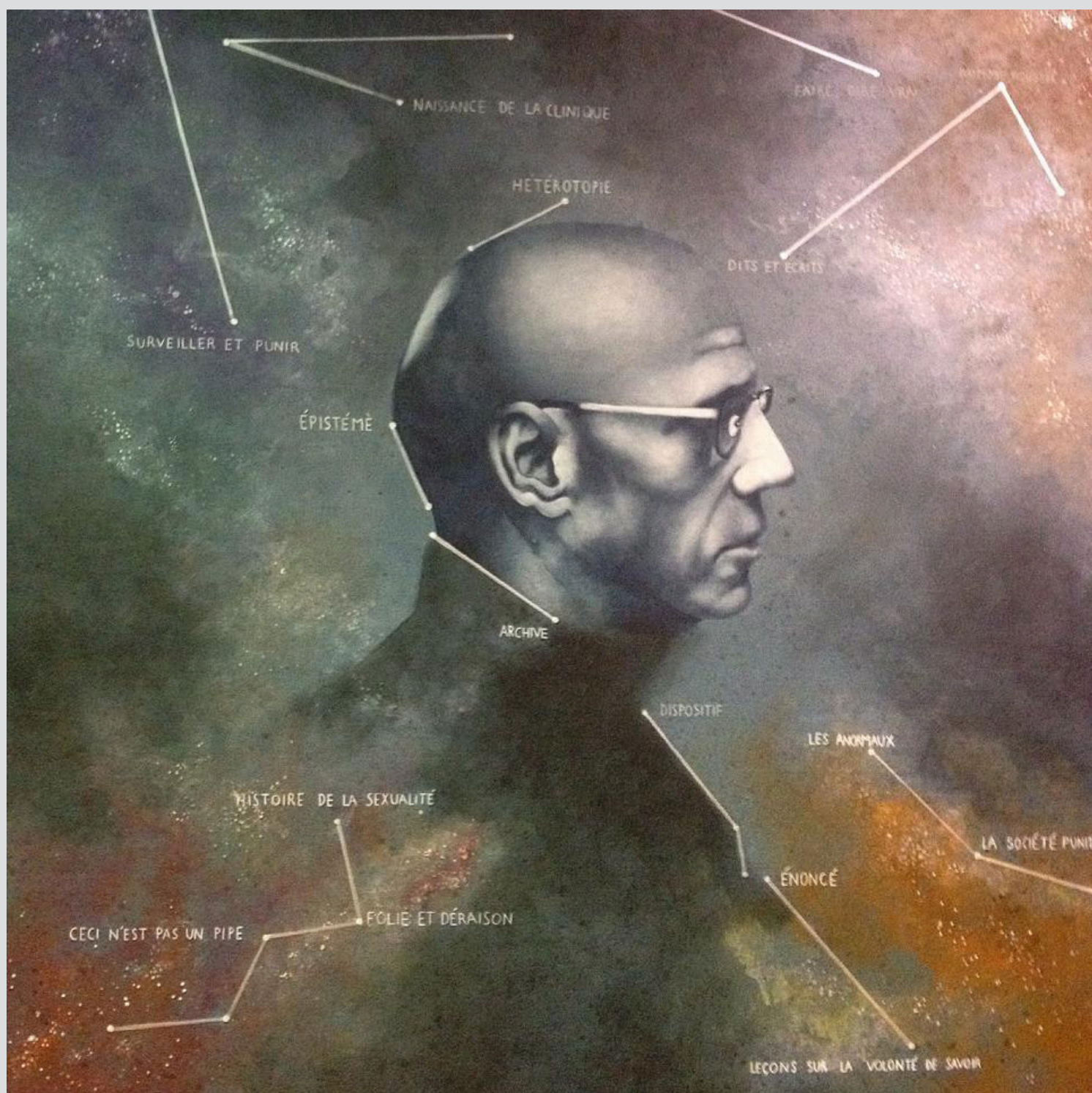




# materiali foucaultiani

anno IV, numero 7-8  
*gennaio-dicembre 2015*

ISSN 2239-5962



# materiali foucaultiani

---

*peer reviewed*

## DIREZIONE & REDAZIONE

Laura Cremonesi, Orazio Irrera, Daniele Lorenzini, Martina Tazzioli

## COMITATO SCIENTIFICO

Philippe Artières, Étienne Balibar, Jean-François Bert,  
Alain Brossat, Judith Butler, Edgardo Castro, Sandro Chignola, Pierre Dardot,  
Arnold I. Davidson, Mitchell Dean, Didier Fassin, Domingo Fernández Agis,  
Colin Gordon, Frédéric Gros, David Halperin, Jonathan X. Inda, Bruno Karsenti,  
Christian Laval, Olivier Le Cour Grandmaison, Boyan Manchev, Manuel Mauer,  
Achille Mbembe, Sandro Mezzadra, Brett Neilson, Peter Nyers, Johanna Oksala,  
Aihwa Ong, Michael A. Peters, Mathieu Potte-Bonneville, Jacques Rancière,  
Judith Revel, Michel Senellart, Jon Solomon, Vincenzo Sorrentino,  
Ann Laura Stoler, William Walters, Robert J.C. Young

Si ringrazia il **Comitato di lettura** per l'eccellente lavoro svolto.

© 2015 mf/materiali foucaultiani

[www.materialifoucaultiani.org](http://www.materialifoucaultiani.org)

e-mail: [redazione@materialifoucaultiani.org](mailto:redazione@materialifoucaultiani.org)

**ISSN 2239-5962**

*Grafica e impaginazione* | Laura Cremonesi, Orazio Irrera, Daniele Lorenzini

*Immagine in copertina* | Cecilia e Gaia Picciotto



## SOMMARIO

- 4 **Laura Cremonesi, Orazio Irrera, Daniele Lorenzini, Martina Tazzioli**  
*Foucault – un “classico”?*

### Il pensiero politico di Foucault

- 11 **Orazio Irrera, Salvo Vaccaro** *Introduzione*
- 17 **Ottavio Marzocca** *Foucault e la post-democrazia neoliberale.  
Oltre la “critica inflazionistica dello Stato”*
- 39 **Jacques Bidet** *Pensare Marx con Foucault e Foucault con Marx*
- 53 **Marco Assenato** *Ambiguità di Foucault*
- 67 **Salvo Vaccaro** *Foucault: dall’etopoiesi all’etopolitica*
- 83 **Frédéric Rambeau** *Lo sciopero della politica. Foucault e la rivoluzione soggettiva*
- 97 **Pierandrea Amato** *Ethos animale. Filosofia e politica nell’ultimo Foucault*
- 123 **Sandro Luce** *La doublure di Foucault. Il pensiero del “fuori” e le pratiche del vero*
- 137 **Daniele Lorenzini** *Foucault, la contro-condotta e l’atteggiamento critico*
- 149 **Orazio Irrera** *Foucault e la questione dell’ideologia*
- 173 **Laura Bazzicalupo** *Storicizzazione radicale, genealogia della governamentalità  
e soggettivazione politica*
- 189 **Laura Cremonesi** *Spectator novus: trasfigurazione e straniamento  
in Foucault, Hadot e Ginzburg*
- 203 **Arianna Sforzini** *“Drammatizzare” la scrittura.  
Il theatrum politicum di Michel Foucault*
- 217 **Guillaume le Blanc** *Il dir-vero come elemento del “morire bene”?  
Sulla creazione di Aides in Francia*

- 233 **Philippe Sabot** *Disciplinare e guarire. La “realtà” come posta in gioco del potere psichiatrico secondo Foucault*
- 247 **Martina Tazzioli** *The government of the mob? Produzione del resto e suo eccesso*

## Saggi

- 261 **Françoise Collin** *Il pensiero della scrittura: différance e/o evento. Maurice Blanchot tra Derrida e Foucault*
- 275 **Federico Rahola** *As we go along. Spazi, tempi e soggetti delle controcondotte*
- 295 **Paolo B. Vernaglione** *Michel Foucault e l'eredità della critica*

# *Foucault – un “classico”?*

*di* Laura Cremonesi, Orazio Irrera,  
Daniele Lorenzini, Martina Tazzioli

**N**ell'ultimo editoriale<sup>1</sup>, pubblicato un anno fa su questa rivista in apertura del numero doppio dedicato, da una parte, alla *parrhesia* e all'attualità politica della critica e, dall'altra, alla nascita della società punitiva, ci eravamo interrogati su due prospettive, opposte ma in un certo senso complementari, che rappresentano ai nostri occhi altrettanti rischi da evitare a tutti i costi nel lavoro che può essere fatto *su, con e a partire da* Foucault. Da un lato, il rischio di ridurre un approccio, un metodo, una serie di domande e di cantieri di problematizzazione dotati di una specificità storica e politica ben precisa a un'impresa di "attualizzazione a tutti i costi" – impresa che, in maniera pressoché necessaria, trasforma quindi la *boîte à outils* foucaultiana in una griglia analitica che si suppone (magicamente) capace di decodificare *ogni* aspetto del presente. Dall'altro lato, il rischio della "monumentalizzazione" di Foucault, ovvero della trasformazione del suo pensiero in un *classico* che sarebbe legittimo soltanto interpretare, studiare filologicamente nella sua genesi e nel suo accidentato sviluppo, e che non avrebbe dunque più nulla da dirci su noi stessi e sul nostro presente – un pensiero, perciò, *inutilizzabile*. Concludevamo allora sull'importanza vitale di percorrere una strada diversa, che non si arroghi il diritto di formulare a priori giudizi di legittimità/illegittimità o di fedeltà/infedeltà, ma che al contempo non rinunci a intraprendere una riflessione (necessariamente a posteriori) sugli usi di Foucault che si rivelano essere interessanti, innovativi e ricchi di conseguenze e su quelli che, invece, si dimostrano sterili, banali e banalizzanti, privi di interesse e di conseguenze significative. In altri termini, ci sembrava – e ci sembra – cruciale, a questo proposito, evitare di cristallizzare una distinzione che si ha sempre più tendenza a tracciare, ovvero quella tra un approccio interessato a sondare la coerenza storico-filosofica di un pensiero *situato* e un altro che valorizza aprioristicamente la molteplicità degli usi che il pensiero foucaultiano suscita e continuerà a suscitare. Evitare, insomma, il feticismo della lettera *in quanto lettera* così come quello dell'uso *in quanto uso*, sforzandosi invece di creare le condizioni propizie per un dialogo aperto e per un'ibridazione feconda tra queste due prospettive – dialogo e ibridazione che soli possono nutrire il lavoro del pensiero e della sperimentazione.

