

Presentazione¹

Giulia Gamba

I contributi raccolti in questo numero, dedicato al pensiero di Michel Foucault, si collocano nel punto d'incontro di due direttrici: da un lato la ricerca sul pensiero foucaultiano, oggetto da ormai più di un decennio di un forte interesse, e dall'altra la domanda, rinnovata negli anni dai "Percorsi di pensiero critico" organizzati da Odradek XXI, sul presente, le sue insidie e le sue svolte possibili. La questione dell'attualità e la problematizzazione del nostro condurci in essa, già immanenti all'opera foucaultiana, hanno trovato in questo contesto un'occasione di approfondimento e una declinazione in parte decentrata rispetto agli studi foucaultiani.

Al di là del contenuto specifico dei diversi saggi, ci permettiamo quindi di suggerire un filo conduttore o un *sensu* che li attraversa e li unisce e che coincide con il nodo che si è tentato di stringere tra le ricerche di Foucault e il trinomio critica, soggettività, attualità.

La stratificazione della riflessione foucaultiana, evidenziata ancor di più dalla pubblicazione dei Corsi al Collège – riferimento principale, anche se non unico, dei contributi proposti – ha permesso senz'altro di affrontare questo nodo da prospettive diverse e complementari, che ci sembrano rilevare tuttavia un interessante punto di convergenza: le poste in gioco maggiori appaiono sempre sul limite, sul luogo del passaggio da una linea di ricerca all'altra, da un problema all'altro. Così, la fecondità della questione archeologica, che indaga le strutture e le condizioni del sapere, risulta ancora maggiore nel momento in cui essa, attraverso l'urto della storia, viene ad annodarsi con quella delle relazioni di potere.

Se si guarda invece ai Corsi, è possibile individuare un altro snodo fondamentale, quello tra le analisi sulla biopolitica, il potere pastorale e la governamentalità, centrali nella ricerca foucaultiana a cavallo tra gli anni Settanta e Ottanta, e la questione dei modi di soggettivazione, approfondita attraverso un riferimento privilegiato al mondo antico e tardoantico. Quest'ultima linea di ricerca, infine, non solo introduce la relazione tra etica e politica, tra modificazione del soggetto e trasformazioni collettive, ma riapre anche la questione dello statuto conferito dal discorso foucaultiano alla filosofia e del rapporto tra questa e la critica.

Sebbene Foucault continui a guardare al soggetto come al prodotto di dispositivi di potere e pratiche di verità, la sua interrogazione si sposta anche sulle forme e sugli esiti possibili di una parziale sottrazione a tali condizionamenti. Vanno certamente in questa direzione non solo la riflessione sulla "resistenza" o sul "governo di sé", ma anche lo stretto legame stabilito da Foucault con il "Fuori" del pensiero rappresentato dall'arte e dalla letteratura, che costituisce uno dei temi sviluppati nella presente raccolta.

Da questa emerge chiaramente come, in un percorso segnato da numerosi spostamenti - di cui la serie sapere-potere-soggettività costituisce solo il vettore principale - Foucault abbia sviluppato non solo una pluralità di temi di ricerca, ma anche un diverso

¹ Gli articoli presentati in questo numero di *Rivoluzioni Molecolari* sono già apparsi nella Prima Parte del volume *Pensare il presente, riaprire il futuro*, a cura di G. Gamba, G. Molinari e M. Settura, Mimesis, Milano-Udine 2014. Riproduciamo qui la Presentazione di Giulia Gamba.

Rivoluzioni Molecolari – Anno I, Numero 2 (2017)

modo di intendere il pensiero: un “pensare altrimenti”² che si esprime in due attitudini, o due urgenze, cioè in un “lavoro critico del pensiero su sé stesso” che diviene “esercizio di sé nel pensiero”³.

Infine se la critica, così intesa, corrisponde ad una problematizzazione che coinvolge il pensiero e al tempo stesso “chi pensa”, essa può costituire l’orizzonte del rapporto possibile con i Percorsi genealogici della Seconda parte, dedicati a Benjamin, Bloch e Adorno, in un prolungamento che segna al tempo stesso una discontinuità e una ripresa.

² Questo il titolo che G. Deleuze ha dato alla seconda parte del suo libro *Foucault*, Les Éditions de Minuit, Paris 1986; trad. it. *Foucault*, Feltrinelli, Milano 1987, poi Cronopio, Napoli 2009².

³ Dall’Introduzione a *L’usage des plaisirs*, Gallimard, Paris 1984; trad. it. *L’uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano 2004³.

Nell'insidia della soglia. Il pensiero critico come *ethos* in Michel Foucault

Pietro Zanelli, Presidente Odradek XXI

Ciò che è, è di più di quel che è.
(Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*)

C'è abbastanza luce per coloro che desiderano vedere, e abbastanza oscurità per coloro che sono orientati diversamente.
(B. Pascal, *Pensieri*)

I

Nell'ultimo corso al Collège de France (*Il coraggio della verità*, 1983-1984) Michel Foucault rilancia il suo progetto di “filosofia critica” ancorandolo alla *parresia* dei greci (*pan*, tutto, e *rhema*, ciò che viene detto), il “parlar vero” con cui l'interrogarsi sulla verità coinvolge la riflessione sull'etica e la politica, sulla *governamentalità* (dispositivi e pratiche di governo insieme ai modi di costruzione delle soggettività nei processi della *cura* di sé e degli altri) per un “abitare” a venire della *polis*, con internità strategica e esternità critica.

Mi colloco, così, all'interno di uno snodo per Odradek XXI, quello costituito dai cicli del “pensiero critico” (dal 2007 ad oggi) e le attività future a partire da questi incontri seminariali dal titolo “Saperi, dispositivi, soggettivazioni. Percorsi critici per pensare il presente” (novembre 2011 – febbraio 2012).

Nel sonno antropologico del nostro presente, che minaccia di travolgere uomini e cose, nei nostri seminari interni di lavoro-ricerca ci è parso impellente affrontare più a fondo la forza critica del pensiero a partire da Foucault, in una convinta sintonia con quanto egli affermava nel 1982: «È forse un compito urgente, fondamentale, politicamente indispensabile, quello di costruire un'etica del sé, se è vero dopotutto che non c'è un altro punto, primo e ultimo, di resistenza al potere politico se non nel rapporto di sé con sé»⁴. La sua ricerca passa attraverso quattro fasi con un “baricentro problematico” contrassegnato dalla “discontinuità”, caratteristica di un “viaggio” in cui si intrecciano, si sovrappongono diversi strati, nei concetti, nei metodi e nei campi, producendo cambiamenti talora diretti talora indiretti (episteme, dispositivi, pratiche etiche di sé) per spostamenti laterali (“passo del granchio” di cui parla nella lezione del 31 gennaio 1979 sulla *Nascita della biopolitica*) o per approfondimenti intensivi (v. “politica della verità” degli ultimi anni).

La prima fase è segnata dalla sua *formazione* fenomenologica e kantianohegeliana, da cui esce in direzione nietzschiana con la ‘borraccia Kant’. Questi, con la domanda “Che cos'è l'illuminismo?”, dirà Foucault nel 1981, ci ha aperto la strada per interrogarci su “che cos'è l'attualità, cosa succede intorno a noi, che cos'è il nostro presente”. Nel frattempo, quasi costretto dalla eredità delle “due bestie nere” del fascismo e dello stalinismo, e dallo shock della Shoah, fuoriesce dal suo essere “comunista nietzscheano” (abbandono del marxismo scolastico francese dell'epoca), attraverso la storia delle

⁴ M. Foucault, *Ermeneutica del soggetto* (2001), Feltrinelli, Milano 2011, p. 222.

scienze (Bachelard, Canguilhem ...) e l'analisi di testi letterari (Blanchot, Bataille, Roussel, Klossowski ...), facendo tesoro della storiografia di "Les Annales" e delle analisi demografici co-antropologiche dello strutturalismo.

Con le ricerche *archeologiche* inizia la seconda fase (anni '60), nel contesto socio-culturale racchiuso tra l'"anno dell'Africa" (1960) e il '68 (e dintorni), nella quale appaiono sulla scena pubblica parigina le sue prime grandi opere: *Storia della follia* (1961), *Nascita della clinica* (1963), *Le parole e le cose* (1966), *L'archeologia del sapere* (1969). Ne esce una sorta di insurrezione dei saperi, con epicentro l'*episteme* quale trascendentale operativo nei processi storici concreti: similitudine (Rinascimento), rappresentazione (età "classica": XVII-XVIII), produzione, a sfondo storico-antropologico (vita, lavoro, linguaggio, XIX-XX). Foucault chiamerà queste indagini archeologiche anche «sperimentazioni descrittive» attraverso il portare ad evidenza gli enunciati anonimi di un'epoca per mettere allo scoperto gli effetti dei discorsi prodotti dalle istituzioni sulle persone, sollecitato dall'«eccesso di potere» che aveva portato alla seconda guerra mondiale e proseguiva nella tetra stagione della guerra fredda.

Con la terza fase (primi anni '70) Foucault mette a fuoco l'*analitica dei poteri*, basata sulla *genealogia*, indagine sulle positività storico-empiriche di 'provenienza' e 'emergenza' degli eventi. In apertura, un libretto (*L'ordine del discorso*, 1970, lezione inaugurale al Collège de France) e un evento, l'impegno nel GIP (Gruppo Informazione Prigioni, 1970-72). È un periodo contrassegnato da intensa sperimentazione ed elaborazione storico-politica, con i concetti cardine di disciplina, dispositivo, controllo, biopotere, fi no alle soglie della governamentalità. Si transita dai discorsi alle pratiche e alle strategie, elementi tutti e tre ricompresi nel *dispositivo*, insieme di meccanismi di dominio nel sociale non-discorsivo. Funzione della genealogia, che incorpora l'archeologia con l'introduzione dei non-saperi, sarà la ricerca diagnostica di un "oltrepassamento possibile" nella relazione 'saperi-poteri', intesi questi ultimi come giochi di forze e di resistenze, relazioni plurali. Nell'esteriorità costitutiva delle parole e delle cose entrano in scena i rapporti di *forze*⁵ a tre polarità trasversali: ricerca della verità, volontà di sapere e rapporti di potere, come emerge in *Io, Pierre Rivière* (1973). La verità ha la forma dell'evento e della produzione secondo procedure, contesti e luoghi, forte di determinati soggetti e secondo dispositivi di sapere/potere, entro cui si giocano sia assoggettamenti che disassoggettamenti. È l'analisi della società *disciplinare*.

A metà anni Settanta si verifica, nella ricerca di Foucault, un intermezzo (o una svolta?), come preludio all'ultima fase (anni Ottanta) che sarà contrassegnata dalla pratica filosofica dell'*ethos* come «cura di sé e degli altri» e come pensiero critico. Nel biennio 1975-76 (*Sorvegliare e punire* e *La volontà di sapere*) le analisi genealogiche transitano dalla società disciplinare e panoptica alla società di sicurezza e di *controllo* con approdo all'analisi dei *biopoteri* disciplinari sui corpi individuali e alla gestione biopolitica globale della vita delle *popolazioni*. Il potere entra a far parte della vita, con la scomparsa della distinzione pubblico-privato. Tutto ciò che riguarda la vita è considerato come oggetto di legge e di gestione politica. Si evidenzia quindi una riformulazione dei biopoteri in termini di *biopolitica*, a struttura rizomatica, erede del *potere pastorale* di ascendenza cristiana e che si manifesta, nella modernità, come *governamentalità*, «insieme di relazioni di potere e di tecniche che permettono a tali relazioni di esercitarsi». Ma la vita, sottolinea Foucault, è anche «potenza» (Spinoza).

⁵ G. Deleuze, *Foucault* (1986) Feltrinelli, Milano 1987, p. 44.

Si apre una disimmatria potere/contropotere. Il potere ha bisogno, per produrre i suoi effetti, di individui liberi; in questo modo produce anche «potenza» che blocca il risucchio delle resistenze dei soggetti nei confronti del potere. La capacità di invenzione del cervello umano diviene fonte di valorizzazione eccedente (affetti, desideri, cooperazione, creazione di senso). Si entra così nell'ultima fase della ricerca di Michel Foucault, dominata dal ritorno prepotente della preoccupazione di *rigenerare la politica*. Preoccupazione che si dipana attraverso una intensificazione della pratica delle “problematizzazioni” incentrata sulla genealogia della soggettività moderna e, sul piano dell'agire, dall'assunzione della *cura di sé e degli altri*, nel mondo greco-romano e nel primo cristianesimo, individuato, quest'ultimo, come periodo cruciale dell'*ermeneutica del sé*⁶. La governamentalità si “piega” (come una molla che si accartocchia per slanciarsi con più forza) in “governo di sé e degli altri”, con pratiche, esercizi ed esperienze rintracciati a ritroso, per «differenza», nei greci, nel cristianesimo e nella modernità, attraverso la coppia *morale* (prescrizioni, regole, valori) – *etica* (un fare della propria vita un oggetto di trasformazione per divenire «soggetti di noi stessi»). È il campo delle (*auto*)*soggettivazioni*. Una produzione di soggettività che egli ritiene fondamentale per «uscire dal presente» ed «entrare nell'attualità» attraverso un'«ontologia politica della differenza» o «ontologia della creazione»⁷. Siamo sulla soglia del ‘presente’, confluenza inerte del passato – per noi italiani un misto di «eventi gloriosi» mitizzati e di lunghe fasi deprimenti di storia rimossa e di storia santificata⁸.

Siamo «nell'insidia della soglia». La ricerca di Foucault costituisce per noi un richiamo potente, oggi, per una soggettività «insorgente» ed un mondo «altro», in una polis che non si rassegni a giacere «pacificata con l'ingiustizia», come ripete spesso Edgar Morin, la menzogna e la «mediocrazia» (G. Agamben). Ciò richiede che i «funzionari dell'umanità» (gli intellettuali), ritornino all'intenzionalità costituente della persuasione militante, che i “moralisti” riprendano le proprie radici etiche sovversive e i partigiani dell'ordine ritornino a praticare pensieri critici ed eretici, di «urto e scontro». Nell'«insidia della soglia», forse, un risveglio? «Io ascolto, niente vibra, niente ha fine. / Meditando si volge sull'asse semplice, / l'argilla d'un risveglio in sogno, intrisa d'ombra». Ma il risveglio richiede coraggio di abbattere ostacoli: «urta, /urta per sempre. / Nell'insidia della soglia / contro la porta sigillata, / contro la frase, vuota. / Nel ferro, ridestando / solo queste parole, il ferro»⁹.

Nel percorso-viaggio di Foucault la chiave di volta sembra essere «il rapporto di sé con sé»¹⁰, ferro-urto-risveglio-coraggio: un'etica come “piega” del politico¹¹, un rapporto a sé, una soggettività che deriva dal sapere e dal potere ma non ne dipende. È in questa soglia tra il presente, denso di soggettività oggettivata e l'attualità come *kairos* (occasione, tempo opportuno) di soggettività che si auto producono, che il percorso di Foucault ci interpella, con un'ontologia critica di noi stessi. Ma come? In che modo il ‘contatto’ con la sua critica genealogico-problematizzante ci può sollecitare ad essere,

⁶ M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé. Due conferenze al Dartmouth College* (novembre 1980), Cronopio, Napoli 2012.

⁷ J. Revel, *Michel Foucault, un'ontologia dell'attualità*, Rubettino, Soveria Mannelli 2003.

⁸ J. Le Goff, *Il peso del passato nella coscienza degli italiani*, in F.L. Cavazza e S.R. Graubard (a cura di), *Il caso italiano*, Garzanti, Milano 1974. Le Goff riferisce l'aneddoto di un viaggiatore inglese del Settecento. Al Largo di Castello, un tale predicatore, abbandonato dai suoi uditori per un Pulcinella, esclamò, mostrando il Crocifisso: Qui, qui, ché questo è il vero Pulcinella.

⁹ Y. Bonnefoy, *Nell'insidia della soglia*, 1975, Einaudi, Torino 1996, p.9.

¹⁰ M. Foucault, *Ermeneutica del soggetto*, op. cit., p. 222.

¹¹ G. Deleuze, op.cit.

individualmente e collettivamente, oggi, sia forza d'urto che risveglio di spinoziana potenza per costruire un mondo e una vita radicalmente altri?

II

Foucault, dunque, partendo dalla figura del folle «solidamente incatenato all'infinito crocevia»¹² e, zigzagando nei sistemi di pensiero e nell'eterogeneità dei dispositivi della nostra storia, in avanti (saperi-poteri-discipline-dispositivi-biopoteri-governamentalità-governo di sé e degli altri) e indietro (moderni-cristiani-ellenisti greco/romani-greci) con frequenti spostamenti laterali¹³, arriva ad individuare la genesi di quel *crocevia* nell'interstizio tra la «facoltà sovrana» di Marco Aurelio¹⁴ che si interroga sul proprio uso – e prima ancora Seneca ed Epitteto – e i bordi di quella decisa volontà di liquidarla con S. Agostino¹⁵.

In quel vortice di spostamenti/andirivieni tra il 1976 (*La volontà di sapere*, corso *Bisogna difendere la società*) e il 1984 (*L'uso dei piaceri*, *La cura di sé*, *Corso Il coraggio della verità*), solcato da frequenti incursioni critiche sul presente (conferenze, interviste, seminari, dibattiti) mi pare cruciale il corso 1981-1982 *Ermeneutica del soggetto*, «cuore vivente di una mutazione di problematica, di una rivoluzione concettuale»¹⁶. Il rapporto con sé, già adombrato nel corso del 1980 (*Il governo dei viventi*) in contrapposizione alle pratiche cristiane della confessione, che instaura l'assoggettamento all'altro fondato sull'«obbedienza incondizionata, l'esame ininterrotto e la confessione esaustiva»¹⁷, sostituisce la normalizzazione praticata dallo stato moderno. Permane l'analisi genealogica, quale «analisi di un problema che si pone nel presente»¹⁸, ma attraversata da una intensa problematizzazione, determinata in forme singolari, volta per volta aperta a risposte diverse, esercizio della distanza critica¹⁹ non solo dall'inerzia del passato nel presente, ma anche dagli strati sedimentati nel proprio sé. Il riferimento alla risposta di Kant alla domanda *Che cos'è l'illuminismo?* (1784) si fa sempre più frequente – «la critica come *ethos*», come «critica permanente del nostro essere storico»²⁰.

Una specie di raggio laser trapassa i secoli e connette «il rapporto sagittale con la propria attualità» e le tecniche di sé ellenistico-romane volte a «dare forza alla verità dell'individuo, costituire il sé come unità ideale della volontà e della verità»²¹ contro, rispettivamente, la pura analitica della verità (condizioni trascendentali da Kant a Husserl) e le tecnologie cristiane del sé dove «il problema è di scoprire cosa è nascosto nel sé; e il

¹² M. Foucault, *Storia della follia*, (1961, 1972), Rizzoli, Milano 1976, p. 24.

¹³ «Mi sposto lateralmente come il granchio», Lezione del 31 gennaio 1979, corso *Nascita della biopolitica* (2004), Feltrinelli, Milano 2005, p. 76. Cfr. S. Chignola (a cura di), *Governare la vita. Un seminario sui Corsi al Collège de France, 1977-1979*, Ombre Corte, Verona 2006, p. 1.

¹⁴ «La facoltà sovrana, quale uso fa di se stessa? Qui, bada, c'è tutto», *Ricordi*, Rizzoli, Milano 1984, XII, 33.

¹⁵ «Se costruisci te stesso, costruisci un rudere», *Discorsi*, CLXIX, 11, Augustinianum, Roma, 1969; cfr. anche P. Veyne, *Foucault: il pensiero e l'uomo* (2008), Garzanti, Milano 2010; Id., *Quando l'Europa è diventata cristiana (312-394)*, 2008, Garzanti, Milano 2010; P. Brown, *La società e il sacro nella tarda antichità*, 1982, Einaudi, Torino 1988.

¹⁶ F. Gros, *Nota del curatore* al corso 1981-1982, p. 466.

¹⁷ *Sul governo dei viventi*, 1980, in *I corsi al Collège de France. I resumés*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 91.

¹⁸ M. Foucault, *La cura di sé*, 1984, Feltrinelli, Milano, 1985, p. 341.

¹⁹ P. Cesaroni, *La distanza da sé. Politica e filosofia in Michel Foucault*, CLEUP, Padova 2010.

²⁰ M. Foucault, *Che cos'è l'illuminismo* (1984), in «Archivio Foucault», 3, Feltrinelli, Milano 1998, p. 226.

²¹ M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, op. cit., p. 64.

sé è come un testo o un libro che dobbiamo decifrare», punto decisivo per «la genealogia del soggetto moderno». Da una parte la spinta e la forza per una disposizione a pensare/essere «altrimenti» (soggettivazione), dall'altra l'individuazione degli ostacoli che la bloccano (assoggettamento).

Nella lezione del 17 febbraio 1982 tutto ciò è espresso con la necessità di «tentare di articolare la questione della politica con quella dell'etica» per cercare di uscire dal vicolo cieco costituito dall'«assenza totale di significato» delle nostre espressioni «estremamente familiari quali liberare se stessi, essere se stessi, essere autentici e così via» – caratterizzato dal «compito urgente» ma «impossibile» di «costituire, oggi, un'etica del sé», «politicamente indispensabile, se è vero che, dopotutto, non esiste un altro punto, originario e finale, di resistenza al potere politico, che non stia nel rapporto di sé con sé»²². Più che di vicolo cieco si potrebbe parlare di contraddizione performativa che coinvolge, in un unico movimento, «soggettività e verità»²³.

III

Se i meccanismi governamentali di assoggettamento al potere nelle sue forme eterogenee ma interconnesse (dominazione, sfruttamento, legame interno dell'individuo a se stesso), eredi secolarizzati delle forme e delle tecniche del pastorato cristiano²⁴, sono stratificazioni secolari che ci pongono nella soglia tra presente e attualità nel modo dell'assoluta soglia 'impossibilità/necessità' di un'etica del sé che ci autocostituisca soggetti padroni di sé mediante atti di libertà come condizioni per un diverso governo degli altri, si impone, oggi, una incisiva *politica di noi stessi*, alimentata sia dalle analisi delle condizioni di verità (archeologia delle formazioni discorsive) e da quelle sulle condizioni di libertà (genealogia delle relazioni di potere), che da forte immaginazione creativa²⁵, ai fini di «una filosofia critica che ricerchi le condizioni e le indefinite possibilità per trasformare il soggetto, per trasformare noi stessi»²⁶.

Ma poiché c'è coappartenenza e contestualità tra atti di libertà e relazioni di potere – tracce se ne trovano anche nella modernità –, lo scavo archeologico genealogico problematizzante dovrà «risalire a dei processi molto più lontani nel tempo se vogliamo capire in che modo siamo stati intrappolati nella nostra storia»²⁷. È una ricerca che in

²² M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, op.cit., pp. 221-222.

²³ È il tema al corso al Collège del 1980-1981: cfr. L. Bernini (a cura di), *Michel Foucault. Gli antichi e i moderni, Parresia, Aufklärung, ontologia dell'attualità*, ETS, Pisa 2011.

²⁴ L. Bernini, *Le pecore e il pastore. Critica, politica, etica nel pensiero di Michel Foucault*, Liguori, Napoli 2008.

²⁵ M. Fimiani, *Foucault e Kant. Critica, clinica, etica*, La città del sole, Napoli 1994; si veda in particolare il capitolo *L'antropologia pragmatica e l'uso della vita*, pp. 99-120. Il testo richiama l'attenzione sui passi dell'*Antropologia da un punto di vista pragmatico* di Kant (1798), Einaudi, Torino 2010, con *Introduzione* di Michel Foucault (1964), in cui si parla di «liberazione dell'immaginazione», attraverso l'arte, che produce «una disposizione dell'animo che lo risveglia immediatamente all'attività».

²⁶ M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, op.cit., p. 38.

²⁷ M. Foucault, *Il soggetto e il potere*, in H.L. Dreyfus – P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analisi della verità e storia del presente* (1982), La casa USHER, Firenze 2013, p. 281.

termini husserliani potrebbe definirsi di «intenzionalità genetica retrocessiva»²⁸ o anche, in termini platonici, di «seconda navigazione»²⁹.

Due vie di ricerca – due coppie di remi – si intersecano e si chiariscono sempre più intensamente per Foucault, nel tentativo di rendere praticabile oggi una incisiva politica di noi stessi che ci possa far uscire da quello stato di minorità cui invitava Kant: una genealogia delle forme governamentali moderne che individua nel potere pastorale cristiano la loro provenienza e la loro variazione nelle forme storico-politiche dello stato moderno – pratiche che producono il soggetto oggettivandolo, reificandolo avrebbe detto Lukàcs (o, con Adorno, connettendolo oggettivamente all'accecamento), mediante «quella sorta di 'doppio legame' politico, costituito dall'individualizzazione e dalla totalizzazione simultanee delle strutture del potere moderno»³⁰; una genealogia della soggettività moderna che ne individui i meccanismi originari in quella asceti cristiana di tipo ermeneutico, una persistente interminabile decifrazione dei propri desideri per esprimerli ed espriarli: «La rivelazione della verità di sé [...] non può essere dissociata dall'obbligo di rinuncia a sé»³¹. Quella cristiana è un'ermeneutica che oscilla tra le due tecnologie dell'*exomologesis* (riconoscimento pubblico, penitenza, reintegrazione) e dell'*exagoreusis* (analisi permanente dei pensieri più segreti). Centrale è l'*obbedienza* che genera «un soggetto assoggettato attraverso reti ininterrotte di obbedienza [...] estraendo da lui stesso la verità che gli viene imposta»³².

Foucault ci lascia un compito immane, enucleato attraverso la valenza politica dell'«*ethos* critico decostruttivo»³³ nella contrapposizione tra pratiche di sé/verità come forza dell'epoca d'oro dell'ellenismo (I–II secolo d.c.) e le sottili tecnologie cristiane di potere pastorale-confessione, obbedienza, rinuncia³⁴.

