fanno riferimento all'evanescenza del politico e alla pervasività del dominio. Per Foucault non è certo l'«*état*isation de la société», quanto piuttosto, e al contrario, la «*gouvernementalisation* de l'état» a segnare il presente al quale apparteniamo. Allo Stato, come al potere, non dev'essere ascritta l'unità funzionale, mitologica, che gli è in genere ascritta dai suoi critici. Esso non agisce sussumendo dall'alto la società, colonizzandola. Il potere non ha una volontà, né un'intenzione. Ciò che, tutt'al più, garantisce una «sopravvivenza» allo Stato

²⁹ Cfr. P. VEYNE, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, 1971; tr. it. di G. Ferrara, *Come si scrive la storia: saggio di epistemologia*, Roma – Bari, Laterza, 1973.

³⁰ Ho cercato di dimostrarlo, talvolta con un lungo *détour*, nei miei: S. CHIGNOLA, *Fragile cristallo. Per la storia del concetto di società*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2004 (Parte III); S. CHIGNOLA, *Líneas de investigación sobre la historia del concepto de sociedad. La conclusión sociológica y la transición gubernamental*, «Historia Contemporánea», 28, 2004, pp. 33-46; S. CHIGNOLA, *Tocquevilles Reisen: Amerika und zurück*, «Zeitschrift für Politik», 53, n.2, 2006, pp. 172-187.

³¹ Per un'analisi di insieme della nozione di liberalismo in Michel Foucault: M. BONNAFOUS-BOUCHER, *Un libéralisme sans liberté. Du terme «libéralisme» dans la pensée de Michel Foucault*, Paris, L'Harmattan, 2004; S. REINFELDT – R. SCHWARZ, *Liberalismus und Biopolitik*, in: R. REICHERT (Hrsg.), *Governmentality Studies. Analysen liberaler-demokratischer Gesellschaften in Anschluß an Michel Foucault*, Münster, Lit Verlag, 2004. In una direzione decisamente più prossima alla mia: L. BERNINI, *Foucault: una libertà senza liberalismo. A proposito dei Corsi di Foucault al Collège de France (1977-79)*, «Filosofia politica», 2006, n.1, pp. 129-141; Id., *Le pecore e il pastore. Critica, politica, etica nel pensiero di Michel Foucault*, Napoli, Liguori, 2008.

³² M. FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières?* (1984), ora in: DEII, n. 339, pp. 1381-1397, p. 1383.

è la capacità³³, una capacità che esso ha dimostrato, di sapersi servire, intercettandoli, di processi di governo che gli sono sempre stati esterni, che hanno una matrice teologico-politica precisa, che riguardano il modo per mezzo del quale l'ordine viene realizzato in forma costitutivamente dimidiata, passando attraverso la libera autodisposizione dei soggetti, il movimento del loro desiderio, la fibrillazione dei loro interessi, le dinamiche di scambio orientato per cui qualcuno, o qualcosa, riesce a imprimere effetti, torsioni, piegature, alla *comunque indisponibile* azione o volontà altrui.

Passare attraverso i processi di governamentalizzazione dello Stato significa dunque, togliersi dalla posizione che «survalorizza» gli apparati di quest'ultimo a partire dal movimento di personificazione astratta che gli assegna una volontà – significa davvero uccidere il mostro freddo dal cuore nero, il grande Leviatano teorizzato da Hobbes e da Carl Schmitt, quel mostro la cui immagine è tanto potente da continuare a esercitare «il suo effetto anche soltanto dipinta sulla parete»³⁴ e da condizionare integralmente l'immaginazione, anche quella sovversiva, della politica –, ma significa ancora accettare di confrontarsi con dinamiche, con tensioni e con processi che non possono essere restituiti nei termini di una lineare, ultimativa trasformazione degli assetti dello Stato. Credo sia *anche* per togliere quest'equivoco che Foucault progressivamente mette fuori corso i termini biopotere e biopolitica.

Biopotere e biopolitica non sono gli ulteriori, ultimi, custodi di un quadro di categorie e di concetti che possano essere ricondotti all'esperienza statale della politica. Essi vanno assunti ad indicatori di una transizione che apre lo Stato al suo *fuori*. Ai processi di governo, cioè, nei quali la vita si piega su di sé, si fa soggetto, si articola politicamente all'Altro³⁵. E in cui i concetti di biopotere e di biopolitica servono tutt'al più come *placeholders*, come segni di rinvio, per alludere ad un ordine del discorso (quello dell'autovalorizzazione libera dei soggetti e quello delle tecnologie volte ad imbrigliarla, trattenerla, disciplinarla) all'interno del quale la figura panottica dello Stato come grande macchina di neutralizzazione e di assoggettamento può essere finalmente destituita della propria centralità, e il dispositivo della governamentalità liberale ricostruito come quello al quale si interfacciano i processi di soggettivazione e di resistenza dell'«epoca» alla quale apparteniamo.

Con il termine «governamentalità», scrive Foucault, intendo tre cose. L'insieme di procedure, analisi e riflessioni, i calcoli e le tattiche che permettono di esercitare questa forma specifica di potere che ha per bersaglio la popolazione, per forma principale di sapere l'economia politica e per strumento tecnico essenziale i dispositivi di sicurezza, innanzitutto. Intendo per «governamentalità», in secondo luogo, la «tendenza», la «ligne de force», che non ha mai cessato, in Occidente – e per ovvi motivi da questa traccia sono esclusi l'Oriente e la Grecia antica, fuochi di una pratica di soggettivazione che non comporta, né tollera, assoggettamento, come vedremo in seguito – di lavorare alla preminenza del governo e dei suoi saperi rispetto ad altri dispositivi di potere. E, infine, terza cosa, la procedura di «governamentalizzazione» che segna la rimodulazione degli apparati di Stato sino alla trasformazione che ritrascrive quest'ultimo in *nodo* di processi

³³ M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population* cit., Leçon du 1^{er} février 1978, p. 112; tr. it. cit., pp. 88-89.

³⁴ C. SCHMITT, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt; nuova edizione riveduta Köln-Lövenich. Hohenheim Verlag, 1982²; tr. it. di C. Galli, *Sul Leviatano*, Bologna, Il Mulino, 2011.

³⁵ Per un'attenta ed innovativa analisi degli ultimi scritti di Foucault come «riscrittura» della dialettica hegeliana dell'autocoscienza nella *Fenomenologia dello Spirito*, si veda MP. FIMIANI, *Erotica e retorica. Foucault e la lotta per il riconoscimento*, Verona, ombre corte, 2007.

che lo eccedono, che lo attraversano, e che possono, tutt'al più, essere territorializzati, controllati, filtrati, amministrati o gestiti solo in forma parziale e sempre arrischiata³⁶. La cui eccedenza può tutt'al più essere *normalizzata*, detto altrimenti.

Viviamo nell'era della «governamentalità», scrive Foucault³⁷. Di nuovo: la nostra è l'epoca dei governati, come egli ebbe a dire in relazione all'*affaire* Croissant. Da un lato, epoca della «sopravvivenza» dello Stato, della riconfigurazione dei suoi dispositivi sul bordo di una relazione di governo che lo apre tanto sull'esterno che al suo interno al mercato come campo di reti sociali di interesse che offrono una superficie di iscrizione fenomenica ai suoi dispositivi, mentre nel contempo schermo, barrano ormai definitivamente, l'accesso alla «cosa in sé» del Politico³⁸.

Dall'altro, epoca in cui i governati, individuati dal proprio interesse e capaci di condursi da sé all'interno di reti di cooperazione la cui autonomia deriva dall'indisponibilità politica del desiderio e delle passioni, rivendicano sempre maggiore libertà e, dunque, di essere governati in direzione dell'ampliamento, dell'allargamento delle traiettorie descritte dalla loro libertà soggettiva. Un ampliamento, un'estensione, che non possono essere realizzati nelle forme della coazione o del disciplinamento, né prodotti *indipendentemente* da esse.

L'azione di governo è un'azione *critica*, che si produce come ottimizzazione delle condizioni di esercizio per un libero agire del soggetto complessivamente indisponibile al potere, e tuttavia «malleabile», perché sensibile alle variazioni delle costanti fondamentali dell'ambiente in cui viene esercitato. La ragione governamentale – non pianificazione di un processo, ma «programmazione strategica» delle coordinate complessive per la libera competizione degli interessi individuali³⁹ – si trova dunque sempre sospesa, classicamente, tra una *carezza* ed un *eccesso*⁴⁰.

Il governo *deve* agire (perché il *free rider* possa liberamente perseguire il proprio interesse in un gioco concorrenziale aperto a tutti alle stesse condizioni), ma non deve agire *troppo* (rischiando di invadere uno spazio che non gli appartiene, che gli è del tutto eterogeneo e che, secondo la caratteristica inversione che Foucault analizza negli scritti degli economisti americani ed austriaci degli anni '30, non può essere «liberato» da un'autolimitazione dello Stato, come nelle dottrine della giuspubblicistica continentale del primo Novecento, ma che va direttamente assunto piuttosto come luogo di autoregolazione giuridico-politica immanente⁴¹).

³⁶ M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population* cit., Leçon du 1^{er} février 1978, pp. 111-112; tr. it. cit. 87-89. Sul tema, si veda l'importante: S. SASSEN, *Territory, Authority and Rights. From Medieval to Global Assemblages*, Princeton, Princeton University Press, 2006.

³⁷ M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population* cit., Leçon du 1^{er} février 1978, p. 112; tr. it. cit., p. 89. Cfr. TH. LEMKE – S. KRASMANN - U. BRÖCKLING, *Gouvernementalität, Neoliberalismus und Selbsttechnologien*, in *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, hrsg. von TH. LEMKE, S. KRASMANN u. U. BRÖCKLING, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2000, pp. 7-40.

³⁸ M. FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique* cit., Leçon du 17 janvier 1979, pp. 47-48; tr. it. cit., pp. 52-53.

³⁹ *Ivi*, Leçon du cit., pp. 232-233, p. 236; tr. it. cit., pp. 186-188, pp. 190-191.