<sup>1</sup> Cfr. L. Cremonesi, O. Irrera, D. Lorenzini, M. Tazzioli, *Il lavoro della sperimentazione*, in «materiali foucaultiani», vol. 3 (2014), nn. 5-6, pp. 4-7.

Lo scorso novembre, Foucault è “entrato nella Pléiade”<sup>2</sup>. Questo evento, che negli altri paesi si ha forse tendenza (probabilmente con buone ragioni) a sottostimare, ha suscitato vivaci reazioni e una serie di spinosi interrogativi nel mondo intellettuale e universitario francese. Al centro di questi ultimi, ancora una volta, la questione del rischio di una “monumentalizzazione” del pensiero di Foucault, che tale operazione trasformerebbe in un’*opera canonizzata* e quindi condannerebbe, in un certo senso, a divenire sterile oggetto di commento. In altri termini, si è suggerito da più parti che la scelta di far entrare Foucault nella Pléiade – questa istituzione prettamente francese che *consacra* scrittori e filosofi come “classici” – implicherebbe necessariamente una *normalizzazione* del suo pensiero attraverso la fissazione di un *corpus* di testi, accompagnati da introduzioni *savantes* e da un corposo apparato critico, la cui lettera è stata precedentemente (ri)stabilita seguendo le esigenti regole della filologia. È forse vero, allora, che d’ora in poi si daranno solo due possibilità – la fedeltà all’ortodossia foucaultiana, che troverà la sua più alta espressione nell’esercizio del *commentaire* al testo, e l’eterodossia irriverente degli usi, che più nulla avranno a che fare con il pensiero del Maestro?

Una volta di più non si tratta di sostenere che questa domanda (o inquietudine) sia del tutto campata in aria, quanto piuttosto di lavorare all’elaborazione di una terza prospettiva, che sfugga alla trappola di tale dicotomia e che sappia rendere giustizia alla ricchezza e alla vivacità di un pensiero che precisamente della critica ad ogni forma di fissazione e di normalizzazione ha fatto il proprio obiettivo primario e il motore stesso del proprio dinamismo. A questo proposito, ci sembra opportuno svolgere due ordini di riflessioni.

Da una parte, per quel che concerne nello specifico la Pléiade Foucault, la scelta che è stata fatta di includervi soltanto i libri e una piccola selezione di articoli “fondamentali” (nella piena consapevolezza, del resto, del carattere necessariamente arbitrario di tale selezione) ha il grande merito di rendere esplicito, fin da subito, il suo carattere non esaustivo e non canonizzante: nessuno, infatti, potrebbe ormai sostenere, con cognizione di causa, che la “verità” o l’“integralità” del pensiero di Foucault si trovi *soltanto* in questi testi, e non *anche* nei Corsi al Collège de France e nelle sue innumerevoli conferenze, nei seminari, nelle interviste, ecc. L’“operazione Pléiade”, nel caso di Foucault, confessa quindi immediatamente la propria

<sup>2</sup> Cfr. M. Foucault, *Œuvres I e II*, «Bibliothèque de la Pléiade», Gallimard, Paris 2015.

impotenza a racchiudere in un *corpus* prestabilito un pensiero in perpetuo movimento, capace di disinnescare – in un certo senso con le proprie stesse forze – ogni tentativo di monumentalizzazione, di canonizzazione o di normalizzazione. Al contempo, però, come ha di recente sottolineato il suo curatore, Frédéric Gros<sup>3</sup>, la Pléiade Foucault ha per vocazione anche quella di correggere l'idea (opposta) che, nel corso degli ultimi due decenni, si è andata sedimentando in Francia, in Italia, nel mondo anglosassone e in tanti altri paesi, ovvero che la “verità” del pensiero di Foucault sia contenuta *innanzitutto* nei Corsi al Collège de France. La Pléiade mette invece chiaramente in luce la fecondità e la ricchezza, un po' dimenticate, dei libri di Foucault, offrendoli al pubblico dei lettori (vecchi e nuovi) in un'edizione rigorosa e aprendo così la possibilità di un nuovo dialogo – ora che tutti i Corsi al Collège de France sono stati pubblicati, e nell'attesa che lo siano anche i Corsi anteriori a questi ultimi – tra l'“opera scritta” e l'“opera orale” del filosofo francese.

D'altra parte, per porre il problema su un piano più generale, l'entrata di Foucault nella Pléiade incita a elaborare una riflessione più attenta su una nozione – quella di “classico” – che non ha mai cessato di sollevare interrogativi, e che tuttavia merita, proprio per questo, una disamina più approfondita. Ci sono infatti almeno due modi di intendere tale nozione. Da un lato, “classico” sarebbe un pensiero che *fa scuola*, che genera discepoli ed epigoni, e rispetto al quale si porrebbe dunque la questione della fedeltà e dell'infedeltà, dell'ortodossia e dell'eterodossia – ove la fedeltà e l'ortodossia consisterebbero, del resto, in un'infinita opera di commento e di interpretazione del Testo. Vi è però un'altra maniera di intendere tale nozione, secondo la quale “classico” sarebbe un pensiero irriducibile alla molteplicità delle sue (re)interpretazioni e dei suoi usi; “classico” sarebbe cioè un pensiero al quale è sempre possibile ritornare per trovarvi nuove idee, nuove problematizzazioni, nuove piste di ricerca – un pensiero, insomma, che *ha sempre qualcosa da dirvi*, e che senza dubbio ha sempre qualcosa *di diverso* da dire a seconda della prospettiva, delle domande e delle circostanze storiche, sociali e politiche a partire dalle quali viene volta a volta interrogato. In questo secondo senso, un “classico” non è un pensiero normalizzato e canonizzato, che imporrebbe a priori una *police* discorsiva volta a bollare come “inesatto” o “illegittimo” ogni uso che vada al di là

<sup>3</sup> Cfr. F. Gros, *Foucault est-il devenu classique?*, intervento alla giornata di studi «Relire le Foucault de la Pléiade», organizzata da Bernard Harcourt all'EHESS il 6 gennaio 2016.



del semplice commento; al contrario, un “classico” si configura come una fonte (potenzialmente) inesauribile di nuovi spunti, di nuove riflessioni, di nuovi inizi, di modalità inedite di guardare al proprio presente. Insomma, come una fonte inesauribile di *nuovi usi*.

È per questo che il lavoro di edizione critica e di commento dei testi (con la sua inevitabile tendenza “filologizzante”) e il lavoro *con e a partire da* Foucault (ovvero i molteplici usi che di tali testi possono essere fatti, nel presente) non possono e non dovrebbero essere disgiunti in modo radicale. Il primo lavoro è essenziale per rendere disponibili quei testi agli studiosi e al pubblico, ricordando in maniera salutare che un pensiero non si forma mai nel vuoto, ma che è sempre *situato*, e che comprendere le sue condizioni storiche e sociopolitiche di emergenza significa già, almeno in parte, intuirne le potenzialità euristiche e critiche nei confronti del presente. Il secondo lavoro, dal canto suo, rende giustizia a un impulso che rappresenta il motore stesso del pensiero di Foucault, ovvero il tentativo di andare costantemente oltre se stesso, di *superarsi*, mettendo in discussione i propri stessi limiti e aprendo ogni volta lo spazio per quella sperimentazione della quale già si è detto. Ci sembra, del resto, che questo doppio lavoro si possa riscontrare anche nel rapporto che Foucault stesso, in particolare alla fine della sua vita, ha stabilito con i “classici” del pensiero antico: estremamente attento alla lettera del testo, alle sfumature della lingua greca e latina, alle interpretazioni *savantes*, Foucault non si è però mai accontentato di fornire un (ulteriore) commento ai “classici” che volta a volta ha analizzato – Platone, Seneca, Marco Aurelio, Epitteto, ecc. –, ma li ha piuttosto utilizzati (in un gesto che *esclude* sin dall’inizio l’applicazione, a suo proposito, delle categorie di fedeltà/infedeltà, legittimità/illegittimità) per nutrire un pensiero che non ha mai cessato di essere mosso da preoccupazioni e da poste in gioco derivate dal *suo* presente.

Come detto in apertura, ci sembra del resto che la stessa postura analitica debba essere mobilitata di fronte a ciò che definiamo qui “Foucault come metodo”. Con tale espressione non intendiamo in generale l’uso, o meglio gli usi, fatti delle analisi foucaultiane in molteplici campi del sapere, ben oltre la filosofia, né crediamo che si tratti di fissare limiti o criteri per gli usi “legittimi” e possibili dei testi di Foucault. “Foucault come metodo” designa piuttosto la tendenza, sempre più visibile nel campo delle scienze politiche e sociali (in particolare nel mondo anglosassone), a erigere Foucault e il suo lavoro a una sorta di grimaldello metodologico attraverso il

quale sarebbe possibile decifrare e interpretare ogni fenomeno e trasformazione sociale. Anche in questo caso, ciò che si rischia di produrre è una “fissazione” del pensiero di Foucault, per quanto in un senso differente rispetto alla sua riduzione a oggetto di interesse meramente filologico. La monumentalizzazione di Foucault può significare, infatti, la sua normalizzazione come autore e la neutralizzazione della politicità intrinseca delle sue analisi, in nome di una esegesi dei testi che tende a imporre una scala di “gradi di fedeltà” a questi ultimi. Ciò che chiamiamo “Foucault come metodo” – ovvero, Foucault come griglia analitica esclusiva attraverso la quale leggere e interpretare qualunque oggetto di ricerca – si basa invece su un’opera di normalizzazione non tanto rispetto al contenuto della produzione foucaultiana, quanto precisamente in relazione alla sua capacità di funzionare da metro normativo di lettura di *tutti* i fenomeni. In tale prospettiva, Foucault si trova altrettanto “rinserrato” e schiacciato sui propri testi, e questo in una duplice direzione. Da una parte, mettendo tra parentesi la complessità e le sfumature del suo lavoro, vengono mobilitate le tesi più conosciute di Foucault, riducendolo spesso a una serie di formule e asserzioni relative al potere disciplinare, al rapporto poteri/resistenze o alla governamentalità. D’altra parte, i testi di Foucault – da lui stesso concepiti come “bombe” da utilizzare per mettere in luce configurazioni emergenti di potere e per mostrarne la modificabilità e la contingenza – vengono di fatto “disinnescati” nei loro effetti potenziali di interruzione delle forme di pensiero correnti: più che strumenti da utilizzare per far emergere *l’intollerabile* dei meccanismi di assoggettamento in un contesto dato, i testi di Foucault vengono così elevati a mera *armatura teorico-metodologica* da mobilitare contro paradigmi alternativi – si pensi ad esempio allo scontro al quale assistiamo da qualche anno, nel campo delle relazioni internazionali, tra agambeniani (sostenitori delle tesi sullo stato di eccezione e sulla nuda vita) e foucaultiani.