Da una parte, Foucault ci indica la via alternativa alle trappole «rinunciapotere pastorale-dispositivi governamentali», sulla scorta di Plutarco, per un'etica del sapere e della verità in funzione *emopoietica* che trasforma il soggetto³⁵, dall'altra, sulla base della «resistenza della volontà» e della «impazienza della libertà»³⁵, ci dice che occorre, in

²⁸ Di «interrogazione a ritroso» (*Rückfrage*) come «filo conduttore» delle sue ricerche Husserl ne parla esplicitamente nelle *Postille alle "Idee"* (1930), ma anche in *Logica formale e trascendentale* (1929), dopo averla praticata a lungo nei corsi universitari degli anni Venti, per essere poi ripresa nella *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1935-36) e tematizzata appieno nel saggio *Sull'origine della geometria* (1936); cfr. P. Zanelli, *Intersoggettività e formatività*, in *Filosofia e formazione* (a cura di G. Sidoni), Dell'Arco – IRSAE Lombardia, Milano 1996; Id., *Scienza e filosofia; Intersoggettività e mondo-della-vita in Husserl*, in S. Restelli (a cura di), *La filosofia e le altre discipline*, Angeli, Milano 2000. Andrebbe indagata la parentela «spirituale» (nel senso foucaultiano di cultura di sé) tra Husserl e Foucault, anche se con rovesciamento di senso.

²⁹ *Fedone*, 99d. G. Reale ne dà un chiarimento attraverso una citazione da Eustazio, nel suo commento all'Odissea: «Si chiama seconda navigazione quella che uno intraprende quando, rimasto senza vento, naviga con i remi». Per il Socrate platonico i remi sono i *logoi* che preparano alla contemplazione delle essenze-idee, per Foucault si tratta delle resistenze alle forme di potere nel presente da mettere a contatto con le loro provenienze nelle tecniche di vita ellenistico-romane nel momento del loro rovesciamento in quelle cristiane del sacrificio di sé.

³⁰ M. Foucault, *Il soggetto e il potere*, op. cit., p. 287.

³¹ M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica*, op. cit., p. 88.

³² M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France 1977-1978* (2004), Feltrinelli, Milano 2005, p. 141.

³³ L. Bernini, *Le pecore e il pastore*, op. cit., p. 33.

³⁴ B. Karsenti le definisce «soggettivazione per distruzione»: cfr. *La politica del 'fuori'. Una lettura dei corsi di Foucault 1977-79*, in *Governare la vita*, op. cit., p. 87

³⁵ M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, op. cit., p. 209.

³⁵ M. Foucault, *Il soggetto e il potere*, op. cit., p. 293.

ciascun soggetto, far posto ad un pensare critico-decostruttivo che renda praticabile la via emopoietica, una volta intravista la possibilità di liberare il campo da quelle trappole; ciascuno, individualmente e nella collettività in cui vive, è messo di fronte a se stesso. Starà a lui decidere, o non decidere, se mettere in atto atti di «resistenza agli effetti di potere che sono connessi al sapere, alla competenza e alla qualificazione»³⁶.

In tutto ciò è trasparente il motivo del nostro (Associazione Odradek XXI. Saperi, professioni, cittadinanze) *contatto* con Foucault. I nostri cicli di “Percorsi di pensiero critico” portati avanti dal 2007 ne sono prova sperimentale. La loro testimonianza pubblica è rappresentata dai nostri libri pubblicati. Il gruppo di lavoro-ricerca interno a Odradek XXI funziona come fusione di energie, di soggettività intersoggettive, nella convinzione che «la critica di quello che siamo è, al tempo stesso, un’analisi storica dei limiti che ci vengono posti e prova del loro superamento possibile»³⁷. Prova e superamento che esigono coraggio e pratica della *parresia*. Nell’ultimo corso al Collège de France (*Il coraggio della verità*, 1983-1984), Foucault addita nel tipo del filosofo cinico un percorso esemplare: «Una vita altra per un mondo altro»³⁸. Il cinico è unicamente armato dalla volontà di verità, difficile, scandalosa e anche pericolosa. Ecco perché Foucault legge il cinico, sulla scia di Epitteto, come «esploratore del genere umano», attrezzato da capacità diacritica in grado di distinguere e valutare, testimone di una vita «non dissimulata, indipendente, diritta, sovrana». Nello stesso tempo critica del mondo esistente e volontà di un mondo altro, anticipato nel proprio modo di vivere. La cura di sé diviene, come cura del mondo, compito politico in atto.

³⁶ Ivi, p. 283.

³⁷ M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, lezione del 5 gennaio 1983, anche in *Archivio Foucault 3, Che cos’è l’illuminismo*, Feltrinelli, Milano 1987.

³⁸ M. Foucault, *Il coraggio della verità*, Parigi 2009, Feltrinelli, Milano 2011, p. 265.

Tra archeologia e genealogia

Matteo Settura

Maggio 1968: Michel Foucault pubblica su *Esprit* la *Risposta ad una domanda*. Si tratta di un testo che riassume e precisa i contenuti del suo libro in procinto di essere pubblicato, *L'archeologia del sapere*, con il preciso obiettivo di affrontare una delle molte questioni che i lettori della rivista gli avevano rivolto. Tra tutte le domande Foucault sceglie come degna di risposta proprio la seguente:

Un pensiero che introduce la costrizione del sistema e della discontinuità nelle scienze dello spirito non toglie ogni fondamento ad un'azione politica progressista?
Non sbocca forse nel seguente dilemma:
- o l'accettazione del sistema;
- o l'appello all'evento selvaggio, all'irruzione di una violenza esteriore, la sola capace di stravolgere il sistema?³⁹

Nella risposta di Foucault a questa domanda troviamo *in nuce* il problema che introduce ad uno scarto: quello del cosiddetto passaggio dall'archeologia alla genealogia, e, connesso a tale scarto, quella che potremmo definire una "presa di distanza" dallo strutturalismo i cui termini vanno assumendo più chiara definizione. Per Foucault si tratta di chiarire quali siano i rapporti fra la sua attività di ricerca e la pratica politica. In altri termini: cosa significa per i saperi «*descendre dans la rue*»?⁴⁰

«A quei tempi non sapevo ancora che cosa stessi effettivamente facendo»⁴¹ questa frase potrebbe riassumere la posizione di Foucault riguardo al proprio lavoro, in riferimento agli anni precedenti al '68-'69, quelli de *La storia della follia* e *Nascita della clinica*, ma soprattutto de *Le parole e le cose*: «archeologia» l'avrebbe poi chiamata, «descrizione dell'archivio», ovvero del «mucchio» degli enunciati effettivamente pronunciati in una determinata epoca e descrizione di ciò che condiziona la loro esistenza in quanto eventi: le regole di formazione⁴². Ma da dove viene una tale prospettiva? Il problema di «regole di formazione» che stanno a condizione della possibilità di pronunciare enunciati? Dovremo innanzitutto chiamare in causa lo strutturalismo. La struttura è una descrizione dello spazio, uno spazio simbolico (né reale né immaginario) nel cui campo sono dislocate delle posizioni. Ciascuna di queste posizioni non esiste di per sé, ma è il prodotto di un rapporto differenziale: le posizioni non esistono prima di entrare in questo rapporto differenziale, al contrario tali posizioni sono totalmente indeterminate, e si determinano solo nella loro relazione reciproca, che è la *differenza*. La struttura può essere dunque definita come una serie di rapporti differenziali che determinano elementi simbolici nella loro posizione. A ciascuna di queste posizioni corrisponde una *singularità*, ovvero un punto immaginario che svolge una precisa *funzione* e dal quale ci si aspetta un tale o tal'altro atteggiamento. Ad esempio: nella

³⁹ M. Foucault, *Dits et écrits* (1954-1988), a cura di D. Defert e F. Ewald, 4 voll., Gallimard, Paris 1994, vol. I., p. 673.

⁴⁰ Ivi, p. 580.

⁴¹ Ivi, p. 786.

⁴² M. Foucault, *L'archeologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969; tr. it. di G. Bogliolo, *L'archeologia del sapere*, BUR, Milano 2009, pp. 172-176; cfr. anche M. Foucault, *Dits et écrits*, cit., p. 772.

struttura-conferenza c'è un rapporto differenziale fra relatore/uditore, da questo rapporto differenziale dipende una dislocazione di posti in uno spazio simbolico, al posto del relatore corrisponde la singolarità di un relatore immaginario dal quale ci si attende che parli, risponda a domande, ecc... ; al posto dell'uditore corrisponde uno spettatore immaginario, dal quale ci si attende che stia seduto, taccia aspettando la fine della relazione per intervenire ecc...; infine diremo che tali posti possono essere occupati di volta in volta da individui diversi, e in tal modo, di volta in volta, la struttura si attualizza e passa da un'esistenza virtuale e simbolica ad una esistenza attuale e reale. La struttura può dunque attualizzarsi o non attualizzarsi, ma c'è, e da queste relazioni differenziali sul piano virtuale dipendono a tutti gli effetti le posizioni dei soggetti all'interno della struttura. La struttura è inconscia e produttrice⁴³.

In questa misura potremo certamente definire *Le parole e le cose* un libro «strutturalista»: c'è un «inconscio» del discorso, dal quale dipende il modo dell'ordine che il discorso esibisce; e tale inconscio del discorso non sta né sul piano delle cose, né sul piano delle parole, al contrario può rendere conto sia del modo come le cose appaiono e prendono posto nel discorso, sia del modo come le parole si succedono o si escludono secondo le regole, che a questo punto sono regole di «secondo livello», della sintassi e della grammatica. Il titolo è dunque ironico: *Né le parole né le cose*⁴⁴, ma un'esperienza nuda dell'ordine che le rende possibili nel modo come appaiono e si dislocano secondo posizioni in uno spazio discorsivo, senza che tale esperienza nuda dell'ordine possa a propria volta mai apparire e trovare una posizione. C'è dunque un altro elemento della struttura, senza il quale la struttura non potrebbe affatto attualizzarsi: è una casella vuota, un elemento simbolico che manca al suo posto, qualcosa che non è mai dove lo si cerca, ma dalla cui posizione impossibile dipende la distribuzione delle posizioni, è come il “fratto” all'interno di un rapporto differenziale: questo elemento che manca al suo posto è appunto l'*episteme* e possiamo scegliere un nome, ma non possiamo mai definirla in sé, poiché interviene dappertutto nella attualizzazione dei modi dell'ordine, ma non ha una posizione determinata⁴⁵; distribuisce le posizioni all'interno di ciascuna singola serie di relazioni differenziali e permette di stabilire rapporti metaforici fra una serie e l'altra, ma, per farlo, si sposta di continuo, «*perpetuum mobile*»⁴⁶. Ad esempio l'*episteme* della «rappresentazione»⁴⁷, interviene nell'attualizzazione del discorso della grammatica, della storia naturale, dello studio della moneta, e permette di stabilire delle corrispondenze fra i diversi sistemi di differenze che nondimeno questi discorsi sviluppano autonomamente. Gli spostamenti di questo “oggetto=x” attraversano queste tre serie differenti (grammatica, storia naturale, analisi delle ricchezze) e permettono di leggere i rapporti differenziali e gli elementi simbolici dell'una come metafora di quelli dell'altra. All'interno della struttura-conferenza questa casella vuota, che si sposta da una serie all'altra senza una posizione prefissata attualizzando i rapporti differenziali potrebbe essere il discorso, inteso come presa in carico della parola. All'interno della struttura economica capitalistica questo oggetto=x potrebbe essere il valore⁴⁸.

⁴³ G. Deleuze, *Da che cosa si riconosce lo strutturalismo?* (1972), tr. it. di D. Borca, in *L'isola deserta e altri scritti*, a cura di P. Rovatti, Einaudi, Torino 2007, pp. 214-243.

⁴⁴ Cfr. M. Foucault, *Dits et écrits*, cit., p. 776.

⁴⁵ Cfr. M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit., pp. 250-251.

⁴⁶ G. Deleuze, *Da che cosa si riconosce lo strutturalismo*, cit., p. 236-237.

⁴⁷ M. Foucault, *Le mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966; tr. it. di E. Panaitescu *Le parole e le cose*, BUR, Milano 2009, pp. 61-92.

⁴⁸ G. Deleuze, *Da che cosa si riconosce lo strutturalismo?*, cit., p. 238.

Ma proprio a questo livello, giunti al problema della casella vuota, del differenziante che distribuisce le differenze in senso attuale, si colloca il nostro problema, che, lo ricordo, è il passaggio di Foucault dall'archeologia alla genealogia con la relativa "presa di distanza" dallo strutturalismo. Le domande potrebbero essere infatti: 1) è possibile rendere conto degli spostamenti di questo oggetto= x ? come avviene che esso muti continuamente, cambi di posto e di nome? chi o cosa decide di questi spostamenti che a loro volta determinano la distribuzione dei posti all'interno della struttura? 2) al momento che tale oggetto= x è il differenziante stesso che passa in tutti i rapporti differenziali e dal momento che esso è visibile non in sé, ma solo nella misura in cui opera attualmente delle differenziazioni, non sarà necessario spostare il livello d'analisi dal piano virtuale e simbolico, sul quale la struttura si colloca, al piano attuale e reale sul quale si collocano di volta in volta gli spostamenti dell'oggetto= x per renderne conto?

In altre parole: lo strutturalismo evita l'evento, non entra in acqua, rifugge la storia (o piuttosto è la storia a rifuggire lo strutturalismo). Ciò che Foucault scopre di aver fatto (presupponendo lui stesso un'inquietante continuità all'interno della sua opera) è stato proprio domandarsi, chiedere ragione degli spostamenti dell'oggetto= x , che equivale a chiedere ragione:

- a) della distribuzione delle posizioni nell'attualizzazione della struttura;
- b) dei mutamenti di struttura, del sorgere di nuove *episteme* al posto delle vecchie ecc...

E ciò può essere fatto solo compiendo la paradossale operazione di una applicazione del metodo d'analisi strutturalista alla storia⁴⁹. Tale operazione coincide più o meno con questa affermazione: non si tratta delle regole come leggi di costruzione, ma delle regole come «condizioni d'esistenza»⁵⁰ e quindi della regola come «fascio di relazioni»⁵¹. Dal punto di vista delle funzioni e degli atteggiamenti, la struttura si incarna in un insieme di regole che l'individuo rispetta e mette in pratica per la maggior parte senza esserne cosciente, tali regole sono inscritte nell'insieme di atteggiamenti che egli deve tenere per poter esistere nel campo strutturale come soggetto, ma la descrizione di questo insieme di regole sarebbe incompleta se non coinvolgesse la ricostruzione del fascio di relazioni che le rendono di volta in volta attuali. Ad esempio: possiamo dire che è il tipo di discorso che qui si tiene a distribuire le nostre posizioni e a dare titolo ad alcuni di occuparne alcune e ad altri altre, che dalla tipologia di questo discorso dipende l'ordine secondo cui i relatori prendono la parola, il fatto che essi parlino prima degli spettatori e che questi ultimi possano parlare solo dopo aver ascoltato le relazioni; ma questo è solo virtualmente esatto, da un punto di vista attuale è insufficiente, perché non tiene conto dei rapporti extra-discorsivi (economici, sociali, politici, istituzionali, accademici) che intervengono nella definizione del tipo di discorso e, simultaneamente, nella dislocazione delle posizioni e delle funzioni, cioè nella determinazione attuale dei rapporti differenziali: tra chi ha titolo a parlare e chi non ce l'ha, tra chi è tenuto a parlare in un certo modo e chi no, tra ciò che all'interno del discorso è colpito da «interdetto» e ciò che non lo è⁵².

Il passaggio dall'archeologia alla genealogia e la presa di distanza dallo strutturalismo possono essere dunque così sintetizzati: si tratta, per l'analisi strutturale, di

⁴⁹ M. Foucault, *Dits et écrits*, cit., pp. 580-584.

⁵⁰ M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit., p. 52.

⁵¹ Ivi, p. 98.

⁵² M. Foucault, *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971; tr. it. di A. Fontana, *L'ordine del discorso*, in *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a cura di M. Bertani, Einaudi, Torino 2001, pp. 11-41, pp. 12-17.

descendre dans la rue e seguire la ripartizione attuale delle differenze per chiederne conto, per ricostruire il fascio di relazioni che presiede alle regole e alla loro definizione. Già ne *L'archeologia del sapere* Foucault auspica il passaggio dal «modello della lingua» al modello della guerra. Gli spostamenti di “x” sono una guerra, da tale guerra dipende la distribuzione delle posizioni, attraverso l'ordine del discorso, che a sua volta definisce chi ha titolo a prendere la parola e chi non l'ha, cosa è lecito dire e cosa resta sotto «interdetto», a quali condizioni è possibile produrre verità e chi sono invece gli impostori e i sofisti. “x” stesso non è che il potere, che, proprio come la casella vuota, non esiste da nessuna parte, ma è all'opera dappertutto.

La regola è il piacere calcolato dell'accanimento, è il sangue promesso. Permette di rilanciare senza posa il gioco della dominazione; mette in scena una violenza meticolosamente ripetuta⁵³.

Le regole in sé, il discorso stesso cui presiedono «non sono nulla, o quasi»⁵⁴, ne va invece del «potere», e precisamente del potere nel suo rapporto alla produzione di verità, cioè alle regole che rendono possibile dire il vero, che sono, pertanto, il dispositivo di una lotta per la distribuzione delle differenze, per la definizione delle posizioni rispettive, e questo *proprio nella misura in cui tali regole non sono riducibili né alla coerenza interna del discorso stesso inteso come sistema indipendente dalle condizioni di esistenza (attualizzazione), né alla ragione universale di un soggetto autonomo*. Al contrario, abbiamo qui il fulcro di una “teoria” dell'assoggettamento che non si riduca ad una «ipotesi repressiva», con al centro un soggetto originario oppresso⁵⁵. L'individuo esiste nel campo strutturale, a patto che occupi una posizione-soggetto la cui determinazione dipende dalle relazioni differenziali, tali relazioni sono tutte attraversate da un differenziante, che è il potere stesso come “x”, che manca di posto determinato ma attraversa incessantemente tutte le serie di rapporti differenziali, tenendole insieme e differenziandole allo stesso tempo l'una rispetto all'altra. Per questo possiamo dire, in termini strutturalisti, con Lacan, ma anche con Foucault, che il soggetto è «meno soggetto che assoggettato»⁵⁶. Il suo «destino strutturale» è quello di seguire come un'istanza incompiuta gli spostamenti dell'oggetto=x=potere, per questo «dove c'è soggetto, c'è potere». Ma, nella misura in cui la posta in gioco dell'analisi foucaultiana è «l'attuale»⁵⁷, c'è una “reversibilità” delle relazioni differenziali e delle funzioni derivate che si colloca sul piano di attualizzazione, ovvero sul piano delle *pratiche discorsive*, cioè nella prassi concreta dove si gioca di volta in volta questa guerra per spostare il differenziante e redistribuire le posizioni. Fintanto che la struttura rimane sul piano virtuale il movimento dell'oggetto=x rimane in una certa misura aleatorio e, in ogni caso, non reversibile, poiché è esso stesso con il suo spostamento la “super-struttura” secondo la quale si distribuiscono le relazioni differenziali nei vari ordini strutturali, ma quando si sposta il campo d'analisi sul piano dell'evento e della storia, è possibile ricostruire gli spostamenti di questo oggetto indeterminato almeno in rapporto ad una pratica discorsiva del tutto determinata,

⁵³ M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in S. Bachelard (a cura di), *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1971, tr. it. di A. Fontana, P. Pasquino e G. Procacci, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Il discorso, la storia, la verità*, cit., pp. 43-64, p. 52.

⁵⁴ M. Foucault, *Dits et écrits*, cit., p. 558.

⁵⁵ M. Foucault, *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976; tr. it. di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 15.

⁵⁶ G. Deleuze, *Da che cosa riconosce lo strutturalismo?*, cit., p. 240.

⁵⁷ M. Foucault, *Dits et écrits*, cit., 581.

scoprendo al contempo che dietro tali spostamenti non c'è altro che la guerra, che è sempre guerra per il potere.

In se stesse le regole sono vuote, violente, non finalizzate; sono fatte per servire questo o quello; possono essere piegate al volere di tale o tal'altro. Il grande gioco della storia, sta in chi s'impadronirà delle regole, chi prenderà il posto di quelli che le utilizzano, chi si travestirà per pervertirle, le utilizzerà controsenso e le rivolgerà contro quelli che le avevano imposte; chi, introducendosi nel complesso apparato lo farà funzionare in modo tale che i dominatori si troveranno dominati dalle loro stesse regole⁵⁸.

La possibilità della resistenza non è dunque inscritta in un progetto di sapere unificato, ma si colloca sul piano delle singole pratiche discorsive; non sul piano della coscienza o di una razionalità universalmente valida, ma sul piano di una trasformazione delle funzioni all'interno dei singoli saperi e delle loro specifiche produzioni di verità. Ed è proprio la «complessità dell'apparato» che rende necessario un ripensamento della figura dell'«intellettuale»: tale figura assume il contorno di un «intellettuale specifico» che non si limiti a liberare la propria scienza dall'ideologia, ma conduca una «lotta locale e specifica»⁵⁹, capace tanto di ricostruire genealogicamente la provenienza violenta, i giochi di dominazione, sottesi alle regole discorsive che egli è chiamato ad adottare e perpetrare per essere chiamato “specialista” o “studente” o “professore”, quanto di far emergere criticamente come sia possibile slegare la produzione di verità dalle relazioni di potere, cioè come «staccare il potere della verità dalle forme di egemonia (sociali, economiche, politiche) all'interno delle quali per il momento funziona»⁶⁰. Colui che pratica il discorso, colui che produce verità, deve prendere consapevolezza del fatto che

Egli funziona o combatte al livello generale di questo regime della verità così essenziale alle strutture ed al funzionamento della nostra società. C'è una lotta «per la verità», o almeno «intorno alla verità», – [...] cioè «insieme delle regole secondo le quali si separa il vero dal falso e si assegnano al vero degli effetti specifici di potere»; essendo inteso anche che non si tratta di una lotta «in favore» della verità, ma intorno allo statuto della verità e al ruolo che esso gioca⁶¹.

Non è dunque impossibile che in qualche tempo, mettendo in opera una massacrante e “costosa” guerra di critica e trasformazione delle pratiche discorsive, risalendo genealogicamente alle relazioni di potere che rendono possibili alcuni discorsi ed altri no, alcune prese di parola ed altre no, alcune produzioni di verità ed altre no, il soggetto incompiuto, il soggetto-istanza, arrivi a raggiungere quella casella vuota, non per fissarvi la propria dimora e occuparla stabilmente, ma per governare in qualche misura la ripartizione della differenza rispetto a sé, così da non trovarsi eccessivamente assoggettato a questa “x”.

⁵⁸ M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, cit., p. 53.

⁵⁹ M. Foucault, *Intervista a Michel Foucault*, tr. it. di A. Fontana, P. Pasquino e G. Procacci, in *Il discorso, la storia, la verità*, cit., pp. 171-192, p. 190.

⁶⁰ Ivi, p. 192.

⁶¹ Ivi, p. 191.

Michel Foucault e la filosofia.

Una traccia di lettura dei corsi al Collège de France

Pierpaolo Cesaroni

L'ultimo corso che Foucault tenne al Collège de France, intitolato *Il coraggio della verità*, è l'atto conclusivo della ricerca diretta al tema dell'etica nell'antichità che lo tenne impegnato negli ultimi anni di vita, a partire dal 1980. Atto conclusivo non solo per motivi biografici (Foucault morì purtroppo tre mesi dopo aver terminato le lezioni), ma anche per ragioni sostanziali, nel senso che lo stesso Foucault lo presentò esplicitamente come punto di arrivo del «trip greco-latino» iniziato con il corso del 1980, *Il governo dei viventi* (anch'esso pubblicato di recente). Il nucleo problematico che percorre dall'inizio alla fine *Il coraggio della verità* è, infatti, quello stesso che sta alla base di tutti gli altri corsi precedenti dedicati all'antichità e che definisce la modalità di accesso ad essa proposta da Foucault: il *rapporto del soggetto alla verità*. Nel corso degli anni tale questione viene riproposta, ripensata e continuamente riarticolata, privilegiando di volta in volta differenti ambiti discorsivi: Sofocle, i dialoghi socratici di Platone, gli stoici e infine, nel corso del 1984, i cinici.

Questo saggio non intende proporre una lettura complessiva del corso, tanto meno una ricostruzione dell'intero percorso di ricerca sul mondo antico a cui abbiamo accennato⁶², ma intende limitarsi a giungere ad inquadrare il testo da un punto di vista peculiare, cogliendovi cioè un tentativo di ridefinizione della *filosofia*. In effetti quest'ultima si trova, in *Le courage de la vérité*, proprio al cuore dell'argomentazione foucaultiana, nella misura in cui viene concepita proprio come quella pratica in cui avviene il rapporto del soggetto alla verità – cercheremo di spiegare in seguito cosa ciò esattamente significhi –. Se visto da questa prospettiva, il corso non è solo il punto di arrivo del confronto di Foucault con il mondo antico, ma anche di un percorso più lungo, che copre l'intera sua produzione: il rapporto – problematico, conflittuale, tortuoso – con quel che di volta in volta egli ha riconosciuto come “filosofia”. Cercherò quindi di proporre un ragionamento (o meglio una traccia, in quanto non potrò argomentare i vari passaggi) che individui le tappe principali di questa vicenda: 1) prenderò come punto di partenza il primo dei suoi corsi al Collège de France (*Lezioni sulla volontà di sapere*, 1970-71), in cui Foucault rivendica l'esteriorità del proprio lavoro al campo della filosofia; 2) mi rivolgerò in seguito brevemente al corso del 1982 *L'ermeneutica del soggetto*, con il quale la filosofia torna prepotentemente in gioco, ma in un senso assai differente da quello prima criticato; infine 3) proporrò la rilettura del pensiero cinico offerta in *Il coraggio della verità* quale possibile esito di tale percorso – senza tuttavia suggerire una prospettiva troppo ricompositiva, che apparirebbe necessariamente forzata rispetto allo stile di pensiero praticato (e strenuamente difeso) da Foucault –.