⁴⁰ Sul tema: G. BURCHELL, *Peculiar Interests: Civil Society and Governing 'The System of Natural Liberty'*, in G. BURCHELL – C. GORDON – P. MILLER (Eds.), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, Chicago, The University of Chicago Press, 1991, pp. 119-150; G. BURCHELL, *Liberal Government and Techniques of the Self*, in A. BARRY - Th. OSBORNE – N. ROSE (Eds), *Foucault and Political Reason. Liberalism, Neo-Liberalism and Rationalities of Government*, Chicago, Chicago University Press, 1996, pp. 19-36.

⁴¹ Si veda: G. TEUBNER (Ed.), *Global Law Without a State*, Aldershot, Dartmouth, 1997.

Produrre libertà – e non fabbricare soggetti o disciplinare corpi – significa non predisporre le condizioni di insieme perché libertà, *che già c'è*, vi sia, ma lavorare a mantenere aperte le possibilità per il suo esercizio individuale. Significa individuare lo spazio economico in ogni soggetto e governare i rischi che la libertà comporta non con il riferimento a schemi universali, ma singolarizzandone la responsabilità in tutti e in ciascuno, *omnes et singulatim*.

Dismessa la propria universalità perequativa, il diritto agisce solo come tutela di uno spazio multiplo e differenziale, ritrascritto a partire dalla soggettività. Il singolo come imprenditore di sé ed un ambiente sociale in grado di autoregolare i propri rapporti sinché venga mantenuto libero da ingerenze sono il referente delle tecnologie governamentali. Questa libertà – esattamente come l'individuo capace di sostenerla – non sono un dato, ma il prodotto di relazioni «governate» rese possibili da un potere che non ne dispone, ma che cresce *dentro* di esse, riproducendone e riarticolandone le condizioni di possibilità.

Il soggetto non è libero, ma viene *pro-dotto* come libero. E cioè pensato, formato, disciplinato come circoscritto da dispositivi securitari che governano il sistema di mercato in cui agisce, *adeguando* soggetto e mercato a ciò che essi devono essere l'uno in rapporto all'altro. In questa cifra, continuità e discontinuità dell'analitica del potere foucaultiana. Il governo come curvatura, orientamento delle condotte individuali. E tuttavia, uno spossessamento radicale del codice di sovranità, il fatto che il potere sia costretto a ridefinire in termini governamentali la propria matrice inseguendo la piegatura in cui la vita si fa soggetto e resiste materialmente all'imbrigliamento.

Il liberalismo, non è una teoria per Foucault, ma il modo attraverso il quale si è prodotta la configurazione attuale del rapporto tra governanti e governati. Una configurazione che permette di calare il governo – le sue funzioni di tutela e di promozione dello scambio – nella rischiosa, inospitale, *soziale Umwelt* della cooperazione di mercato e del conflitto degli interessi.

E tuttavia, il governo non è solo questo. Esso corrisponde inoltre al processo, altrettanto arrischiato, che produce il soggetto, che lo rende responsabile di sé, che lo apre alla relazione etica con gli altri. Governo è la prassi di una soggettivazione in costante rapporto con l'Altro da sé. Il divenire che obbliga a rifiutare la spillatura disciplinare alla propria individualità e che trae il proprio ritmo da una relazione liberamente inferita dalla contingenza dei rapporti immanenti tra il singolo e il mondo.

In uno dei pochi contributi in cui cerca di rendere ragione del proprio intero percorso di ricerca gettando una luce retrospettiva su di esso ed esponendosi, peraltro, a sua volta al rischio di proiettare all'indietro un effetto di continuità sul proprio lavoro, Foucault perviene a mettere a fuoco esattamente questo punto, io credo. Mai è stata mia intenzione, egli scrive, gettare le basi di un'analitica del potere e dei suoi «tipi». Anche se, ma questa è una questione che non posso certo affrontare qui, è quantomeno sintomatico il riflesso weberiano che agisce nell'impostazione del tema della *Lebensführung* dentro, attraverso e oltre il problema del potere e della disciplina. «J'ai cherché plutôt à produire une histoire des différentes modes de subjectivation de l'être humain dans notre culture; j'ai traité, dans cette optique, des trois modes d'objectivation qui transforment les êtres humains en sujets», egli scrive.

Foucault ha cercato di studiare la torsione «oggettivante» per cui la vita, la pura determinazione biologica e politica dell'uomo in quanto animale politico e parlante, si è fatta soggetto, potrebbe forse dirsi. E ne viene identificando tre modalità differenti. Il primo è quello che si è determinato attraverso i saperi e che Foucault ha trattato in *Les*

mots et les choses. L'oggettivazione del soggetto in quanto animale parlante attraverso la grammatica, la filologia, la linguistica. Quella dell'*animal laborans* per mezzo dell'economia. L'oggettivazione della «nuda vita» («du seul fait d'être en vie», scrive Foucault) nelle scienze biologiche o nella storia naturale. In un secondo momento, la ricerca foucaultiana si è concentrata sulla partizione, sulla logica divisiva, che attraversa il soggetto o che lo separa dal fondo oscuro sul quale la soggettivazione si erge legandosi ai dispositivi di disciplina: la separazione tra il soggetto responsabile di sé e il folle, il sano ed il malato, il criminale e il gentiluomo. E poi, terza fase, quella alla quale Foucault lavorava prima di essere definitivamente, e troppo presto, interrotto, «la manière dont un être humain se transforme en sujet». Non è dunque il potere, «mais le sujet» il tema generale delle mie ricerche, egli ne conclude⁴².

Lavorare sulla trama della soggettivazione significa certo lavorare sui dispositivi di potere. Sul modo attraverso il quale il potere incide la materia vivente e gli assegna una forma abilitandola ad una soggettività normalizzata, perfettamente *rappresentabile*. Ma significa anche concedersi di passare oltre il perimetro determinato di quel «moment cartésien» del quale parla la prima lezione del *Cours* su *L'Herméneutique du sujet* e che marca il modo moderno dell'individuazione⁴³. Il modo moderno della soggettivazione – esito dell'appropriazione statale, amministrativa del fatto di governo – è marcato cioè da una conduzione, da un orientamento, che lavora alla decifrazione preventiva, al «contenimento» e alla totalizzazione-compatibilizzazione delle dinamiche della libertà nella forma di una responsabilizzazione individuale e collettiva in merito al suo uso. Esso postula un accesso alle dinamiche della libertà che sia della forma della conoscenza e quindi della normalizzazione.

Se, tuttavia, il compito che ci sta di fronte non è quello di scoprire, «mais de refuser ce que nous sommes»⁴⁴, di porci dunque sulla traccia del «fil du present» che si snoda come presa di distanza, rifiuto, salto al di fuori dal ventre del Leviatano e della soggettivazione che esso custodisce attraverso il dispositivo giuridico e quello di sovranità, allora questo approdo genealogico al governo dev'essere rimesso in movimento e ridislocato.

Il tema della controcondotta, della rivolta antipastorale e della cura di sé articola questa prospettiva. Quella di una soggettivazione libera, *etica* perché necessariamente riferita al mondo e all'Altro, compreso quell'Altro da sé che ciascuno si scopre di essere se fissa il proprio sé alla prassi e al divenire della verità. «Il nous faut promouvoir des nouvelles formes de subjectivation *en refusant* le type d'individualité qu'on nous a imposé pendant plusieurs des siècles», scrive Foucault⁴⁵.

Di nuovo un rifiuto, dunque, ma attraverso il quale si articola lo sfondamento dell'ultima quinta teatrale sulla quale si rappresenta la scena del potere: rifiutare ciò che siamo significa procedere oltre le forme di individuazione «governate» da una produzione divisiva della verità. Significa ritrovare al cuore di sé il luogo della verità e articolare ad esso, nella prassi di una libertà immanente che si fa ricerca, *curiositas*, riconoscimento

⁴² M. FOUCAULT, *Le sujet et le pouvoir* cit., p. 1042.

⁴³ M. FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris, Gallimard-Seuil, Cours du 6 janvier 1982, p. 19; tr. it. di M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 19.

⁴⁴ M. FOUCAULT, *Le sujet et le pouvoir* cit., p. 1051. Cfr. S. LUCE, *Fuori di sé. Poteri e soggettivazioni in Michel Foucault*, Milano, Mimesis, 2009.

⁴⁵ M. FOUCAULT, *Le sujet et le pouvoir* cit., p. 1051 [sottolineatura mia. SC].

della costituzione temporale e relazionale del soggetto, i modi di una produzione del comune, di forme di vita, definitivamente sottratti allo spettro del sovrano.

IV. Gli scritti e le lezioni di Michel Foucault degli anni '80 muovono esattamente in questa direzione, io credo. Da un lato, riproponendo un'etica specifica del lavoro intellettuale. Ricollocazione del ruolo – della specifica «attitudine» – della critica. Dall'altro, approfondendo in modo radicale la linea di problematizzazione che tiene al centro della ricerca il soggetto, leggendone i processi non dal lato dell'«assoggettamento», ma da quello della pratica, dell'attivazione.

In un'intervista con François Ewald del maggio 1984 – poco tempo prima di morire, dunque – Foucault annoda strettamente queste due questioni. Si tratta di un bilancio e di una sorta di risposta a coloro che non avevano affatto saputo comprendere il senso della – lasciandosi piuttosto ampiamente spiazzare dalla – sua ultima fase di ricerca. Il fatto che egli l'avesse ricollocata in una sorta di lunga durata e reinstallata, almeno in apparenza, in un ambito accademicamente difeso, perimetrato da un canone di testi, interpretazioni, lessici tecnici, modalità di scrittura che parevano abbandonare lo scintillio e la sperimentazione degli anni '60 per avvicinare invece le pratiche, molto più tradizionali, della storia delle idee⁴⁶, non è, mi sembra, il dato più rilevante. Al contrario, come del resto Gilles Deleuze avrebbe avuto modo di rilevare, ciò che entrava allora in gioco era un'ulteriore operazione di problematizzazione, forse ancor più radicale. Sul livello più immediato, condotta a partire dal fatto della permanenza dei codici della morale. Le rotture, le discontinuità, le brevi durate sono fatte per collocarvi i passaggi di articolazione e di riarticolazione dei poteri in rapporto alle modalità storicamente concrete del loro esercizio. Ma quando è in questione il tipo di rapporto che il soggetto intrattiene con sé stesso – tanto più nell'epoca della «governamentalizzazione» del potere; quella in cui schemi di conduzione pastorale degli individui lavorano alla ricomposizione della libertà del singolo con finalità di ordine generale passando attraverso il nucleo privato, quello più intimo, del sé –, allora il filtro per mezzo del quale egli si percepisce come tale si dimostra gravato del peso di qualcosa che permane. Quello di una morale la cui genealogia rimonta alla tarda antichità e alla torsione che il tema della legge – della norma, più che dell'interdizione; della decifrazione, più che della consapevolezza – le viene imponendo con il primo cristianesimo.