Tuttavia, mettere in discussione il gesto accademico di assumere “Foucault come metodo” e come metro di *ogni* analisi non significa affatto volersi esimere dal rivendicare e dall’esercitare un atteggiamento metodologico di tipo foucaultiano. Al contrario, vi è un’accezione possibile di “Foucault come metodo” che si distanzia da ogni metro normativo costruito a partire dai testi foucaultiani per orientarsi invece verso una problematizzazione del tipo di produzione di sapere che si dà oggi nello spazio accademico e al di fuori di esso. Ripartire dalle indicazioni metodologiche di Foucault

rispetto alla politica e alla funzione del sapere e utilizzarle come armi per affermare l’ indefinita criticabilità del proprio presente significa attingere alle sue analisi nel tentativo di riattivarne il potenziale esplosivo, aprendo così spazi di critica e di azione rispetto all’oggi che spetta a noi *creare* senza (volarne o poterne) cercare la formulazione nei testi di Foucault. In questo senso, ci possiamo rifare al celebre avvertimento metodologico enunciato da Foucault in *Nietzsche, la genealogia, la storia*: «il sapere non è fatto per conoscere, è fatto per prendere posizione»<sup>4</sup>. Oggi si tratta forse di spingere ancora oltre tale avvertimento, interrogandosi su cosa “prendere posizione” voglia dire e su come ripensare la *nostra* posizione all’interno della produzione di sapere contemporaneo.

Londra, Marsiglia, Parigi, Pisa *marzo 2016*  
Laura Cremonesi, Orazio Irrera,  
Daniele Lorenzini, Martina Tazzioli

<sup>4</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in Id., *Il discorso, la storia, la verità*, Einaudi, Torino 2001, p. 55.

# Il pensiero politico di Foucault

*a cura di* Orazio Irrera e Salvo Vaccaro

## *Introduzione*

**Orazio Irrera, Salvo Vaccaro**

Questo dossier monografico di *materiali foucaultiani* raccoglie i contributi relativi al Convegno Internazionale “Il pensiero politico di Foucault: governamentalità, biopolitica, post-democrazia”, svoltosi a Palermo il 27 e il 28 novembre 2014. La scelta di dedicare questo evento al pensiero politico di Foucault non deve certamente essere letta in riferimento alle sue particolari idee in fatto di politica, né all’interrogazione tutta accademica se sia lecito parlare di teoria politica nel quadro del pensiero di Foucault o sia più opportuno declinare il suo interesse verso la politica in senso analitico, piuttosto che filosofico-politico. In effetti, molteplici sono i significati della nozione foucaultiana di *politica*, tanto quanto lo sono gli *effetti politici* del suo pensiero. In questo lemma, convivono quindi diversi percorsi di analisi, legati reciprocamente ma snodabili singolarmente.

Uno di questi è rintracciabile nella critica del paradigma sovranista, tipico dell’intera teoria politica moderna, che Foucault intraprende sia per disvelare la finzione contrattuale quale base trascendente dell’affermazione di una autorità politica legittima, sia per analizzare lo specifico *détournement* che la pratica liberale di governo effettua contro i poteri tradizionali di ordine regale all’indomani della Gloriosa rivoluzione e, più in generale, nel momento in cui le forze liberali cercano di proporre e imporre il modello di mercato quale sfondo vincolante dell’esistenza dello Stato nazionale. A partire da questa critica, si possono individuare diverse linee di riflessione che declinano la problematizzazione della politica in Foucault (o a partire da Foucault) in funzione dei temi principali proposti al convegno di Palermo: tanto quelli della governamentalità e della biopolitica, quanto quelli meno direttamente foucaultiani legati all’idea di post-democrazia. Sono queste linee di riflessione a fornire i principali assi tematici attorno ai quali si sviluppano molti dei contributi presenti in questo numero.

La prima linea di riflessione intende restituire, sottraendola alla rimozione subita, la violenza costitutiva dello Stato moderno, nato

dall'accentramento di poteri singolari e di autonomie diffuse nel corpo di una società della quale lo Stato, cercando di diventarne padrone, ha tendenzialmente saturato ogni vitalità, lasciando al lavoro del genealogista la scoperta di tutta una serie di saperi minori e assoggettati nel corso di tanti conflitti, le cui tracce, pur essendo labili, costituiscono nondimeno un contrappunto indispensabile per cogliere il punto di vista di Foucault. In questo senso, si tratta di mostrare come Foucault rimetta il modulo della guerra in quanto *analyseur* delle relazioni di potere al centro non solo della storia, bensì della vita politica moderna, legando tra loro vari momenti della modernità – dall'attacco all'autorità assoluta condotto, dal Rinascimento ai Lumi (con i suoi intenti progressisti e liberatori), attraverso prerogative discriminanti e in favore di diritti in capo ai singoli individui, tra l'emergere di pratiche e istituzioni penali in cui lo Stato si manifesta per punire e l'affermazione di un diritto di conquista su cui la colonizzazione europea si è considerevolmente appoggiata, servendosi delle colonie come di un laboratorio della propria modernità.

La seconda linea di riflessione, parallelamente, esamina da vicino e in modo minuzioso i regimi discorsivi e i dispositivi di potere dell'epoca liberale (leggi, libri, regolamenti, norme tecniche, analisi disciplinari, ecc.), operando quella connessione di eterogenei che costituisce una delle cifre più rilevanti del modo di procedere di Foucault. È a questo livello che l'affermazione sempiterna di *meno Stato, più mercato* non gioca solo il ruolo di efficace slogan elettorale, bensì rivela una razionalità di governo che presenta importanti elementi di specificità rispetto al potere sovrano e che, gradatamente, dispiega una forza di autorità più sottile, più pervasiva, più capace di aggirare, contenere e mettere a tacere i conflitti, più seduttiva (nel senso letterale di "attrarre a sé"). Ma questo slittamento finisce per configurare in modo diverso anche il rapporto tra governanti e governati, secondo quella modalità che Foucault ha designato come *governamentalità* e che consiste nel condurre la condotta degli uomini, strutturandone in anticipo il loro possibile campo di azione. Da questo punto di vista, i rapporti tra saperi e poteri si configurano in un spazio di dispersione in cui una molteplicità di pratiche discorsive e di dispositivi di normalizzazione che mettono in discussione la centralità e la verticalità del potere sovrano (fino a parlare di "governamentalizzazione dello Stato") alludono in qualche modo anche a quella stessa dispersione che si può oggi ritrovare nel termine anglosassone di *governance*.

Una terza linea di riflessione insiste invece sul passaggio dall'era moderna all'era contemporanea che si compie seguendo il cammino che dal liberalismo classico conduce al neo-liberalismo odierno, in cui il terremoto sociale prodotto da quest'ultimo colpisce sempre più sia una dimensione interna ai singoli Stati sovrani nazionali, sia un quadro geopolitico transnazionale, segnato dalla globalizzazione di capitali, merci e stili di vita, in cui le cose acquistano più valore degli individui, ridotti a non-persone, a prescindere dal colore della pelle o dalle fedi anelate. Così, l'indicibilità della violenza costitutiva del potere sovrano, rimossa attraverso l'idea di contratto sociale, dislocata in uno spazio pre-politico, forclusa dall'istanza liberale di governo razionale, relegata a emergenza eccezionale nel pieno dello scontro imperiale delle guerre mondiali o mondializzate, patologizzata sotto forma di reazione animalesca di istinti primordiali duri a civilizzarsi, scaraventata infine nelle periferie del mondo per procura, ritorna prepotentemente nella quotidianità sotto forma di precarietà generalizzata dell'esistenza (considerata nelle sue determinazioni di classe, razza o genere), e finisce persino per modificare la forma stessa della politica. Con ciò sembrerebbe che la discorsività politica in senso aureo si sia inceppata là dove il pensiero politico declinava il realismo politico sul piano interno e internazionale, immunizzandosi attraverso questo stesso gesto dal virus della potenza, della forza violenta elevata a cifra sistemica. Ma questo accadeva non nel segno dell'oscillazione disgiuntiva, come si è sempre data la dialettica tra due ottiche egemoni di lettura (o violenza sovrana o contratto sociale), bensì sotto il prisma della *coincidenza*, ossia nella compresenza necessaria delle due tattiche del potere politico, ricondotte a unità e allo stesso tempo sovradeterminate dalla governamentalità neoliberale.