1. Il primo corso al Collège de France, recentemente pubblicato, è volto espressamente a produrre, almeno nelle sue prime quattro lezioni, una messa a punto teorica del lavoro che verrà svolto negli anni successivi; ha dunque una funzione programmatica che implica necessariamente un momento riflessivo sul proprio lavoro. Nelle sue ricerche

⁶² Ricostruzioni complessive di tale percorso sono proposte, fra gli altri, da L. Cremonesi, *Foucault e il mondo antico. Spunti per una critica dell'attualità*, ETS, Pisa 2008; *Foucault: le courage de la vérité*, coordonné par F. Gros, Presses Universitaires de France, Paris 2002.

storiche, ci dice Foucault, egli affronterà il problema del rapporto fra la verità e il desiderio che la anima o, per usare l'espressione di Nietzsche che fornisce il titolo al corso, il problema della *volontà di sapere*. Sembra insomma necessario assumere l'evidenza di uno sdoppiamento di piani: quello della verità, cioè il piano di costituzione di campi di sapere in cui si produce una funzione di veridizione (un dire-vero opposto a un dire-falso), e quello della *volontà* o del *desiderio*, cioè un piano ulteriore che sta in posizione di genesi o di costituzione del primo. Ma per fare questo, ci dice Foucault, è necessario porsi in una posizione di *esteriorità* rispetto alla filosofia⁶³. In che senso?

Non è qui possibile addentrarsi troppo analiticamente nell'impianto concettuale messo in campo in queste pagine (conoscenza, sapere, verità, desiderio⁶⁴); ciò che importa è cogliere il nucleo del suo ragionamento, che sta nella necessità di tenere distinto il piano del *sapere*, da intendere come campo di veridizione, campo cioè in cui opera una funzione di verità che regola la conoscenza e più in generale ogni rapporto soggetto-oggetto, dal piano della *volontà* di sapere, che istituisce tali campi di sapere e assume rispetto ad essi quindi una funzione genetica. Poiché questi piani sono distinti, ne consegue che *il soggetto di conoscenza* (cioè il soggetto portatore di verità) *è sempre solo effetto e mai causa del sapere*; quest'ultimo è dunque a sua volta istituito da un piano differente, una dimensione ulteriore che non è definibile in termini conoscitivi né veritativi, e che Foucault, sulla scia di Nietzsche, definisce come campo di *forze* in cui agiscono un desiderio e una volontà di sapere non ascrivibili ad alcun soggetto.

Ora, ciò che secondo Foucault contraddistingue invece il *discorso filosofico* è che esso, pur assumendo la differenza di piani (la filosofia, come dice il suo nome, non è semplice conoscere ma implica il riferimento al desiderio che lo anima), tende poi fatalmente a *farli coincidere*: la differenza è assunta solo al fine di essere negata e riassorbita. Questo è dimostrato, secondo Foucault, già dall'*incipit* del libro A della *Metafisica* di Aristotele, nel quale il filosofo fonda la conoscenza su un desiderio di conoscenza che è naturalmente orientato alla conoscenza stessa e quindi già da sempre inscritto in essa, in un incessante rimando del soggetto di conoscenza a se stesso⁶⁵. Questo stesso sdoppiamento e rimando a sé, oltre che investire il soggetto, riguarda anche la verità, che diviene così il sigillo della coappartenenza dei due piani: «tutto si svolge già nell'ordine della verità»⁶⁶. In questi due semplici mosse si istituisce il discorso propriamente filosofico: un certo modo di produzione del discorso che ripete incessantemente la differenza fra conoscenza e desiderio per negarla e ricondurre il primo piano all'altro. In altre parole, esiste un soggetto (quello del filosofo) che pone il problema della verità della conoscenza (insomma della verità della verità), e lo può fare in quanto è quel soggetto che percorre incessantemente lo spazio che separa la conoscenza dal suo desiderio per dichiarare la loro inscindibilità. La filosofia, dunque, è sempre *nella* verità ma è chiamata continuamente a *svelarla*: per questo Foucault parla di «una perpetua

⁶³ M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France 1970-1971, suivis de Le savoir d'Œdipe*, éd. par D. Defert, Seuil – Gallimard, Paris 2011, pp. 6-7.

⁶⁴ Il discorso di Foucault sembra articolarsi attorno a due coppie concettuali (conoscenza-sapere, desiderio-volontà), che però talvolta sembrano doversi intendere come oppostive al loro interno (conoscenza vs. sapere, desiderio vs. volontà), altre volte invece come coppie sinonimiche in opposizione fra loro (conoscenza o sapere vs. desiderio o volontà). Sarebbe forse possibile cercare di superare questi slittamenti e ricostruire l'assetto concettuale dell'analisi di Foucault, tuttavia non è possibile in questa sede.

⁶⁵ Cfr. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, cit., pp. 16-17.

⁶⁶ *Ivi*, p. 24 (quando non indicate, le traduzioni sono mie).

anteriorità del discorso filosofico rispetto a sé stesso» che lo costringe a «pensare ciò che ha già pensato» nella «eliminazione di ogni esteriorità»⁶⁷.

Ora, l'impianto teorico che Foucault intende sviluppare nelle sue ricerche (a partire da questo corso, ma già nei suoi libri precedenti) si pone l'obiettivo di *evitare* questa perpetua confusione di piani propria della filosofia (che in *Le parole e le cose* era presentata come confusione empirico-trascendentale⁶⁸) e di ristabilire invece l'esteriorità del piano della volontà rispetto a quello della conoscenza. Ciò significa in particolare ricondurre la verità a funzione di veridizione interna a un assetto di sapere e riaffermare con forza che *non c'è verità della verità*. Posizione che, in un certo modo, Foucault eredita dai suoi maestri Canguilhem e Hyppolite, come emerge chiaramente per esempio da un dibattito a cui essi parteciparono nel 1965 sul tema "filosofia e verità". Le tre formulazioni che essi propongono, in rapida successione, come "risposta" alla questione mostrano di essere tre "variazioni sul tema": a Canguilhem, che afferma che «non c'è verità filosofica», risponde Hyppolite, secondo il quale «l'essenza della verità non è una verità», concetto che Foucault riformula infine, in positivo, con queste parole: «c'è una volontà di verità»⁶⁹. Ovviamente il discorso porterebbe molto lontano: basti ricordare che nel corso del 1970/71 Foucault, al di là del costante riferimento al pensiero di Nietzsche, si richiami storicamente alla sofistica: alla *logica del concetto* filosofica i sofisti oppongono una *logica del discorso* che Foucault intende riportarle alla luce come possibilità del pensiero e praticare concretamente nelle sue ricerche.

In effetti, le analisi genealogiche che Foucault porterà avanti negli anni Settanta seguiranno la traccia che abbiamo schematicamente ricostruito e possono quindi essere pensate, per i motivi che abbiamo detto, esterne alla filosofia. Egli si dedicherà alla ricostruzione di *dispositivi* (la prigione, la sessualità, il liberalismo), cioè di intrecci fra produzioni discorsive e relazioni di potere nei quali il soggetto è un *effetto* del campo in cui opera (in cui prende la parola o in cui agisce) e la verità è sempre solo una specifica funzione di veridizione che *circola* nel dispositivo, lo fa funzionare e opera la distribuzione di posti, ancorando ciascun soggetto al suo posto. Così per esempio la verità della medicina psichiatrica ancora il soggetto-malato di mente al suo posto in quanto internato, la verità della norma disciplinare ancora il detenuto al regime penitenziario, e così via. Ogni dispositivo produce effetti di verità ma non c'è una verità *del* dispositivo.

2. Il corso del 1980 *Sul governo dei viventi* apre una nuova prospettiva che, nel dirigersi verso la tematica dell'etica antica e tardo-antica, porta con sé anche una problematizzazione dell'orizzonte che abbiamo fin qui schematicamente ricostruito. Una problematizzazione e non certo una sconfessione, perché l'assunto di base resta saldo: non si può dare per Foucault una *verità* del sapere; la verità, nella misura in cui è disponibile per l'enunciazione discorsiva o come metro di giudizio per l'azione, rimane sempre una funzione interna ai dispositivi. Questo preclude dunque la possibilità di reintrodurre nell'orizzonte foucaultiano la filosofia come *discorso*. Tuttavia, il «nuovo asse» di ricerca di Foucault, rivolto al soggetto e all'etica, apre un nuovo orizzonte per la stessa filosofia, intesa però allora principalmente nell'ordine della *pratica* e non del discorso. Cerchiamo di vedere schematicamente in che senso.

⁶⁷ *Ivi*, p. 38.

⁶⁸ Rimando a P. Cesaroni, *La questione del trascendentale nell'archeologia di Michel Foucault, in Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, a cura di G. Rametta, Cleup, Padova 2008, pp. 261-300.

⁶⁹ *Philosophie et vérité* (1965), in M. Foucault, *Dits et Écrits*, sous la dir. de D. Defert et F. Ewald, 2 voll., Gallimard, Paris 2001², vol. 1, pp. 476-490, qui p. 480.

Nelle analisi genealogiche “classiche” che prima abbiamo ricordato, il soggetto è una *funzione* del dispositivo; anche se Foucault non ha mai voluto ricondurlo totalmente a questa dimensione (pena la ricaduta in una concezione meramente ideologica del soggetto “alla Althusser” che Foucault non ha mai condiviso), le linee di tensione interne ai processi di soggettivazione (che rendevano instabile il dispositivo che li aveva creati) sembravano solo presupposti ma non concepiti da Foucault in modo chiaro: un’esigenza per il pensiero che però sembrava non riuscire a concretizzare. L’asse dell’etica su cui Foucault si concentra a partire dal 1980 sembra finalmente rispondere a tale esigenza teorica, proprio per il nuovo rapporto soggetto-verità che esso instaura a fianco (o meglio nella perpendicolare) del primo. Se nel primo senso la verità costituisce il soggetto agendo per così dire in orizzontale, essa diventa comunque qualcosa che il soggetto è chiamato a *dire* (o a fare); ciò determina un *secondo* rapporto, che Foucault definisce *sagittale* o verticale, fra soggetto e verità, che può essere definito così: «il tipo d’atto attraverso il quale il soggetto, dicendo la verità, si *manifesta*, e con questo intendo dire: si rappresenta a se stesso ed è riconosciuto dagli altri come un soggetto che dice la verità»⁷⁰. È importante capire che il «rappresentarsi a sé stesso» di cui parla Foucault non è da intendersi come composizione di una propria identità stabile (al contrario, questa è semmai un risultato del primo modo del rapporto soggetto-verità), ma piuttosto come il processo per cui il soggetto *si vede*, o meglio *si differenzia da sé per potersi rendere visibile a se stesso*⁷¹. In questo spazio di distanziamento da sé, reso disponibile dal rapporto alla verità, si apre nel soggetto uno iato che consente di pensare la *trasformazione* del soggetto stesso (e quindi anche, politicamente, la sua capacità di porsi come elemento perturbatore del dispositivo in cui è inserito).

Ora, in questa nuova prospettiva la verità diviene non più vettore di determinazione del soggetto (come nel “primo” senso), ma principio o teatro della sua trasformazione: dire la verità è possibile solo nella misura in cui il soggetto che è implicato sia modificato dalla verità che egli dice. È questo il grande principio della *spiritualità* che è al centro del discorso che Foucault sviluppa nel corso del 1982 *L’ermeneutica del soggetto* e che torna in pressoché tutti gli interventi degli anni Ottanta: «[la spiritualità] postula la necessità che il soggetto si modifichi, si trasformi, cambi posizione, divenga, in una certa misura e fino a un certo punto, altro da sé per avere il diritto di accedere alla verità»⁷². Se all’inizio di questo corso la spiritualità viene ancora *opposta* alla filosofia (cura di sé vs. conoscenza di sé), nella misura in cui essa è pensata sulla scia delle considerazioni degli anni precedenti, progressivamente l’opposizione tende a svanire: ciò che nel 1982 Foucault chiama “spiritualità” diventa il processo che sta al cuore di ogni effettiva pratica filosofica, di cui l’antichità ci offre gli esempi più importanti (motivo per cui è necessario rivolgere ad essa lo sguardo).

3. Il corso del 1984 *Il coraggio della verità* si situa alla conclusione di questo percorso. In questo testo Foucault cerca di determinare, nella grecoità, il campo della «*parresia etica*»⁷³: *parresia*, ovvero rapporto del soggetto alla verità per il quale il suo dire-vero lo espone coraggiosamente a una propria trasformazione; etica, in quanto tale

⁷⁰ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1984*, éd. par F. Gros, Seuil – Gallimard, Paris 2009 p. 4; tr. it. a cura di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2011, p. 14.

⁷¹ Su questo tema del distanziamento, che è a mio avviso decisivo, rinvio a P. Cesaroni, *La distanza da sé. Politica e filosofia in Michel Foucault*, Cleup, Padova 2010

⁷² M. Foucault, *L’herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, éd. par F. Gros, Seuil – Gallimard, Paris 2001, p. 17; tr. it. a cura di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2003, p. 17.

⁷³ Foucault, *Le courage de la vérité*, cit., p. 83; tr. it. p. 95.

trasformazione non investe direttamente il campo della *polis* ma quello dell'*ethos*, del modo di condursi, o ancor più generalmente il campo del *bios*, cioè dello stile di vita. Gli esempi più limpidi di una pratica di vita di questo tipo non a caso sono Socrate e Diogene il Cinico: la *parresia* etica finisce per sovrapporsi alla *filosofia*. Ma quest'ultima, allora, viene concepita dall'ultimo Foucault in un modo ben determinato: come pratica di perpetua problematizzazione del proprio *bios*, del proprio modo di vita, nella misura in cui esso deve essere costantemente reso «il teatro visibile della verità»⁷⁴. Perché ciò possa accadere è necessario che il *bios* operi una trasformazione, una differenziazione rispetto a sé stesso: «la vita, per essere veramente vita di verità, non deve forse essere una vita altra, una vita radicalmente e paradossalmente altra?»⁷⁵.

Il discorso di Foucault tuttavia non si conclude qui, perché egli intende, dentro il quadro da lui tratteggiato, distinguere ulteriormente fra due modalità ben diverse di praticare la filosofia: quello della *parresia socratico-platonica* e quello proprio invece della *parresia cinica*. Ma come è da intendere questa distinzione? Foucault talvolta sembra affermare che la prospettiva socratico-platonica individua il «teatro della verità» non nel *bios* (come invece fanno i cinici) bensì nella *psyché*, con la conseguenza che l'instaurazione della differenza non si tradurrebbe in una «vita altra» bensì nell'abbandono di questa vita per un «altro mondo» (quello delle idee, che aprirà la strada alla metafisica e infine allo scadimento della filosofia a teoria conoscitiva). Tuttavia in altre circostanze Foucault sembra evitare questa strada (che lo conduce a un'interpretazione abbastanza stereotipata di Platone) e determinare in un altro modo lo scarto fra platonismo e cinismo: esso si darebbe non nell'opposizione *bios-psyché* bensì in *due modalità differenti di pensare il bios*, o meglio di pensare la differenza che la filosofia instaura nel *bios*; in questo senso Foucault parla di «due stilistiche dell'esistenza ben diverse»⁷⁶.

Se si dovesse provare a riassumere in due frasi questa differenza, si potrebbe forse dire che per la *parresia platonica* la verità che si manifesta nella vita è la verità *dell'anima*, cioè di ciò che dà alla vita ordine, bellezza e intelligibilità; per la *parresia cinica*, invece, nella lettura che ne dà Foucault (e che ai suoi occhi la qualifica come possibilità più alta della filosofia), la verità che si manifesta nella vita è la verità *della vita stessa*. Alla vita buona a cui mira Platone si oppone così una vita animale, nella quale la separazione della filosofia da una qualunque articolazione concettuale-discorsiva giunge alla sua massima radicalità: nel comportamento di Diogene «si “espone” la propria vita non attraverso i propri discorsi, ma attraverso la propria vita»⁷⁷.

Certo bisogna cercare di evitare di cogliere nella prospettiva cinica del *Coraggio della verità* un esito vitalistico e irrazionalistico, poiché per Foucault la vita non è forza caotica e disordinata ma è prima di tutto forma di vita. La filosofia cinica deve essere dunque intesa come il luogo di manifestazione della capacità, propria della vita stessa, di differenziarsi continuamente da sé, di creare a sé stessa sempre nuove forme. È in questo esito (e in questo specifico modo di intenderla) che l'ultimo Foucault, dopo aver a lungo diffidato della filosofia, finisce per “riconciliarsi” con essa. Una prospettiva, questa, che non può – né vuole – aspirare ad alcuna definitività: apre più problemi di quanti ne riesca a risolvere. Un guadagno tuttavia sicuramente lo porta dal lato del rapporto fra *filosofia e politica*: insegna l'indegnità di pensare di poter parlare al posto di qualcun altro; insegna

⁷⁴ *Ivi*, p. 169; tr. it. p. 179.

⁷⁵ *Ivi*, p. 226; tr. it. p. 236.

⁷⁶ *Ivi*, p. 235; tr. it. p. 245.

⁷⁷ *Ivi*, p. 216; tr. it. p. 226.

Rivoluzioni Molecolari – Anno I, Numero 2 (2017)

soprattutto che la politica non esiste senza l'*ethos*; che pochissimo contano le profezie, le analisi tendenziali, i programmi politici e le ideologie, se non sono accompagnate da una capacità di aprirsi alla problematizzazione dello stile di vita, del modo di condursi del soggetto chiamato ad agire.

C'è posto per la filosofia nella filosofia di Foucault? ⁷⁸

Gaetano Rametta

1. Nella lezione inaugurale del corso *L'Hermeneutique du sujet* ⁷⁹, Foucault identifica una soglia di differenziazione tra filosofia antica e filosofia moderna. Nella filosofia antica, il saggio non è soltanto il sapiente, il conoscere non è finalizzato soltanto alla scoperta delle strutture fondamentali del mondo. In altri termini, non c'è ancora la scissione tra soggetto e oggetto. Il pensiero non è ancora l'attività attraverso la quale la mente può rivelare i rapporti che legano gli oggetti gli uni agli altri, traducendoli in relazioni logico-matematiche. Il criterio dell'evidenza non ha ancora subordinato a sé l'attività filosofica; il sapere non è ancora al servizio esclusivo della tecnica, intesa come capacità di manipolazione degli oggetti esterni conformemente ai fini ed ai bisogni del soggetto. Di contro, in età moderna, la *sophia* si separa completamente dalla *phronesis*: se già nell'antichità l'uomo prudente, il saggio (*phronimos*) non doveva essere necessariamente un uomo di scienza (*sophos*, “savant”), il sapere dell'uomo di scienza, nella modernità, non si limita ad essere distinto, ma diventa del tutto indifferente rispetto alla capacità di guidare con saggezza la propria condotta nella vita.

Ora, in HS si tratta di fare un passo indietro rispetto agli sviluppi moderni, ma di farlo non al modo della fenomenologia husserliana, bensì attraverso la rilettura dei testi che, a partire da Platone e soprattutto nell'età ellenistica e romana, hanno posto al centro dell'attenzione il tema del *souci de soi* (“*epimeleia heautou*”). Per Foucault, non si tratta di operare soltanto sul piano della storia, ma di evidenziare come questo “*phénomène culturel d'ensemble*” sia stato al tempo stesso “*un événement dans la pensée*”: e non solo nella misura in cui si è collocato all'interno di una determinata sezione nel divenire cronologico della storia, ma soprattutto nella misura in cui esso è stato, anzi è tuttora rilevante per la definizione du “*notre mode d'être de sujet moderne*” (HS 11). È ciò che poco più avanti, nella stessa lezione, Foucault ribadisce con forza, quando precisa che non si tratta semplicemente di ricostruire un aspetto particolare “*dans l'histoire des représentations (...) des notions ou des théories*”, ma di valorizzare il tema in questione in quanto riguarda “*l'histoire même de la subjectivité ou, si vous voulez, (...) l'histoire des pratiques de la subjectivité*” (HS 13).

È una precisazione rilevante, che sottolinea il carattere divergente della ricerca di Foucault rispetto a un'impostazione come quella di Heidegger, o di Derrida. La “*subjectivité*” non è infatti legata a una storia dell'essere, non rimanda al movimento originario con cui l'essere in pari tempo si dà e si nasconde; non riguarda nemmeno il modo con cui l'origine si presenta sempre come origine assente, perduta, presente solo nelle sue tracce, come tracce di qualcosa che non sarà mai, non sarà mai stato semplicemente presente. La soggettività è soggetto, e il soggetto è sempre una “piega” determinata in rapporto a pratiche, esercizi, condotte. Questa “piega” – metafora che Foucault impiega fin da *La pensée du dehors*, e che tanta importanza avrà per un pensatore come Deleuze – è sempre istituita in base a regimi di saperi, poteri, veri-dizioni;

⁷⁸ Già comparso in B. Giacomini, F. Grigenti, L. Sanò (a cura di), *La passione del pensare. In dialogo con Umberto Curi*, Mimesis, Milano-Udine, 2011, pp. 339-351

⁷⁹ M. Foucault, *L'Hermeneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, Hautes Études, Gallimard-Seuil, Paris 2001 (d'ora in poi abbreviato con la sigla: HS); tr. it. di M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano 2003.

è sempre il risultato, e al tempo stesso la posta in gioco, di una molteplicità di conflitti, di forze, di strategie.

Ma allora: come determinare il ruolo che, all'interno della storia di queste pratiche, ha giocato il *souci de soi*? E se all'altezza del *souci de soi* le pratiche di (auto)costruzione del soggetto, il dinamismo della soggettivazione stringevano in un unico, saldo legame etica e verità, che cosa è successo, alle origini del moderno, perché questo legame si allentasse fin quasi a scomparire? La risposta, comunque problematica e provvisoria, viene fornita da quello che Foucault chiama “*le «moment cartésien»*” (HS 15). In che cosa consiste, qual è l'operazione di cui siffatto “momento” è l'operatore decisivo? Si tratta del fatto che, pur con tutte le limitazioni e attenuazioni richieste, “*le «moment cartésien»*” ha operato una disgiunzione tra quello che nella “cultura” del *souci de soi* andava di pari passo: o meglio, più che di una disgiunzione, per Foucault si tratta di una ri-valutazione, di una disgiunzione nell'attribuzione dei valori positivo e negativo, che la modernità attribuisce da un lato al precetto delfico del “conosci te stesso” (*gnothi seauton*), dall'altro alla pratica del *souci de soi* (cfr. HS 15). È qui che “*le «moment cartésien»*” si contrae, nella lezione di Foucault, nella figura di Descartes e delle sue *Méditations*, a cui Foucault ascrive la funzione aurorale – che già aveva riconosciuto a Descartes in rapporto alla ripartizione tra *raison et folie* – di determinare per tutta la modernità la relazione tra conoscenza e *souci de soi*.

Tale relazione si costituisce ora in base allo scioglimento del nesso tra conoscenza e cura di sé. Inoltre, a tale rottura si accompagna un'inversione di valore. Mentre nell'antichità la cosa più importante era la cura di sé, nella modernità tutto il peso si sposta sulla conoscenza di sé (il *cogito* cartesiano), che garantisce al soggetto l'accesso alla verità. L'insieme di pratiche raccolte nell'antica “*epimeleia heautou*” scompare dall'orizzonte della filosofia.

Certamente, tutto questo comporta una decisiva dislocazione dello stesso *gnothi seauton* (tra il significato che esso assume in Socrate e quello che assume in Descartes, “*la distance – sottolinea Foucault – est immense*”, HS 16); ma ciò su cui è bene insistere, è che questo primato del “conosci te stesso” comporta la completa svalorizzazione della “cura di sé”, col risultato che quest'ultima viene ad essere “*exclu[e] du champ de la pensée philosophique moderne*”, *ibid.*).

Per chiarire meglio il suo pensiero, Foucault propone una distinzione terminologica tra “*philosophie*” e “*spiritualité*”: e poiché il passo riveste, a mio avviso, un'importanza cruciale, forse è opportuno riportarlo per esteso:

Appelons « philosophie » la forme de pensée qui s'interroge sur ce qui permet au sujet d'avoir accès à la vérité, la forme de pensée qui tente de déterminer les conditions et les limites de l'accès du sujet à la vérité. Eh bien, si on appelle cela la « philosophie », je crois qu'on pourrait appeler “spiritualité” la recherche, la pratique, l'expérience par lesquelles le sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité (HS 16).

Quali sono, più in particolare, le caratteristiche della spiritualità? Foucault individua i seguenti tratti principali. Il primo consiste nel fatto che il soggetto non ha un accesso immediato alla verità, e dunque – secondo elemento – deve attuare una modificazione o “*transformation*” di sé, se vuole entrare in possesso o perlomeno instaurare un rapporto produttivo alla verità. È in questo senso che, nella spiritualità, la verità comporta la messa in gioco dell'essere del soggetto. Accettare di essere messo in gioco dalla verità, implica dunque inevitabilmente di operare in rapporto a sé perché la verità possa trovare accesso in noi stessi, così come noi possiamo trovare il cammino o la

via che ci conducano alla verità. È ciò a cui i Greci, con Platone, avevano dato il nome di *eros*, nome che Foucault propone di assumere (“*très conventionnellement*”, HS 17) per designare “*le mouvement qui arrache le sujet à son statut et à sa condition actuelle*” (*ibid.*).