Questo, tuttavia, non esaurisce la questione. Per Deleuze, la ragione più profonda per la quale Foucault riallinea la propria ricerca alla lunga durata concerne il tema della soggettivazione e della memoria. Quella memoria che «piega» l'esteriorità dei saperi e dei poteri consegnandoli al passato, all'«oubli» della storia del soggetto, e che «dis-piega» invece la libertà della soggettivazione come invenzione, creatività, possibilità del futuro, nel campo di forze descritto da un'ontologia della relazione. Memoria è il vero nome del rapporto a sé. E il tempo stesso inteso come soggettivazione – motore attraverso il quale Foucault abbandona le superfici sulle quali operano i dispositivi di potere, si chiama memoria⁴⁷. Ap-propriaione di sé, rilancio, immaginazione.

⁴⁶ Questa critica fu sollevata con particolare forza in Italia da E. NARDUCCI, *L'archeologia del desiderio. Michel Foucault sulla sessualità degli antichi*, «Quaderni di storia», XI, 22, 1985, pp. 185-214 e ripresa da M. VEGETTI, *Foucault et les anciens*, «Critique», 471-472, 1986, pp. 925-932. Più in generale si veda: J. MOSS (Ed.), *The Later Foucault*, London, Sage, 1998. Per una ricostruzione di insieme dell'attraversamento foucaultiano del pensiero classico cfr. L. CREMONESI, *Michel Foucault e il mondo antico. Spunti per una critica dell'attualità*, Pisa, ETS, 2008.

⁴⁷ G. DELEUZE, *Foucault cit.*, pp. 114-115; tr. it. cit., pp. 108-109.

Questa ap-propriaione non è un ripiegamento, non corrisponde al levigare un profilo autoriale. «J'avais commencé à écrire deux livres conformément à mon plan primitive», dice Michel Foucault a François Ewald, parlando dei lavori che fanno seguito a *La volonté de savoir*, «mais très vite, je me suis ennuyé. C'était imprudent de ma part et contraire à mes habitudes»⁴⁸. Il lavoro intellettuale – termine che Foucault rivendica con orgoglio, quest'ultimo – solo quando si è molto stanchi, o molto vecchi, o, ancora, smisuratamente presuntuosi, lo si può interpretare come il lineare sviluppo di un progetto chiaramente fissato, anticipato, nelle sue linee fondamentali. O come il continuare a dissodare un ben trincerato campo di competenze accademiche. «Travailler», dice Foucault, «c'est entreprendre de penser autre chose que ce qu'on pensait avant». E questo *pensare altrimenti*, questo valorizzare lo scarto, la differenza, riguarda un'etica del lavoro intellettuale. Il modo nel quale, cioè, attraverso ciò che ha fatto, pensato o scritto, un uomo affronta il proprio limite e i limiti della propria attualità – la critica: un lavoro condotto al limite di ciò che siamo, scriveva in quello stesso periodo Foucault parlando di Kant e di un'«attitude» ipermoderna del pensiero; un'attitudine tanto paradossale da riattingere uno «stile» classico⁴⁹ – per allacciare un intenso rapporto di problematizzazione con il mondo coincidente con l'atto che libera la potenza di creazione della memoria.

«Qu'est-ce que peut être l'éthique d'un intellectuel sinon cela: se rendre capable en permanence de se dépendre de soi-même (ce qui est contraire de l'attitude de conversion)?»⁵⁰. Staccarsi, sganciarsi, liberarsi dalle forme disciplinari e pastorali dell'individuazione. Questa è l'etica dell'intellettuale. L'attitudine moderna della critica. Lavorare alla modifica del pensiero degli altri e con questo lavorare alla modifica del proprio. Doppia inversione del codice pastorale di conversione. Non reprimere la *curiositas* imbrigliandola e trattenendola in un penoso lavoro di «decifrazione» volto a scolpire la coerenza di un profilo autoriale. Non esercitarla nei confronti degli altri per indurre in essi un cambiamento, una tras-formazione, che non si è disposti a determinare in sé stessi. Alla *déprise* che è l'elemento che dinamizza la soggettivazione non è possibile accedere per illuminazione, né per concessione senza riserve a qualsiasi fibrillazione della congiuntura.

Se è vero che l'attitudine moderna del pensiero è la critica, e se la critica non può essere esercitata che in termini di problematizzazione dell'attualità alla quale si appartiene, ciò che Foucault chiama l'etica del distacco, l'etica della *déprise*, non può coincidere con il semplice inseguire i processi che di volta in volta definiscono la punta più avanzata della contemporaneità. Questo «se dépendre de soi-même», questo rifiuto dell'individuazione disciplinare che spilla il soggetto ad un'anagrafe, lo identifica ad un *curriculum*, lo vincola ad una bibliografia, non può essere interpretato che come un'«*élaboration de soi par soi*», «*une transformation studieuse*», «*une modification lente et ardue*» – esattamente i termini dell'*askesis* filosofica degli antichi della quale Foucault

⁴⁸ M. FOUCAULT, *Le souci de la vérité* (entretien avec F. EWALD), «Magazine littéraire», n. 207, mai 1984, pp. 18-23; ora in: DEII, pp. 1487-1497.

⁴⁹ M. FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières?*, in P. RABINOW (Ed.), *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 32-50; ora in: DEII, pp. 1381-1397, p. 1387: «Par attitude je veux dire un mode de relation à l'égard de l'actualité; un choix volontaire qui est fait par certains; enfin, une manière de penser et de sentir, une manière aussi d'agir et de se conduire qui, tout à la fois, marque une appartenance et se présente comme une tâche. *Un peu, sans doute, comme ce que les Grecs appelaient un ethos*» [sottolineatura mia. SC].

⁵⁰ Ivi, p. 1494. Sul tema, osservazioni che mi paiono davvero importanti nel recentissimo: P. P. CESARONI, *La distanza da sé. Politica e filosofia in Michel Foucault*, Padova, CLEUP, 2010.

si va occupando nelle lezioni di quegli anni a Berkley e al Collège de France: non asceti, ma artigianale lavoro di produzione, rigoroso fare nell'immanenza di una pratica, *ergon*⁵¹ – «par souci constant de la vérité»⁵². È questo costitutivo rapporto tra verità, problematizzazione e soggettività ciò che sta al cuore, io credo, del lavoro dell'ultimo Foucault⁵³.

V. Che cos'è un soggetto? Un soggetto non è una sostanza. È tutt'al più una *forma* e questa non può mai essere uguale a sé stessa. Questo, pochi mesi prima, Michel Foucault aveva avuto modo di far notare nel corso di un'altra intervista⁵⁴. Una di quelle interviste che – nel motivato giudizio di Deleuze⁵⁵ – fanno *integralmente* parte della opera foucaultiana, poiché prolungano la ricerca oltre il «cantiere storico» dei suoi libri per portarla a impattare il problema dell'attualità cercando di realizzare in quest'ultima l'effetto di dinamizzazione che le pertiene. Che un soggetto – esattamente come il potere – non sia una cosa, non sia una sostanza, non sia un originario, non significa soltanto, dal punto di vista di Foucault, trarsi di lato rispetto alla linea che nei quadri interni della trasmissione di una filosofia «alla francese» congiunge Descartes alla fenomenologia e motivare una volta ancora le ragioni del proprio distacco da Sartre e da ciò che quest'ultimo aveva rappresentato in termini di esercizio della funzione intellettuale, ma significa soprattutto rivendicare le ragioni del molteplice, del temporale, nel campo di immanenza delle pratiche di soggettivazione.

Nessuno ha con sé stesso lo stesso rapporto quando ci si costituisce in soggetto politico andando a votare o prendendo la parola in assemblea e quando ci si costituisce in soggetto di desiderio all'interno di una relazione sessuale, dice Foucault. E lo stesso rilievo lo si potrebbe avanzare in relazione al *multiversum* di funzioni affettive, linguistiche e relazionali per mezzo delle quali entriamo in rapporto con gli altri e con i codici e le matrici disciplinari dei dispositivi di potere, per stabilizzare, in forma contingente, parziale e sempre revocabile, un'esperienza del mondo. Se è vero che indubbiamente vengono determinandosi effetti di interferenza, di scambio e di «passaggio», tra le molteplici forme assunte dalla soggettività in relazione a ciascuno dei differenti baricentri attorno ai quali gravita il suo campo di espressione, è altrettanto vero che: «dans chaque cas, on joue, on établit à soi-même des formes des rapports différentes». Ed è precisamente «la constitution historique de ces formes différentes de sujet en rapport avec les jeux de vérité, qui m'intéresse», conclude il proprio ragionamento Foucault⁵⁶.

Sul lato più esterno, agisce evidentemente in Foucault la polemica con la nozione cartesiana di soggetto⁵⁷. L'obiettivo di Foucault è aggirare l'evento fondazionale della filosofia moderna e cioè il punto di incidenza descritto in Descartes tra pensiero e realtà,

⁵¹ M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France, 1982-1983*, édition établie sous la direction de F. EWALD et A. FONTANA par F. GROS, Paris, Gallimard-Seuil, 2008, Leçon du 9 février 1983, p. 202 ; tr. it. di M. Galzigna, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Milano, Feltrinelli, 2009, p. 212. Cfr. E. MCGUSHIN, *Foucault's Askesis. An Introduction to Philosophical Life*, Evanston, Northwestern UP, 2007.

⁵² M. FOUCAULT, *Le souci de la vérité* cit., p. 1494.

⁵³ In una prospettiva non troppo lontana: Th. R. FLYNN, *Truth and Subjectivation in the Late Foucault*, «The Journal of Philosophy», 1985, pp. 532-540.

⁵⁴ M. FOUCAULT, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté* cit., p. 1537.

⁵⁵ G. DELEUZE, *Foucault* cit., p. 122; tr. it. cit., p. 116.

⁵⁶ M. FOUCAULT, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté* cit., pp. 1537-1538.