Soffermarsi allora sul nesso tra *governamentalità* e *potere* significa analizzare i modi in cui Foucault precisa la sua nozione di razionalità di governo, mostrandoci l'intreccio di saperi e poteri che la costituiscono, le pressioni normalizzanti che producono determinati e sottili effetti di soggettivazione, la soglia di biforcazione con il paradigma della sovranità attraverso il prisma delle contro-condotte e delle resistenze che la governamentalità neoliberale produce. Significa esaminare da vicino il complesso della governamentalità neoliberale, nella sua ricostruzione storica e nelle sue conseguenze distruttive per la società e in relazione a una certa economia che subisce un appiattimento dirompente sulla preponderante dimensione finanziaria. Significa altresì interrogarsi sulle trasformazioni del potere

politico, del suo concetto e della sua pratica, inseguendone le dinamiche barocche sin dentro le sue pieghe più profonde in cui esso appare lontano da ogni dinamica di rappresentanza. Significa anche sondare l'anima delle tattiche governamentali nei suoi riflessi sui processi di soggettivazione, i quali trovano una feconda base di partenza nelle analisi foucaultiane intorno all'obbligo di dire il vero su di sé in Occidente, una dimensione che Foucault chiama "aleturgia" e all'interno della quale si collocano le sue analisi, dalle perizie medico-legali alla confessione cristiana, dalla cura di sé alla *parrhesia*.

È rispetto a questa dimensione aleturgica che si tratta di cogliere come, secondo Foucault, gli stessi rapporti tra soggettività e verità si ridisegnano a partire dallo sforzo politico di rimettere in questione ogni presunta evidenza e necessità del potere. Da questa prospettiva si tratta di andare al di là della questione marxista dell'ideologia e di far apparire sotto una nuova luce l'intento di storicizzazione radicale implicito nelle analisi genealogica delle modalità attraverso le quali la verità si manifesta nella costituzione stessa di una soggettività – sospesa tra l'assegnazione normativa di un'identità e la possibilità di un atteggiamento critico volto a contestare quelle stesse norme che cercano di costituirle. Questo modo di problematizzare i rapporti tra soggettività e storia politica della verità si pone quindi come un'alternativa rispetto alla trama liberale intessuta di diritti e obblighi di natura normativa che avvolge il soggetto e determina i suoi rapporti con il potere e la verità.

Attraverso questi snodi concettuali la nozione di governamentalità, in quanto "condotta delle condotte", mostra quella molteplicità di significati che Foucault stesso ha spesso rilevato: dirigere e comandare, ma pure orientare e guidare, e infine anche modo di condursi. A partire da questa polisemia, il tema del potere risulta strutturalmente attraversato da una conflittualità che lo rende, nel solco di Nietzsche, lo spazio di un agonismo incessante, nella cui immanenza si sviluppano resistenze, pratiche o saperi attorno ai punti di non-accettazione del potere, i quali possono politicamente comporsi attraverso l'invenzione di inedite forme di esistenza che eccedono l'ordine discorsivo e normativo del potere. Da qui, peraltro, si arriva anche a comprendere meglio lo scetticismo di Foucault verso la democrazia nella forma dello Stato di diritto – regime politico non certo al centro delle sue preoccupazioni teoriche e analitiche. Ed è proprio questo scetticismo a far sì che il suo pensiero politico si presenti anche come



una griglia di intelligibilità per la comprensione di uno scenario post-democratico in cui si assiste, da un lato, alla de-politicizzazione delle società moderne e contemporanee, ipotecate dal liberalismo classico prima e dal neoliberalismo successivamente; e dall'altro, all'emergere di esperienze di auto-organizzazione politica e sociale che tentano di sottrarsi alla trama vischiosa della politica istituita, creando spazi di invenzione e di sperimentazione politica.

Bisogna infine osservare come, specialmente in Italia, il concetto di biopolitica e di biopotere, anch'essi al centro di alcuni dei contributi di questo numero, delineino da tempo un orizzonte analitico e politico di cruciale importanza, non solo perché sono al centro di numerose riflessioni filosofiche che vanno persino oltre il campo delle analisi foucaultiane, ma anche perché risultano strumenti fondamentali per rivolgersi alla nostra attualità. Investigando tanto le odierne modalità di azione del potere politico quanto la specificità delle nuove configurazioni globali della politica attraverso il prisma di una biopolitica che si trasforma in funzione delle esigenze dell'attuale governamentalità neoliberale, diventa possibile individuare alcuni dei suoi più importanti effetti, transnazionali e locali: dai rapporti tra capitale e lavoro alla gestione e alla moltiplicazione di spazi e frontiere sui cui insistono tragicamente i percorsi di vita di milioni di persone, dalla pressione sulle finanze nazionali e familiari fino ai nuovi assetti del mondo del lavoro precarizzato.

È proprio in virtù dell'ampiezza di questo orizzonte tematico e della molteplicità degli angoli di attacco relativi alla questione della politica in Foucault che la convergenza di numerosi studiosi internazionali attorno a questo tema ci è sembrato, ad oltre trent'anni dalla sua scomparsa, un compito ineludibile, sia rispetto alle sue analisi e al presente da cui esse sono scaturite, sia rispetto alla loro incredibile attualità, che può ancora oggi essere colta grazie ai suoi strumenti concettuali e alle sue strategie analitiche, permettendoci infine di problematizzare il nostro atteggiamento intorno ai modi politici di stare al mondo.



## *Foucault: dall'etopoiesi all'etopolitica*

Salvo Vaccaro

**I**n un articolo recensivo sulla *London Review of Books* del Foucault di Gilles Deleuze e di una rassegna critica americana curata da David Hoy, il filosofo Vincent Descombes chiudeva nel 1987 così il suo ragionamento:

Il Foucault americano non condivide l'“anarchismo” del Foucault francese. [...] Il Foucault americano è qualcuno con cui si entrerebbe volentieri in “dialogo”. Il Foucault francese non crede nel “dialogo” (persino Dreyfus e Rabinow si sentono obbligati a porre il termine tra virgolette). Né ricerca un “linguaggio comune” o rispetta tradizioni venerabili. Non legge Wittgenstein bensì i surrealisti. Il Foucault americano può prendere molto sul serio i nostri impegni e le nostre pratiche. Ma forse è il Foucault “anarchico” che tiene avvinghiati i suoi lettori<sup>1</sup>.

Questa sorta di esergo mi è funzionale come cornice di lettura di un sapere, quello di Foucault in ogni sua sfaccettatura, intrinsecamente politico perché votato “anarchicamente”, come ben dice Descombes, a dissodare ogni “*venerabile tradizione*”. La dissacrazione critica di Foucault è la sua posizione politica per definizione, al di là delle forme assunte, degli impegni presi, delle attività svolte in politica da Foucault stesso, ma al di qua di ogni intesa linguistica preliminare, giacché per Foucault pensare significa prima di tutto prendere posizione, e questa presa di posizione è Critica, una *Kritik* mossa innanzitutto da un atto di sospensione scettica, di incredulità ponderata, di sorveglianza dei «poteri eccessivi della razionalità politica»<sup>2</sup>.

Una ricognizione sulle modalità e sui percorsi con cui Foucault ha pensato la politica tanto come apparato quanto come campo d'esperienza umana non può disgiungersi dal processo genealogico che segna il metodo foucaultiano di analisi. La destituzione di ogni orizzonte uni-

<sup>1</sup> V. Descombes, *Je m'en Foucault*, in «London Review of Books», vol. 9 (1987) n. 5, p. 21 (traduzione mia).

<sup>2</sup> M. Foucault, *Perché studiare il potere: la questione del soggetto* (1982), in H. Dreyfus e P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, La casa usher, Firenze 2010, p. 281.

versalistico che pretenda di inglobare sul piano ontologico ed essenziale l'esperienza umana incide a fondo sul pensare la politica nella cifra della sua contestualità storica, della sua articolazione discontinua, della sua forma finita. Ciò si traduce nella sottrazione dell'analitica della politica dalla sua narrazione mitica che la af-fonda quale seconda natura di un umano socialmente organizzato (essendo la prima quella di un animale socievole ma privo di parola e di ragione), restituendola quale effetto discorsivo di una serie di ingiunzioni strategiche, di tattiche conflittuali resistenti e di trame linguistiche (visuali, testuali, plastiche ed orali); si traduce nella sua sottrazione da un itinerario epocale continuo, molare, per presentarla nelle metamorfosi e nelle biforcazioni di senso di cui ricostruire elementi di continuità e discontinuità da rendere evidenti; si traduce nella sottrazione da un'aura destinale che moltiplica il dosaggio di potenza che la politica riesce ad accumulare nel nesso tra violenza e autorità, tra esercizio della forza ed immaginario simbolico, tra sangue e corpo, tra fatto e rappresentazione.

In ultima analisi, lo sfondo critico da cui si staglia l'architettura genealogica di Foucault, nel solco di una linea di pensiero da Kant ad Adorno rielaborata radicalmente, si precisa come una macchina teorica che terremota il significato ereditato della politica, che interroga per sovvertirle le tecniche di produzione, di significazione, di dominio (sin qui "contromimando" Habermas) e di verità/veridizione, che immette segnali di incertezza e di acuto scetticismo sulle cornici consolidate di riflessione teorica ed analitica, che produce bruschi scarti di direzione là dove siamo trasportati placidamente ad ossequiarne totem e mantra eretti per distogliere lo sguardo dalla sua caducità, dalla sua finitudine, dalla sua contingenza.

In questo saggio, cercherò di evidenziare il doppio spiazzamento che Foucault effettua rispetto alla concezione moderna della politica, da una parte aggirando il concetto su cui questa si impernia, ossia la sovranità assoluta, utilizzando la nozione di governamentalità liberale, dall'altra rigettando l'idea di politica come sfera separata e autonoma della società, proponendo una analitica del potere che costituisce l'elemento differenziale e contingente di una più ampia e articolata visione dell'insieme societario. Il prisma utilizzato per questa duplice lettura sarà il dispositivo sapere-potere-sé nella sua formazione e deformazione.

*Politica dello scetticismo*

La politica si presenta a Foucault soprattutto come un campo agonale, un teatro di battaglia non solo metaforica in cui si misurano e si scontrano tattiche di potere tese weberianamente a orientare e guidare, se non sovra-determinare, condotte altrui. La scena politica è innanzitutto spazializzata, visualmente individuabile attraverso strategie discorsive in cui si incarnano le forze relazionali che esercitano potere. Apparati, istituzioni, luoghi cruciali, sono costruzioni che non trovano corrispondenza nell'impalcatura sovrana che a lungo ha eretto l'edificio teorico della politica, né si dislocano secondo quella finzione di separazione tra sfera politica e società civile cara sia a Hegel che a Marx, pur se per ragioni diverse. Proprio sul pilastro fondativo della teoria politica moderna, il concetto di sovranità, si misura la critica foucaultiana, tesa a riconfigurare la nozione di potere secondo una spazialità non più verticale, tipico della gerarchia, bensì orizzontale, tipico della reticolarità al cui interno le dinamiche sono «mobili, reversibili e instabili»<sup>3</sup>, continue e discontinue secondo i casi, anziché inamovibili, necessarie, ontologicamente costituenti e costituite.