Ma l'*eros* non basta. L'*eros* designa il movimento, ma non è sufficiente perché il movimento si produca. Condizione per la produzione del movimento è che il soggetto operi in rapporto a sé quella trasformazione o rivolgimento (“*conversion*”, dice anche Foucault), che ponga il soggetto in grado di sperimentare l'*eros* che lo congiunge alla verità. In questo caso, si tratta di un vero e proprio esercizio, di un vero e proprio “*travail*”, in cui la materia che si tratta di elaborare non è qualcosa di esterno al soggetto, bensì è il soggetto stesso. È qui che compare un termine-chiave nella ricerca dell'ultimo Foucault, quello di *askesis*, indicante appunto il percorso di una modificazione operata da sé su sé, “*dont on est soi-même responsable dans une longue labeur qui est celui de l'ascèse*” (*ibid.*). Foucault conclude dunque l'esposizione di questo secondo punto, indicando nell'*eros* e nell'*askesis*

Les deux grandes formes par lesquelles, dans la spiritualité occidentale, on a conçu les modalités selon lesquelles le sujet devait être transformé pour devenir enfin sujet capable de vérité (HS 17).

Ma vi è, infine, una terza caratteristica, che è altrettanto importante delle prime, e che ne costituisce, in qualche modo, il coronamento. Una volta attinta la verità, una volta instaurato il rapporto di partecipazione del soggetto al vero, il vero non appare come oggetto staticamente rappresentato alla mente del soggetto, non emerge come qualcosa di semplicemente presente in quanto *vor-gestellt*, bensì appare esso stesso come qualcosa di mobile e vivo. Ciò significa che nel momento in cui s'instaura il rapporto del soggetto alla verità, la verità retroagisce sul soggetto: solo la retro-azione della verità sul soggetto permette di determinare la relazione tra il soggetto e la verità in termini di esperienza, e di qualificare questa esperienza in termini di partecipazione. Nessuna partecipazione erotica del soggetto al vero, senza comunicazione del vero al e nel soggetto.

Ora, nella misura in cui tale comunicazione non avviene semplicemente *dal vero verso* il soggetto, ma è la comunicazione *del vero nel e attraverso* il soggetto, tale comunicazione non può lasciare intatto l'essere del soggetto. Il soggetto non può non essere ulteriormente trasformato dalla verità cui esso partecipa, da quelli che Foucault chiama “*effets «de retour» de la vérité sur le sujet*” (*ibid.*). E dunque, è solo in questo terzo elemento che si compie la trasformazione iniziata dall'*askesis* e goduta nell'*eros*, è solo in questo terzo momento che la modificazione, la trasformazione e la conversione diventano trasfigurazione e compimento: “*La vérité, c'est ce qui illumine le sujet; la vérité, c'est ce qui lui donne la béatitude; la vérité, c'est ce qui lui donne la tranquillité de l'âme*” (HS 18). Così Foucault può concludere:

En bref, je crois qu'on peut dire ceci: pour la spiritualité, jamais un acte de connaissance en lui-même et par lui-même, ne pourrait parvenir à donner accès à la vérité s'il n'était préparé, accompagné, doublé, achevé par une certaine transformation du sujet (...) dans son être de sujet (*ibid.*).

Non faccio altro che anticipare le obiezioni che lo stesso Foucault si rivolge nella seconda ora di questo *Cours*, se evidenzio come la definizione qui impiegata per definire la spiritualità e differenziarla dalla filosofia, sia del tutto pertinente per descrivere “il

lavoro, la pazienza, la fatica” (Hegel) di buona parte della stessa filosofia moderna. Quest’ultima, infatti, ha interpretato il rapporto tra pensiero e verità proprio come esercizio di auto-modificazione del soggetto in rapporto a sé attraverso la conoscenza del vero. Di conseguenza, buona parte del pensiero moderno ha cercato di emancipare il vero dallo statuto di oggetto immediatamente presente di fronte alla “mente”, per immetterlo come momento decisivo nell’esperienza di auto-costruzione del soggetto (critica della *Vorstellung* e dei suoi «presupposti» da parte di Fichte, Hegel, Husserl, Heidegger e così via...).

In effetti, Foucault insiste a più riprese sulla necessità di non intendere “*le «moment cartésien»*” come una cesura che si sarebbe prodotta istantaneamente e una volta per tutte nel *continuum* storico; allo stesso modo, egli insiste nello smarcare lo stesso Descartes dal “momento” a cui pure fornisce il suo nome (a questo proposito, cfr. HS 27-32, con il rilievo particolarmente interessante sulla portata meditativa e “spirituale” della psicanalisi di Lacan, e il richiamo alla stessa *Phénoménologie de l’Esprit* di Hegel).

Però si tratta di attenuazioni, precisazioni, complicazioni che non modificano il quadro di fondo, e che rischiano invece di accentarne il carattere aporetico. Infatti, appare piuttosto riduttivo ricondurre l’elemento meditativo dell’esperienza *moderna* del pensiero a una pura e semplice riemersione, benché ricorrente, dei temi “spirituali” che sarebbero stati propri del pensiero antico. Se la dimensione meditativa, che pure lo stesso Foucault aveva magistralmente insegnato a riconoscere nel suo significato trasformativo in rapporto al soggetto (cfr. il celeberrimo *Mon corps, ce papier, ce feu* pubblicato come appendice alla seconda edizione della *Histoire de la Folie* in risposta alle critiche derridiane), fosse invece *strutturale* per la costituzione stessa della filosofia moderna, perlomeno nei suoi autori caratterizzanti, la ripartizione foucaultiana sarebbe messa in crisi nella sua totalità. La ripartizione, in altri termini, non potrebbe più essere tra “spiritualità” e “filosofia”, bensì dovrebbe rendere conto di un conflitto interno alla determinazione stessa del sapere in termini di “scienza”, quando il concetto di “scienza” è impiegato dalla filosofia e quando esso è inteso nell’accezione – che sarebbe del resto assai fuorviante attribuire agli “scienziati” – di critica e accumulo di “conoscenze” *separate dal movimento di pensiero che pure le produce e le ha prodotte nel “lavoro” stesso degli scienziati.*

Del resto, si tratta di digressioni solo in apparenza: è lo stesso Foucault che determina il rapporto tra *gnothi seauton* ed *epimeleia heautou* come “*quelque chose qui tient au problème de la vérité et de l’histoire de la vérité*” (HS 15). Da questo punto di vista riemerge anche la questione del rapporto con Heidegger. Da un lato, come abbiamo detto, la nozione foucaultiana di soggetto e soggettività sembra smarcarsi nettamente rispetto a quella heideggeriana. In Foucault, si tratta di processi multipli e conflittuali tra strategie concorrenti di veri-dizione e correlate modalità di soggettivazione; in Heidegger, ciò che è in gioco è l’invio destinale dell’essere (*Ge-schick*) che nel suo darsi e nascondersi determina la storia dell’Occidente (*Ge-schichte*) come storia della metafisica. La soggettività compare come Evento (*Er-eignis*), al tempo stesso appropriante e disappropriante, all’interno di questa storia come destino dell’essere. D’altra parte, nel manoscritto che conclude l’ultimo corso al Collège de France⁸⁰, vediamo che Foucault interpreta il suo proprio tentativo non tanto come opposto o alternativo, ma come una

⁸⁰ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*, Hautes Études, Gallimard-Seuil, Paris 2009 (abbreviato con la sigla: CV); tr. it. di M. Galzigna, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France 1984*, Feltrinelli, Milano 2011.

sorta d'integrazione complementare alla storia della metafisica, in un'accezione che sembra fortemente influenzata da Heidegger. Riprendendo il tema dei “*Rapports entre sujet et vérité*”, egli annota:

il s'agit là de l'autre versant de l'événement que les historiens de la philosophie connaissent bien, dans lequel les relations de l'être et de la vérité sont définies sur le mode de la métaphysique (...) Ces rapports, j'ai essayé de les étudier dans leur autonomie relative par rapport à celle-ci (= une indépendance qui implique tout aussi bien une présence de rapports); j'ai essayé de les étudier du point de vue de la pratique de soi (CV 309).

In questa auto-interpretazione, che non possiamo sapere se sarebbe stata ulteriormente problematizzata, la portata filosofica dell'impresa foucaultiana rischia di apparire stranamente ridimensionata. Le pratiche di veri-dizione, i processi multipli e complessi della soggettivazione, rischiano di apparire momenti complementari di una struttura storica più ampia, dalla portata in fondo ben più decisiva.

È vero che parlare di “*complementarietà*” rispetto all'instaurarsi della metafisica sembra implicare uno statuto di pari dignità concettuale. Ma in questa pacificazione reciproca, è la ricerca di Foucault che ha tutto da perdere. Da una parte, infatti, la sua radicalità consisteva proprio nello smantellare ogni concezione del soggetto e della soggettività svincolata dalle pratiche concrete della costruzione di sé. Dall'altra, tale prospettiva assume come “vera” la posizione heideggeriana, secondo cui col pensiero di Platone inizierebbe la deformazione in direzione metafisica del pensiero occidentale.⁸¹

Insomma, senza voler attribuire alcun valore di definitività a questi ultimi appunti, essi segnalano perlomeno un'incertezza che, evidentemente, nel pensiero di Foucault era rimasta fino alla fine. Un'incertezza, inoltre, che proprio all'altezza dell'“evento” inaugurale della “metafisica”, avrebbe sospeso il portato critico della veri-dizione, assumendo tacitamente il discorso di Heidegger non come modalità strategica di costruzione di “una” verità nel linguaggio, ma come modalità rivelativa, nel discorso del filosofo, dell'essere come verità (“metafisica”).

2. Sembra che la definizione di filosofia coincida, in questa prima lezione di HS, con la nozione di filosofia “moderna”; in altri termini, sembra che non ci sia filosofia prima della modernità. Nell'antichità, infatti, il tema della conoscenza non sarebbe mai stato separato da quello della spiritualità; e se la filosofia è l'attività che presuppone l'accesso alla verità mediante la sola conoscenza, è evidente che, nel suo senso rigorosamente conforme alla definizione di Foucault, solo l'età moderna ha una filosofia in senso stretto.⁸² Non solo: identificando la filosofia come attività di conoscenza

⁸¹ Come noto, ciò avverrebbe attraverso la riduzione della verità a “correttezza” (*orthotes*), con la perdita della felice ambiguità che collegava ancora, prima di Platone, velarsi e dis-velarsi della verità come movimento della *aletheia*

⁸² “Donc pendant toute l'Antiquité (...) jamais le thème de la philosophie (comment avoir accès à la vérité?) et la question de la spiritualité (quelles sont les transformations dans l'être même du sujet qui sont nécessaires pour avoir accès à la vérité?), jamais ces deux questions n'ont été séparées” (HS 18). Ciò vale anche per Socrate e Platone: “Ils n'ont pas été séparées pour Socrate et Platon: l'*epimeleia heautou* (souci de soi) désigne précisément l'ensemble des conditions de spiritualité, l'ensemble des transformations de soi qui sont la condition nécessaire pour que l'on puisse avoir accès à la vérité” (*ibid.*). Viceversa: “on peut dire qu'on est entré dans l'âge moderne (je veux dire, l'histoire de la vérité est entrée dans sa période moderne) le jour où on a admis que ce qui donne accès à la vérité (...) c'est la connaissance, et la connaissance seulement (...) Je crois que l'âge moderne de l'histoire de la vérité commence à partir du moment où ce qui permet d'accéder au vrai, c'est la connaissance elle-même et elle seule” (HS 19). Ora, è

svincolata dall'insieme delle pratiche spirituali di costruzione del sé, la filosofia non può più essere distinta dalle scienze genericamente intese. In altri termini, Foucault è costretto a presupporre un'identificazione, un'assimilazione tra le nozioni di sapere e conoscere, tra modalità specifiche di costituzione del discorso filosofico, e procedure metodologiche della conoscenza scientifica.

Ma buona parte del pensiero moderno (anche qui, penso soprattutto alla filosofia classica tedesca) si è caratterizzata proprio per la messa in luce della differenza tra sapere (*Wissen*) e conoscenza (*Erkenntnis*), laddove la conoscenza in senso oggettivante si costituisce proprio come sottrazione al sapere del movimento di pensiero che lo istituisce in quanto tale. In altri termini, se la filosofia è l'auto-instaurazione del sapere come movimento di pensiero consapevole di sé, e soltanto per questo in grado di porre anche le condizioni di possibilità della conoscenza (distinta dal sapere), la pretesa della conoscenza di autonomizzarsi dal sapere, o in altri termini dal movimento di pensiero da cui essa stessa dipende, è proprio ciò che dà luogo al processo indicato da Foucault. Ora, è proprio la filosofia nella versione moderna a renderci consapevoli di tutto questo.

Un'ultima osservazione, che ci consentirà di sviluppare ulteriormente il problema del “posto” della filosofia nel pensiero di Foucault. Quando Foucault definisce la filosofia come ricerca delle condizioni per l'accesso alla verità da parte del soggetto, egli assume curiosamente una delle definizioni possibili per definire la filosofia critica a partire da Kant. Anche qui, non può essere sottaciuto il rischio di un corto-circuito storico-concettuale: è valida questa definizione di filosofia per l'aspetto “filosofico” del pensiero antico, in particolare platonico? Voglio dire: operando la separazione analitica – su cui lo stesso Foucault ci insegna a stare in guardia, ma che lui stesso compie a fini espositivi – tra “filosofia” e “spiritualità”, e sottolineando la loro inseparabilità nel pensiero platonico, è possibile ricondurre il lato “filosofico” di questa ricerca a qualcosa che attiene alla ricerca di “condizioni” per quello che Foucault a più riprese indica come “accesso del soggetto alla verità”? Non c'è il rischio di proiettare a ritroso, su Platone, una particolare interpretazione, di matrice neo-kantiana, dell'impresa filosofica di Kant, e più generalmente della filosofia trascendentale?

Sono domande che non hanno lo scopo di andare a cercare influenze nascoste, né di svelare sensi segreti celati al di “sotto” del testo. Il loro senso, posto che ce l'abbiano, consiste nel cercare di mostrare perché le questioni aperte negli ultimi corsi non esauriscano la loro portata all'interno degli ultimi corsi, bensì esigano di oltrepassare il loro orizzonte, e di chiamare in causa altri aspetti della produzione foucaultiana. In questo senso, anche se non è facile, cerco di emancipare la mia lettura dal modello del commentario, e di rendere giustizia – *si parva licet* – al pensiero di Foucault. E visto che il mio intervento tratta del “luogo” della filosofia nel pensiero di Foucault, non è possibile ignorare i testi prodotti da Foucault nel corso degli anni Sessanta su problemi di letteratura. È qui che il tema del nostro intervento emerge con particolare chiarezza; e sono alcuni di questi testi che vorrei particolarmente interrogare, per sviluppare ulteriormente la domanda che dà il titolo al mio intervento: se vi sia “posto” per la filosofia nella filosofia di Foucault.

proprio questo scarto che chiama in causa il filosofo e la filosofia: “C'est-à-dire, à partir du moment où (...) sans que son être de sujet ait à être modifié (...) le philosophe (ou le savant, ou simplement celui qui cherche la vérité) est capable de reconnaître, en lui-même et par ses seuls actes de connaissance, la vérité et peut avoir accès à elle” (*ibid.*). Sempre senza dimenticare che si tratta di un'esposizione orale a fini didattici, è comunque significativa l'assimilazione tra il filosofo, lo scienziato e chiunque in un modo o in un altro cerchi la verità.

È chiaro che in questo modo mi allontano anche dalla pretesa di una ricostruzione cronologico-evolutiva del suo pensiero. Credo che per valutare la sua portata, sia necessario considerarlo per così dire come “tutto d’un pezzo”. Mi rendo conto che questa impostazione si presta a svariate obiezioni, ma è quella che mi permette di problematizzare, in una direzione che spero sia filosoficamente produttiva, la questione posta a tema dal mio intervento. E allora, prima di chiamare in causa i testi a cui farò più dettagliatamente riferimento, vorrei indicare il “luogo” filosofico all’altezza del quale si pone, dal mio punto di vista, la questione della letteratura in Foucault.

Questo luogo, sono proprio gli ultimi corsi a indicarcelo. Foucault iscrive la letteratura nella faglia che si apre tra sapere e conoscere. Non riconoscendo questa faglia come propria del discorso filosofico, egli schiaccia la filosofia sull’equazione tra sapere e conoscenza, ed è costretto a riaprire il dinamismo della soggettivazione in termini di pratiche *esterne*, od *esteriori* alla filosofia. Il luogo della differenza incomponibile, a partire dalla quale la filosofia, e proprio la filosofia *moderna*, costruisce il proprio movimento come esposizione della differenza tra sapere e conoscere, esercizio in atto del pensiero e sue ricadute oggettivanti, Foucault deve trovarlo *al di fuori della filosofia*, perché quello scarto, quella differenza, egli non li riconosce alla filosofia.

La *letteratura* emerge allora come il luogo, o meglio come il *non-luogo* di questa dislocazione indefinita del soggetto in rapporto a sé, che la filosofia è destinata vocationalmente a chiudere nel circolo riflessivo dell’identità dell’autocoscienza con sé. E dunque, se la filosofia è quell’esercizio di pensiero attraverso cui il soggetto pretende d’istituirsi nella salda *certezza* del proprio *sapere di sé*, per riattivare lo *spazio* della differenziazione di *sé da sé*, sarà necessario perdere proprio quella *certezza*, legata all’identità riflessiva dell’autocoscienza: sarà necessario abbandonare il circolo rassicurante del sapere filosofico, per *aprirsi* ad un *fuori*, che non sia più *relativo* al sé dell’autocoscienza, ma si dispieghi nella dimensione di un fuori “puro” (appellativo impiegato da Foucault), che nel linguaggio filosofico tornerebbe forse a chiamarsi “incondizionato” e “assoluto”. I predicati che caratterizzavano il sapere filosofico diventerebbero allora i predicati che caratterizzano il *fuori* (“*dehors*”). Ma per caratterizzare il *dehors*, essi dovrebbero perdere sia lo statuto di predicati (aspetto *denotativo* del *riferimento* a un *soggetto*), sia lo statuto di concetti (aspetto *connotativo* del *senso* veicolato da una filosofia assunta come *sapere*). In altri termini, essi dovrebbero cancellare se stessi, e manifestare il “vuoto” della loro sparizione nel *dehors* ad essi irriducibile del linguaggio.

Ora, negli scritti degli anni Sessanta, è possibile evidenziare un’oscillazione, forse un’*indecisione* che sembra costitutiva del pensiero di Foucault quando è in gioco il suo rapporto con la filosofia. Nel saggio su Bataille del 1963⁸³, per esempio, troviamo scritto:

L’effondrement de la subjectivité philosophique, sa dispersion à l’intérieur d’un langage qui la dépossède, mais la multiplie dans l’espace de sa lacune, est probablement une des structures fondamentales de la pensée contemporaine (T 270).

Ma significa questo che la filosofia sia morta, che siamo giunti alla fine della filosofia? Foucault lo nega, e negandolo chiarisce meglio il suo pensiero:

⁸³ M. Foucault, *Préface à la transgression* (abbreviato con la sigla: T), in Id., *Dits et écrits I*, Quarto Gallimard, Paris 2001, 261-278 (abbreviato con la sigla: DE I).

Il ne s'agit pas d'une fin de la philosophie. Plutôt de la fin du philosophe come forme souveraine et première du langage philosophique (ibid.).

È in questo senso che l'opera di Bataille può essere intesa come “*exemplaire*”, proprio nella misura in cui egli “*n'a cessé de rompre en lui, avec acharnement, la souveraineté du sujet philosophant*” (T 271). Sembrerebbe dunque che la filosofia possa continuare, ma in una forma radicalmente decentrata, addirittura “*inverse*” rispetto a quella “*qui a soutenu[e], depuis Socrate sans doute, la sagesse occidentale*”, alla quale “*le langage philosophique promettait l'unité sereine d'une subjectivité qui triompherait en lui*” (ibid.). Adesso il linguaggio, anche il linguaggio filosofico, si sgancia dalla presunta sovranità di un soggetto che lo potrebbe governare dall'alto di una superiore consapevolezza. È il tramonto dell'illusione riflessiva, e tale tramonto si accompagna all'emersione del linguaggio come superficie *senza soggetto*, o meglio, all'interno della quale il soggetto compare non più come istanza che si pone autonomamente, ma come sua semplice increspatura. Come verrà detto ne *La pensée du dehors*, a proposito di Blanchot, si tratta di un linguaggio “*qui n'est parlé par personne*”, e all'interno del quale “*tout sujet n'y dessine qu'un pli grammatical* (DE I, 565). Ma in questo caso, non siamo già più nel linguaggio puro e semplice, ma in un linguaggio che è divenuto esposizione dell'assenza di soggetto che lo abita, e che con ciò stesso lo espone al suo fuori. Questo fuori, dunque, non è semplicemente dato, ma si istituisce come effetto di una pratica esercitata dal linguaggio sul linguaggio stesso, senza transitare più per la finzione di un “autore” che sarebbe in grado di esercitare, su di esso, una propria “sovranità”. È a questa esposizione del linguaggio verso il suo “fuori”, che Foucault attribuisce il nome di “letteratura”.

In altri testi, Foucault allude alla possibilità di una “ontologia della letteratura”, che dovrebbe basarsi proprio su questo riferimento a sé stesso del linguaggio. In questo caso, si tratterebbe però di un'auto-referenzialità radicalmente anti-riflessiva, incompatibile col movimento di ripresa dialettica del soggetto attraverso il passaggio nell'esser-altro da sé. Se c'è una filosofia che finisce, è proprio questa filosofia di tipo dialettico, in cui la negazione funziona a pieno regime proprio quando innesca il processo del ritorno auto-riflessivo della coscienza all'identità con sé. È proprio per distinguerlo dall'esito “interiore” e coscienziale della dialettica, che Foucault sembra intendere come la forma più compiuta di una filosofia concepita fin dal suo inizio come esercizio di riflessione, che Foucault parla, in rapporto a Blanchot, di un “pensiero del fuori”. È interessante rilevare che tale espressione vuole indicare uno smarcamento non solo rispetto a ogni assetto di pensiero di tipo dialettico, bensì anche rispetto a quella che qui Foucault chiama “la positività del nostro sapere”.

È un'ulteriore traccia della continuità della posizione di Foucault rispetto alla filosofia. Quest'ultima è separata dal sapere, perché del sapere pretende di delineare le condizioni di possibilità: senza rendersi conto che essa stessa è condizionata ogni volta da una determinata *episteme*, *episteme* che, ben lungi da essere fondata e giustificata nella sua possibilità dalla filosofia, costituisce l'orizzonte strutturale all'interno del quale la filosofia si può esercitare, ed esercitare solo secondo *determinate* modalità. Schiacciata tra l'*episteme* come orizzonte strutturale dei saperi, e la “positività” dei saperi che di questo orizzonte costituiscono le articolazioni concrete, essa non solo è scalzata dalle sue pretese di fondazione in senso trascendentale, ma in questa cornice rischia letteralmente di non trovare più “posto”.

A meno che non cerchi di “riprendersi” proprio dal lato del linguaggio. Ma riprendersi dal lato del linguaggio, significherebbe assumere fino in fondo il

decentramento del soggetto rispetto al linguaggio stesso, apprendere davvero, da parte del filosofo, “*qu’il y a, à côté de lui, un langage qui parle et dont il n’est pas maître*” (T 270). Ma ancora più importante, per Foucault, è la scoperta da parte del filosofo che quando prende la parola, questa presa di parola procede a partire da posizioni di volta in volta diverse rispetto al linguaggio. Non soltanto insomma c’è un linguaggio che “ci” parla, più che non sia parlato da noi: questa è già una scoperta hegeliana, ed è del tutto compatibile con l’instaurazione di una scienza filosofica di tipo dialettico, anzi è esattamente ciò a partire da cui Hegel ritiene necessario, per il pensiero, pervenire alla realizzazione di una scienza siffatta (cfr. per tutti la *Vorrede* del 1831 alla seconda edizione della *Scienza della logica*). Il punto è che non c’è nessuna possibilità di *decidere* la nostra posizione *all’interno del linguaggio*. Non solo siamo sempre all’interno di un linguaggio, ma è la nostra collocazione all’interno del linguaggio che dipende anch’essa dal linguaggio. Perciò, essendo *dentro* al linguaggio, siamo sempre necessariamente *fuori* da noi stessi, e il linguaggio stesso è *fuori* rispetto a sé.

È l’assunzione creativa di questo *fuori* a costituire la letteratura. Ma è proprio questo statuto eminentemente filosofico che Foucault attribuisce alla letteratura che rilancia il problema: c’è posto, in questo assetto di pensiero, per la filosofia? Per forzare i termini del paradosso: c’è posto per la filosofia nella filosofia di Foucault?

In un passaggio della già menzionata *Préface* su Bataille, Foucault scrive:

Non pas fin de la philosophie, mais philosophie qui ne peut reprendre la parole, et se reprendre en elle que sur les bords de ses limites: dans un métalangage purifié ou dans l’épaisseur de mots refermés sur leur nuit, sur leur vérité aveugle (T 269-270).

Ora, queste possibilità sembrerebbero entrambe precluse. La prima, è stata tentata per risolvere l’aporia di Epimenide, ed è proprio su questa aporia che si apre il saggio su Blanchot. Tuttavia, proprio qui Foucault mette in evidenza il carattere illusorio della soluzione metalinguistica, legata al fatto che “*le sujet parlant est le même que celui dont il est parlé*” (D 547), che dunque il soggetto ritorna sempre nella proposizione che lo dovrebbe distanziare da sé come suo semplice “oggetto”. La costruzione di “tipi” proposizionali di volta in volta “superiori” non blocca l’infinita ricorsività della costruzione metalinguistica, segno del fatto che il problema di partenza è stato dominato solo in apparenza.