⁵⁷ Cfr. P. GUENANCIA, *Foucault / Descartes: la question de la subjectivité*, «Archives de philosophie», 65, Cahier 2, 2002, pp. 239-253.

indipendentemente dalle qualità personali dell'enunciatore della proposizione vera. Una razionalità che si dispiega con pretese di universalità e che autoconvalida il proprio assetto senza incarnarsi in una coscienza concreta; nella tessitura di una vita⁵⁸. Su quello più interno, ciò che interessa a Foucault è trovare, di contro, il punto di torsione per cui le reti dei poteri e dei saperi che attraversano e che costituiscono il soggetto (ciò che di esso definisce in qualche modo la «memoria») vengono piegate non per delimitare un'interiorità (un «io penso» che preceda la realtà o che di essa si liberi...), ma per *trasformare* l'effetto di superficie individuato dai dispositivi disciplinari e reinventare il rapporto a sé della coscienza «liberandolo» dallo schema storicamente limitato della soggettività per assoggettamento realizzata nell'epoca classica della politica europea.

Ne deriva una conseguenza decisiva, mi pare. Il soggetto – semplice forma e non sostanza, lo ricordavo poco sopra – è solo *una delle possibilità* attraverso le quali si attualizza, o si organizza, la «coscienza di sé». Il soggetto non è il fondamento, né l'ultimo rifugio di un'«autenticità» alla quale sarebbe possibile far riferimento per salvare uno spazio «sottratto» all'invasività delle macchine disciplinari o alla legge del valore. Buona parte dello scarso *feeling* che Foucault ha con la scuola di Francoforte in quegli anni – anche se vi sono occasioni nelle quali egli ammetterà che averla conosciuta meglio avrebbe finito col fargli risparmiare molto lavoro – deriva esattamente da questa posizione.

La soggettività è un processo, che si svolge all'interno dei (non in un «altrove» rispetto ai) circuiti di sapere e di potere che sono costitutivamente intrecciati alla vita e al linguaggio. Né la prima – né quei circuiti – sono assegnati a condizioni universali. Il sapere è la forma che assume il diagramma in cui – in un momento determinato – il visibile e l'enunciabile si rapportano l'uno all'altro. Il potere, il rapporto di forza variabile, contrastabile, rovesciabile, che attraversa le singolarità e le compone in un ordine, parziale, provvisorio, della regolazione. E il «soggetto» – meglio il «soi», l'«être soi» – altro non è che l'effetto del processo di soggettivazione attraverso il quale il «dehors» nel quale la vita è presa (lavoro, riproduzione, linguaggio, per riprendere le scansioni interne a *Le mots et les choses*) può essere piegato non per cucire un'identità, ma per *dis-piegare* una possibilità, una potenza. Un «soggetto» non ha nulla di universale: esso marca una costellazione di posizioni (storicamente) singolari all'interno di un «si parla», di un «ci si batte», di un «si vive»⁵⁹, che descrive un puro ritaglio di immanenza.

«J'appellerai subjectivation» – scrive Foucault – «le processus par lequel on obtient la constitution d'un sujet, plus exactement d'une subjectivité, qui est évidemment que l'une des possibilités données d'organisation d'une conscience de soi»⁶⁰. Rimontare il moderno processo di individuazione disciplinare, organizzare la resistenza alle tecniche del governo pastorale, significa muovere oltre la storia del potere, riattivare la memoria della «vita» che ad esso si è costantemente interfacciata, «branchée», come ciò che ha sempre costretto il potere a trasformare e a reindirizzare i suoi dispositivi. Ciò che interessa a Foucault, nel corso della sua ultima ricerca, nei corsi a Berkeley e al Collège de France dedicati alla filosofia antica, non è l'accesso ad un vocabolario e ad un «sapere»

⁵⁸ M. FOUCAULT, *La vie: l'expérience et la science*, «Revue de métaphysique et de morale», 90 année, n. 1, Canguilhem, Janvier-mars 1985, pp. 3-14; ora in DEII, pp. 1582-1595, in part. P. 1586.

⁵⁹ G. DELEUZE, *Foucault*, cit., p. 122; tr. it. cit., p. 116.

⁶⁰ M. FOUCAULT, *Le retour de la morale* (entretien avec G. BARBEDETTE et A. SCALA, 29 mai 1984), «Les Nouvelles Littéraires», n. 2937, 28 juin - 5 juillet 1984, pp. 36-41; ora in DEII, pp. 1515-1526, p. 1525. Sul tema: F. GROS, *Sujet moral et sujet éthique chez Foucault*, «Archives de philosophie», 65, Cahier 2, 2002, pp. 229-237; J. REVEL, *Expériences de la pensée* cit., pp. 207 e ss.

tanto diverso dal nostro da rappresentare una possibile risorsa o una via di fuga – «aucun penseur grec n'a jamais trouvé une définition du sujet, ne n'a jamais cherché», egli dichiarerà esplicitamente, «je dirai tout simplement qu'il n'y a pas de sujet», in quella fase della cultura occidentale⁶¹ –, quanto piuttosto l'identificazione di un ulteriore terreno conteso – quello che pertiene al «soi» e alla sua elaborazione – laddove il moderno sistema dei saperi traccia piuttosto un pacificato quadro di individuazione oggettivata.

VI. I Greci non hanno nemmeno la parola «sujet» perché in Grecia, che non esprime in relazione all'operazione che su di essa conduce Michel Foucault, alcuna filosofia da «riabilitare» o da «restaurare»⁶², il vivente, qualificabile nei termini di Aristotele come «zoon politikon kai logon echon», come il «parlante politico» spazializzato nel rapporto tra verità, discorso e fatto di governo, non cede all'illusione di un sapere di sé depositato in una forma sottratta al «koinon», al *comune*, della relazione. Ciò che la modernità chiama «sujet» – lo ricordo ancora una volta: effetto di un «assujettissement» integrale al codice che lo universalizza come astrazione; come quel puro *in-differente*, che si determina come correlato delle moderne tecnologie del diritto o della normalizzazione clinica, psicologica e morale⁶³ –; ciò che la modernità chiama «sujet», dicevo, il pensiero etico e filosofico antico lo mantiene nel sistema multilaterale di pratiche attraverso le quali viene riflessivamente *piegata* in uno «stile» una libertà che continua a *dis-piegare* la propria potenza in un contesto attraversato da altre forze e da altre traiettorie singolari della libertà. «La liberté est la condition ontologique de l'éthique», sostiene Foucault. «Mais l'éthique est la forme réfléchie que prend la liberté»⁶⁴.

Ciò che interessa Foucault non è ovviamente il fatto del rapporto che tradizionalmente passa tra libertà ed etica. Quella della morale cristiana, è stata in fondo una soluzione a questo problema. Quanto rileva è piuttosto il modo nel quale il grado-zero della problematizzazione, quella parte che in genere rappresenta l'innesto della problematizzazione e che si trincerava nel suo «dehors», viene qui integralmente problematizzata a sua volta. Pensare, per Foucault, è sperimentare, mettere alla prova: «je suis un expérimentateur et non pas un théoricien», egli avrà più volte occasione di ribadire⁶⁵. E la problematizzazione – come avrà modo di annotare nelle battute conclusive

⁶¹ M. FOUCAULT, *Le retour de la morale* cit., p. 1525. Per una ricognizione di insieme della lettura foucaultiana dell'antichità: M. DARAKI, *Le voyage en Grèce de Michel Foucault*, «Esprit», 100, 1985, pp. 55-83; F. GROS (Ed.), *Foucault et la philosophie antique*, Paris, Kimè, 2003. Più specificatamente, per il tema che ci occupa: R. DEVOS, *The Return of the Subject in Michel Foucault*, «American Catholic Philosophical Quarterly», vol. 76, n. 2, 2002, pp. 255-280; B. HAHN, *The Analytic of Finitude and the History of Subjectivity*, in G. CUTTING (Ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge, CUP, 2005, p. 176-212.

⁶² Per quella che invece esplicitamente si presenta, con una certa influenza nell'Europa nei primi anni '80, come una «riabilitazione» della filosofia pratica greca, si veda: M. RIEDEL (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg I. B., Rombach, 1972-1974, voll. 2. Sul senso dell'operazione allora condotta: F. VOLPI, *La riabilitazione della filosofia pratica in Germania e il suo senso nella crisi della modernità*, «Il Mulino», 35, n. 308, 1986, pp. 928-949.

⁶³ Sulla logica di astrazione immanente al dispositivo dei concetti fondamentali della politica moderna: S. CHIGNOLA – G. DUSO, *Storia dei concetti e filosofia politica*, Franco Angeli, Milano, 2008.

⁶⁴ M. FOUCAULT, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté* cit., p. 1531. Un utile sviluppo di questo punto in: A. PANDOLFI, *L'etica come pratica riflessa della libertà. L'ultima filosofia di Foucault*, in M. FOUCAULT, *Archivio III. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a c. di A. PANDOLFI, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 7-28.

⁶⁵ M. FOUCAULT, *Entretien avec D. Trombadori*, Paris, 1978, «Il Contributo», n. 1, janvier-mars 1980, pp. 23-84; ora in DEII, pp. 860-914, p. 861.

del corso che tiene a Berkeley nell'autunno 1983 – è una risposta a una situazione concreta che è reale⁶⁶.

Cosa spinge dunque Foucault a lavorare sull'etica antica e tardoantica? Sono diverse le osservazioni che è possibile avanzare in merito. La più semplice riguarda ovviamente le trasformazioni più recenti delle tecnologie del potere, il loro innestarsi direttamente sulla vita. Se il modo dell'esercizio della governamentalità è il suo agganciarsi al nucleo volizionale del soggetto, a ciò che nella moderna forma dell'individuazione coincide con l'autodisposizione «libera» della volontà – in fondo questo si potrebbe dire della governamentalità: essa rappresenta un diagramma di orientamento della libertà, di valorizzazione che la compatibilizza a finalità generali, ma che certo, come abbiamo avuto modo di vedere, nulla ha a che fare con il dispositivo sovranista e disciplinare dell'interdizione, della proibizione e del controllo –, è in una qualche misura autoevidente che il lavoro di problematizzazione che va condotto sul terreno di questa nuova modalità di esercizio del potere tende ad assumere come bersaglio il soggetto, la forma che il processo di soggettivazione assume nel quadro della governamentalità liberale, la nozione di libertà, astratta, soggettiva e formale, o viceversa inventiva, creativa, che gli corrisponde.