Al concetto di sovranità, Foucault imputa una rigidità modulare inadatta a spiegare narrativamente la costituzione degli apparati di dominio statuali, dissimulando il primato della violenza e della forza bellica sotto un discorso contrattuale di legittimità dalle maglie troppo larghe per intravedere le molteplici affezioni che reggono l'impalcatura statale. Sovranità e unità statale dissolvono l'esperienza storicamente reperibile delle serie eterogenee di poteri e autorità locali ricondotte e riaccentrate secondo una topologia piramidale. L'uso della discorsività giuridica ha permesso non solo la concettualizzazione dello stato assoluto, ma anche l'emergenza del suo modello contrapposto, lo stato moderno liberale, giacché egualmente catturabile dalle élites in cerca di assicurarsene il possesso a fini governamentali, come se il potere fosse una sostanza per l'appunto detenibile<sup>4</sup>. Le tecniche di governo inaugurate dal liberalismo e inseguite sino al XX secolo definiscono una pratica politica molto differente dal dispositivo dello stato assoluto, e non solo per il mutato verso della biopolitica – dal

<sup>3</sup> M. Foucault, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà* (1984), in *Archivio Foucault 3. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, p. 284.

<sup>4</sup> Cfr. le prime lezioni del corso del 1975-1976, *“Bisogna difendere la società”* (Feltrinelli, Milano 1998), nonché le due conferenze del 1976 dal titolo *Le maglie del potere* (in *Archivio Foucault 3*, cit., in particolare pp. 157-158).

«vecchio diritto di far morire o di lasciar vivere al potere di far vivere o di respingere nella morte»<sup>5</sup> – bensì per la cura pastorale con cui si governa il trittico territorio-sicurezza-popolazione secondo una modalità politica estranea alla logica della sovranità.

Il dispositivo sapere-potere non emerge entro tale ottica, ed è proprio su di esso che Foucault si distacca delineando una lettura alternativa del potere nella sua relazionalità orizzontale e nella sua potenza di oggettivazione tanto disciplinare, quanto governamentale. Grazie a questo dispositivo, Foucault ricostruisce lo scenario della politica, lo sfondo e le sue quinte, le sue trame anonime e impersonali, ma non per questo deserto, anzi pullulante di personaggi, taluni in maschera, per simulare e dissimulare, altri riconoscibili per funzioni e status seppure investiti da tale dispositivo in modo ben differente rispetto al paradigma sovranista. Scena mobile, invero, nessun ruolo fisso, eterno, inamovibile, nessuna parte affidata da un Regista più o meno occulto, invisibile perché osceno, trascendente, fuori scena.

La politica secondo Foucault non è pratica da *arcana imperii*, non è un plot permanente di tragici complotti e oscure dietrologie. La sua opacità è decifrabile inseguendo sagacemente i piani plurali delle tattiche discorsive in cui il sapere-potere opera come cemento di unificazione di frammenti altrimenti dispersivi. Anzi, in una prospettiva visuale e discorsiva, il legame di interdipendenza tra «forza del potere» e «manifestazione del vero» trama una verità aleturgica in cui la politica emerge come quella pratica suprema di «governare gli uomini in generale, sia nella forma collettiva di un governo politico, sia nella forma individuale di una direzione spirituale»<sup>6</sup>. Il regime antico di obbligazione politica del sapere-potere si arricchisce della dimensione dell'obbligo di verità, meglio: alla verità, che insinua la costrizione all'obbedienza lungo un percorso “agostiniano” che dalla repressione dall'esteriore giunge all'assoggettamento volontario interiorizzato sino a chiudere il cerchio, con il monachesimo cristiano e l'istituto

<sup>5</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere* (1976), Feltrinelli, Milano 1978, p. 122. Come opportunamente nota Nikolas Rose, anche oggi, in era di globalizzazione neoliberale, le crescenti diseguaglianze tra nord e sud del mondo e le relative politiche di cooperazione configurano un «lasciar morire in scala di massa e globale» (N. Rose, *La politica della vita*, Einaudi, Torino 2008, p. 101).

<sup>6</sup> M. Foucault, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, Feltrinelli, Milano 2014, pp. 21 e 60. «Governo inteso in senso ampio: maniera di formare, di trasformare e di dirigere la condotta degli individui» (M. Foucault, *Mal fare, dir vero. Corso di Lovanio (1981)*, Einaudi, Torino 2013, p. 15).

della confessione, tra direzione e obbedienza, tra soggezione volontaria e annichilimento di una volontà autonoma. «Il valore dell'obbedienza dipende essenzialmente dal fatto che si obbedisce», nulla di più, nulla di meno<sup>7</sup>.

Nella modernità, invece, se la narrazione contrattuale delle teorie della sovranità ci offre lo scambio libertà-sicurezza in cui registriamo una cessione di volontà, ossia un regime di verità politica che è posto sulla volontà singolare che pure l'ha voluto e legittimato, il nesso triangolare sapere-potere-verità ci offre di contro la coesistenza di volontà dei governanti e dei governati, il cui dispositivo governamentale è tale da indurre i secondi a volere sempre ciò che vogliono i primi, senza annullarsi bensì entro un legame «libero, volontario e illimitato», senza minaccia di sanzione o coercizione<sup>8</sup>.

Ed anche senza saturazione definitiva, anzi con una eccedenza irriducibile che Foucault avverte nella sua analisi del destino del soggetto sul campo di forze in cui si gioca il governo delle sue condotte. L'indicatore di riferimento è «il movimento per liberarsi del potere»<sup>9</sup>, il vettore è il «*déprise de soi-même*» nella misura in cui il sé è l'effetto di una pratica di veridizione legata alla rinuncia alla propria volontà autonoma, il presupposto è la libertà la cui pratica si offre come partner resistenziale in ogni rapporto di potere; in tal senso il potere è duale, esibendo due tensioni immanenti al gioco stesso e segnando il sentiero verso una biforcazione: la prima, tipica della filosofia politica che pretende di fondare o rinnovare il potere, nel segno della precettistica delle regole, della pedagogia della moderazione, della morale dei limiti, aspira a «prendere esattamente, virtualmente, anche segretamente il posto del potere», operando una sostituzione di figure; la seconda, invece, muovendo dalla libertà come «condizione ontologica dell'etica», tende verso una etopolitica che «assume [quel]la libertà» come rifiuto del gioco stesso di potere, denunciando l'insopportabilità «in sé» dell'esercizio del potere, l'inaccettabilità del gioco sino al punto di impedire «al gioco di essere giocato», destabilizzandolo «senza fine». È la biforcazione delle «lotte anarchiche»<sup>10</sup>.

Nella critica alla filosofia politica classica e moderna, ciò che è in gioco è il pilastro della sovranità che affonda la sua solidità sulla narrazione con-

<sup>7</sup> M. Foucault, *Mal fare, dir vero*, cit., p. 130.

<sup>8</sup> M. Foucault, *Del governo dei viventi*, cit., pp. 232-233. Per il regime di direzione antica, particolarmente cfr. p. 276.

<sup>9</sup> Ivi, p. 85.

<sup>10</sup> M. Foucault, *La filosofia analitica del potere* (1978), in *Archivio Foucault 3*, cit., pp. 103-109.

trattuale che conferisce una legittimità *ex ante* ad ogni esercizio del potere, grazie ad essa impresso come necessità inesorabile. Lo spiazzamento proposto da Foucault è di segno scettico, e viene definito *anarcheologia*:

È un atteggiamento che consiste innanzitutto nel dirsi che nessun potere va da sé, nessun potere, qualunque esso sia, è evidente o inevitabile, nessun potere, di conseguenza, merita di essere accettato fin dall'inizio del gioco. Non c'è una legittimità intrinseca del potere. [...] Nessun potere è fondato di diritto o per necessità, dato che ogni potere poggia sempre e solo sulla contingenza e sulla fragilità di una storia, che il contratto sociale è un bluff e la società civile una favola per bambini, che non c'è alcun diritto universale, immediato ed evidente che sia in grado di sostenere dovunque e sempre un rapporto di potere, qualunque esso sia. [...] Innanzitutto, non si tratta di tendere a una società senza rapporti di potere come conclusione di un progetto. Al contrario, si tratta di mettere il non-potere o la non-accettabilità del potere non a conclusione dell'impresa, ma all'esordio del lavoro, nella forma di una messa in questione di tutti i modi con cui effettivamente si accetta il potere. In secondo luogo, non si tratta di dire che ogni potere è malvagio, ma di partire dall'idea che nessun potere, qualunque esso sia, sia accettabile a pieno diritto e sia assolutamente e definitivamente inevitabile<sup>11</sup>.

#### *Cura di sé e contro-soggettivazione plurale*

L'apparenza di dissolvimento del soggetto nella presa del sapere-potere si rivela tale nel momento in cui quel dispositivo si rinnova sempre in atto proprio perché l'obiettivo ultimo di richiudere quel campo si allontana sempre di più. La centrifugazione delle forze sul campo della politica eccede il sapere-potere che pure le costituisce, grazie al cruciale gioco tra derivazione e dipendenza, tra genealogia e libertà, tra analitica e autonomia<sup>12</sup>.

L'evidenza delle contro-condotte elude la dialettica dell'antagonismo pur sempre costola di un protagonismo intronato non certo dal paradigma sovrano, bensì dal dispositivo sapere-potere. Le contro-condotte emergono da un sé, da un movimento di soggettivazione il quale, tuttavia, per stagliarsi in libertà, aprendo quindi nuovi scenari nell'agire politico e dunque

<sup>11</sup> M. Foucault, *Del governo dei viventi*, cit., pp. 85-86.