La seconda possibilità, però, a che cosa porta? Anch’essa in fondo all’abbandono della filosofia, o perlomeno di una filosofia che non si scioglie in “letteratura”. Certo questo comporterebbe, a sua volta, l’impossibilità d’istituire una letteratura, nel senso di Foucault, che non si carichi dell’interrogazione filosofica (non saprei come altro chiamarla), che non sia all’altezza del decentramento del soggetto, dell’emersione del desiderio (Sade), dell’abbandono della Terra da parte degli dèi (Hölderlin), del folle annuncio della morte di Dio (Nietzsche), e così via. In questo caso, il linguaggio che abbandona il suo statuto di discorso e che si esercita come letteratura avrebbe come suo doppio cieco, come suo “compagno che non accompagna”, un pensiero che assumerebbe davvero il proprio *fuori*, nel doppio senso di un *fuori* rispetto a sé (in rapporto alla pretesa “filosofica” di fondarsi riflessivamente), e di un *fuori* rispetto al linguaggio. Da questo secondo lato, inoltre, avremmo un ulteriore sdoppiamento: nel senso che il *fuori* sarebbe sia ciò che appartiene al linguaggio come ciò che dis-appropria il linguaggio rispetto a sé, sia ciò che salvaguarda il linguaggio rispetto ad ogni sua pretesa appropriazione da parte del soggetto. Che la maschera impiegata sia quella dell’“autore” oppure del “filosofo”, non farebbe in questo caso molta differenza.

Bibliografia

M. Foucault, *L'Hermeneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, Hautes Études, Gallimard-Seuil, Paris 2001 ; tr. it. di M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano 2003.

Id., *Préface à la transgression*, in Id., *Dits et écrits I*, Quarto Gallimard, Paris 2001, 261-278.

Id., *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*, Hautes Études, Gallimard-Seuil, Paris 2009; tr. it. di M. Galzigna, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France 1984*, Feltrinelli, Milano 2011.

Il discorso della guerra.

L'analisi del potere in *Bisogna difendere la società*

Giulia Gamba

La ricerca foucaultiana, com'è noto, è caratterizzata da una plurivocità estrema e talvolta spiazzante, che obbliga a compiere continui spostamenti e a battere strade che possono annunciarsi poco promettenti o che, con il senno di poi del lettore, sappiamo essere rimaste interrotte. Questa premessa vale in modo particolare per *Bisogna difendere la società*¹, il corso che Foucault tiene al Collège de France nel 1976 e che avrà una grande fama, per motivi perlopiù esteriori o solo in parte inerenti alla specifica proposta teorica in esso messa in campo. Esso sarà infatti il primo dei corsi foucaultiani ad essere pubblicato e, inoltre, costituirà il riferimento costante delle ricerche sui temi della biopolitica e della governamentalità, che compaiono per la prima volta proprio nell'ultima lezione del '76.

Facendo un passo indietro rispetto alla proiezione di BDS nell'orizzonte delle ricerche immediatamente successive – quelle cioè contenute nei due corsi *Sicurezza, territorio e popolazione* (1977-78) e *Nascita della biopolitica* (1978-79) –, il presente contributo si propone di ricostruire il tipo di analisi del potere che Foucault articola in questo corso, collocandolo rispetto alle altre direttrici della ricerca foucaultiana e tentando al tempo stesso di far emergere la sua specificità, colta nel trinomio *storia, guerra, razza* e nei rapporti che questi concetti intrattengono con la questione maggiore del potere. Si cercherà quindi, in sede conclusiva, di proporre una prospettiva di lettura che colga nel *discorso* una permanenza della ricerca foucaultiana precedente, modificata tuttavia dall'innesto di una nuova posta in gioco, cioè dalla questione del potere.

Come si è già accennato, BDS si colloca in una fase di transizione e, per alcuni versi, di crisi nel percorso foucaultiano². Limitandoci all'orizzonte dei corsi al Collège, il ciclo di lezioni del '76 elabora una pista che non sarà portata avanti da Foucault, il quale tralascierà l'analisi della guerra delle razze in esso intrapresa. Infatti, sebbene si riproponga di sviluppare, nelle ricerche che seguiranno, alcuni temi che qui vengono solo abbozzati, nei corsi già citati del 1978 e del 1979 Foucault si occuperà di biopolitica e potere governamentale, proseguendo una direzione sì presente, ma affatto minore tra quelle tracciate da BDS.

La lezione introduttiva chiarisce qual è la posta in gioco delle ricerche proposte nel nuovo corso, così come in quelli che lo hanno preceduto. Si tratta di una questione così riformulabile: quali sono i diversi dispositivi di funzionamento del potere e qual è il tipo di analisi in grado di restituirceli? La risposta a questa domanda passerà per la messa

¹ D'ora in avanti indichiamo il Corso con la sigla BDS. Le pagine indicate tra parentesi nel testo sono quelle della prima edizione italiana del corso, indicata in bibliografia.

² Deleuze, nel suo corso su Foucault (Cours à Université Paris-VIII, année universitaire 1985/86 (*Foucault*), Bibliothèque nationale de France, Paris 1999, archives sonores BNF et médiathèque de Paris-VIII), si sofferma su questa crisi e in particolare sulla momentanea interruzione della *Storia della sessualità*, iniziata con la pubblicazione de *La volontà di sapere* nel 1976, che proseguirà solo nel 1984. Deleuze giudica questo momento cruciale nell'apertura di quel nuovo orizzonte di problematizzazione che sarà la questione della soggettività.

in campo di un principio di decifrazione del potere che costituirà l'asse del discorso storico e della proposta teorica di BDS: la guerra.

Dice Foucault:

Vorrei cercare di vedere in che modo lo schema binario della guerra, della lotta, dello scontro delle forze, possa essere effettivamente identificato come il fondo della società civile, il principio e insieme il motore dell'esercizio del potere politico (p. 25).

Questa ipotesi interpretativa viene riassunta da Foucault in una definizione del potere come “guerra continuata con altri mezzi” (p. 22), destinata a divenire celebre. Si tratta del rovesciamento del principio di von Clausewitz, generale prussiano durante le guerre napoleoniche e teorico militare, che definì la guerra, appunto, come “continuazione della politica con altri mezzi”. Il fulcro del rovesciamento, o meglio l'assunto che lo sorregge, è l'idea che non esista nulla prima della guerra e che quest'ultima non venga ad interrompere e a sconvolgere un ordine politico che le preesiste, ma che viceversa lo preceda e persista in esso come la sua realtà costitutiva³.

In base a questa lettura, che Foucault chiama “ipotesi di Nietzsche”, la politica è intesa come “sanzione e mantenimento [attraverso leggi, istituzioni, rapporti di disuguaglianza economica] del disequilibrio delle forze manifestatosi nella guerra” (p. 23).

Nonostante Nietzsche serva qui a Foucault da orizzonte filosofico complessivo e non venga messo esplicitamente a tema, la sua presenza risulta teoricamente rilevante. Indicativa di questa ascendenza nietzscheana è l'affinità tra questo corso e lo scritto che Foucault dedica a «Nietzsche, la genealogia e la storia»⁴ nel 1971. In essi è possibile trovare, infatti, la stessa concezione della storia: bellica, discontinua, evenemenziale – nel senso che, alle grandi ricostruzioni teleologiche, contrappone la potenza degli eventi nella loro singolarità – e genealogica – in quanto cerca di tracciare una genesi del presente che non intende ritrovare quest'ultimo all'origine, come scopo già contenuto nell'inizio o come causa finale storica, ma che, al contrario, vuole seguire a ritroso il percorso discontinuo a partire da cui, stretto tra la necessità e le contingenze, si è venuto costituendosi il nostro presente.

Questo approccio alla storia cerca in essa una forma intelligibilità che resti al di fuori di ogni razionalità teleologica e provvidenziale, per mantenersi nella logica della strategia e del gioco delle forze, che Foucault in BDS vorrà far emergere, come vedremo, dal piano del discorso, o meglio dei discorsi.

Ma che cosa significa analizzare il potere attraverso la *storia* e la *guerra*? Innanzitutto, significa rovesciare un modello esplicativo del potere che è quello della sovranità, pilastro della teoria politica moderna. Quest'ultima, infatti, fondandosi sulla finzione logica della rappresentanza, ha sospeso ogni riferimento alla storia – se non nella

³ Vedremo in seguito in che modo questa concezione dell'originarietà della guerra sia distinta dalla figura hobbesiana del *bellum omnium contra omnes*.

⁴ M. Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *Dits et écrits*, dir. de D. Defert et F. Ewald, avec la collaboration de J. Lagrange, 2 voll., Gallimard, Paris 2001 (prima edizione in 4 voll., 4 voll., Gallimard, Paris 1994), vol. I, pp. 1004-1024, tr. it. « Nietzsche, la genealogia, la storia », in *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, Einaudi 2001.

forma mitica o fittizia dello stato di natura - e alla guerra - se non nella forma di una rappresentazione della guerra possibile e scongiurata dal patto sociale⁵.

Il referente filosofico principale del modello della sovranità è qui il pensiero hobbesiano, al quale Foucault dedica alcuni importanti passaggi analitici del corso⁶. Il dispositivo teorico elaborato dal *Leviatano* di Hobbes, ponendosi come obiettivo la costituzione di un potere sovrano e della sua legittimazione e conservazione, si fonda sulla figura del patto tra gli individui e sul meccanismo della rappresentanza, in base al quale il sovrano “rappresenta” la volontà dei sudditi. Questo rapporto di rappresentanza realizza quindi una sorta d’identità tra la volontà sovrana e quella dei rappresentati, che permette ad Hobbes di negare ogni possibilità di ribellione al potere sovrano, la quale comporterebbe una vera e propria contraddizione logica. Per questo il filosofo inglese è stato a lungo considerato il teorico di un potere di tipo assoluto. Ma il *Leviatano* di Hobbes può essere letto come qualcosa di molto diverso da una macchina dispotica che legittima un potere assoluto; esso si può intendere, infatti, come il dispositivo logico per eccellenza della modernità politica, nella forma del potere rappresentativo.

L’oggetto specifico dell’interesse di Foucault per il *Leviatano* è la celebre figura hobbesiana del *bellum omnium contra omnes*, che rappresenta la condizione vigente in una situazione pre-politica o meglio non politica. Essa però non costituisce – come nell’“ipotesi di Nietzsche” – il tessuto della società e la realtà del potere, ma è, al contrario, un elemento puramente rappresentato. Hobbes, secondo la lettura foucaultiana, ha voluto eliminare la guerra dalla genesi della sovranità, per lasciarvi solo la rappresentazione della guerra. Dunque lo stato di guerra, per Hobbes, non è mai esistito, se non come fantasma spaventoso che spinge gli individui a riunirsi in un patto e a condizionarsi ad un potere per paura della morte e nella speranza di avere salva la vita.

È questo il modello di rappresentazione e legittimazione del potere definito da Foucault “discorso filosofico-giuridico”, che ben si inquadra attraverso le categorie prima accennate di rappresentanza e sovranità. I suoi limiti, dal punto di vista dell’analitica del potere che Foucault si propone di costruire in quella costellazione di ricerche che comprende *La volontà di sapere* (1975), *Sorvegliare e punire* (1976) e BDS, possono essere rubricati sotto le tre categorie di soggetto, legittimità e unità.

In primo luogo, il discorso filosofico-giuridico, incarnato dal modello hobbesiano, pone un soggetto politico come già dato, come atomo e come natura umana costante. È a partire da un individuo così concepito che è possibile, attraverso la figura del patto, dedurre il legame sociale, logicamente prima ancora che storicamente. In secondo luogo, tale discorso è quello che il potere fa su sé stesso e corrisponde dunque alla sua istanza di autolegittimazione e alla sua deduzione logica e razionale, pur non riducendosi ad esse. Infine, questa prospettiva postula un’unità del potere che costituisce il centro unico della sua irradiazione e che corrisponde alla funzione sovrana.

La tesi comune ai lavori foucaultiani della prima metà degli anni ’70, al di là delle loro differenze, è l’impossibilità di pensare il potere a partire dal modello giuridico e dalla *rappresentazione* del potere che esso fornisce, poiché ci sono istanze e dinamiche

⁵ Su questi temi e sul “dispositivo logico della modernità politica”, cui accenniamo nelle righe successive, cfr. in particolare a G. Duso (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma, 1999.

⁶ Per una prospettiva sul confronto di Foucault con Hobbes, cfr. L. Bernini, «La macelleria del Leviatano. Come nutrirsi delle carni di un mito», in L. Bernini, M. Farnesi Camellone, N. Marcucci, *La sovranità scomposta. Sull’attualità del Leviatano*, Mimesis 2010.

materiali di assoggettamento che non sono riconducibili al discorso o dispositivo filosofico-giuridico.

Per Foucault, criticare il modello della sovranità non significa però ridurlo a ideologia, o comunque ad una forma di rappresentazione del potere che si limita a nascondere la realtà del potere stesso. Il modello della sovranità è sì un discorso che rappresenta il potere, ma è anche un modo di effettivo funzionamento del potere stesso. Esso è dunque, allo stesso tempo, un discorso ed un dispositivo e, in quanto dispositivo, risulta funzionante in tutta la sua efficacia fino al XVII secolo (fino all'epoca dell'Assolutismo) e in seguito, seppure ancora funzionante (lo Stato contemporaneo si regge *anche* su questo dispositivo) è stato integrato e in parte superato e rimodellato da altri dispositivi, cioè quello disciplinare e quello biopolitico, che Foucault propone come contro-modelli rispetto a quello della sovranità.

Nel quadro appena ricostruito dell'analisi foucaultiana del potere, BDS costituisce al tempo stesso un tassello importante e un'anomalia. Nel punto di svolta tra le ricerche sul potere disciplinare e quelle sul potere governamentale, Foucault intraprende un'altra strada e ci propone un ulteriore schema in grado di fornire una lettura non giuridico-formale delle relazioni sociali e del potere: il paradigma della guerra.

Nel corso vengono ad incrociarsi due livelli di problematizzazione di questo paradigma, che lo declinano rispettivamente come modello analitico o *discorso* e come pratica del potere o *dispositivo*. Del resto, come già accennato a proposito della sovranità, quella tra discorso e dispositivo è l'ambivalenza e l'oscillazione di ognuna delle configurazioni del potere proposte da Foucault.

Nella lezione del 21 gennaio le due prospettive vengono messe in luce nella forma di due domande:

1. La guerra può effettivamente valere come analisi dei rapporti di potere e come matrice delle tecniche di dominazione?
2. Come, a partire da quando e perché si è cominciato a percepire o a immaginare che quello che funziona dietro e all'interno delle relazioni di potere è la guerra? Chi ha immaginato che l'ordine civile è un ordine di battaglia? (p. 46).

Foucault, dunque, da un lato si interroga sulla possibilità di usare la guerra come principio di analisi del potere e dall'altro si chiede chi, storicamente, abbia usato il discorso della guerra come strumento di lotta politica. Il consistente apparato storico che accompagna la proposta teorica del corso vuole essere proprio la risposta alla seconda domanda e la proposta di una genealogia del discorso della guerra.

I due filoni storici principali seguiti da Foucault, alla ricerca di altrettante genealogie del discorso della guerra, sono, da una parte, lo scontro tra monarchia e nobiltà nell'Inghilterra della guerra civile e pre-guerra civile e, dall'altra, la polemica e la lotta della nobiltà francese contro la monarchia assoluta e amministrativa.

Per lottare gli uni contro gli altri, le monarchie e i gruppi nobiliari inglesi e francesi riattivano delle genealogie storiche (più o meno attendibili) che mettono in luce, per esempio, il fatto storico della conquista normanna sui sassoni, o l'origine franca e germanica della nobiltà francese.

Per capire come Foucault lavora con il materiale storico, ripercorriamo brevemente il caso inglese, sviluppato nella lezione del 4 febbraio, che risulta più agevole da schematizzare a fini esemplificativi, dal momento che copre un arco di tempo ridotto. Foucault individua, nell'Inghilterra del '600, un'articolazione delle lotte politiche attraverso tre discorsi distinti, tutti costruiti su un vocabolario della lotta delle razze che

è possibile rintracciare nelle cronache medievali e che viene riattivato nella crisi seicentesca. Si tratta della lotta tra la componente sassone e quella normanna, al centro della quale campeggia l'evento storico della Conquista, cioè la sottomissione normanna dell'Inghilterra sassone, sancita con la battaglia di Hastings nel 1066.

C'è, in primo luogo, "il discorso del re", per il quale la conquista normanna dell'Inghilterra è la sanzione del potere incondizionato del re normanno sui nuovi sudditi sassoni. Tale assolutezza del potere è l'eredità che il sovrano rivendica, a distanza di secoli dall'evento fondatore della Conquista, contro ogni pretesa di limitazione del proprio potere.

In contrapposizione a questo discorso, si pone quello dei parlamentaristi, fondato sulla cancellazione o quantomeno sul ridimensionamento del fatto della Conquista: Guglielmo il Conquistatore avrebbe ereditato legittimamente il trono – in quanto era stato designato dall'ultimo re sassone Harold come suo successore – e insieme ad esso il diritto sassone, che è insieme legittimazione e limite del suo potere. La storia che il partito nobiliare rivendica è l'"utopia del diritto sassone" (p. 94), secondo la quale tale diritto avrebbe preceduto l'instaurazione del potere da parte dei monarchi attraverso la Conquista, la quale, di conseguenza, appare come un'usurpazione.

Il terzo discorso è invece quello dei Levellers e dei Diggers, che interpretano la volontà politica di un rovesciamento dell'ordine politico, monarchico e nobiliare, come perpetuazione di una violenza e di un'assenza di diritto. Attraverso la ripresa del fatto della Conquista, essi affermano che le leggi sono fatte dai conquistatori e sono il prodotto di uno stato di non-diritto che le invalida. La rivolta non sarà, di conseguenza, la rottura di un sistema pacifico di leggi in nome una causa arbitraria, bensì il rovescio di una guerra che il governo non cessa di condurre.

Nella lettura foucaultiana, tutti questi discorsi sono l'espressione di uno "storicismo politico", in quanto tutti affermano che

a partire dal momento in cui si ha a che fare con rapporti di potere, non si è nel diritto e non si è nella sovranità, ma si è nella dominazione, si è in un rapporto storico indefinito, indefinitamente denso e molteplice (p. 98).

È proprio contro questo discorso della storia che Hobbes parlerà, nel mezzo delle lotte politiche inglesi (il *Leviatano* è pubblicato nel 1651), individuando il suo bersaglio nella figura stessa della Conquista come fondamento del potere sovrano. Per Hobbes, ciò che si tratta di far valere è l'idea che, a monte della Conquista, a monte di ogni guerra, c'è il contratto, il quale conferisce al potere un fondamento che nessun evento storico può scalfire.

Considerando le tre varianti di questo storicismo politico, si nota che lo stesso tipo di discorso storico, lo stesso vocabolario generato dalla Conquista e la stessa teoria della contrapposizione delle razze sono utilizzati con significati diversi e per finalità politiche differenti. Foucault può dunque affermare che quello della guerra delle razze è un discorso polivalente, utilizzabile in modo strategicamente diverso a seconda delle forze in campo che lo utilizzano⁷.

Ci sembra che emerga, a questo proposito, la consonanza – già richiamata - di queste analisi con la lettura foucaultiana di Nietzsche sviluppata in «Nietzsche, la genealogia, la storia» e in particolare con l'idea di interpretazione sviluppata nel saggio.

⁷ Si veda, a titolo di esempio, la questione relativa al soggetto della storia e alla nazione (BDS, pp. 117-118).

Scrive Foucault:

In sé stesse, le regole sono vuote, violente, non finalizzate; sono fatte per servire a questo o a quello [...]. Il grande gioco della storia, sta in chi si impadronirà delle regole, chi prenderà il posto di quelli che le utilizzano [...] se interpretare è impadronirsi, tramite violenza o rappresentazione mistificata, di un sistema di regole che non ha sé significato essenziale in sé, e di imporgli una direzione, piegarlo ad una volontà nuova, farlo entrare in un altro gioco e sottometterlo ad altre regole, allora il divenire dell'umanità è una serie di interpretazioni⁸.

Il nesso che le righe appena citate instaurano tra potere, interpretazione e violenza della storia risuona nelle lezioni di BDS e nella ricostruzione che esse forniscono di una lotta dei discorsi il cui divenire, come quello dell'umanità nello scritto su Nietzsche, potrebbe essere definita come “serie di interpretazioni”. Com'è evidente, tale affermazione di un legame costitutivo tra storia e “interpretazione” sottrae quest'ultima ad ogni funzione pacificatoria: l'interpretazione alla quale Foucault si richiama, con la mediazione di Nietzsche, sfugge ad una comprensione ermeneutica, di matrice gadameriana.

Si è cercato nelle pagine precedenti di spiegare in che modo il modello antiggiuridico e antifilosofico proposto da Foucault nel corso utilizzi come suoi fuochi la storia e la guerra. Resta però da chiarire il senso del riferimento alle razze. Infatti, se l'analitica del potere di BDS rivendica la propria immanenza al campo della storia e se questo radicamento nella storia ha la guerra come perno del divenire e principio esplicativo, la guerra in questione è rigorosamente, nell'argomentazione foucaultiana, guerra delle razze.

Lungi dall'intendere la razza come entità etnico-biologica, Foucault la definisce come “una certa dissociazione storico-politica” (p.171) e come l'indice di una società che è originariamente non omogenea e non pacifica, in quanto composta di parti discordi e in lotta costante. La razza, di conseguenza, gioca nel discorso foucaultiano la funzione di richiamare un tipo di frattura originaria, che non ha le sue radici nelle vicende della storia, ma anzi le genera come principio atavico di antagonismo. Il principio che sorregge queste analisi è che “c'è da sempre una guerra”.

Ciò che conta, nello schema razziale che Foucault traccia, è la concezione binaria della società, per cui quest'ultima è scissa in due razze antagoniste, non biologicamente, ma storicamente connotate. L'etnia è solo un fattore di differenziazione e non l'elemento qualitativo che si vuole rivendicare, tanto più che il discorso storico delle razze è sotteso anche ad alcune teorie socialiste: la guerra delle razze si può considerare anche come matrice della guerra sociale (pp. 226-227).

Rimettere in luce l'elemento della lotta e dello scontro tra razze diverse, significa rilevare la storicità e l'aleatorietà dei rapporti di potere e affermare che, dietro al potere costituito, c'è sempre una guerra, che si è momentaneamente conclusa con lo stabilirsi di un certo rapporto di dominazione.

Foucault parla del discorso storico, nelle sue diverse formulazioni, come di una contro-storia che è leggibile nel “sangue seccato nei codici” (p. 232) e fa così riferimento all'idea, presente in queste genealogie, per cui la legge, i codici, portano sempre in sé l'opacità e il marchio della guerra, delle sue violenze e dei suoi esiti. Il soggetto che parla

⁸ «Nietzsche, la genealogia, la storia» cit., pp. 1013-1014, tr. it. cit., p. 53. Su questa linea, potremmo dire che nell'idea, presente in queste analisi foucaultiane, per cui “c'è da sempre una guerra”, risuoni l'affermazione che “c'è da sempre un'interpretazione”, che sorregge la lettura che Foucault propone della triade Nietzsche, Freud, Marx («Nietzsche, Freud, Marx», *Dits et écrits* cit., vol. I, pp. 592-607).

in questo discorso non è il soggetto universale e neutro del diritto e non occupa la posizione del legislatore, del giurista o del filosofo; chi parla è invece un soggetto parziale, portatore delle istanze di una razza, di una parte contro l'altra.

Si impone ora, alla luce della nostra presentazione dei contenuti del corso, una problematizzazione circa l'utilizzo del concetto di "guerra". Qual è, infatti, lo statuto epistemologico da attribuire ad esso? Il rischio delle analisi di Foucault sembra essere quello di elevare la guerra ad una condizione metastorica del divenire storico e quindi di sottrarla, in ultima istanza, a quella storicità assoluta delle relazioni di potere che pure è rivendicata in tutto il corso. Una possibile soluzione può risiedere nell'ambivalenza della guerra, che, come si è già chiarito, vale al tempo stesso come realtà storica conflittuale (al di là di ogni possibile fondamento di un ordine politico e sociale) e come l'oggetto costruito dal discorso politico, il referente di una "lotta dei discorsi". Ma questa precisazione non basta a togliere del tutto le difficoltà teoriche che il corso pone ed è forse qui – in questa eccessiva prossimità ad una concezione rappresentativa e sovra-storica del potere - che va individuata la ragione del successivo abbandono della "pista della guerra" da parte di Foucault.

Dopo questo breve percorso, volto a ricostruire e a interrogare il senso della proposta di BDS, vorremmo concludere, come già anticipato, tentando di isolare il significato che qui riveste il riferimento al *discorso*, già emerso, anche se in modo cursorio, nella nostra esposizione.

Lungi dal considerarlo la chiave d'accesso privilegiata al corso, come dal voler proporre una lettura banalmente continuista del lavoro di Foucault, ci sembra interessante vedere come uno dei suoi concetti più produttivi sia attivo anche in quei lavori che segnano un allontanamento dalle ricerche in cui esso era stato formulato, cioè quelle archeologiche degli anni '60.

Il discorso, infatti, riemerge come un carattere rilevante, anche se non esplicito, delle analisi proposte da Foucault in BDS e si può affermare che così permarrà, in modo diverso, anche nelle ricerche successive. In particolare, all'altezza del nodo qui ricostruito tra guerra, storia e potere, l'assunto è che il discorso non è mai accessorio rispetto al potere, non si limita ad enunciarlo, a giustificarlo o a criticarlo, ma contribuisce a costituirlo.