Spostare l'analisi sul terreno dell'antichità significa, in questo senso, attingere un laboratorio all'interno del quale non soltanto la soggettivazione non si produce per assoggettamento – come abbiamo avuto modo di vedere in Grecia non ha nemmeno corso il termine «sujet» –, ma nel quale ciò che pertiene all'individuazione mai viene scisso dalla dimensione dell'inventività e della creazione, o sottratto al gioco di forze che descrive il campo di immanenza delle pratiche singolari della libertà.

In altri termini: l'individuazione classica non è mai passiva, pacificata o oggettuale. Essa si determina in un quadro agonistico e bellicoso, all'interno del quale ciascuno esiste in funzione degli altri, sotto lo sguardo e attraverso gli occhi degli altri, in cui i fondamenti di una persona sono tanto più saldi quanto più si estende la sua reputazione.

La vera morte, per un greco, non è l'estinzione fisica alla quale ogni vivente, in quanto mortale, è ovviamente destinato, ma l'oblio, il silenzio, la mancanza di fama. Come ha avuto modo di rilevare Jean-Pierre Vernant, se è vero che i Greci – tanto nella Grecia arcaica, quanto in quella classica, che dalla prima molto dipende - hanno un'esperienza dell'io, della loro persona e del loro corpo, questa esperienza è diversamente articolata dalla nostra. L'io greco non è né delimitato, né unificato; non è «assoggettato» alla sovranità di una sintesi formale. L'io è un «campo aperto di forze molteplici». E la sua esperienza, lungi dal coincidere con un'interiorità protetta, sottratta ai fattori sociali, è integralmente orientata verso l'esterno. Si lega al campo agonistico nel quale si esplicano, secondo un profilo di generalità, le pratiche sociali e politiche.

L'individuo si cerca e si trova negli altri, in quegli specchi riflettenti la sua immagine che sono i suoi *alter ego*: genitori, amici, figli, rivali. Per dirla radicalmente, non c'è letteralmente introspezione nella Grecia classica. Il soggetto non definisce un mondo interiore chiuso, nel quale egli debba calare per ritrovarsi o per scoprirsi. Il soggetto è *estroverso*; così come l'occhio non si vede da sé – si tratta del noto argomento

⁶⁶ M. FOUCAULT, *Fearless Speech*, ed. by J. PEARSON, Los Angeles, Semiotext(e), 2001. Le lezioni di M. Foucault trascritte e pubblicate con questo titolo, possono essere direttamente ascoltate all'URL: <http://www.lib.berkeley.edu/MRC/foucault/parrhesia.html>

dell'*Alcibiade* platonico⁶⁷ –, l'«individuo», per potersi sperimentare, guarda all'altrove, al «fuori»⁶⁸. Si *dis-piega* in termini esistenziali e non si *ri-piega* in termini coscienziali, potrebbe forse dirsi.

Il corso del 1982-1983, quello che affronta il tema del *Gouvernement de soi et des autres*, assume a proprio nucleo organizzatore esattamente questa dinamica. Per governare gli altri non è possibile assestarsi nella posizione protetta del *nomotheta*. Governare gli altri richiede un duro lavoro su di sé, che metta in grado di incontrare l'attenzione dell'altro, sfidando il rischio che questo comporta. La conquista della relazione nel gioco agonistico del riconoscimento è la prova della «realtà» per la filosofia. La cui verità, in Grecia, è la posta in gioco, l'*enjeu*, non di un assetto proposizionale, ma di un serrato confronto tra chi parla e chi ascolta, all'interno del quale è l'esemplarità della vita del filosofo, non un sistema di regole dato, a predeterminare la possibilità del circolo di veridizione.

Nel suo commento alla *Lettera VII* di Platone (qui non interessa se il testo sia autentico o meno), Foucault esprimerà con grande chiarezza questo punto, mi pare. Innanzitutto: insufficienza del *logos* e rifiuto della scrittura. Platone che confessa «la vergogna provata al pensiero di essere solo un facitore di parole»⁶⁹, come dischiusura di un orizzonte filosofico-politico all'interno del quale viene articolato il rifiuto, il «refus», di una conoscenza che passi semplicemente per nomi e per definizioni.

Poi: il rischio della prassi. La denuncia dei limiti del *logos* (e dunque: della logicizzazione della politica, quella che sarà la sua cifra moderna a partire da Descartes e Hobbes, appunto) e il suo non essere attivata dal riferimento ad un discorso «più vero», ma dalla *tribé*, dal duro lavoro che il soggetto conduce su di sé, dalla pratica della verità come diagramma della soggettivazione, dal rischio che il locutore deve correre nell'affrontare le proprie inclinazioni e la resistenza dell'altro. Foucault riprende in altra forma – io credo – l'antica discussione con Derrida: «ce n'est pas du tout l'avènement d'un logocentrisme qu'il faut déchiffrer dans ce refus de l'écriture, c'est l'avènement de tout autre chose. C'est l'avènement de la philosophie, d'une philosophie dans laquelle le réel même de la philosophie serait la pratique de soi sur soi»⁷⁰.

E infine, la verifica di cosa la filosofia sia: non discorso, ma forma di vita, pratica di sé, esercizio, in cui il sapere e il potere, il «si può» e il «si dice», le cornici all'interno delle quali ogni vivente-politico si muove e respira, le superfici sulle quali si incrociano e si curvano le traiettorie della libertà, vengono *im-piegati* – non trascesi, non rovesciati – come strumenti – tecnologie del sé, le chiama Foucault – di un'individuazione che è forza tra le forze, evento di verità⁷¹.

⁶⁷ PLATONE, *Alcibiade I*, 132d-133c. Sulla complessità della lettura foucaultiana di Platone: E. WOLFF, *Éros et logos. À propos de Foucault et de Platon*, «Revue de philosophie ancienne», VII, 1, 1989, pp. 47-78.

⁶⁸ Cfr. J.-P. VERNANT, *L'individu, la mort, l'amour*, Paris, Gallimard, 1989 ; tr. it. di A. Ghilardotti, *L'individuo, la morte, l'amore*, Milano, Raffaello Cortina 2000. Ma si vedano anche: H. FRÄNKEL, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München, Beck, 1962; B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg, Claassen & Goverts 1948; J. REDFIELD, *Le sentiment homérique du moi*, «Le Genre humain», 12, 1985, pp. 93-111; J.-P. VERNANT, *Catégories de l'action et de l'agent en Grèce ancienne, in Langue, discours, société. Pour Émile Benveniste*, sous la direction de J. KRISTEVA, J.-C. MILNER, N. RUWET, Paris, Seuil, 1975; poi in: J.-P. VERNANT, *Religions, histoires, raisons*, Paris, Maspero, 1979, pp. 85-95.

⁶⁹ PLATONE, *Lettera VII*, 328c.

⁷⁰ M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres* cit., Leçon du 16 février 1983, p. 235 ; tr. it. cit., p. 245.

⁷¹ G. DELEUZE, *Foucault* cit., p. 124; tr. it. cit., pp. 117-118.

Il gioco «serio» della filosofia non consiste nel dire o nel mostrare agli uomini come dovrebbero condurre le proprie relazioni secondo uno schema di socializzazione ideale – la *kallipolis* platonica –, ma nel rammentare loro incessantemente (di nuovo: l'attivazione di un circuito della memoria...) che ciò che nella filosofia è «reale» è la pratica, «ces pratiques que l'on exerce sur soi» e sugli altri, quando si abbia il coraggio di affrontare la prova dell'ascolto⁷². Il rischio della relazione.

VII. Per Foucault, ciò che assegna «realtà» alla filosofia è, dicevamo, la sua capacità di incontrare e di orientare un'attenzione, di installarsi in un ascolto. La capacità – che è anche materiale assunzione del rischio di un fallimento – di indirizzarsi a qualcuno o qualcosa capace di entrare a sua volta in rapporto con la tagliente acuminatezza della veridizione della filosofia. «La réalité, l'épreuve par laquelle, à travers laquelle, la vérédiction philosophique va se manifester comme réelle, c'est le fait qu'elle s'adresse, qui elle peut s'adresser, qu'elle a le courage de s'adresser, à qui s'exerce le pouvoir», dice Foucault⁷³.

Ciò che toglie la filosofia dalla sua inoperosità – vuota chiacchiera, dotta speculazione, prestazione accademica salariata, per riprendere i termini con cui Joseph Ferrari attacca in un celebre testo l'elettismo di Victor Cousin e la filosofia accademica della Sorbonne⁷⁴ – è la sua capacità di determinare le condizioni della sua *correlazione* con il campo della politica. Se è vero che un discorso marcato dal segno di intervento quale deve essere la filosofia – «un dire-vrai irruptif», lo definisce Foucault; una forma del discorso che apre una discontinuità nel pieno dell'enunciazione – si qualifica per il suo opporsi al potere, al regime di normalità del discorso, una presa di parola che si mantenesse nella forma del «grido», della «contestazione» o della «protesta»⁷⁵, non sarebbe in grado di mantenere la specifica tensione che qualifica la specificità del filosofico.

Il «reale» della filosofia sta nel circolo dell'ascolto – la potenza performativa di una parola concreta, capace di innescare reazioni, concatenare pratiche, co-determinare il «governo» («art stochastique, art de conjuncture», chiama quest'ultimo Foucault, che mai cessa di richiamarne il legame del «governo» con l'arte nautica e con la medicina, l'invincibile rapporto con l'occasione, con il «kairos»⁷⁶) e contemporaneamente di resistere, sul lato interno, al suo farsi adulazione, vuota retorica, pensiero molle –; e sta nel coraggio con il quale, per poter pervenire a quel grado di incandescenza, il filosofo mette alla prova sé stesso, la coerenza del proprio discorso, sul terreno della decisione politica e di chi ne sostiene la responsabilità⁷⁷.

Che la filosofa appartenga ai *pragmata*, e non possa dunque essere considerata un puro *logos*; che essa sia una *pratica*, e cioè si leghi preliminarmente ad una specifica

⁷² M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres* cit., Leçon du 16 février 1983, p. 236; tr. it. cit., p. 246.

⁷³ M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres* cit., Leçon du 16 février 1983, p. 210; tr. it. cit., pp. 220-221.