<sup>12</sup> «L'idea fondamentale di Foucault è una dimensione della soggettività che deriva dal potere e dal sapere, ma non ne dipende» (G. Deleuze, *Foucault*, Cronopio, Napoli 2002, p. 135).



diverse concatenazioni tra sé conflittuali in contro-condotta, ha necessità di legare la propria volontà alla rescissione di ogni nesso con quel dispositivo di costituzione. La soggettività, infatti, è intesa doppiamente «come l'insieme dei processi di soggettivazione ai quali gli uomini si sono sottoposti o che hanno messo in atto verso se stessi»<sup>13</sup>, pertanto l'opposizione segnala una biforcazione qualitativa che attiva scarti ed eccedenze rispetto alla formazione identitaria di sé.

Il movimento disciplinare di oggettivazione del soggetto moderno trova sponda, nell'itinerario foucaultiano, nel contro-movimento di soggettivazione di sé come snodo plurale di differenti linee di volizione, tramite le quali costruire quel sé che si autoforma rimodulando il dispositivo di sapere-potere, per così dire, dal basso. Le diverse forme che assume il processo di soggettivazione non incitano sempre all'autonomia della formazione di sé, le tecniche che lo costituiscono lo vincolano in una piega interiore di esteriorità, laddove la ricerca foucaultiana tende precisamente all'opposto. Una soggettivazione che non si faccia costituire esteriormente deve inventare il sé attraverso diversi movimenti, dal distacco da sé, il distanziamento da ciò che si è per divenire qualcun altro, alla pratica di sé che attiva in maniera anti-individualistica una "ascesi" che trasfigura il sé lungo un lavoro di auto-conversione che «sottrae il soggetto al suo statuto e alla sua condizione attuale»<sup>14</sup>, sino alla cura come arte di vita, «una intensificazione dei rapporti sociali»<sup>15</sup>, quindi una gravosa ricerca, nient'affatto una rinuncia, «come andando verso una meta»<sup>16</sup>, della propria singolare autonomia nella relazione tanto con sé quanto con l'altro che viene rafforzata da una ferrea volontà di attenersi ad essa quale legame di verità.

La dimensione etico-estetica, in ultima analisi pragmatica del volere emerge, nell'analitica foucaultiana, sia come urgenza di ricostruzione genealogica delle condizioni della libertà e dell'autonomia, rispetto ad un processo moderno, troppo moderno, di liberazione che finisce con il riconfigurare l'eteronomia di sempre, il dominio sull'altro congelando la reversibilità delle posizioni di potere. Ma anche come delineazione dell'etopoiesi quale spazio di libertà del sé al singolare che si esonera dalla cattura

<sup>13</sup> M. Foucault, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*, Seuil/Gallimard, Paris 2014, p. 287 (corsivo mio).

<sup>14</sup> M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 17.

<sup>15</sup> M. Foucault, *La cura di sé*, Feltrinelli, Milano 1985, p. 57.

<sup>16</sup> M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 190.

introducendo una distanza critica tra sé e sé ereditato, tra esperienza e mondo, lungo un faticoso percorso di auto-costituzione volontaria che assume diverse figure nel corso della nostra civiltà.

Foucault scommette, *perdendo*, sulla temporalità classica per individuare una serie di posizioni tanto teoriche quanto effettive in grado di declinare la pratica di sé e di articolarla in direzione di una capacità di autogoverno di sé, utile altresì a ipotizzare un governo degli altri, decifrabile, in negativo, come una tecnica di *non* assoggettamento, bensì di scambio reversibile di posizioni simmetriche che interrompa il privilegio aristocratico («comportamento d'élite»<sup>17</sup>) di autogoverno e governo altrui. Beninteso, l'analisi di Foucault è perfettamente in grado di individuare nella classicità, di volta in volta, diverse figure emergenti dalle quali trarre indicazioni di libertà e di autogoverno, dalla precettistica stoica al cinismo, operando le dovute differenze concettuali e strategiche tanto rispetto alla morale platonica la cui *parrhesia* socratica è radicalizzata contro Platone, quanto rispetto alla prescrizione proto-cristiana che chiude progressivamente lo spazio all'etopoiesi per affermare una carica normativa di morale eteropoietica («l'asserzione vale come prescrizione»<sup>18</sup>) che instaura una gerarchia verticale tra spiritualità dell'anima e azione plasmatrice del corpo mortificato, tra ricerca di una verità interiore e obbligo della sua coincidenza con la verità enunciata da autorità spirituali superiori.

Tuttavia, l'analisi foucaultiana del mondo greco e romano, al di qua della tara di un semplicistico transfert analogico con il contemporaneo, staglia e ritaglia il movimento autopoietico come un processo costruttivo tutto imperniato sul singolo individuo, smarrendo da un lato la possibilità che tale ricerca di un sé libero la cui libertà dipende da un distacco da sé – da una ascesi che non significhi l'abbandono dalla scena mondana in favore di una dimensione ultraterrena da privilegiare, come il cristianesimo finirà per imporre quale ethos millenario, bensì una capacità di stare in questo mondo con una visione critica capace di scardinare il senso comune esperito e di innovare le pratiche di condotta – possa rispecchiarsi esclusivamente in una postura elitaria e privilegiata, «un problema di scelta personale, [...] riservato a poche persone all'interno della popolazione, [...] una piccola élite»<sup>19</sup>. E dall'altro, Foucault si accorge ben presto come l'avventura pure affascinante nel mon-

<sup>17</sup> Ivi, p. 67.

<sup>18</sup> Ivi, p. 312.

<sup>19</sup> M. Foucault, *Sulla genealogia dell'etica: compendio di un work in progress* (1983), in H. Dreyfus e P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, cit., p. 302.

do greco conduca ad una sorta di disillusione<sup>20</sup> rispetto all'investimento strategico poiché l'ethos collettivo che quel movimento autopoietico, di cura del sé, prometteva si risolve alla fin fine nella riproposizione di una continuità pericolosa e inquietante tra autogoverno e governo degli altri, senza alcuna interruzione di senso in grado di evocare una autonomia di libertà nel gioco discorsivo del dispositivo allargato sapere-potere-volere. «Essere padroni di se stessi significava essere capaci di governare gli altri. In tal modo il dominio di se stessi era direttamente riferito a una relazione asimmetrica con gli altri. Si doveva essere padroni di se stessi nel senso dell'attività, asimmetria e non-reciprocità»<sup>21</sup>. Come se la radicalità delle pratiche di sé non fuoriuscisse dal segno singolare del gesto individuale, dello stile di vita neutralizzabile perché individuale e non collettivo, senza cioè forza per diffondersi nel corpo della società quale segno plurale e condiviso.

### *Eccedenza e libertà*

La scomparsa prematura di Foucault interrompe la ricerca di e su un terreno etopolitico che risponda a tale limite. E tuttavia.

Come emerge dagli ultimi suoi corsi, il richiamo alla *parrhesia* in ottica anti-platonica istituisce un terreno di analisi in cui la funzione del dir-vero all'autorità politica procede da una sfida elitaria, come era concepita appunto nella VII lettera, in direzione di uno stile del parlare in tensione di vero che, con la filosofia cinica, fuoriesce dagli angusti limiti autoriali per divenire cifra tangibile e altresì simbolica di un attacco al potere politico senza subirne il fascino seduttivo della mimesi. Su questo piano, dal parlar-franco del cinismo alla militanza dissidente dell'era moderna e contemporanea, al di là

<sup>20</sup> Tanto nella conversazione sulla genealogia dell'etica del 1983, quanto nell'ultima intervista concessa nel 1984 pochi mesi prima della morte, Foucault si pronuncia severamente sulla società classica greco-romana, a suo avviso né ammirevole né esemplare: «Non un granché. [...] Mi sembra che l'intera Antichità sia stata un "profondo errore"» (M. Foucault, *Il ritorno della morale*, in *Archivio Foucault 3*, cit., p. 264). «L'etica greca del piacere è legata a una società virile, alla dissimmetria, all'esclusione dell'altro, a una ossessione della penetrazione, e a una specie di minaccia di essere privati della propria energia, e così via. Tutto ciò è molto disgustoso» (M. Foucault, *Sulla genealogia dell'etica*, cit., p. 306).

<sup>21</sup> M. Foucault, *Sulla genealogia dell'etica*, cit., p. 315. E poco oltre, sul «perfetto governo di sé» che chiude in maniera inquietante e totalizzante la tensione tra etica e «politica permanente tra sé e sé»: «la virtù consiste essenzialmente nel governare perfettamente se stessi, vale a dire nell'esercitare su se stessi una padronanza esattamente uguale a quella di un sovrano *contro il quale non ci sarebbero più rivolte*» (ivi, p. 320, corsivo mio).

beninteso di tutte le trasformazioni di contesto intercorse, diventa possibile pensare l'interruzione del processo di produzione di soggettivazione che interpola l'emergenza costitutiva del sé con l'abilità indotta di collegarla al governo degli altri; diventa ossia più visibile lo spazio di tangenzializzazione di un divenire-soggetto polimorfo, sdruciolevole, che non si lascia irretire in classificazioni, che non si lascia facilmente catturare dalle forze seducenti (in senso letterale) che lo neutralizzano ponendolo entro un dispositivo mobile di guida delle condotte altrui.

In tale senso, quello spazio di eccedenza al potere politico sempre immanente ad ogni reversibilità delle relazioni di potere spezza il legame di continuità che congiunge governanti e governati, non per situarli su due mondi distanti, bensì per ritagliare all'interno della sfera dei governati una postura, se vogliamo un diritto dei governati, a non essere governati tout court, secondo una interruzione della tipica procedura di postulazione di riconoscimento che alimenta ogni dinamica politica nella individuazione di uno spazio di intersezione ove riallacciare quel legame di concatenazione che vincola il governato a farsi guidare dal governante. La politica non viene più pensata come sfera separata bensì come arte creativa delle condotte, estetica dell'esistenza, quindi etopolitica, «l'idea che l'etica possa essere una struttura determinante dell'esistenza, senza alcuna relazione né con il giuridico in quanto tale, né con un sistema autoritario, e nemmeno con una struttura disciplinare»<sup>22</sup>.