Si potrebbe affermare che la "svolta linguistica" che caratterizza in vari modi la filosofia del '900 trovi in Foucault una forma specifica e obliqua, proponendosi non come dissoluzione linguistica dei falsi problemi filosofici o come chiarificazione del linguaggio della scienza, bensì come messa in luce della natura costitutiva del linguaggio rispetto al reale e degli effetti concreti del linguaggio sul potere.

I discorsi dunque non sono un semplice contenitore, espressione della realtà autosussistente del potere, che verrebbe in seguito ad essere detta nella trasparenza dei discorsi o, al limite, in un'opacità che è effetto solo dell'ideologia o della mistificazione.

Al contrario, l'opacità dei discorsi è lo spessore stesso del potere ed è il segno del fatto essi, nella loro densità storica e nel loro uso strategico, costituiscono il potere, ne sono una parte consistente e non ne sono i meri prodotti.

Questa centralità del discorso, inteso come elemento che fuoriesce dal semplice meccanismo della rappresentazione, per diventare la condizione immanente delle relazioni di potere, può essere interpretata come un'eredità – certamente trasformata - dell'archeologia foucaultiana degli anni '60. Senza voler mettere in discussione la novità che le analisi foucaultiane del potere introducono e rivendicano rispetto ai lavori

precedenti, ci sembra che BDS fornisca un esempio di come il tema del discorso venga reinvestito da Foucault nell'ambito di una ricerca nuova, che non ha più come problema quello del sapere, ma quello del potere e dei suoi modi di funzionamento, e che non è più alla ricerca di *episteme*, ma di diagrammi o dispositivi⁹.

Riprendendo l'espressione che dà il titolo al discorso inaugurale di Foucault al Collège de France, nel 1970, ogni analisi – del sapere, del potere, delle forme di soggettività – non può che incontrare come suo orizzonte primo e costitutivo un "ordine del discorso".

Bibliografia

Foucault, M., *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971; tr. it. *L'ordine del discorso*, Einaudi 2004².

Id., *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1975-1976*, sous la dir. de F. Ewald et A. Fontana, Gallimard, Paris 1997; trad. it. *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1982-83)*, a cura di M. Bertani e A. Fontana, Feltrinelli 1998.

Id., « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » (1971), *Dits et écrits*, dir. de D. Defert et F. Ewald, avec la collaboration de J. Lagrange, 2 voll., Gallimard 2001 (prima edizione in 4 voll., 4 voll., Gallimard, Paris 1994), vol. I, pp. 1004-1024, tr. it. « Nietzsche, la genealogia, la storia », in *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, Einaudi 2001.

Id., « Nietzsche, Freud, Marx » (1966), *Dits et écrits* cit., vol. I, pp. 592-607.

Bernini, L., Farnesi Camellone, M., Marcucci, N., *La sovranità scomposta. Sull'attualità del Leviatano*, Mimesis 2010.

Cesaroni, P., *La distanza da sé. Politica e filosofia in Michel Foucault*, Cleup 2010.

Deleuze, G., *Cours à Université Paris-VIII, année universitaire 1985/86 (Foucault)*, Bibliothèque nationale de France, Paris 1999, archives sonores BNF et médiathèque de Paris-VIII.

Id., *Foucault*, Les Éditions de Minuit 1986; tr. it. *Foucault*, Feltrinelli 1987, poi Cronopio, Napoli 2009².

Duso, G., (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma, 1999.

⁹ Per il concetto di "diagramma" applicato al pensiero di Foucault, cfr. G. Deleuze, *Foucault*, Les Éditions de Minuit 1986; tr. it. *Foucault*, Feltrinelli 1987, poi Cronopio, Napoli 2009² e il corso del 1985-86 già citato. Una prospettiva critica attenta a questo spostamento dall'*episteme* al dispositivo è quella offerta da P. Cesaroni, *La distanza da sé. Politica e filosofia in Michel Foucault*, Cleup 2010.

Produrre il Potere dalla Verità: Breve Genealogia del concetto di Biopolitica

Claudio Cavallari

«Genealogia significa sviluppare l'analisi
a partire da un problema che si pone nel presente»
(Foucault, 1984 b.)

Un tratto caratteristico dello stile intellettuale di Foucault è sempre stato quello di ridiscutere, contestualizzare e fornire continuamente nuovi elementi di problematizzazione degli strumenti impiegati nel suo lavoro e delle architetture metodologiche caratteristiche del suo impianto. La dedizione in tale sforzo non ha mai tuttavia assunto, per Foucault, l'aspetto di un chiarimento ex-post che fosse finalizzato alla restituzione di linee di coerenza o alla ricomposizione di unità tematiche supposte. Al contrario, il perpetuo lavoro del pensiero su sé stesso e la riformulazione incessante delle proprie traiettorie ha avuto per il filosofo esattamente lo scopo di tenere indefinitamente aperto lo spazio di una possibile riattualizzazione dei temi e delle poste che mano a mano affioravano nella sua ricerca, affinché continuassero a mostrare la loro rilevanza nell'atto presente del pensare. Rivitalizzare costantemente la superficie delle proprie riflessioni mediante un dislocamento che mostrasse il profilo, la giuntura critica del presente era, per Foucault, una necessità filosofica e umana: «*il pensiero - afferma - è ciò che ci fa problematizzare ciò che siamo*» (Foucault, 1984 a. p. 1431). La consapevolezza di tracciare incessantemente linee di problematizzazione di ciò che si pone come urgenza nell'attualità riverbera, dunque, in tutto l'itinerario filosofico di Foucault chiarendo la portata della relazione che egli intrattiene con la storia; rapporto che, a partire dall'inizio degli anni Settanta, orienta le proprie navigazioni - nel segno di Nietzsche - in senso genealogico¹.

Lo scopo delle poche pagine che seguiranno sarà pertanto, in primo luogo, quello di dare risonanza ad una simile attitudine filosofica all'interno del movimento parabolico che Foucault fa compiere alla propria analitica del potere nel corso degli anni Settanta, prendendo le mosse dal suo momento apicale di formulazione teorica che, nel 1976, lo conduce ad elaborare la nozione di *biopolitica*. Secondariamente, si cercherà di mostrare come la ricostruzione seriale degli elementi in gioco nelle trasformazioni dei regimi di esercizio del potere, il cui perfezionamento *microfisico* mette a regime il paradigma *biopolitico* - quindi, in altri termini, una genealogia di tale concetto - possa rappresentare un'efficace chiave di lettura del corso che Foucault tiene al Collège de France *Bisogna difendere la società* (1976), in cui tali tematiche trovano la loro formalizzazione più sistematica².

¹ Sull'impronta nietzschiana assunta dalla ricerca di Foucault a partire dagli anni '70 si veda in particolare il saggio *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, 1971, in *Dits et Ecrits I 1954-1975*, Paris, Quarto Gallimard, 2001.

² Al concetto di biopolitica è dedicato altresì il capitolo conclusivo intitolato *Diritto di morte e potere sulla vita* di *La volontà di sapere. Storia della Sessualità I*, Milano, Feltrinelli, 2007.

Si tratta, come è noto, di un corso quasi interamente dedicato al rapporto tra le nozioni di guerra e di storia, interpretato come matrice fondativa dell'ordine sociale, le cui tesi non verranno più sviluppate in futuro da Foucault. Operando un considerevole salto temporale e, a prima vista, tematico, l'ultima lezione viene consacrata alla descrizione di una trasformazione capitale nell'ordine dei rapporti di potere-sapere che, nelle società occidentali verso la fine del XVIII secolo, comincia a configurare l'orizzonte di ciò che egli definisce con il termine di biopolitica. Il quadro generale di una simile trasformazione nel registro di funzionamento del potere descrive una progressiva presa in carico della vita da parte di quest'ultimo attraverso tutta una serie di interventi volti ad assicurarne il vigore biologico, potenziarla ed ottimizzarla. A partire dal XVIII secolo, ci dice Foucault, la vita biologica dell'uomo viene captata all'interno del sistema di calcolo di un potere che assume a sua prerogativa quella di *far vivere* gli individui, di incrementarne, proteggerne, irrobustirne la vita: «*in sostanza, il problema diventa quello di prendere in gestione la vita, i processi biologici dell'uomo-specie, e di assicurare su di essi non tanto una disciplina, quanto piuttosto una regolazione*» (Foucault, 1998 p. 213). Il *biopotere* ci viene dunque presentato da Foucault come un vettore di massimizzazione delle funzioni di controllo e captazione della popolazione intesa come specie - considerata cioè nella sua componente biologica - attraverso il dispiegamento di meccanismi di tipo essenzialmente regolativo. Al fine di cogliere tutta la specificità degli elementi coinvolti in questa trasformazione delle tecnologie preposte all'assoggettamento ed al controllo degli individui, occorrerà tentare di conferire loro una profondità genealogica collocandoli in un rapporto oppositivo rispetto ai due grandi schemi di riferimento storico che orientano lo sviluppo dell'analitica del potere foucaultiana: quello della sovranità e quello delle discipline.

Le analisi della prima metà degli anni Settanta, in cui Foucault si dedica allo studio delle relazioni di potere-sapere³, assumono come quadro di riferimento privilegiato il momento storico in cui si segna il passaggio da un modello di organizzazione politico-sociale strutturato attorno alla monarchia di stampo giuridico a quello definito dalla diffusione capillare del potere disciplinare - grosso modo attorno alla seconda metà del XVII secolo. Una redistribuzione generale degli effetti di dominio caratterizza la ridefinizione dei dispositivi della sovranità moderna, giocati prevalentemente sull'asse verticale che sottometteva il suddito al sovrano per mezzo della legge, mettendo in funzione, nel campo dei rapporti sociali, nuove tecnologie di assoggettamento individuale sperimentate - dapprima embrionalmente per poi diffondersi a macchia d'olio - all'interno delle grandi istituzioni disciplinari della modernità quali la prigione, le work houses, i manicomi, l'esercito, e così via. La concentrazione delle funzioni dell'esercizio del potere nelle mani del sovrano e la giuridificazione dei rapporti che il meccanismo della legge sottoponeva al campo di appropriazione e disposizione totale del monarca, viene dunque affiancata dalla diffusione reticolare di quella *tecnologia politica degli individui* che Foucault chiama disciplina. In essa la predisposizione dell'assoggettamento totale dell'individuo e dell'investimento integrale del suo corpo da parte di un potere in grado di

³ Come è noto il binomio potere-sapere costituisce l'architrave dell'analitica del potere foucaultiana. Per approfondimenti si vedano M. Foucault *Sorvegliare e punire: nascita della prigione*, Torino, Einaudi, 1993, M. Foucault *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France 1973-1974*, Milano, Feltrinelli, 2004, M. Foucault *Gli anormali. Corso al Collège de France 1974-1975*, Milano, Feltrinelli, 2000 e M. Foucault *Microfisica del potere: interventi politici*, Torino, Einaudi, 1982.

disarticolarlo, frugarlo, scomporne i gesti per distribuirli in scansioni spazio-temporali definite ed esporlo in un campo di visibilità assoluta ed osservazione permanente, assecondava il fine di comporre, di fabbricare materialmente delle moltitudini di individui *utili e docili* la cui condotta, sottoposta ad un regime di perenne registrazione, avrebbe potuto fornire le basi per la formulazione di un criterio dominante di valutazione e veridizione dei comportamenti - a livello sociale, lavorativo, privato, fino nelle relazioni più intime - definito in termini di *normalità*.

L'analisi di Foucault mostra come controllo e regolazione biopolitici producano uno scarto decisivo rispetto ai dispositivi predisposti dai due grandi assetti di potere da lui precedentemente analizzati, la sovranità, le discipline. Se infatti l'edificio dei dispositivi giuridico-legali strutturava un fitto sistema di partizioni e divieti, intervenendo in anticipo sulla realtà dei fenomeni e immaginando preventivamente tutto ciò che poteva essere negato o concesso, mentre il potere disciplinare si prefiggeva l'obiettivo di organizzare campi artificiali di distribuzione segmentaria delle attività, predisponendo in un ordine fittizio lo svolgimento di processi controllati e regolamentati, i meccanismi di regolazione - che altrove Foucault definisce dispositivi di sicurezza⁴ - agiscono ora in un modo del tutto differente. Essi operano infatti all'interno della realtà naturale dei fenomeni, sono pienamente calati nella la dimensione del reale e interagiscono con essa: *«la sicurezza che, a differenza della legge che opera nell'immaginario e della disciplina che opera in uno spazio complementare alla realtà, cercherà di operare nella realtà facendo giocare, grazie ad una lunga serie di analisi e disposizioni specifiche, gli elementi di questa realtà fra di loro»* (Foucault, 2005 b. p. 47). Tecniche e dispositivi di regolazione biopolitica predispongono inoltre un tipo di intervento che si qualifica necessariamente come *minimo ed indiretto*. Laddove infatti il potere del sovrano moderno recava, a supporto del suo esercizio, tutta una semantica ritualizzata e codificata che fosse in grado di esplicitare, dove si applicava, l'eccesso e la sovrabbondanza di una forza irresistibile in grado di travolgere nemici e sudditi, e laddove le discipline che investivano integralmente l'individuo-corpo prescrivendo la coazione del suo infaticabile *dressage*, il biopotere mira al contrario ad una sorta di stabilizzazione naturale dei fenomeni relativi alla popolazione al fine di indurne una ottimale allocazione spontanea all'interno di una forbice definita in termini di utilità per il governo. Si tratta dunque di un tipo di intervento che non si applica direttamente agli individui, ma che agisce su tutto un insieme di elementi artificiali in grado di alterare le variabili sulla base delle quali essi possono decidere di modificare la propria condotta. Ambiti privilegiati di riferimento delle bio-regolazioni saranno pertanto quelli dell'igiene, della salute pubblica, dell'ambiente, e così via, all'interno dei quali l'intervento del potere assumerà la fisionomia di politiche demografiche, campagne di bonifica degli ambienti insalubri, vaccinazioni, studi ed indagini sulla natalità, mortalità, longevità, morbilità, della popolazione. Il XVIII secolo inaugura dunque un complesso di tecniche, al contempo di potere e governamentali⁵, che segnano - per utilizzare la terminologia foucaultiana - il passaggio da *«un'anatomo-politica del corpo umano a una biopolitica della specie umana»* (Foucault, 1998 p. 209)

⁴ Cfr. M. Foucault *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France 1977-1978* Milano, Feltrinelli, 2005, pp. 32-48.

⁵ Il concetto di governamentalità sarà sviluppato da Foucault nei corsi degli anni successivi Cfr. M. Foucault *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France 1977-1978* Milano, Feltrinelli, 2005 e M. Foucault *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France 1978-1979* Milano, Feltrinelli, 2005. Anche se tale concetto non si trova ancora esplicitato nel 1976 è tuttavia possibile collocare i meccanismi di bio-regolazione, in prospettiva, nel più vasto alveo delle tecniche governamentali.

Questa schematica ripresa di alcuni dei tratti più significativi dell'analitica del potere foucaultiana segnala la possibilità di individuare alcune serie genealogiche lungo le quali Foucault progressivamente disloca la propria riflessione, sino a giungere alla formalizzazione della nozione di biopolitica attorno al 1976. In primo luogo, la serie dei dispositivi di potere costituita dagli strumenti giuridico-legali della sovranità moderna, dalle tecniche del potere disciplinare e dai meccanismi di bio-regolazione della popolazione. Secondariamente, quella rappresentata dai correlati oggettuali di tali dispositivi: il suddito, l'individuo-corpo, la popolazione-specie. Infine la serie dei saperi la cui formulazione sostiene, conduce e riproduce gli effetti dell'esercizio del potere: la prudente saggezza del Principe e la conoscenza della legge, gli archivi della registrazione disciplinare delle condotte, l'elaborazione di un sapere biologico e medico-scientifico in grado di definire l'uomo come appartenente da una specie e di iscriverlo all'interno del registro di intervento della medicina clinica moderna.

In quanto indispensabile alla comprensione del consolidamento del regime biopolitico l'attraversamento di tali serie essenziali richiede l'ausilio di qualche precisazione, al fine di comprendere adeguatamente l'itinerario che Foucault ci propone per la problematizzazione della nostra attualità (bio)politica.

Il dispositivo teorico centrale, che viene messo a fuoco tramite la ricostruzione di tali linee genealogiche, pone a suo fondamento un'esigenza interpretativa rimarcata più volte esplicitamente da Foucault: gli elementi portati in superficie dall'analisi che sostiene la composizione di tali serie non devono essere considerati, nel modo più assoluto, come punti di indicizzazione di una scala temporale, come scansioni successive e separate di una supposta evoluzione delle forme di esercizio del potere. Foucault vi insiste in maniera battente: non esiste un processo di razionalizzazione in sé delle tecniche del potere-sapere che possa ascriverle in un movimento evolutivo-ascensionale⁶. Gli apparati, le pratiche di potere, le figure specifiche di sapere ed i correlati d'oggetto che lo studio genealogico riconsegna allo sguardo del lavoro storico-critico vanno interpretati sempre come articolati, sovrapposti, presi nel meccanismo di una complicità funzionale e tra loro solidali. Di conseguenza risulta chiaro come non si possa parlare di un'epoca della sovranità cui farebbero seguito, soppiantandola, un'epoca delle discipline ed una della biopolitica: le tecniche di potere-sapere, attorno alle quali si organizzano questi tre grandi registri, funzionano sempre trasversalmente le une negli altri. Nessun potere monarchico - per seguire gli esempi riportati da Foucault - ha mai potuto sostenersi senza il dispiegamento correlativo di apparati di controllo di tipo disciplinare - si pensi all'esercito, agli apparati amministrativi o alle funzioni di prelievo fiscale, ecc. -, e allo stesso modo, le discipline medesime hanno sempre assecondato di necessità la messa a regime di meccanismi di regolazione degli effetti di massa che esse generavano, ma che si trattava al tempo stesso di governare. Sulla stessa linea esemplificativa è possibile notare, inoltre, come in maniera non differente la tipologia di sapere medico-scientifico che fa da supporto alle tecniche di bio-regolazione della popolazione-specie non avrebbe mai potuto formularsi senza il sostegno di quel campo di osservazione permanente ed assoluta all'interno del quale le discipline avevano iscritto il corpo dell'individuo, e così via. È dunque possibile sostenere, in linea con Foucault, che *il giuridico, il disciplinare ed il regolatore agiscono sempre in maniera integrata ed intersecano le trame dei propri*

⁶ Cfr. M. Foucault, Table ronde du 20 mai 1978, in Perrot (M.) éd., *L'impossible prison Recherches sur le système pénitentiaire au XIX^e siècle*, Paris, Seuil, 1980; ora in: DEII, pp. 839-853.

effetti su un registro di simultaneità.

Una simile considerazione ci consente di avanzare un'ipotesi interpretativa mediante la quale risulti possibile cogliere in tutta la sua portata uno dei fili conduttori che sostengono, talvolta sottotraccia, lo sviluppo dell'analitica del potere di Foucault.

Il centro nevralgico della riflessione teorico-politica foucaultiana si cristallizza attorno ad un fondamentale elemento di coagulo teso a scompaginare gli schemi della teoria classica della sovranità - i quali imputano al calcolo implicito e volontaristico di una razionalità immanente al Politico ogni trasformazione perturbatrice dell'ordine delle relazioni di potere - per contrapporvi, al contrario, la geometria variabile dello studio delle strategie e delle sedimentazioni discorsive responsabili, a livello sociale, di organizzare la distribuzione e la circolazione degli effetti di potere-sapere che informano di riflesso il consolidamento o, al limite, l'istituzionalizzazione di determinati rapporti di forza. Si tratta di un elemento cruciale che, a mio avviso, attraversa diagonalmente tutto l'arco della ricerca di Foucault da *Storia della follia* (1961) a *Il coraggio della verità* (1984) e che è rappresentato dal problema della *verità*.

Mi pare si possa azzardare la seguente formulazione: con l'elaborazione del concetto di *discorso*⁷, che l'analitica foucaultiana degli anni Settanta elegge a campo di contesa e posta in gioco dei rapporti di dominazione, si specifica la connotazione peculiare che Foucault conferisce alla nozione di politica, la cui funzione principale viene pertanto circoscritta al *potere di istituire un sapere in quanto verità*. L'analisi di Foucault scopre a questo livello il suo cuore pulsante:

«Voglio dire questo: in una società come la nostra - ma in fondo in qualsiasi società - molteplici relazioni di potere attraversano, caratterizzano, costituiscono il corpo sociale. Queste relazioni di potere non possono dissociarsi, né stabilirsi, né funzionare senza una produzione, un'accumulazione, una circolazione, un funzionamento del discorso vero. Non c'è esercizio del potere senza una certa economia dei discorsi della verità che funzioni in - a partire da e attraverso - questo potere. Siamo sottomessi dal potere alla produzione della verità e non possiamo esercitare il potere che attraverso la produzione della verità» (Foucault, 1998 p. 29).

È precisamente questo indissolubile connubio tra potere e verità ciò che Foucault tenta di mettere alla prova, nelle tesi centrali di *Bisogna difendere la società*, attraverso la formulazione di quel dispositivo che presuppone la perenne presenza della guerra nella storia e della storia nella guerra. Ogni battaglia, le cui eco storiche non cessano di ripresentarci la violenza, narra l'incessante combattimento per la verità e attraverso la verità.

Le analisi dello storico Boulainvilliers, che Foucault presenta nel corso del '76, non parlano, in fondo, che di questo. Il racconto dei tentativi, da parte della nobiltà francese, di appropriarsi di un particolare sapere storico da contrapporre al sapere tecnico-amministrativo della monarchia di Luigi XIV - per ottenere una redistribuzione del sistema dei privilegi e riequilibrare l'assetto dei rapporti di potere -, descrivono la messa in conflitto di due regimi di verità che si battono per la conquista di una posizione di egemonia discorsiva sulla verità stessa, poiché è tale egemonia sulla disposizione del discorso vero che autorizza la distribuzione degli effetti di potere. Discorso che, in modo del tutto analogo, Foucault riferisce all'ascesa storica del concetto di *nazione*, mostrando come esso s'imponga d'un tratto al sapere storico per scompaginare le narrazioni del potere reale - discorso riattualizzante dello stato sullo stato e del potere sul potere -

⁷ Cfr. M. Foucault *L'ordine del discorso* Torino, Einaudi, 1985.

presentandosi come unica verità trascendente il divenire storico. Nel corpo centrale delle lezioni del corso Foucault cerca dunque di escogitare un particolare dispositivo teorico in grado di dar conto della composizione degli assetti specifici dei rapporti sociali, descrivendo il circuito che fa transitare la verità dalla guerra alla dominazione, passando per la storia.

Attraverso la messa in funzione di un simile espediente teorico Foucault pone dunque la configurazione dell'ordine dei rapporti sociali in un rapporto di dipendenza diretta rispetto alla dislocazione circolare degli effetti di verità che si producono in una data relazione tra dispositivi di potere e forme di sapere. Ciò che struttura la nostra modalità di stare in rapporto agli altri - e a noi stessi -, il nostro modo di abitare il campo dei rapporti sociali e di significare la disposizione delle nostre condotte, trae, per Foucault, il proprio criterio ordinativo dall'economia del discorso vero che permea la società, ovvero da quel regime di verità che si instaura a partire dal sofisticato meccanismo di installazione di una specifica forma di sapere su determinate procedure di potere.

Fino al XVII secolo nelle società occidentali - quindi all'interno del quadro di riferimento rappresentato dalla monarchia di stampo giuridico - la tecnologia che assecondava la produzione e la distribuzione degli effetti di verità, nel territorio dei rapporti sociali, era strutturata prevalentemente attorno allo strumento della *legge*. Si potrebbe definire, in modo un po' precario, regime di *normazione* quel regime di verità che organizzava il mondo delle rappresentazioni e delle condotte individuali mediante un sistema di partizioni che reperiva il proprio fondamento in un corpo eterogeneo di leggi sovrane, divine, morali e naturali. In queste società il discorso vero svolgeva la funzione di stabilire parametri codificati di separazione tra le condotte legittime e quelle che non lo erano, tra il consentito e l'interdetto. La veridizione stabilita attraverso lo strumento della legge produceva pertanto un taglio verticale su tutto il corpo sociale, distribuendo i rapporti ed i comportamenti individuali lungo l'asse della partizione lecito/illecito. Con l'avvento delle discipline, come abbiamo visto, si verifica una trasformazione radicale nell'economia generale di funzionamento dei rapporti di potere, la quale tuttavia non comporta la sostituzione integrale del quadro normativo della sovranità moderna. La legge non scompare dietro l'ordinamento disciplinare, né il monarca si trova destituito dalle proprie prerogative sovrane. Ciò che Foucault intende porre in risalto, descrivendo il processo di disciplinarizzazione della società, è una modificazione sostanziale nel regime di verità che tale procedimento induce. Con la proliferazione delle discipline il regime di verità in grado di costituire la cifra dei rapporti sociali non troverà più il proprio paradigma nella partizione garantita dallo strumento della legge, ma organizzerà l'effusione dei propri effetti grazie alla nascita di un dispositivo molto più sofisticato: la *norma*. Essa diviene progressivamente il parametro di veridizione e valutazione di tutti i comportamenti sociali ponendo, in luogo del sistema di partizione lecito/illecito, un meccanismo di conformazione delle condotte calibrato sull'asse della normalità/anormalità. Si instaura, in altri termini, un regime di *normalizzazione*.