⁷⁴ J. FERRARI, *Les philosophes salariés* (1849), Paris, Payot, 1983.

⁷⁵ Queste forme di «protesta» sono state di recente valorizzate – e ciò io credo sia di un qualche interesse – come perni per una possibile istituzionalizzazione della «controdemocrazia». Si veda: P. ROSANVALLON, *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Seuil, 2006; tr. it. di A. Bresolin, *Controdemocrazia. La politica nell'era della sfiducia*, Roma, Castelvecchi, 2012.

⁷⁶ M. FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet* cit., Cours du 10 mars 1982, p. 367; tr. it. cit., p. 343.

⁷⁷ Si veda in particolare: M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres* cit., Leçon du 16 février 1983, p. 223, tr. it. cit., pp. 233-234.

forma di vita, nella quale l'enunciatore si mette alla prova per poter affrontare la prova dell'ascolto; nella quale il gioco della verità e della veridizione si compie prima come duro lavoro su di sé e poi si esprime come coraggio, come responsabilità del vero di fronte a sé stessi e di fronte a chi governa, tutto questo sistema di considerazioni che porta progressivamente Foucault a focalizzare i propri studi sul tema della *parrhesia*, sul «franc-parler» e sul «courage de la vérité»⁷⁸, determina una serie di conseguenze decisive, io credo.

La prima in ordine al rapporto tra politica e filosofia. Un rapporto di *correlazione* e di *esteriorità*. La filosofia in posizione di esteriorità rispetto al campo politico che costituisce il luogo della sua prova. La filosofia straniera nel campo di illusioni, deliri, *doxai*, che la sfidano a costituirsi, nella vita del filosofo, come discorso vero. Ne deriva che la filosofia non ha il compito di dire ciò che si debba fare. La sua veridizione non è dell'ordine del progetto o dell'ideologia. Essa non deve – e non può, se vuole continuare ad essere l'innescò del gioco di veridizione che la correla al Politico – allinearsi al discorso di chi governa. «Elle a à être dans une extériorité permanente et rétive par rapport à la politique, et c'est en cela qu'elle est réelle», dice Foucault. Deve essere esercitata in permanenza come critica «à l'égard de ce qui est leurre, tromperie et illusion» e in questo soltanto può lasciar compiersi il ruolo dialettico della verità⁷⁹. La forma della correlazione – non sovrapposizione, non captazione, non organizzazione lineare tra una teoria, appannaggio del filosofo, e una prassi, appaltata al politico – disegna, di nuovo, una figura che già abbiamo avuto modo di incontrare, quella dell'*ellissi*.

La seconda, altrettanto rilevante, concerne l'ontologia del discorso vero. Quella che Michel Foucault intende praticare anche in rapporto al pensiero classico – quasi rispondendo in anticipo ai suoi critici – non è storia delle idee o storia della filosofia. Ciò che egli intende praticare è una storia del pensiero. Una storia dei sistemi di pensiero, come egli la chiamava sin da quando iniziò i suoi *Corsi* al Collège de France. Quanto qui occorre rilevare, è che questa storia del pensiero viene ora fatta strettamente dipendere da un lavoro che produce attivamente discontinuità e che valorizza il modo attraverso il quale la veridizione filosofica costringe sempre di nuovo il governo all'ascolto esponendosi, nello stesso momento, al rischio di non ottenerlo.

Il discorso vero si organizza come pratica. Pratica della parola, stile di una vita filosofica, pratica dell'ascolto. Una serie ininterrottamente tenuta in tensione dalla libertà,

⁷⁸ M. FOUCAULT, *Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1984*, édition établie sous la direction de F. EWALD et A. FONTANA par F. GROS, Paris, Gallimard-Seuil, 2009 ; tr. it. di M. Galzigna, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France 1984*, Milano, Feltrinelli, 2011. Sul termine *parrhesia* e su quanto in esso rileva ai fini dell'interpretazione foucaultiana, si vedano almeno: E. PETERSON, *Zur Bedeutungsgeschichte von Parrhesia*, in *Festschrift für R. Seeberg I*, Berlin, 1929, pp. 283-297; H. JAEGER, *Parrhesia et fiducia*, in *Studia patristica I*, Berlin, 1959, pp. 221-239; H. SCHLEIER, *Parrhesia, parrhesiazomai*, in: G. KITTEL – G. W. BROMILEY – G. FRIEDRICH (EDS.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1964, vol. V, pp. 871-886; M. GIGANTE, *Filodemo sulla libertà di parola*, ora in: *Ricerche filodemee*, Napoli, Macchiaroli, 1969, 41-61; A. MOMIGLIANO, *La libertà di parola nel mondo antico*, «Rivista storica italiana», 1971, pp. 499-524; ma soprattutto il libro che Michel Foucault segue con maggiore costanza insieme a quello di Marcello Gigante: G. SCARPAT, *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino*, Brescia, Paideia, 1964. Sul tema: F. GROS, *La parrhêsia chez Foucault (1982-1984)*, in F. GROS (Ed.), *Michel Foucault. Le courage de la vérité*, Paris, PUF, 2002.

⁷⁹ M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres* cit., Leçon du 9 mars 1983, p. 326; tr. it. cit., p. 337.

matrice dell'etica. La libertà viene piegata in una forma dalla scelta di vita filosofica; la vita filosofica è tale se dimostra il coraggio della verità; e il coraggio della verità lo si dimostra nell'affrontare il rischio del parlare libero, franco, aperto a chi detiene il potere, mentre quest'ultimo si mantiene libero tanto di ascoltare, quanto di non farlo e di portare la propria indifferenza sino alle estreme conseguenze, sino a perseguire, esiliare, mettere a morte – questo il destino di Socrate – chi si tenga all'altezza della sfida imposta dalla filosofia. Le caratteristiche congiunturali del fatto di governo – il fatto, in altri termini, che quell'ellissi non possa mai essere riassorbita – fanno sì che il rapporto tra filosofia e governo, tra *parrhesia* e «potere», debba essere pensato come un'invenzione singolare e la libertà, non stilizzata come un «diritto», ma come una potenza, «une capacité de faire»⁸⁰. In questo caso, capacità di tracciare la modalità di un incontro singolare tra veridizione filosofica e governo.

La terza conseguenza mi sembra infine decisiva. Ciò che è qui in questione è quanto rileva dalle conclusioni cui stiamo provvisoriamente pervenendo. Non soltanto la dinamica che Foucault descrive è una dinamica della libertà, il processo di una soggettivazione che si lega ad una forma di vita, alla pratica di una relazione, ma anche ammesso che i greci avessero una qualche nozione di soggettività, e sappiamo che Foucault questa possibilità la nega, e a ragione, nel merito, non è certo per rinvenire il cantiere di una nuova «teoria» del soggetto⁸¹, che egli utilizza i materiali della cultura antica. Come ebbe icasticamente a notare, di nuovo, Gilles Deleuze, «il n'y a de retour au sujet chez Foucault»⁸².

Foucault non usa la parola «soggetto». E non lo fa di certo, solo per la difficoltà di rinvenire nei testi un calco adeguato. In altri casi, ad esempio, non ha problemi a parlare indifferentemente di «governo» o di «potere», anche in relazione alle *poleis* greche o a Roma, nel cui assetto istituzionale davvero non è dato rinvenire qualcosa di simile a ciò che la modernità identifica come «potere». Foucault parla di un «processo», di un processo di soggettivazione, in questo caso, e parla di un «Sé» che ne è investito e che descrive la forma di un rapporto. Di un «rapport à soi», evidentemente. Cosa significa questo? Deleuze lo dice con grande chiarezza: quel processo e quel rapporto disegnano l'arco di torsione, la linea di piegatura, di una forza. Il modo nel quale la libera creatività del vivente inventa nuove modalità di esistenza e nuove possibilità di vita.

È a quest'altezza che si chiarisce definitivamente, io credo, il «perché» di questa ultima fase del percorso di ricerca di Foucault e il perché della ripresa, all'interno di *Le*

⁸⁰ M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres* cit., Leçon du 2 mars 1983, p. 286; tr. it. cit., p. 296.

⁸¹ È questa, invece, un'ipotesi diffusa e ampiamente discussa tra gli studiosi. Cfr. ad es.: F. EVRARD, *Michel Foucault et l'histoire du sujet en Occident*, Paris, Bertrand-Lacoste, 1998; P. DEWS, *The Return of the Subject in the Late Foucault*, «Radical Philosophy», 51, 1989, pp. 37-41; R. DEVOS, *The Return of the Subject in Michel Foucault*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 76, 2, 2002, pp. 255-280. In altra direzione: K. HEBEL, *Dezentrierung des Subjekts in der Selbstsorge. Zum ästhetischen Aspekt einer nicht-normativen Ethik bei Foucault*, in: G. GAMM - G. KIMMERLE (Hrsg.), *Ethik und Ästhetik: nachmetaphysische Perspektiven*, Tübingen, Edition Diskord, 1990, pp. 226-241; A. ALLEN, *The anti-subjective hypothesis: Michel Foucault and the death of the subject*, «The Philosophical Forum», 31, 2, 2000, pp. 113-130; A. NEHAMAS, *The Art of Living. Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 2000.

⁸² G. DELEUZE, *Fendre les choses, fendre les mots*, in *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Minuit, 1990/2003, pp. 115-128, p. 127; tr. it., *Fendere le cose, fendere le parole*, in *Pourparler*, Macerata, Quodlibet, 2000, pp. 113-126, p. 125.

gouvernement de soi et des autres, del testo kantiano sull'Illuminismo⁸³. Quella di Foucault non è un'attitudine restaurativa, già lo sappiamo. Non è nemmeno quella nostalgica, difensiva, di un «ritorno» all'indietro, in grado di rimontare la scia della modernità. È dell'attualità che è qui questione. Ciò che nei Greci si rende visibile è una modalità del rapporto a sé che valorizza l'aspetto creativo della libertà. E che lo fa non nel «retrait» di uno stile privato – Foucault dovrà in più di un'occasione difendersi dall'accusa di essere rimasto vittima della fascinazione del culto dell'io californiano⁸⁴ –, ma nella pratica di una relazione all'interno della quale, seguendo regole facoltative, rivedibili, sempre adattabili, che mettono comunque in grado di sfuggire alla captazione, si inventano forme di vita, si inaugurano nuove possibilità esistenziali, si aprono vie di fuga sulle quali costruire altre forme di relazione, altre forme del comune.