È noto come Foucault oscilli a definire l'*opposto* della governamentalizzazione proprio al suo sorgere, nel XVI secolo. In un certo senso, non ammette che possa emergere una posizione tipicamente anarchica («non vogliamo essere governati *in alcun modo*», «affatto»<sup>23</sup>), sebbene proprio Étienne de La Boétie possa in qualche maniera essere considerato il precursore nel medesimo XVI secolo di una posizione che si affermerà successivamente nel XVIII con William Godwin. La servitù volontaria che regge l'impalcatura del dominio sovrano allude esplicitamente ad una arte della volontà di non farsi assoggettare sul versante di una contro-soggettivazione spesso bollata come idealista, ma che proprio Foucault evoca in senso affermativo alla ricerca di una postura individuale e collettiva di segno etico, visibile in contro-condotte reali.

<sup>22</sup> Ivi, p. 308. Diversa è la posizione di Rose (*La politica della vita*, cit., pp. 39-40, 152), secondo il quale per etopolitica occorre intendere un governo degli individui declinato in senso etico, ossia agendo su sentimenti, stili e modi di vita, pratiche valoriali, tecnologie del sé, al fine di migliorarsi.

<sup>23</sup> M. Foucault, *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma 1997, pp. 37 e 71.

Nella discussione che segue la celebre conferenza su *Qu'est-ce que la critique?* (*Critique et Aufklärung*), Foucault non si pronuncia in senso anarchico, sebbene non lo «esclud[a] categoricamente», preferendo slittare verso locuzione del genere «non vogliamo essere governati *in questo modo*», oppure non vogliamo essere governati «eccessivamente», essere governati «così»<sup>24</sup>. È possibile fornire varie interpretazioni agli slittamenti lessicali segnalati. A me sembra che ribadiscano il metodo foucaultiano di parlare puntualmente e per contesti ben precisi, senza generalizzazioni sovra storiche o peggio universali, come quando rigetta «una sorta di anarchismo fondamentale, [...] una libertà originaria assolutamente refrattaria a ogni governamentalizzazione»<sup>25</sup>.

Certo, non è pensabile un Foucault che usi le locuzioni puntuali per accettare una sorta di governamentalizzazione “buona” contro la quale non scatta alcuna «volontà decisoria di non essere governati». Ad ogni governamentalizzazione scatterà un movimento di resistenza anarchico sempre puntualmente legato agli specifici effetti attivati da quella governamentalità. Del resto, il triangolo che Foucault individua a proposito del governarsi, del lasciarsi governare e di governare altri, con la sottodivisione del governo di sé nel senso di una adesione spontanea e volontaria alla pressione conformista di auto-adeguarsi alle pratiche di governamentalità oppure di autogovernarsi sfuggendo alla pressione eteronoma, va interrogato muovendo dalle soglie di interruzione di continuità tra i movimenti dell'anima, come emerge alla fine della lunga ricerca nell'antichità classica, in cui invece i rispettivi movimenti erano connessi strettamente gli uni agli altri secondo una continuità inquietante che integra l'autonomia del sé nel processo eteronomo di guida e di governo degli altri e dagli altri.

Piuttosto, mi sembra importante osservare che la tensione duale tra desiderio di asservimento, passione a lasciarsi governare e suo contromovimento di non farsi governare denoti una rottura di tonalità, di *Stimmung*, segni cioè una biforcazione perenne, una oscillazione instabile che caratterizza un pensiero antimetafisico in cui si nega tanto una origine

<sup>24</sup> Ivi, pp. 37-38, 71. «La posizione che assumo non esclude assolutamente l'anarchia – e in fondo, ancora una volta, perché l'anarchia sarebbe così deprecabile? Lo è automaticamente, forse, soltanto per coloro che ammettono che c'è sempre necessariamente, essenzialmente, qualcosa come un potere accettabile» (M. Foucault, *Del governo dei viventi*, cit., p. 86). Ampio a questo punto quanto esposto nel mio *La volontà di non essere governati*, in S. Marcenò e S. Vaccaro (a cura di), *Il governo di sé, il governo degli altri*, duepunti edizioni, Palermo 2011, pp. 51-71.

<sup>25</sup> Ivi, p. 71. «Ci si solleva, questo è un fatto» (M. Foucault, *Sollevarsi è inutile?* (1979), in *Archivio Foucault 3*, cit., p. 135).

assoluta, una *arché* originaria, quanto un destino fatale, una teleologia onto-logica.

Nulla è fondamentale. Questa è la cosa interessante nell'analisi della società. È questa la ragione per cui non c'è nulla che mi irripi più delle domande – metafisiche per definizione – sulla fondazione del potere all'interno di una società o sull'auto-istituzione di una società. Questi non sono fenomeni fondamentali. Ci sono solo relazioni reciproche, e scarti continui, di un'intenzione rispetto all'altra<sup>26</sup>.

Se leggiamo poi tale campo di tensione irriducibile tra relazione di potere e esercizio della libertà quale sua condizione preliminare, al di qua e al di là della politica, l'obiettivo di esautorare ogni immaginario di inesorabile necessità del potere, di destituire di senso ogni concezione metafisica, ontologica del Potere (con o senza la P maiuscola) viene perseguito, sulla scia weberiana, rendendo indisciungibili l'esercizio del potere nella sua cifra relazionale con la sfida agonistica della libertà, con la «provocazione permanente» tra due partner tesi a governare la condotta altrui, a «strutturare il campo di azione possibile» per l'altro. Il gioco del governo degli altri possiede al proprio interno, e in maniera costitutiva, il proprio «limite permanente, un punto di possibile rovesciamento», la propria potenza che lo nega. «La relazione tra il potere e il rifiuto della libertà a sottomettervisi non può perciò essere sciolta. [...] Nel cuore della relazione di potere, e a provocarla costantemente, c'è la resistenza della volontà e l'intransigenza della libertà»<sup>27</sup>. Forse in questo momento,

<sup>26</sup> M. Foucault, *Spazio, sapere e potere* (1982), in M. Foucault, *Biopolitica e liberalismo*, a cura di O. Marzocca, Medusa, Milano 2001, p. 181. «Nelle società umane non c'è potere politico senza dominazione. Ma nessuno vuole essere comandato, anche se sono molti gli esempi di situazioni nelle quali la gente accetta la dominazione. Se esaminiamo dal punto di vista storico la maggior parte delle società che ci sono note, constatiamo che la loro struttura politica è instabile. Non mi riferisco alle società extra-storiche – alle società primitive. La loro vicenda è del tutto dissimile dalla nostra. Ma tutte le società appartenenti alla nostra tradizione hanno conosciuto instabilità e rivoluzioni» (M. Foucault, *Studiare la ragion di stato* (1979), ivi, p. 153).

<sup>27</sup> M. Foucault, *Come si esercita il potere?* (1982), in H. Dreyfus e P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, cit., pp. 292, 296, 293. «Dire infatti che non può esistere una società senza relazioni di potere non equivale a dire che le relazioni che si sono istituite risultano necessarie, e nemmeno, in ogni caso, che il potere costituisce una fatalità irraggiungibile nel cuore della società» (ivi, p. 294).

Foucault è più vicino di quanto non si pensi all'idea di Deleuze che le cose hanno rilievo *nel mezzo*, né all'inizio né alla fine, e che la società è un costrutto esistenziale che sfugge immanentemente ad ogni chiusura totalizzante, ad una unità costitutiva.

Lungo tale percorso, la politica viene pensata non più sotto il profilo del campo di oggettivazione configurato di volta in volta da un dispositivo *ad hoc* di sapere-potere, bensì contro-pensata come arte di sottrazione, come effetto di «una insubordinazione e una libertà essenzialmente irriducibile»<sup>28</sup>, come «volontà»<sup>29</sup> di non farsi governare, esattamente come la pensavano de La Boétie<sup>30</sup>, gli anarchici (ad esempio, il Malatesta di *Pensiero e volontà*) nonché, tangenzialmente, anche Deleuze. Una sottrazione etopolitica, in cui appunto si coalizzano eterogeneamente esperienze individuali e lotte politiche.

Del resto, Foucault, analizzando minuziosamente il celebre testo kantiano *Risposta alla domanda: Was ist Aufklärung?* nella lezione del 5 gennaio 1983, rievoca il lemma analogo di *Ausgang*, uscita dallo stato di minorità in cui in gioco non è affatto una infanzia dell'umanità ancora immatura per una autonomia da conseguire, bensì un deficit di volontà, «un difetto, [...] una

<sup>28</sup> Ivi, p. 296. «Una impazienza pronta a ribellarsi» (M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 213).

<sup>29</sup> M. Foucault, *Illuminismo e critica*, cit., p. 73. L'idea di approfondire il senso politico profondo della “volontà” emerge tanto nel dibattito del 1978, quanto nello scritto di postfazione del 1982. Tuttavia Foucault – per il quale «il problema cruciale del potere non è quello della servitù volontaria (come potremmo noi desiderare di essere schiavi?)» (M. Foucault, *Come si esercita il potere?*, cit., p. 293) – non intende tale lemma nel senso “volontaristico” del termine, come invece tendono a fare gli anarchici da de La Boétie a Malatesta, quanto in forma esperienziale, pragmatica, empirica, al cui interno quell'interrogativo è riassorbito come fattispecie secondaria dalla tensione ineludibile tra potere e libertà. Del resto, che si possa dare «subordinazione senza alienazione» è quanto emerge visibilmente dalle pratiche ingiuntive di obbedienza proattiva e di confessione e dalla loro funzione nell'ascesi cristiana e nel governo dell'anima condotte nelle lezioni sul *Governo dei viventi* e *Mal fare, dir vero*. In tal senso, cfr. M. Nicoli e L. Paltrinieri, *Il management di sé e degli altri*, in «aut aut», n. 362 (2014), in particolare p. 66.