Con il XVIII secolo, laddove i piani eterogenei della sovranità e della disciplina, della normazione e della normalizzazione si incontrano, si verifica un'ulteriore trasformazione nel campo dell'economia dei discorsi veri. L'impatto del sapere medico-scientifico sulle procedure di normalizzazione darà vita ad un nuovo regime di verità all'interno del quale si opererà la scomparsa dell'esercizio visibile del potere, grazie soprattutto all'estensione progressiva del discorso della scienza medica al campo dei

rapporti sociali. Tale processo di *medicalizzazione* della società mantiene in sé gli aspetti della normalizzazione (vige sempre il dispositivo di articolazione del piano giuridico, disciplinare e regolatore), ma conduce tutta una congerie di effetti di verità innovativi. In primo luogo esso impone al discorso vero una pretesa scientificità, idonea a qualificare la coercizione delle pratiche di potere che conduce come essenzialmente neutrali. In secondo luogo, tale processo installa nel cuore dei meccanismi di bio-regolazione - di cui rappresenta il correlato - le nozioni di interesse individuale e di benessere della popolazione, sussumendo la libertà degli individui e la spontaneità delle loro condotte come funzione essenziale di raccordo e riattivazione dei propri dispositivi⁸.

Ciò che Foucault descrive tramite questa capitale riorganizzazione dei poteri e dei saperi, che inaugurandosi nel XVIII secolo getta la sua ombra sino alla nostra contemporaneità, traccia un duplice movimento dalla traiettoria paradossale: proprio nel momento in cui le tecniche di potere toccano il loro apice produttivo, in termini di controllo e regolazione della vita - dando corpo, cioè, a una biopolitica - correlativamente si assiste alla stupefacente rarefazione della loro visibilità, nel cui ottenebramento il potere si enuncia sempre di più secondo il registro dell'irrefutabile verità scientifica.

Non stupisce pertanto che, a fronte di una simile tinteggiatura dei meccanismi di assoggettamento, Foucault abbia deciso di dedicare le analisi degli ultimi anni della sua vita allo studio della costituzione etica del soggetto all'interno dei rapporti di governo - nozione quest'ultima che esclude la deducibilità integrale della soggettività dalle dinamiche strutturali di esercizio del potere, e riconsegna in qualche modo al soggetto un ruolo attivo ed irriducibile alle pratiche del suo imbrigliamento. Ciò che pare tuttavia rilevante è l'insistenza con la quale Foucault pone al centro della sua riflessione il tema della verità come categoria problematica e vitale per lo sviluppo delle sue ricerche.

La genealogia della nozione di biopolitica ci induce, dunque, a considerare il problema della produzione della verità come linea guida che taglia trasversalmente non soltanto lo sviluppo delle lezioni del corso *Bisogna difendere la società*, ma anche e soprattutto l'analitica del potere foucaultiana ed il suo itinerario teorico nel suo complesso. D'altronde, come Foucault amava sostenere, fare filosofia significa, in fondo, formulare il campo di problematizzazione di una *politica della verità*.

Bibliografia

- Foucault M., *A propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours*, 1984 in M. Foucault M., *Dits et Ecrits II 1976-1988*, Paris, Quarto Gallimard, 2001.
- Foucault M., *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France 1976*, Milano, Feltrinelli, 1998.
- Foucault M., *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France 1978-1979*, Milano, Feltrinelli, 2005.
- Foucault M., *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, 1971 in M. Foucault *Dits et Ecrits II 1954-1975*, Paris, Quarto Gallimard, 2001.
- Foucault M., *Sicurezza, territorio popolazione. Corso al Collège de France 1977-1978*,

⁸ Si vedano in proposito le analisi dedicate da Foucault al tema del liberalismo e del neoliberalismo contenute prevalentemente in *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France 1978-1979*. Per una panoramica degli interventi che Foucault dedica a questi tema rimandi invece a M. Foucault *Biopolitica e liberalismo: detti e scritti su potere ed etica 1975-1984* Milano, Medusa, 2001.

Rivoluzioni Molecolari – Anno I, Numero 2 (2017)

Milano, Feltrinelli, 2005.

Foucault M., *Sorvegliare e punire: nascita della prigione*, Torino, Einaudi, 1993.

Foucault M., *Le souci de la vérité, 1984* in M. Foucault *Dits et Ecrits II 1976-1988*, Paris, Quarto Gallimard, 2001.

Foucault M., Table ronde du 20 mai 1978, in Perrot (M.) éd., *L'impossible prison Recherches sur le système pénitentiaire au XIX^e siècle*, Paris, Seuil, 1980; ora in: DEII, pp. 839-853.

M. Foucault *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, Milano, Feltrinelli, 2007.

Totalitarismo, Biopolitica, Neoliberalismo. Ovvero: Berlusconi secondo Foucault

Lorenzo Bernini

Per iniziare, vorrei ringraziare sentitamente l'associazione Odradek XXI e il liceo Arnaldo per avermi invitato a tenere questa lezione. Non sento invece affatto di doverli ringraziare per avermi invitato come il primo dei relatori che si avvicenderanno in questo seminario, consegnandomi la responsabilità di introdurre il pensiero di Michel Foucault: si tratta di un compito ingrato che è impossibile svolgere nel breve tempo che ho a disposizione. Foucault è stato infatti un autore poliedrico, assieme storico della scienza e storico della sessualità⁹, critico dell'arte e della letteratura, studioso dell'antichità e della modernità, e ha esercitato e ancora esercita grande influenza non soltanto sugli studiosi di filosofia ma anche sui movimenti politici di tutto il mondo. Non potendo presentarvelo nella molteplicità delle sue identità, mi darò un compito più limitato: tenterò di spiegarvi alcune delle ragioni per cui Foucault, considerato inizialmente un pensatore della contestazione, ha assunto nel tempo la statura di un classico della filosofia politica. Dovrò quindi cominciare da una definizione del concetto di "classico". Di che cosa parliamo quando diciamo "classico"? Naturalmente, di tante cose diverse. Anche in questo caso, per ragioni di tempo, dovrò operare una scelta drastica. Lo farò con l'aiuto di un'illustre autorità.

1. Un classico della filosofia politica: Secondo la pregnante definizione di Italo Calvino, «è classico ciò che tende a relegare l'attualità al rango di rumore di fondo, ma nello stesso tempo di questo rumore di fondo non può fare a meno» e assieme «è classico ciò che persiste come rumore di fondo anche là dove l'attualità più incompatibile fa da padrona» (Calvino 2002, pp. 11-12). Secondo il celebre romanziere, un testo o un autore è quindi classico quando, pur provenendo dal passato, intrattiene un particolare rapporto con l'attualità: il classico è un passato che non passa, che resta attuale. Interrogarsi su un classico significa allora interrogarsi anche su quel presente che continua a considerarlo classico.

Se oggi consideriamo Foucault un filosofo politico classico, secondo la definizione di Calvino, è dunque perché il suo pensiero ancora ci riguarda, perché la sua diagnosi della politica – sviluppata tra gli anni sessanta e gli anni ottanta del secolo scorso – ha messo in luce alcuni processi storici che ancora caratterizzano il presente. In questa lezione tenterò quindi di utilizzare il suo pensiero per analizzare alcuni aspetti salienti della *nostra* contemporaneità – proprio della nostra: degli ultimi diciassette anni della politica italiana. Il titolo che avevo proposto per questa conferenza era infatti differente. Non *Foucault: totalitarismo, biopolitica, neoliberalismo* ma *Berlusconi secondo Foucault: un esercizio di ontologia dell'attualità*. Mi è stato chiesto di cambiarlo per uniformarlo agli altri titoli delle conferenze del seminario, ma io ho cambiato il titolo, non l'intervento! La mia lezione sarà dunque volta a illustrarvi in che senso questi due titoli si equivalgono: cercherò di spiegarvi che cosa significano nel lessico filosofico di

⁹ La cattedra che fu istituita per lui al Collège de France si intitolava "Storia dei sistemi di pensiero".

Foucault i tre termini “totalitarismo”, “biopolitica” e “neoliberalismo” facendo riferimento soprattutto ai tre corsi che Foucault tenne al Collège de France negli anni 1975/1979 (“*Bisogna difendere la società*”, *Sicurezza, territorio popolazione* e *Nascita della biopolitica*), e cercherò di illustrarvi come questi tre termini possano aiutarci a comprendere gli anni del berlusconismo in Italia. Prima di fare questo è però necessario che vi esponga una riflessione preliminare sull’uso corrente del concetto di totalitarismo.

2. Sintomi contemporanei di totalitarismo: Come tutti sapete, il termine “totalitarismo” in senso specifico è stato coniato per indicare due regimi che hanno segnato tragicamente la storia del Novecento, hitlerismo e stalinismo, e per evidenziare le differenze che intercorrono tra la liberaldemocrazia e quei regimi. In un senso più esteso, esso è poi utilizzato in chiave retorica nella polemica politica contro quei regimi contemporanei che sono considerati nemici delle liberaldemocrazie occidentali. Ad esempio negli ultimi anni negli Stati Uniti “*totalitarianism*” è stato rivolto come epiteto dispregiativo ai così detti *rogue States* (Stati canaglia), a quegli Stati cioè che l’amministrazione Bush considerava come i nemici naturali del mondo civilizzato – anni fa Saddam Hussein era accusato di essere un dittatore totalitario, in tempi più recenti la stessa accusa è stata rivolta a Muammar Gheddafi e Mahmoud Ahmadinejad. Il concetto è inoltre spesso utilizzato in chiave polemica nella dialettica politica interna agli Stati liberaldemocratici: ad esempio Berlusconi ha sempre utilizzato dispregiativamente il termine “comunisti” per denigrare i suoi avversari, assimilando così l’esperienza dei movimenti e dei Partiti comunisti al totalitarismo sovietico. D’altra parte la sinistra italiana ha per lungo tempo accusato il regime berlusconiano di essere antidemocratico, dittatoriale, fascista o addirittura totalitario.

Il pensiero di Foucault può essere appunto utilizzato per mettere in discussione l’uso retorico che facciamo della categoria di totalitarismo quando contrapponiamo totalitarismi e liberaldemocrazie e per dimostrare che le nostre liberaldemocrazie, lungi dall’essere il contrario del totalitarismo, sono infestate da spettri totalitari. Almeno tre sintomi di totalitarismo sono ad esempio riscontrabili nel passato prossimo della politica italiana. Pensate, innanzi tutto, all’uso che il governo Berlusconi ha fatto sia dei decreti legge sia della protezione civile. Una delle caratteristiche del berlusconismo è stata la proclamazione di uno stato di eccezione permanente che richiedeva la sospensione dell’ordinario funzionamento del Parlamento e l’intervento diretto del Governo. Del resto anche la situazione che si è realizzata dopo il suo crollo è uno stato di eccezione – anche se Monti ha ricevuto regolarmente la fiducia del Parlamento, Berlusconi non ha tutti i torti quando sostiene che il nuovo Governo tecnico rappresenta una sospensione dell’ordinario funzionamento della democrazia per opera di poteri economici e finanziari internazionali. Un secondo sintomo sono state le politiche securitarie del governo Berlusconi – che non totalmente, ma almeno in parte hanno avuto e hanno il plauso anche di partiti liberali come il PD: l’invio dell’esercito nelle città, l’introduzione della polizia di prossimità, il così detto vigile di quartiere, e così via. Il terzo sintomo sono naturalmente i centri di detenzione per migranti, quelli che fino a poco tempo fa si chiamavano CPT (Centri di Permanenza Temporanea) e oggi si chiamano CIE (Centri di Identificazione ed Espulsione). È importante ricordare che, per quanto il “pacchetto sicurezza” abbia notevolmente peggiorato la condizione dei migranti nel nostro paese, i CPT in Italia non sono il frutto del presunto para-fascismo leghista che ha condizionato il governo Berlusconi, ma sono uno degli esiti della costituzione dell’Unione Europea, che è stato introdotto in Italia non dalla legge Bossi-Fini ma dalla legge Turco-

Napolitano, quindi non da un governo para-fascista, ma da un governo sedicente liberale e di sinistra, e con la firma di quel presidente della Repubblica che molti considerano oggi un baluardo della liberaldemocrazia contro la deriva autoritaria rappresentata da Berlusconi.

Abuso dei decreti legge, politiche securitarie e CIE non saranno però l'argomento della mia relazione: sono soltanto lo sfondo che vi chiedo di tenere presente mentre vi presenterò il pensiero di Foucault, per comprenderne meglio l'attualità, per comprendere le ragioni del suo successo presso i movimenti del giorno d'oggi – per comprendere insomma il suo statuto di classico. Il mio intento non sarà utilizzare Foucault per istituire un'equivalenza – che sarebbe semplicistica e sciocca – tra totalitarismo e liberaldemocrazia. Cercherò piuttosto di presentarvi *provocatoriamente* l'ipotesi che la liberaldemocrazia, oggi realtà, identità e assieme professione di fede della politica globale, possa essere considerata un'attualizzazione del totalitarismo.

3. Il dispositivo totalitario: Come nota Agamben in *Homo sacer* (1995), Foucault non dedica alcun libro all'analisi dei regimi totalitari e dei campi di concentramento: curiosamente, il filosofo a cui si deve l'introduzione della categoria di "biopolitica" nel dibattito politologico, non pone mai il tema del totalitarismo al centro della sua riflessione. Nei testi di Foucault si riscontra anzi, talvolta, una certa reticenza a utilizzare il termine. Se il problema del totalitarismo non si trova al centro delle ricerche di Foucault, esso si trova però alla loro origine: in un breve saggio del 1982, *Perché studiare il potere: la questione del soggetto*, Foucault spiega infatti che sono stati il "fascismo" e lo "stalinismo" a rendere imprescindibile, per lui come per molti altri filosofi della sua generazione, la riflessione sul fenomeno del potere¹⁰. Egli sostiene inoltre che quelle «forme patologiche», quelle «malattie del potere» che sono il fascismo e lo stalinismo «nonostante la loro singolarità storica, [...] non sono assolutamente originali» (Foucault 1989, p. 238). Questa tesi, che si ritrova in molti altri importanti filosofi del Novecento¹¹, è chiarita da Foucault con queste parole: «il fascismo e lo stalinismo hanno utilizzato ed esteso dei meccanismi di potere [già] presenti [e ancora presenti] nella maggior parte delle altre società. Non solo: nonostante la loro follia interna, essi hanno, in larga misura, fatto ricorso a idee e dispositivi della nostra razionalità politica» (Foucault 1989, p. 238). Secondo il nostro autore, i regimi totalitari non costituiscono quindi una cesura epocale rispetto a ciò che li precede. Al contrario il totalitarismo si rivela essere iscritto nel codice genetico della nostra politica: esso non è la catastrofe della modernità, ma piuttosto un suo momento di verità. Portando alle estreme conseguenze l'argomentazione di Foucault, si potrebbe addirittura ipotizzare che quella struttura che ancora determina il nostro modo di praticare e di pensare la politica, e che possiamo chiamare "dispositivo politico della modernità", sia stata già da sempre, in potenza, un *dispositivo totalitario*.

4. Sovranità, discipline, biopolitica: I libri di Foucault non contengono alcuna teoria generale della politica: svolgono piuttosto accurate ricostruzioni della storia di specifiche istituzioni e delle forme di sapere che ne sono il correlato. Senza tradire troppo il suo pensiero, è tuttavia possibile utilizzare alcune categorie interpretative coniate da Foucault per elaborare una rappresentazione unitaria del modo in cui egli ha pensato il dispositivo politico della modernità. Secondo il nostro autore, questo è composto dall'intreccio di tre principali tecnologie di potere, la sovranità, le discipline e la

¹⁰ Foucault nacque nel 1926.

¹¹ Max Horkheimer, Theodor Adorno, Jan Patočka, Hannah Arendt, Emmanuel Lévinas, Claude Lefort, Leszek Kolakowski, Jean-Luc Nancy, Franz Neumann, per far solo alcuni nomi.

biopolitica, all'analisi delle quali è rivolta la maggior parte della sua produzione della seconda metà degli anni settanta¹². Per comprendere la filosofia politica di Foucault occorre quindi soffermarsi sul significato di questi tre concetti.

La sovranità è quella logica, messa a punto dalle teorie contrattualistiche moderne a partire da Hobbes, che sussume le volontà dei sudditi o dei cittadini di uno Stato sotto la volontà di un rappresentante. Nel lessico che Foucault utilizza nel corso del 1975/1976 "*Bisogna difendere la società*", essa è quel «ciclo» che va dal soggetto naturale, portatore di una «natura umana» e di «diritti naturali», al «soggetto assoggettato» al potere politico (Foucault 1998, p. 43). La logica rappresentativa della sovranità nella sua forma più schematica produce quell'identificazione con il leader carismatico che caratterizza i regimi totalitari; in una modalità più sfumata garantisce il funzionamento degli Stati liberaldemocratici. Ogni cittadino italiano, ad esempio, dovrebbe sentirsi rappresentato dal Parlamento italiano, riconoscendo nella volontà espressa da questo la propria volontà. In realtà negli ultimi anni a me nessuno ha chiesto l'autorizzazione per istituire i CIE o per inviare un contingente italiano in Afghanistan, e personalmente in queste decisioni del Parlamento italiano non riconosco affatto la mia volontà. Ma probabilmente io non sono un bravo cittadino...

La sovranità quindi, prima di essere una logica, è una retorica che dovrebbe convincere a obbedire all'autorità di chi comanda: una retorica che ha effetti non soltanto sulle volontà, ma anche sui corpi degli individui. Secondo Foucault, il secondo componente del dispositivo politico della modernità, dopo la logica rappresentativa della sovranità, è infatti costituito da quei poteri che egli chiama "discipline", che agiscono sul corpo del singolo individuo attraverso l'educazione, la formazione, l'addestramento. Più precisamente, per Foucault le discipline sono quei poteri che *producono* l'individuo moderno come corpo utile e docile, disciplinato appunto, in grado di vivere in società e di obbedire alle leggi del sovrano – in grado di marciare nelle parate con il passo dell'oca ad esempio, e di salutare con il braccio teso, oppure più semplicemente in grado di sopportare lo stress di otto ore lavorative in fabbrica o in ufficio, o ancora di seguire in silenzio una conferenza come questa. (Perché anche quest'aula è un prodotto del potere disciplinare...).

"Biopolitica" è, infine, il nome che Foucault dà all'azione che lo Stato moderno esercita non sui corpi dei singoli individui, ma sulla vita della popolazione in generale: ad esempio attraverso interventi di bonifica e progettazione territoriale, politiche sanitarie o poliziesche su larga scala, campagne d'informazione e propaganda volte a diffondere una cultura del pericolo... La biopolitica è il governo della specie vivente – è il potere che amministra la vita della popolazione garantendole sicurezza e proteggendola dai pericoli biologici che ne minacciano la salute. Questi pericoli storicamente sono stati riconosciuti non soltanto nelle malattie – endemiche ed epidemiche –, ma anche in alcune categorie di "individui pericolosi" che sono state accusate di rappresentare una minaccia per il futuro della specie: gli ebrei, i rom, gli omosessuali, le persone in condizione di disabilità, oppure i nemici politici, i nemici di classe, i sabotatori borghesi, o ancora i terroristi islamici o gli "extracomunitari".

In "*Bisogna difendere la società*" Foucault mette in evidenza come la sinergia di sovranità, discipline e biopoteri possa avere esiti razzisti e "tanatopolitici": per garantire la sopravvivenza, la salute, il benessere e la crescita della razza eletta, della classe eletta o del popolo eletto, "bisogna" sopprimere i nemici biologici – gli altri popoli, le altre

¹² In particolare i suoi libri *Sorvegliare e punire* e *La volontà di sapere* e i suoi corsi al Collège de France "*Bisogna difendere la società*", *Sicurezza, territorio popolazione e Nascita della biopolitica*.

razze, le altre classi. Talvolta tale soppressione è attuata materialmente, altre volte in modo simbolico: può essere infatti utile lasciare che il nemico biologico viva, purché il pericolo rappresentato dalla sua vita sia neutralizzato e la sua esistenza diventi funzionale al benessere del popolo eletto, della razza eletta, o della classe eletta. Oggi, ad esempio, ai cittadini europei sono necessari badanti, colf, infermieri, operai e prostitute “extracomunitari”, a cui concediamo o revochiamo diritti a seconda dei *nostri* bisogni biologici: neghiamo loro il diritto di soggiorno, fino a rinchiuderli e maltrattarli nei CIE, a espellerli o deportarli quando ci sono superflui. Ma “concediamo” loro di fare i nostri colf o le nostre badanti quando scopriamo che ci sono indispensabili, com’è accaduto con l’ultima sanatoria (che, nella retorica di chi l’ha proposta, non è stata fatta per tutelare i lavoratori extracomunitari, ma le famiglie italiane “bisognose” di aiuto domestico).

Secondo Foucault, come il potere disciplinare, anche la biopolitica non si limita a reprimere o sopprimere: essa *produce* soggettività. Non soltanto nel senso che l’identità di una comunità dipende dai suoi confini, dalle esclusioni che opera, ma anche perché il nemico biologico deve essere prodotto ancor prima di essere utilizzato o soppresso. Il termine “extracomunitario”, con cui solitamente sono indicati i migranti, è un esempio lampante di questa produzione identitaria: chi calpesta il suolo europeo gode oggi di un differente status giuridico a seconda che sia identificato come “comunitario” o come “extracomunitario”¹³, perché nell’Unione europea il riconoscimento dei diritti individuali risponde a una logica razzista. Nessuno nasce infatti “extracomunitario”, e nessuno lo diviene fino a quando non mette piede nella “comunità” europea. È “extracomunitario” solo chi appartiene – come escluso – a tale “comunità”. All’interno dell’Europa, e non al suo esterno, vige quindi una logica razzista che distingue nella popolazione cittadini comunitari e non-cittadini “extracomunitari”, rendendoli diversi di fronte alla legge. Si tratta quindi di due identità, di due “razze”, che sono state prodotte assieme all’Unione europea.

5. Normazione disciplinare e normalizzazione biopolitica: Secondo Foucault, hitlerismo e stalinismo hanno portato a uno sviluppo ipertrofico il razzismo connaturato al dispositivo politico della modernità, conducendone gli esiti tanatopolitici alle più estreme conseguenze totalitarie (il primo era finalizzato alla salute della razza ariana, il secondo alla vittoria della classe proletaria, ma in entrambi i casi il risultato richiedeva l’annientamento di un nemico che come un virus infettava la popolazione mondiale). I due regimi hanno amplificato a dismisura tanto il potere sovrano di uccidere, quanto il potere disciplinare sui corpi singoli, quanto ancora il biopotere sulla vita della popolazione, tutti modi di governo che continuano tuttavia a esistere, in gradi e modalità differenti, anche nelle liberaldemocrazie post-totalitarie. In *“Bisogna difendere la società”* Foucault rivolge appunto attenzione non alle differenze specifiche, ma agli elementi di continuità rilevabili in quelli che chiama «Stato nazista», «Stato socialista» e «Stato capitalista» (Foucault 1998, p. 225). Questo corso è quindi uno strumento prezioso per comprendere il persistere di sintomi di totalitarismo nelle nostre società, come i CIE e il pacchetto

¹³ Più precisamente, occorrerebbe distinguere tra comunitari, extracomunitari provenienti da paesi ricchi ed extracomunitari provenienti da paesi poveri. Anche i cittadini svizzeri o statunitensi o giapponesi, da un punto di vista strettamente giuridico, sono infatti extracomunitari, ma sono socialmente riconosciuti come cittadini svizzeri o statunitensi o giapponesi, e non come “extracomunitari”. La loro identità sociale, agli occhi di un cittadino europeo, è più vicina a quella dei “comunitari” che a quella degli “extracomunitari”. Agli “extracomunitari” provenienti da paesi poveri sono invece parzialmente assimilati, da un punto di vista sociale, non solo i “neocomunitari” provenienti da Stati poveri dell’ex area socialista, come i rumeni e i rom, ma anche i cittadini italiani di etnia sinti.

sicurezza. Sarebbe tuttavia un errore pensare che il filosofo francese stabilisca un'equivalenza tra hitlerismo, stalinismo, fascismi e liberaldemocrazie: nei due corsi successivi, *Sicurezza territorio popolazione* e *Nascita della biopolitica*, Foucault si sofferma infatti precisamente sulle differenze tra questi regimi.

In queste lezioni le società liberaldemocratiche sono descritte come *società di sicurezza*: per Foucault il compito dello Stato liberale è proteggere la popolazione da malattie, infortuni e pericoli intervenendo solo quando questi impediscono che la società e il mercato seguano il proprio corso naturale, “normale”, verso la salute e la prosperità. Come suggerisce il suo nome, il liberalismo ha bisogno della libertà (di un certo grado di certe libertà) per funzionare: incoraggia l'iniziativa dei singoli soprattutto (ma non soltanto) nella sfera del mercato e della finanza e cerca di offrire loro ciò che vogliono, perché si giustifica attraverso il loro consenso. Per dare conto in modo sintetico della differenza tra fascismi e liberaldemocrazie, Foucault non tesse tuttavia le lodi delle libertà liberali, ma opera una distinzione tra *normazione* disciplinare e *normalizzazione* biopolitica. L'obiettivo dei regimi fascisti e totalitari è la realizzazione di una comunità totalmente e capillarmente *disciplinata*, dove tutto è controllato e gestito dalla volontà del sovrano, dallo Stato e dai suoi apparati: la strategia a cui obbediscono le politiche disciplinari dello stato di polizia è quindi la *normazione*, volta all'imposizione della norma attraverso la correzione e l'estinzione dell'anormalità. Nelle politiche di normazione, una norma astratta è applicata alla realtà, e la realtà è piegata affinché realizzi la norma: in particolare, nella normazione totalitaria la libertà dei singoli viene estinta attraverso la diffusione del terrore sull'intera popolazione.