Ethopoiesis al cuore dell'attualità: è questo il modo in cui Foucault coniuga Plutarco e Kant, potrebbe forse dirsi. Se la soggettivazione è un processo, questo processo non è un'individuazione, evidentemente. Ancora Deleuze, allora: «les modes d'existence ou possibilité de vie ne cessent de se recréer, de nouveaux surgissent, et s'il est vrai que cette dimension fut inventée par les Grecs, nous ne faisons pas un retour aux Grecs, quand nous cherchons quel sont ceux qui se dessinent aujourd'hui, quel est notre vouloir-artiste irréductible au savoir-pouvoir»⁸⁵. Ciò che Foucault ha in mente, trattando del processo di soggettivazione negli antichi, è la possibilità di reinventarlo nella croce dell'attualità. Non come stile «privato»; come via di fuga dal politico, ma come politicizzazione radicale del rapporto con sé stessi e come innesco per la creazione di forme di vita radicalmente innovative: «l'on doit s'autogouverner comme un gouverneur gouverne ses sujets», dice Foucault. E pensare la «culture de soi» - di nuovo: la specifica torsione che le tecnologie del sé impongono a «sapere» e «potere» ap-propriadone l'impossibile trascendimento in funzione del processo di soggettivazione – come «une sorte de rapport politique permanent entre soi et soi»⁸⁶.

VIII. È il senso di questa «politica» di sé, quello che spesso è sfuggito ai commentatori, che si sono lasciati fuorviare dall'impiego foucaultiano di termini tratti dall'estetica⁸⁷. Una «stilistica dell'esistenza», un'«ascetica» del sé, nulla hanno a che fare né con un «retrait», né con una ricerca di autenticità. Si tratta al contrario, io credo, della modalità per mezzo della quale Foucault inizia a pensare la possibilità di una «politica dei governati», per riprendere gli argomenti dai quali eravamo partiti.

Ciò che Foucault intende mostrare con le sue ricerche sull'etica antica – lo dice apertamente egli stesso, parlando con Hubert Dreyfus e Paul Rabinow – è il fatto che ciò

⁸³ M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres* cit., Leçon du 5 février 1983.

⁸⁴ Ma si veda la risposta di Foucault a questa contestazione in: M. FOUCAULT, *On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress* (interview by H. DREYFUS et P. RABINOW, in: H. DREYFUS – P. RABINOW, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983; tr. it. *La ricerca di Michel Foucault: analitica della verità e storia del presente*, Firenze, Ponte delle Grazie, 1989 e poi La casa Usher, 2010); trad. fr., *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, ora in: DEII, pp. 1202-1230, in part. p. 1222.

⁸⁵ G. DELEUZE, *Fendre les choses, fendre les mots* cit., p. 127; tr. it. cit., 125.

⁸⁶ M. FOUCAULT, *À propos de la généalogie de l'éthique* cit., pp. 1222-1223.

⁸⁷ Cfr. ad es. S. WOLIN, *Foucault's Aesthetic Decisionism*, «Telos», 67, 1986, pp. 71-86. Contro l'interpretazione di R. RORTY, per molti versi analoga, espressa nel corso di una recensione (tra l'altro) a *La volonté de savoir, Beyond Nietzsche and Marx*, «London Review of Books», vol. 3, n. 3, 1981, pp. 5-6; si veda Ch. TAYLOR, *Foucault on Freedom and Truth*, in *Philosophical Papers*, II, Cambridge, CUP, 1985, pp. 152-184. Sul tema: J. J. ABRAMS, *Aesthetics of self-fashioning and cosmopolitanism: Foucault and Rorty on the art of living*, «Philosophy Today», 46, 2, 2002, pp. 185-192.

che solo il lungo *détour* cristiano ha potuto lasciare intendere, e cioè che la morale sia un fatto che riguarda il singolo, un codice di controllo legato all'introspezione e alla confessione, alla colpa, dunque, nulla ha a che fare, in realtà, con l'etico: «je veux montrer que le grand problème éthique grec n'était pas une technique du soi, c'était une *tekhne* de vie, la *tekhne tou biou*, la manière de vivre», egli afferma. In questione, per i Greci, non è la monastica, l'etica individuale legata all'autodisciplina della tarda antichità⁸⁸. Quanto l'attraversamento della filosofia antica rileva, per Foucault, è il modo nel quale viene pensata una prassi, una pratica che innova e che crea le forme di vita; che impone nuove modalità all'esperienza singolare e collettiva.

Da un lato, il *bios*, l'immanenza della vita come sostrato del processo creativo. Dall'altro, l'idea che la «morale», la struttura di regolazione e di «governo» della soggettivazione, possa essere una struttura decisiva per l'esistenza, senza doversi legare ad un fulcro giuridico o disciplinare⁸⁹. Senza che essa venga necessariamente fatta dipendere, cioè, da una sovranità, da un codice, o dall'abilitazione resa possibile da un fascio di diritti.

Questo passaggio è cruciale, a mio modo di vedere. Innanzitutto Foucault può di nuovo valorizzare la propria distanza da Sartre e prendere definitivamente le distanze da Heidegger, nonostante le concessioni che vengono elegantemente fatte a quest'ultimo. Ciò che nel pensiero classico rileva, è esattamente la possibilità di rovesciare il canone dell'autenticità. Quanto Sartre viene compiendo nelle sue analisi di Flaubert e di Baudelaire – e cioè legare, anche in relazione all'estetica del *dandysmo* e della *flânerie*, il lavoro inventivo della scrittura alla dimensione soggettiva-autoriale – è oggetto di rovesciamento da parte di Foucault. Nel processo di soggettivazione centrale non è il circolo dell'autenticità che va dal soggetto al soggetto, il meccanismo di disvelamento di un «io» più vero sotto quello inautentico o non ancora appropriato, ma l'*attività creatrice*, la *forza* che spossa il soggetto e che lo include in una forma di vita. «Nous ne devrions pas lier l'activité créatrice d'un individu au rapport qu'il entretient avec lui-même, mais lier ce type de rapport à soi que l'on peut avoir à une activité créatrice», egli dice⁹⁰.

La seconda conseguenza che Foucault può trarre dalla sua problematizzazione è ancora più importante. Un soggetto non è una sostanza, abbiamo detto. Esso, tutt'al più è una forma, l'effetto di tecnologie, di saperi e di poteri che lo contornano e che lo costituiscono. Non esiste, per Foucault, un soggetto sovrano, fondatore, che sia possibile rinvenire come forma universale. Il soggetto può essere costituito per mezzo di pratiche di assoggettamento, come nella modernità giuridica e disciplinare dello Stato. Oppure esso può costituirsi in modo più autonomo, attraverso pratiche di liberazione, pratiche *ethopoietiche*, come nell'antichità classica, lavorando creativamente su di sé e *impiegando*, poiché non si da libertà senza governo, regole, stili, convenzioni che sono quelle che ogni individuo stipula con la cultura cui appartiene⁹¹.

Legare il rapporto a sé a questa dimensione produttiva, immanente, della libertà, significa costituire il soggetto attraverso la piegatura che è possibile imprimere ad una

⁸⁸ Si veda: P. BROWN, *The Making of Late Antiquity*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1978; Id., *Society and the Holy in the Late Antiquity*, London, Faber and Faber, 1982. Sulla questione che ci occupa: F. GROS, *Sujet moral et soi éthique chez Foucault*, «Archives de Philosophie», 65, 2, 2002, pp. 229-237.

⁸⁹ M. FOUCAULT, *À propos de la généalogie de l'éthique* cit., p. 1209.

⁹⁰ *Ivi*, pp. 1211-1212.

⁹¹ M. FOUCAULT, *Une esthétique de l'existence* (entretien avec A. Fontana), «Le Monde», 15-16 juillet 1984; ora in: DEII, pp. 1549-1554, p. 1552.

forza. Una piegatura che rilancia la libertà e che non la traduce in qualcos'altro, né la trasferisce.

Può essere detto per inciso: quando Foucault parla del movimento gay – ma io credo sia possibile estendere quest'idea al complesso dei movimenti sociali degli anni '60 e '70 ai quali Michel Foucault si accompagna e la cui assoluta novità egli assume a descrittore d'epoca ai tempi dell'*affaire Croissant* – è assolutamente coerente su questo punto. Parlare della questione omosessuale attraverso il lessico dei diritti, significa imbrigliare il potenziale della situazione e rafforzare il meccanismo di sovranità che quei diritti potrebbe riconoscere e rendere esigibili.

Ciò che si tratta di fare è soggettivare invece la condizione omosessuale, creando nuove forme di vita, instaurate per mezzo di scelte etiche, sessuali e politiche libere. Si tratta di innescare liberi processi di trasformazione radicale, non di attestarsi in difesa reclamando diritti non erogati. In gioco è una *potenza di affermazione*, una «force créatrice», che declina in termini irriducibili, allargando sempre di nuovo l'ellissi tra libertà e governo, le modalità di una problematizzazione dell'esistente che si rafforza attraverso i processi di soggettivazione che la sostengono. «Nous devons non seulement nous défendre, mais aussi nous affirmer, et nous affirmer non seulement en tant qu'identité, mais en tant que force créatrice», dice Foucault⁹².

L'analisi che egli conduce sugli assetti di fase degli anni '60 e '70 che introducono all'epoca dei governati è molto chiara, io credo. Ed essa non si compendia esclusivamente, è ovvio, nei movimenti di liberazione sessuale. Nell'ellissi di governo si stabilizza un rapporto tra resistenza e potere che per Foucault rappresenta l'unica via di fuga possibile dall'effetto di specchio per il quale la liberazione tende a mimare il dominio. Non è questione di contropotere, in Foucault. Né di autonomia di classe. Quel rapporto ellittico, tuttavia, non può nemmeno essere risolto sul lato di una liberazione immediata. È su questo punto che Foucault prende le distanze dal progressismo democratico e liberale. Quanto gli sembra importante da dire, lo esplicita in modo molto chiaro contro Habermas, ad esempio. Che i giochi di veridizione possano circolare liberamente in un circuito della comunicazione «sans contraintes et sans effet coercitifs» – che, in altri termini, possa esistere verità senza potere – gli sembra un'utopia o un'ingenuità. Il problema che ci sta davanti non è quello di dissolvere il fatto di governo «dans l'utopie d'une communication parfaitement transparente», egli ci dice, quanto piuttosto quello di «se donner les règles de droit, les techniques de gestion et aussi la morale, l'*ethos*, la pratique de soi, qui permettront dans ce jeu de pouvoir, de jouer avec le minimum possible de domination»⁹³.