<sup>30</sup> Sono dell'avviso che Foucault legga in maniera ristretta e unilaterale il pamphlet del XVI secolo, come denota la battuta rievocata nella nota precedente. De La Boétie intende, a mio parere, sottolineare la fragilità costitutiva dell'autorità, la precarietà sospesa del potere, l'assenza di qualsiasi necessità di ordine metafisico, anzi la contingenza del suo esercizio si lega, direi quasi proto-foucaultianamente, ad una visione ascendente della sua dinamica dal basso verso l'alto. Espongo tali considerazioni nel mio *Genealogia del potere destituente. L'inattualità tenace di Étienne de La Boétie*, in L. Lanza (a cura di), *L'anarchismo oggi: un pensiero necessario*, Mimesis/Libertaria, Milano 2014, pp. 133-143.

certa forma di volontà» che limita l'accesso alla facoltà critica non solo della ragione, ma anche della pratica di sé, seguendo le critiche kantiane; né è in ballo una espropriazione giuridica, «un qualsiasi spossessamento (giuridico o politico)». In effetti, sostiene Foucault, l'uscita si rende necessaria «perché agli uomini manca la capacità o la volontà di dirigere se stessi e perché degli altri, con molta benevolenza, si sono offerti di prenderli sotto la loro guida. Kant si riferisce a un atto, o piuttosto a un atteggiamento, a una modalità del comportamento, a una forma della volontà che è generale, permanente, e che non crea assolutamente un diritto, ma solo una sorta di stato di fatto in cui allora – per benevolenza e, in qualche modo, per una forma di cortesia leggermente venata di scaltrezza e astuzia – certuni si trovano ad aver assunto la direzione degli altri»<sup>31</sup>. Benevolenza, scaltrezza, astuzia, sono tante denominazioni dell'eteronomia, per così dire, “in buona fede”, pur se fondano in un'unica scena la pratica dell'obbedienza e l'insufficienza della ragione: si tratta di rifiutare la prima sulla scena pubblica e di far valere la seconda nella costruzione autonoma della pratica di sé, oltrepassando decisamente la conciliazione kantiana tra obbedienza e ragionamento nella distinzione delle due sfere, invece tanto nel privato quanto nel pubblico, sconnettendo capacità di autonomia e relazioni di potere eteronome<sup>32</sup>. Insomma, facendo la rivoluzione.

### *Parrhesia e forma di vita*

In Foucault, tale interruzione radicale, tale posizione di dissenso irrecuperabile, è leggibile, da un lato, dagli atti della sua pratica politica, una *parrhesia* non in attesa di una rispostaolutiva di una denuncia avanzata nella privazione consapevole del carattere di istanza; tutt'altro, la *parrhesia* declina l'esercizio della libertà contro l'autorità – non per dirle cosa fare, sul modello del consigliere del principe, bensì «in rapporto al potere, [...] in una sorta di faccia a faccia [...] con il potere», sfidandolo «in una certa relazione con l'azione politica»<sup>33</sup> – nel legame libero e volontario tra il volere la libertà e l'obbligo di attenersi coerentemente a tale volere che si tiene per vero, che ri-

<sup>31</sup> M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Feltrinelli, Milano 2009, rispettivamente p. 36 e p. 37.

<sup>32</sup> M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?* (1984), in *Archivio Foucault 3*, cit., p. 230. In Foucault, «la libertà è definita non come un diritto a essere ma come una capacità di fare» (M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 296).

<sup>33</sup> M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 275.



tiene veridico, che si enuncia come vero e quindi autovincolante nella pratica autonoma di costituzione del proprio sé. Coerenza tra attitudine critica della ragione insofferente all'obbedienza (che sia cieca o troppo illuminata tale da accecare) e stile di vita, modalità di condotta. Un legame tra *parrhesia* e *bios*, «maniera di vivere»<sup>34</sup>, che offre la postura di sé come esemplarità autorevole al di qua di ogni primato sensoriale del logos o della scrittura in funzione di autorità costituita. Un corpo parresiasta che urla il vero per proclamare, non reclamare, la propria libertà. Anche e soprattutto a rischio della propria vita, «perché riconosce che dire la verità è un dovere per aiutare altre persone (o se stesso) a vivere meglio»<sup>35</sup>. In tal senso, il legame tra etopoiesi e etopolitica, tra dimensione individuale e dimensione collettiva diviene nitido. La *parrhesia* è così «la garanzia che ognuno sarà per se stesso la propria autonomia, la propria identità, la propria *singularità politica*»<sup>36</sup>.

La forza dell'interruzione tende ad aprire uno spazio eterotopico dentro il topos disciplinare e governamentale, al fine di giocare la soglia mobile del fuori come incavo del dentro da cui proseguire l'eccedenza radicale di senso e di immaginario rispetto ai confini del *politicum possibile*. L'eredità dei cinici, lungo un percorso storico in cui ovviamente sono cambiate condizioni e contesti di senso, viene assunta dal dissidente radicale, dal rivoluzionario portatore di un mondo nuovo nel proprio cuore, e non soltanto vettore di una particolare analisi ideologica del mondo o di un progetto politico. Se la *parrhesia* declina il dire-il-vero anche nel senso estetico dell'esistenza, ossia come prefigurazione visibile, come testimonianza mondana e non trascendente della possibilità di una organizzazione della società differente, allora «la rivoluzione ha funzionato come un principio che ha prodotto un certo modo di vita», cioè una militanza che intesse la vita come attività rivoluzionaria nella socialità, manifestando «direttamente, nella sua forma visibile, nella sua pratica costante e nella sua esistenza immediata, la possibilità concreta e il palese valore di un'altra vita; un'altra vita che è la vera vita»<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> M. Foucault, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, Feltrinelli, Milano 2011, p. 129.

<sup>35</sup> M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma 1996, p. 9. «Il corpo steso della verità è reso visibile, e risibile, attraverso un certo stile di vita: una vita concepita come presenza immediata, eclatante e selvaggia della verità» (M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 171).

<sup>36</sup> M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 193 (corsivo mio).

<sup>37</sup> M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., pp. 180, 181. «Un militantismo nel mondo e contro il mondo» (ivi, p. 272).

Il nesso tra *parrhesia* e *aletheia* non è quindi di natura epistemica o religiosa, bensì etica, apre il varco per una vita filosofica non-dissimulata, segnata dall'irruzione di una «vita radicalmente e paradossalmente altra» che rompa le pratiche della quotidianità in segno di rottura totale con l'esistente e la sua organizzazione istituita, ereditata, la forma-di-vita da cui sottrarsi e fuoriuscire, verso «la trasformazione del genere umano e del mondo»<sup>38</sup>. L'etopolitica evocata, invocata da Foucault si affida allo sforzo singolare di dis-identificazione legato ad un movimento plurale, che trova nella *parrhesia* la forza di risonanza necessaria ad produrre eco sotto forma di una stilizzazione collettiva della vita. Il passaggio dall'etopoiesi individuale ed elitaria all'etopolitica plurale trova nel dire-il-vero quella forza di auto-obbligazione non fideistica – giacché «laddove c'è obbedienza, non può esserci *parrhesia*» – in cui l'immanenza come forza-di-vita rilancia «una posizione essenziale dell'alterità; la verità non è mai il medesimo; non può esserci verità che nella forma dell'altro mondo e della vita altra»<sup>39</sup>.

Salvo Vaccaro

*Università degli Studi di Palermo*

*salvo.vaccaro@unipa.it*

•

*Foucault: From Ethopoiesis to Ethopolitics*

In my article, it is my intent to connect, from one part, the critical perspective of usual political philosophy with which Foucault erases the concept of sovereignty in favor of an analysis of power that finally takes him to biopolitics and governmentality, and, from the other, the aesthetics of existence with which Foucault is styling a care of self typically ethical. I think that the practice of *parresia* brings further this tactics of thinking towards an ethopolitics viable to define a form of life founded on the will to not be governed.

*Keywords:* Foucault, Critique, Care of the Self, *Parresia*, Ethopolitics, Biopolitics, Governmentality.

<sup>38</sup> Ivi, pp. 236 (*passim*, anche p. 258), 298.

<sup>39</sup> Ivi, pp. 317, 321.

*Lo sciopero della politica*  
*Foucault e la rivoluzione soggettiva*

**Frédéric Rambeau**

**L**o spostamento della problematizzazione politica del soggetto verso un paradigma etico o etico-estetico della soggettività ha segnato, come sappiamo, il pensiero di Foucault sulla “soggettivazione”. Un tale spostamento è legato all’esigenza di una riappropriazione dei mezzi di produzione della soggettività che ha fatto nascere l’analisi critica dei regimi di enunciati e di visibilità, secondo i quali i dispositivi istituzionali fabbricano dei soggetti governandone i corpi e la vita. Ma le relazioni tra soggettivazione etica e “disassoggettamento” sociale possono essere solo indirette. Ma in mezzo resta uno scarto irriducibile che in Foucault segna l’assenza di una teoria della soggettivazione politica. Il significato politico – strategicamente decisivo – dell’aver evitato la soggettivazione politica in favore della soggettivazione etica è una questione che Foucault avrebbe lasciato aperta, come sospesa.

A questo proposito è fondamentale la sua ultima presa di posizione durante gli eventi in Iran. Da un lato, essa rivela la forza politica che un insieme di prescrizioni etiche può assumere, e indica come alla successiva ricerca di Foucault sulle pratiche di sé e sugli esercizi spirituali, che riguarda una soggettivazione che non si costituisce specificamente in un ambito politico, corrisponde ugualmente una posta in gioco politica. Dall’altro lato, questa presa di posizione ci invita a riconoscere la consistenza soggettiva che possono produrre le rivolte, le quali, dissociate dalla problematizzazione occidentale della libertà politica e del diritto della “soggettività infinita”, si percepiscono spiritualmente piuttosto che formularsi ideologicamente e si fondano sul terreno della religione o delle “visioni” dell’immaginazione piuttosto che legittimarsi su quello della politica e della deliberazione: «Essi inscrivevano la loro fame, le loro umiliazioni, il loro odio nei confronti del regime e la loro volontà di ribaltarlo ai confini del cielo e della terra, in una storia sognata che era sia religiosa sia politica»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> M. Foucault, *Inutile de se soulever?*, in *Dits et écrits II, 1976-1988*, Gallimard, Paris 2001, p. 792; trad. it. *Sollevarsi è inutile?*, in M. Foucault, *Archivio Foucault 3. Estetica dell’esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, p. 133.