I meccanismi liberali di sicurezza seguono invece lo schema della *normalizzazione*: il governo deve assecondare lo svolgimento normale dei comportamenti umani, e questo viene stabilito attraverso analisi statistiche differenziali (che cosa è statisticamente normale per una data classe sociale, una data fascia di età, una data area del territorio, nelle città e nelle campagne, per questo o quel gruppo che fa parte della popolazione...). In base a queste analisi, un certo grado di anormalità (di disoccupazione, ad esempio, di povertà, di evasione fiscale, di lavoro nero, ma anche di malattia, di disabilità, di criminalità...) risulta essere naturalmente funzionale all'equilibrio dell'insieme: nelle società liberali l'anormalità non viene pertanto soppressa o corretta come accade nel totalitarismo, ma entro certi limiti viene “lasciata fare”. In esse non vige pertanto un regime di terrore, ma un controllo diffuso, continuo e discreto della società che consente, solo nei casi in cui è veramente necessario, in quei casi che costituiscono stati di eccezione (ad esempio l'attuale crisi economica e finanziaria), interventi statali mirati, *ad hoc*, indirizzati non a tutti sistematicamente, ma a precise categorie di persone.

Un esempio di politica di normalizzazione sono le politiche di sicurezza italiane degli ultimi anni: è chiaro a tutti che esse non possono estinguere la criminalità, ma che al contrario cercano di gestirla, e anche di produrla in modo che essa rientri in certi parametri statistici che sono funzionali al benessere della “razza eletta”, cioè dei cittadini italiani. Gli attuali dispositivi di sicurezza, compresi i respingimenti dei barconi di migranti a Lampedusa, non riusciranno a eliminare i migranti dal nostro territorio, né a evitare che commettano reati. Al contrario l'introduzione del reato d'immigrazione clandestina operata dal governo Berlusconi e poi cancellata dall'Unione europea, rendeva il migrante un delinquente, relegandolo a una sotto-razza ancor più ricattabile, tanto più gestibile nell'interesse della razza eletta quanto più priva di diritti. I meccanismi di controllo delle ultime politiche securitarie, inoltre, non si applicano solo ai migranti, ma si estendono anche agli Italiani. Perché la società sia sicura, occorre che tutti siano continuamente sotto

controllo, e che per sentirsi liberi siano manipolati nella loro percezione della libertà. A questo fine occorre che si diffonda non il terrore poliziesco ma una “cultura del pericolo” che faccia sentire gli individui minacciati in ogni momento della loro vita (non dalla brutalità delle forze dell’ordine che si è scatenata a Genova nel 2001, ma dalla delinquenza degli “extracomunitari” e dai rischi del terrorismo, così come dalle malattie come l’influenza suina, o dalle catastrofi naturali¹⁴). Solo questa cultura del pericolo può infatti giustificare, in un regime liberale, le pratiche di protezione securitaria agite dallo Stato e dai suoi apparati di polizia.

6. Il leader osceno nello stato di eccezione: Da un lato, quindi Foucault induce a indagare la presenza di eredità totalitarie nella realtà politica presente. Ma da un altro lato egli mette in guardia sull’uso retorico che spesso viene fatto della categoria di “totalitarismo”. In *Nascita della biopolitica* (Foucault 2005a, pp. 154 ss.) Foucault ricorda ad esempio che tale categoria si è diffusa nel senso comune della politologia da quando, negli anni della guerra fredda, è stata utilizzata per porre un’equivalenza tra stalinismo e hitlerismo con una duplice intenzione: squalificare l’intera tradizione socialista e comunista come premessa del regime sovietico e squalificare qualsiasi intervento dello Stato sul mercato come una deriva della liberaldemocrazia verso il socialismo. Secondo l’uso neoliberale del termine, socialismo sovietico e nazionalsocialismo sarebbero quindi equivalenti, sussumibili sotto uno stesso concetto, mentre le liberaldemocrazie sarebbero qualcosa di incommensurabilmente diverso – tanto quanto il bene lo è dal male. Le liberaldemocrazie sarebbero l’antidoto del totalitarismo, la medicina in grado di guarire per sempre l’umanità dalla malattia totalitaria.

In tempi recenti – come ricordavo poco fa – la stessa retorica è stata utilizzata dal governo degli Stati Uniti contro i così detti Stati canaglia, segnando una netta differenza tra questi e le liberaldemocrazie occidentali. In Italia, inoltre, è stata utilizzata da Berlusconi per accusare i suoi oppositori di essere comunisti e dai suoi oppositori per accusare lui di essere un dittatore. Foucault mostra invece come le liberaldemocrazie appartengano allo stesso dispositivo politico a cui appartengono hitlerismo e stalinismo, e al tempo stesso dà conto delle differenze che, all’interno di tale dispositivo, sussistono tra liberaldemocrazie e fascismi. In questo modo ci invita a comprendere ciò che abbiamo di fronte nel confronto politico, suggerendo che è giusto resistere contro gli spettri totalitari che infestano le liberaldemocrazie, purché si lotti contro fenomeni reali e non contro fantasmi.

Ritengo ad esempio che sia stata fantasmatica, negli ultimi anni, una certa rappresentazione di Berlusconi come un novello Mussolini. Fantasmatica e forviante, perché rischia di condurci semplicemente alla difesa di un normale regime liberale, come quello che potrebbe essere garantito oggi da Monti e domani dal PD, contro i pericoli del fascismo berlusconiano – distraendoci dalla necessità di una critica al liberalismo stesso. Il governo Berlusconi non è stato in effetti del tutto alieno da tendenze squadriste e proto-

¹⁴ «Si potrebbe dire che la massima del liberalismo è ‘vivere pericolosamente’. ‘Vivere pericolosamente’ significa che gli individui sono posti continuamente in condizione di pericolo, o piuttosto sono indotti a percepire la loro situazione, la loro vita, il loro presente, il loro futuro, come gravidi di pericolo. Ed è proprio questa sorta di stimolo del pericolo, io credo, a rappresentare una delle implicazioni più importanti del liberalismo. Non a caso si afferma, nel XIX secolo, tutta un’educazione del pericolo che è molto diversa dalle grandi minacce dell’Apocalisse – la peste, la morte, la guerra ecc. –, di cui si era alimentata l’immaginazione politica e cosmologica del Medioevo, e ancora del XVII secolo. Spariscono i cavalieri dell’Apocalisse, e al loro posto appaiono, entrano in scena, irrompono i pericoli quotidiani» (Foucault 2005a, p. 68).

fasciste, ma queste sono state espresse soprattutto dalla Lega, non da Berlusconi. Nel suo insieme il Berlusconismo non è assimilabile al fascismo, ma ha rappresentato una forma inedita di autoritarismo in cui le logiche normalizzatrici tipiche della biopolitica liberale, e non del fascismo, si sono unite a un nuovo culto della personalità e a una diffusa corruzione. L'uso che Berlusconi ha fatto della televisione, ad esempio, solo in parte è paragonabile alla propaganda fascista. È vero che Berlusconi ha tentato di realizzare un monopolio dell'informazione, soprattutto televisiva, ma ancora prima, per anni e anni, Berlusconi ha costruito il consenso di cui ancora oggi gode attraverso una televisione che offriva agli italiani non censura e propaganda, ma intrattenimento: che offriva cioè agli italiani ciò che essi volevano (soprattutto donnine sgambettanti, telenovelas, fiction e programmi di cucina, a quanto pare). Tutto questo ha poco a che fare con la disciplina fascista, e molto di più con quella pseudo-libertà neoliberale che si esprime non tanto attraverso il voto quanto attraverso il sondaggio di opinione. Per usare i termini coniati da Foucault, la strategia di comunicazione di Berlusconi ha poco a che fare con la normazione, e molto più con la normalizzazione.

La logica della normalizzazione può forse spiegare anche la ragione per cui il gradimento di Berlusconi presso gli italiani non è stato scalfito dal suo divorzio e dai suoi scandali sessuali. Pur essendosi alleato con forze conservatrici e con un certo cattolicesimo di destra, pur avendo sempre difeso i valori della tradizione in ambito di bioetica e di diritto di famiglia, Berlusconi non si è mai presentato come un modello di comportamento morale, non ha mai preteso di incarnare un esempio etico. Uno dei segreti del suo successo sta anzi nel fatto che egli ha incarnato la figura del leader osceno: i suoi scandali confermano cioè le norme sociali non applicandole, ma trasgredendole. I suoi rapporti con le minorenni, le sue feste, le sue notti di sesso con le escort non rappresentano forse il sogno segreto del maschio italiano medio di mezza età, che non rinuncerebbe mai all'affetto della moglie, ma si concederebbe volentieri qualche distrazione? Anche in questo quindi Berlusconi non ha imposto alla realtà sociale un esempio a cui gli altri uomini dovrebbero guardare, ma al contrario ha applicato la logica della normalizzazione all'immaginario sociale, di cui ha assecondato il corso "normale".

Berlusconi è specchio delle società avanzate, e non certo dei totalitarismi del Novecento. Sarebbe infatti molto ingenuo rappresentare le società avanzate come società sessualmente represses e repressive: oggi viviamo piuttosto in società del godimento – in cui circola un'ingiunzione sociale al godimento della trasgressione, secondo cui l'uso del proprio corpo come strumento non solo di piacere ma anche di guadagno e di potere è non solo lecito ma, in un certo senso, "obbligatorio"¹⁵. Il carattere non repressivo del berlusconismo è emerso anche dalla sua politica economica e dal fatto che nelle accuse che l'ex premier muove ai suoi avversari "comunismo" è un sinonimo di "Stato di polizia tributaria". Un'onesta politica di prelievo fiscale, e la lotta all'evasione, nelle parole di Berlusconi sono paragonabili allo Stato di polizia, quindi a un autoritarismo poliziesco di tipo fascista – parole che a mio avviso vanno prese sul serio, perché attestano non solo e non tanto la corruzione di un leader, quanto l'appartenenza di un regime all'orizzonte liberale, declinato nella prospettiva antirepressiva e iperliberista dell'anarchia del mercato e dell'evasione fiscale.

Infine, anche l'abuso di decreti leggi e della protezione civile, se da un lato ricordano un modello di potere autoritario, dall'altro possono essere letti come un esempio di ciò che Foucault intende per politica securitaria neoliberale. La logica di

¹⁵ Sull'uso della categoria di "godimento", tratta dalla psicoanalisi lacaniana, come strumento di analisi sociale, si vedano Recalcati 2010, 2011 e 2012.

normalizzazione tipica del neoliberismo lascia che la società abbia il suo corso naturale fino a quando non interviene un'emergenza: compito del potere politico non è imporre una norma alla realtà, ma ristabilire una presunta normalità quando interviene uno stato di eccezione – quando chi detiene il potere sovrano decreta lo stato di eccezione.

7. Conclusione: Seguendo le analisi di Foucault, il problema del totalitarismo si rivela essere non il problema di ciò che hitlerismo e stalinismo hanno in comune, ma il problema della nostra concettualità politica. Davanti ai sintomi di totalitarismo presenti nelle nostre società, potremmo pensare che il nostro compito debba essere quello di immunizzare la liberaldemocrazia da una presunta patologia totalitaria. Ma se la mia lettura del berlusconismo attraverso Foucault contiene qualche elemento di verità, allora bisogna trovare il coraggio di pensare con minor retorica e maggior radicalità. Perché Foucault sembra suggerire che il nostro compito consista innanzitutto nel mettere in discussione il valore stesso della liberaldemocrazia in tutte le sue varianti – tanto l'oscenità e la cialtroneria di Berlusconi quanto l'austerità e la competenza di Monti. Perché al di là delle differenze che passano tra Berlusconi e Monti – differenze che reputo importanti, non fraintendetemi – può darsi che entrambi appartengano allo stesso orizzonte neoliberale. E può darsi che il neoliberalismo non sia l'antidoto del dispositivo totalitario, ma ne sia soltanto una variante.

Bibliografia

- Agamben, Giorgio, *Homo sacer*, Einaudi, Torino 1995
- Bazzicalupo, Laura, *Il governo delle vite: Biopolitica ed economia*, Laterza, Roma-Bari 2006
- Bernini, Lorenzo, *Le pecore e il pastore. Critica, politica, etica nel pensiero di Michel Foucault*, Liguori, Napoli 2008
- Bernini, Lorenzo, *La macelleria del Leviatano. Come nutrirsi delle carni di un mito*, in Lorenzo Bernini, Mauro Farnesi Camellone, Nicola Marcucci, *La sovranità scomposta. Sull'attualità del Leviatano*, Mimesis, Milano 2011
- Bernini, Lorenzo, *Not in my name. Il corpo osceno del tiranno e la catastrofe della virilità*, in Chiurco, Carlo (a cura di) *Filosofia di Berlusconi. L'essere e il nulla nell'Italia del Cavaliere*, ombre corte, Verona 2011
- Bernini, Lorenzo, *Della tirannide. Ovvero contro la servitù studentesca*, in Folci, Mauro e Rosa, Paolo (a cura di), *E manu capere. Sedici lezioni strane a Brera*, Scalpendi Editore, Milano 2012
- Calvino, Italo, *Perché leggere i classici*, Mondadori, Milano 2002 (prima ed. 1995)
- Esposito, Roberto, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004
- Foucault, Michel, *Perché studiare il potere: la questione del soggetto*, in Dreyfus, Hubert e Rabinow, Paul, *La ricerca di Michel Foucault*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1989; anche in *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 2001, testo n° 306; prima ed. *Why Study Power: The Question of the Subject*, in Dreyfus, Hubert e Rabinow, Paul, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982
- Foucault, Michel, *“Bisogna difendere la società”*, Feltrinelli, Milano 1998; prima ed. *“Il faut défendre la société”*, Seuil-Gallimard, Paris 1997

Rivoluzioni Molecolari – Anno I, Numero 2 (2017)

Foucault, Michel, *Sicurezza, territorio popolazione*, Feltrinelli, Milano 2005; prima ed. *Sécurité, territoire, population*, Seuil-Gallimard, Paris 2004

Foucault, Michel, *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano 2005; prima ed. *Naissance de la biopolitique*, Seuil-Gallimard, Paris 2004

Foucault, Michel, *Il governo di sé e degli altri*, Feltrinelli, Milano 2009; prima ed. *Le gouvernement de soi et des autres*, Seuil-Gallimard, Paris 2008

Recalcati, Massimo, *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010

Recalcati, Massimo, *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca moderna*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2011

Recalcati, Massimo, *Ritratti del desiderio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2012 .

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 costringitivi, 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: *kubernein*, *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*» 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 spossamento 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'innescò 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 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 vérification 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 volontà di sapere, 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.

Foucault e l'arte moderna

Augusto Mazzoni

Nell'opera di Foucault, nei suoi volumi pubblicati in vita o nei suoi corsi che stanno per essere pubblicati postumi, non è possibile trovare un testo importante dedicato specificamente e interamente all'arte. Se si intende per estetica, secondo consuetudine, una filosofia dell'arte trattata oltretutto sistematicamente, in Foucault non si rintraccia appunto un'estetica. Tuttavia nei suoi scritti (maggiori o minori, pubblicati o inediti) si rinvencono molto spesso riferimenti all'arte: richiami talvolta di notevole interesse e di una qualche ampiezza. Si rinviene inoltre il termine "estetica", sia pure usato in un'accezione del tutto particolare all'interno dell'espressione "estetica dell'esistenza". Con ciò Foucault non vuole alludere affatto a un vivere nell'estetismo, né a qualcosa che abbia a che fare in senso proprio con l'artisticità: anche se forse, in un certo modo, la questione dell'arte vi è comunque sollecitata.

Gli accenni alle tematiche artistiche da parte di Foucault, anche se non organici, sono alquanto diffusi e riguardano alcune delle diverse discipline che, per tradizione, formano il cosiddetto sistema delle belle arti: letteratura, pittura e, almeno in parte, musica. Per quanto concerne la letteratura entro l'orizzonte foucaultiano vengono in considerazione diversi autori: Flaubert, Baudelaire, Mallarmé ecc. Dalla seconda metà dell'Ottocento si scorre poi via via verso la contemporaneità laddove compaiono i nomi di Bataille, Blanchot, Beckett e addirittura quelli relativi alla *beat generation*. Per inciso si può sottolineare come tra questi scrittori Maurice Blanchot assuma un rilievo specifico per il fatto di aver riservato a sua volta un testo a Foucault.¹

Molti gli autori citati da Foucault in campo letterario: ma il punto non è solo questo. Bisognerebbe infatti riflettere sul significato del filosofare secondo Foucault e quindi riportarsi a quanto è già emerso nella relazione di Gaetano Rametta, in occasione del secondo incontro di questo stesso ciclo.² Nel pensiero foucaultiano la filosofia si profila come letteratura e viceversa la letteratura come filosofia. In tali termini si impone come particolarmente indicativo il binomio con Blanchot.

Al di là dell'ambito letterario, è interessante soffermarsi sull'attenzione che Foucault ha prestato anche alla pittura. L'argomento è stato approfondito da diversi studi specifici, che illustrano i momenti in cui egli svolge riflessioni sulle arti visive o analizza qualche celebre quadro. Il luogo più noto a tal proposito è senz'altro il passo di *Le parole e le cose* dove si esamina a lungo *Las Meninas* di Velazquez.³ Anche qui però si arriva ad autori sempre più moderni e contemporanei: Manet, Magritte ecc. Il pittore preferito da Foucault è, con ogni probabilità, Manet, di cui visitava le mostre nei successivi allestimenti. A lui peraltro è intitolato un libricino, in cui è pubblicata una conferenza foucaultiana riguardante per l'appunto l'artista francese.⁴

¹ M. Blanchot, *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Fata Morgana, Saint Clément de Riviere 1986, tr. it. di V. Conti, *Michel Foucault come io l'immagino*, Costa e Nolan, Genova 1988.

² Cfr. *supra*.

³ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966, tr. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1967, pp. 17-30.

⁴ M. Foucault, *La peinture de Manet*, Editions du Seuil, Paris, 2004, tr. it. di S. Paolini, *La pittura di Manet*, Abscondita, Milano 2005.

Per quanto concerne la musica in apparenza ci sarebbe poco da dire. I riferimenti di Foucault in merito sono alquanto ridotti rispetto al caso della letteratura o a quello della pittura. Può essere tuttavia di qualche utilità indugiare un poco più nel dettaglio sull'argomento. Foucault amava senz'altro ascoltare musica. Ancora giovane aveva stretto forti legami di vita con Jean Barraqué, compositore che lo aveva introdotto nella cerchia dei musicisti francesi seriali e dodecafonici. Qui conobbe anche Pierre Boulez, all'incirca suo coetaneo, ma già avviato a divenire uno dei più importanti artisti della scena francese e mondiale.

Come afferma Foucault in un'intervista, l'incontro con la musica contemporanea ebbe per lui lo stesso effetto di scossa e di strappo ricevuto dalla lettura di Nietzsche: un evento decisivo per i suoi orientamenti di pensiero.⁵ Tra il filosofo e i musicisti sorse un autentico rapporto di scambio culturale, con una reciproca influenza di ispirazione. Per fare un esempio, a questo medesimo periodo, ossia la prima metà degli anni Cinquanta, risale una composizione di Barraqué su testo di Nietzsche che Foucault gli aveva fatto conoscere. Negli anni successivi Foucault si esprime in merito alla musica in ben poche occasioni. Tutte le volte in cui ciò accade è in relazione alla figura di Boulez. Si segnala in particolare il vivo interesse con cui Foucault seguì l'allestimento della *Tetralogia* wagneriana a Bayreuth (1976-80) ad opera del regista teatrale Patrice Chéreau e sotto la conduzione musicale bouleziana. Foucault non poteva rimanere insensibile di fronte alla figura culturale di Wagner, se non altro per alcuni aspetti che portarono il musicista ad accomunarsi con Nietzsche, al di là del loro rapporto tormentato.⁶ A tal riguardo egli indica soprattutto due atteggiamenti di fondo: l'antihegelismo e la messa in discussione della soggettività cartesiana. In una vera e propria recensione sul *Corriere della sera* Foucault tracciò poi un bilancio articolato circa l'allestimento nel suo complesso, elogiando, oltre alla regia di Chéreau e alle scene di Peduzzi, la direzione di Boulez per la sua capacità di ritrovare il senso del dramma wagneriano in un intenso incontro tra decifrazione novecentesca della forma ed esaltazione dell'immaginazione ottocentesca.⁷

Boulez, ovvero il problema della forma portato oltre la dimensione puramente tecnica e teorica: così ha ribadito Foucault in un altro scritto dedicato, a livello generale, al celebre direttore e compositore francese.⁸ Egli in tal modo bucherebbe e attraverserebbe lo schermo fornito dalla storia e dalle opere già date per aprire nuovi spazi e suscitare nuove forze grazie a cui sia il passato che il presente sono messi entrambi in moto.

Non viene meno la presenza di Boulez in un ulteriore intervento foucaultiano sulla musica, dove però questa volta le parole del filosofo si alternano a quelle del musicista.⁹ L'argomento è quello del difficile rapporto tra musica contemporanea e pubblico. Foucault accenna a molteplici tematiche: la commercializzazione in ambito musicale, le dinamiche di ascolto nel *rock*, le opposte tendenze della musica d'avanguardia rispetto alle arti visive più recenti.

Letteratura, pittura, musica: in misura diversa Foucault si è occupato di esse. Per tornare a considerare in termini più generali il tema dell'arte moderna, è opportuno ora rivolgersi a un brano tratto dall'ultimo corso che tenne al Collège de France, *Il coraggio della verità*, corso di cui si è parlato ampiamente in occasione della relazione di Pier Paolo

⁵ M. Foucault, *Dits et écrits*, Gallimard, Paris 1994, vol. I, p. 641.

⁶ *Ivi*, vol. II, pp. 591-592.

⁷ *Ivi*, vol. II, pp. 930-934.

⁸ *Ivi*, vol. II, pp. 1038-1041.

⁹ *Ivi*, vol. II, pp. 1307-1314.

Cesaroni, terzo incontro di questo ciclo.¹⁰ Si tratta più precisamente della parte finale della lezione tenutasi il 29 febbraio 1984, con Foucault quindi in prossimità della morte durante una delle sue ultime apparizioni pubbliche.¹¹ A quel punto egli aveva appena esposto tutta la questione del cinismo all'interno della problematica della cura di sé, che comprendeva l'invito a riconsiderare le filosofie dell'antichità. È il momento in cui Foucault tende a generalizzare il concetto di cinismo arrivando a un livello sovrastorico. Si trae l'essenza del vivere al modo dei cinici, come *parrhesia*, come dire la verità con coraggio, quale specifico stile di vita che caratterizza appunto un'estetica dell'esistenza. Il discorso foucaultiano si apre così oltre la prospettiva strettamente filosofica per coinvolgere altri ambiti.

Sul piano religioso il cinismo e il coraggio della verità vengono messi in rapporto con l'atteggiamento dei questuanti e con quello dei movimenti cristiani eretici: dare scandalo e parlare chiaro contro il potere costituito dello stesso Cristianesimo. Sul piano politico il cinismo è connesso all'atteggiamento rivoluzionario ribellistico: non la rivoluzione preparata attraverso un'organizzazione cospirativa segreta e tantomeno attraverso un'organizzazione partitica, bensì l'azione del singolo ribelle, dell'anarchico che arriva a compiere un attentato in nome della verità.

Quale terzo piano c'è l'arte: l'arte moderna in quanto momento del cinismo, in senso foucaultiano ovviamente. Nella modernità l'arte si profila, secondo Foucault, come cinismo della cultura. A partire dalla seconda metà dell'Ottocento, con qualche prodromo come per esempio *Il nipote di Rameau* di Diderot, si assiste all'instaurarsi di un'impostazione cinica dell'arte, giacché in essa avviene una messa a nudo e uno smascheramento dell'esistenza. L'ambito è quello del realismo e del naturalismo artistico. Tale riduzione dell'esistenza ai suoi fattori elementari corrisponde a un aspetto antiplatonico dell'arte, contro ogni idealizzazione artistica, che si associa a un aspetto antiaristotelico, contro ogni categorizzazione secondo regole e canoni acquisiti. L'arte moderna, nella misura in cui è cinica, mette in discussione tutto quanto è dato per scontato nella cultura, in quanto fossilizzato e accademicizzato.

Antiplatonismo e antiaristotelismo come cinismo della cultura incarnato dall'arte moderna: ma Foucault a tal proposito accenna altresì alla questione del nichilismo. Se si assume il cinismo come movimento eminentemente etico, dove la *parrhesia* manifesta il coraggio della verità nella cura di sé, e lo si abbina allo scetticismo come movimento eminentemente teoretico, entrambi nella modernità tendono a unirsi nel nichilismo, che presenta le stesse caratteristiche: la messa a nudo, lo smascheramento, la revoca in dubbio. Il nichilismo come fusione moderna di cinismo e scetticismo si determina alquanto diversamente rispetto a come è stato inteso in genere nel Novecento. Qui Foucault allude chiaramente anche ad Heidegger da cui prende, sebbene in modo implicito, le distanze. Comunque il tema del nichilismo appare ancora una volta imprescindibile se si vuole comprendere il significato profondo dell'arte nell'epoca odierna.

Che rilievo dare a questa ulteriore chiamata in causa del nichilismo? Non appartiene forse a una tendenza filosofica (una moda ossessiva?) di qualche decennio fa, rispetto a cui ormai si sente l'esigenza di operare una svolta? Forse però, in questo caso almeno, il pensiero di Foucault, come quello di tanti esponenti novecenteschi del pensiero continentale, non si lascia così facilmente superare. Porre il problema del rapporto tra arte

¹⁰ Cfr. *supra*.

¹¹ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, Gallimard-Éditions du Seuil, Paris 2009, tr. it. di M. Galzigna, *Il coraggio della verità*, Feltrinelli, Milano 2011, pp. 174-187.

Rivoluzioni Molecolari – Anno I, Numero 2 (2017)

e verità è argomento che non si lascia certo ridurre a una semplice questione di fatto, se non a pena di un impoverimento esiziale del discorso. Parlare di un contenuto veritativo dell'arte, o meglio di un suo potere aleturgico come direbbe appunto Foucault, rimanda a questioni ben più fondamentali, dove alla fine, sotto il titolo del nichilismo, ci si interroga circa il presente e il futuro dell'arte in quanto tale.