Ciò di cui si tratta, non è trattare il potere come un male, come ciò che una teologia politica della giustizia assoluta potrebbe pensare come rimovibile, ma come un gioco strategico all'interno del quale posizionarsi come fulcro di una libertà resistente che passi tanto per il singolo, quanto per il molteplice puro delle sue relazioni e delle sue appartenenze. Si tratta di ostacolare il dominio incontrandolo nel diagramma di forze dentro il quale si producono quegli scontri e quelle dinamiche che alimentano i processi

⁹² Michel Foucault, *an Interview: Sex, power and the Politics of Identity* (interview with B. GALLAGHER and A. WILSON, Toronto, juin 1982), «The Advocate», n. 400, 7 août 1984, pp. 26-30; ora in: DEII, pp. 1554-1565, p. 1555.

⁹³ M. FOUCAULT, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté* cit., p. 1546. Sulla discussione tra Habermas e Foucault: T. K. ALADJEM, *Of Truth and Disagreement: Habermas, Foucault and Democratic Discourse*, «History of European Ideas», vol. 20, nn. 4-6, 1995, pp. 909-914.

di soggettivazione. Per mantenerne al minimo l'invasività e trattenerlo al suo compito di regolazione.

Non è possibile chiedere al governo di dire la verità. Ciò che è possibile fare, è piuttosto chiedergli di rendere conto delle finalità che persegue e di come esso lo faccia. Si tratta di interpellarlo, costringerlo al confronto; si tratta di imporre le agende politiche e le priorità al loro interno dal lato del governato, esprimendo in questi termini il potere costituente della libertà. E, per farlo, occorre cambiare radicalmente l'idea di soggetto e di *agency* politica. Nessuno rappresenta più nessuno. Né è possibile pensare alla decisione come a ciò che cala verticalmente, attraverso la gerarchia esecutiva, sulla società e sui suoi processi.

«Je pense que l'un des grands constats que nous avons faits depuis la dernière guerre», dice Michel Foucault a Gallagher e a Wilson a Toronto, nel 1982, «est celui de l'échec de tous les programmes sociaux et politiques». Non vi è programma politico o piano amministrativo che non sia caratterizzato da fallibilità o dalla forzatura in forza della quale attraverso di esso si impone un'egemonia o si rafforza un dominio, anche solo quello di un apparato o di una burocrazia, dice Foucault. Che prosegue: «mais l'une des réalisations des années soixante et soixante-dix, que je considère comme une réalisation bénéfique, est que certains modèles institutionnels on été expérimenté sans programme»⁹⁴.

Questa *azione senza programma* – che è la pratica innovativa dei movimenti sociali tanto in Europa quanto nei paesi dell'Est o negli USA di quegli anni – non vuol dire non organizzata, ovviamente. E tuttavia questa assenza di programma può essere utile, originale ed estremamente creativa, proprio perché puntualmente calata nel gioco strategico dell'attualità e caricata di un coraggio della verità che non si cura dell'impossibile. «L'une des choses qu'il faut préserver, a mon avis», prosegue Foucault, «est l'existence, en dehors des grands partis politiques et en dehors du program normal de l'ordinaire, d'une certaine forme d'innovation politique, de création politique et d'expérimentation politique»⁹⁵. Un effetto di innovazione, quest'ultimo, che si produce al di fuori degli schemi della rappresentanza politica e del loro riferimento sovranista. E che può essere misurato sul mutamento che impone alla potenza di immaginazione trasformando gli stili di vita di coloro che hanno incrociato le traiettorie di una libertà che si è fatta soggetto nei movimenti sociali.

Il coraggio della verità del quale parla Michel Foucault – il coraggio di una franchezza di parola e di azione che egli stesso ebbe la forza di sostenere in molte occasioni pubbliche, accanto ai prigionieri politici, ai carcerati, ai migranti, a favore della dissidenza nel blocco sovietico o delle rivolte anticoloniali in Tunisia e in Iran⁹⁶ – è una funzione che si accende come forma specifica di una «politica dei governati» capace di incalzare il potere in una fase nella quale, anche per rispondere al sovraccarico di *claims* che lo investono⁹⁷, questi decentra, desovranizza, flessibilizza, «governamentalizza» i

⁹⁴ Michel Foucault, *an Interview: Sex, power and the Politics of Identity* cit., p. 1565.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ In questa direzione, nel quadro di una ricostruzione più ampia del percorso intellettuale di Foucault: F. CARNEVALE, *La parrhesia, le courage de la révolte et de la vérité*, in P. MICHON, Ph. HAUSER, F. CARNEVALE, A. BROSSAT, *Foucault dans tous ses éclats*, Paris, L'Harmattan, 2005, pp. 141-210. Ma si vedano anche: R. YOUNG, *Foucault in Tunisia*, in *Postcolonialism. An Historical Introduction*, Oxford, Blackwell, 2001, pp. 395-410; Ph. ARTIÈRES – M. POTTE-BONNEVILLE, *D'après Foucault* cit., pp. 189 e ss.; P. VEYNE, *Foucault. Sa pensée, sa personne*, Paris, Albin Michel, 2008, pp. 185 e ss.

⁹⁷ Può, in questo senso, essere riletto con una certa utilità il rapporto sulla crisi della governabilità delle democrazie: M. CROZIER, S. M. HUNTINGTON, J. WATANUKI, *The Crisis of Democracy: Report on*

propri dispositivi. La *parrhesia* non è prerogativa del filosofo, nell'epoca dell'anonimato delle moltitudini. Ciò di cui parla Foucault «c'est la *parrhesia* du gouverné»⁹⁸. L'interpellanza che il governato muove nei confronti del potere per il semplice fatto di essere incluso nella relazione di governo.

Il problema del governato non è quello di sapere che cosa fare. L'obiezione per la quale sarebbe il governato, reinstallato per un istante nella posizione di chi governa, a doversi assumere la responsabilità di offrire le soluzioni, è un'obiezione pretestuosa che cancella d'un sol colpo l'asimmetria informativa e di posizione che segna la comunicazione politica nell'epoca della governamentalità postdemocratica⁹⁹, fa notare Foucault. Ed è l'obiezione per mezzo della quale l'inventività, la potenza creativa del governato, viene costretta nel canone di un realismo politico, questo sì, davvero cinico¹⁰⁰.

Ciò che il governato, in quanto tale, deve fare – ammesso che di un dovere si possa parlare, su di un terreno che è quello della creatività; dell'istituzionalità diretta della libertà – è assumere su di sé soggettivamente il «diritto» «de poser les questions de vérité» che spiazzano la routine burocratica e interrompono i circuiti lineari dell'operatività del governo. È un compito che concerne l'etica del lavoro intellettuale – il suo necessario posizionarsi dal lato della libertà e non del potere; quella posizione che salva la filosofia dalla torsione ideologica che la traduce in teoria politica, sapere per il principe, vuota legislazione ideale – ed è un compito che spetta a chiunque si ponga di fronte al governo costringendolo a giustificare il senso della sua azione e delle strategie che esso intraprende. Obbligandolo perciò a trattare con ciò che gli resiste e che lo obbliga a modificare e ad innovare le tattiche per governare.

Non si tratta, io credo, di una semplice posizione politica. Di una retorica dell'impegno protratta oltre il suo tempo massimo. In questione, piuttosto, è la destinazione stessa della filosofia. Rileggiamo Paul Veyne, allora. A cosa serve la filosofia? A raddoppiare, a rendere convincente, ciò di cui gli uomini non sono troppo persuasi? A dare indicazioni a chi governa per rendere più efficienti le proprie decisioni e, sul lato dei governati, a renderle più accettabili? A dispetto di quanto insegna l'irenismo della filosofia, lo spettacolo del passato non mostra altra ragione nella storia che non sia il conflitto di ciò che, né vero né falso, s'impone come vero da dire. Quella di Foucault è davvero un'etica – si potrebbe commentare –; una filosofia senza *happy end*.

Se le cose stanno così, una filosofia ha un solo uso possibile, fare la guerra. Tenere la parte della resistenza. Per farlo, deve iniziare col provare genealogicamente che esiste una sola verità della storia: questo stesso conflitto. Essere filosofo – credo Paul Veyne riassume ottimamente il senso della filosofia per Foucault – significa diagnosticare i possibili attuali e tracciarne la carta strategica con la (non troppo) segreta speranza di influenzare i combattimenti¹⁰¹.

Il conflitto che inaugura l'epoca neoliberale della politica è quello tra governanti e governati. Questa lucida acquisizione non è il dato di una scelta di campo «liberale» da

the Governability of Democracies to the Trilateral Commission, New York, New York University Press, 1975.

⁹⁸ Michel Foucault, *an Interview: Sex, power and the Politics of Identity* cit., p. 1553.

⁹⁹ Cfr. C. CROUCH, *Post-democracy*, London, Polity Press, 2004.

¹⁰⁰ Cfr. P. SLOTERDIJK, *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1983, II Bde; tr. it. di A. Ermano e M. Perniola, *Critica della ragion cinica*, Milano, Garzanti, 1992. Il lavoro di Sloterdijk probabilmente influenza la contemporanea analisi foucaultiana del cinismo antico.

¹⁰¹ P. VEYNE, *Le dernier Foucault et sa morale*, «Critique», 471-472, août-septembre 1986, pp. 933-941.

parte dell'ultimo Foucault. Essa è il modo per continuare a stare, con una prospettiva di parte, nel campo strategico descritto dall'ellissi tra le pratiche della libertà e i dispositivi di cattura che le affrontano.

Scegliere da che parte stare significa avere il coraggio della verità. E stare nel «devenir» di una trasformazione che riguarda, prima di tutto, il soggetto e la sua capacità di aver cura del proprio desiderio. A queste condizioni, è davvero difficile poter dire, come una volta ebbe a dire Foucault, che l'antichità sia stata un errore¹⁰².

¹⁰² M. FOUCAULT, *Le retour de la morale* cit., p. 1515.