

Salvo Vaccaro

Pensare la politica con Foucault¹

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 universalistico 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 affonda 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 questo articolo, 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.

1. 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 sovradeterminare, 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»,² 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

¹ Il testo qui presentato è il *draft* esposto in occasione del Convegno internazionale *Il pensiero politico di Michel Foucault*, organizzato da chi scrive, in collaborazione con il Centre Michel Foucault di Parigi, Materiali Foucaultiani e l'Institut Français, a Palermo nei giorni 27 e 28 novembre 2014. La versione finale, più compiuta, apparirà a breve su *materiali foucaultiani*.

² M. FOUCAULT, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà* [1984], trad. it. in Archivio Foucault, *Estetica dell'esistenza, etica, politica*, 3. 1978-1985, a cura di Alessandro Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, p. 284.

una sostanza per l'appunto detenibile.³ 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 «vecchio diritto di far morire o di lasciar vivere al potere di far vivere o di respingere nella morte»⁴ - bensì per la cura pastorale con cui si governa il tritico 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 sono gli *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».⁵ 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 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.⁶

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 coercizione⁷.

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 contrattuale 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

³ Cfr. le prime lezioni del corso del 1975-76 «Bisogna difendere la società» (trad. it. Feltrinelli, Milano, 1998), nonché le due conferenze del 1976 dal titolo *Le maglie del potere* (trad. it. in Archivio Foucault, *op. cit.*, in particolare pp. 157-158).

⁴ M. FOUCAULT, *Storia della sessualità*, 1. *La volontà di sapere* [1976], trad. it. Feltrinelli, Milano 1978, p. 122.

⁵ M. FOUCAULT, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, trad. it. Feltrinelli, Milano 2014, p. 21 e p. 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)*, trad. it. Einaudi, Torino 2013, p. 15).

⁶ M. FOUCAULT, *Mal fare, dir vero*, cit., p. 130.

⁷ M. FOUCAULT, *Del governo dei viventi*, cit., pp. 232-233. Per il regime di direzione antica, particolarmente cfr. p. 276.

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».⁸

2. 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.⁹

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 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 sottomessi o che hanno messo in atto verso se stessi»,¹⁰ 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 lavorio di auto-conversione che «sottrae il soggetto al suo statuto e alla sua condizione attuale»,¹¹ sino alla cura come arte di vita, «una intensificazione dei rapporti sociali»,¹² quindi una gravosa ricerca, nient'affatto una rinuncia, «come andando verso una meta»,¹³ 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 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.

⁸ M. FOUCAULT, *Del governo dei viventi*, cit., pp. 85-86.

⁹ «L'idea fondamentale di Foucault è una dimensione della soggettività che deriva dal potere e dal sapere, ma non ne dipende» (G. DELEUZE, *Foucault*, trad. it. Cronopio, Napoli 2002, p. 135).

¹⁰ M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France (1980-81)*, Ehes-Gallimard-Seuil, Paris 2014, p. 287 (corsivo mio SV).

¹¹ M. FOUCAULT, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-82)*, trad. it. Feltrinelli, Milano 2003, p. 17.

¹² M. FOUCAULT, *Storia della sessualità*, vol. III, *La cura di sé*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1985, p. 57.

¹³ M. FOUCAULT, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 190.

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»)¹⁴ 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 *parresia* 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»)¹⁵ 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».¹⁶ E dall'altro, Foucault si accorge ben presto come l'avventura pure affascinante nel mondo greco conduca ad una sorta di disillusione¹⁷ 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-volare. «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».¹⁸ 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.

3. Eccedenza e libertà

Come emerge dagli ultimi suoi corsi, il richiamo alla *parresia* 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

¹⁴ Ivi, p. 67.

¹⁵ Ivi, p. 312.

¹⁶ M. FOUCAULT, *Sulla genealogia dell'etica: compendio di un work in progress* [1983], trad. it. in H. DREYFUS- P. RABINOW, *op. cit.*, p. 302.

¹⁷ 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"» (*Il ritorno della morale*, trad. it. in Archivio Foucault, *op. 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» (*Sulla genealogia dell'etica*, p. 306).

¹⁸ 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» (p. 320, corsivo mio S.V.).

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 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 imminente in 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».¹⁹

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».²⁰ 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 sovrastoriche o peggio universali, come quando rigetta «una sorta di anarchismo fondamentale, ... una libertà originaria assolutamente refrattaria a ogni governamentalizzazione».²¹ 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 contro-movimento di non farsi governare denota 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 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.

¹⁹ Ivi, p. 308.

²⁰ M. FOUCAULT, *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma, 1997, pp. 37-38, p. 71. Ampio a questo punto quanto esposto nel mio *La volontà di non essere governati*, in S. MARCENÒ - S. VACCARO (a cura di), *Il governo di sé, il governo degli altri*, duepunti, Palermo 2011, pp. 51-71.

²¹ Ivi, p. 71. «Ci si solleva, questo è un fatto» (M. Foucault, *Sollevarsi è inutile?* [1979], trad. it. in Archivio Foucault, *op. cit.*, p. 135).

Questi non sono fenomeni fondamentali. Ci sono solo relazioni reciproche, e scarti continui, di un'intenzione rispetto all'altra». ²²

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 indisgiungibili 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». ²³ Forse in questo momento, 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 costruito esistenziale che sfugge immanentemente ad ogni chiusura totalizzante, ad una unità costitutiva.

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 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». ²⁴ 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. ²⁵ Insomma, facendo la rivoluzione.

4. Parresia e forma di vita

²² M. FOUCAULT, *Spazio, sapere e potere* [1982], trad. it. in M. FOUCAULT, *Biopolitica e liberalismo*, a cura di Ottavio 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], trad. it. in *ivi*, p. 153).

²³ M. FOUCAULT, *Come si esercita il potere?* [1982], trad. it. in H. DREYFUS – P. RABINOW, *La ricerca di Michel Foucault*, cit., pp. 292, 296 e 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» (p. 294).

²⁴ M. FOUCAULT, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-83)*, trad. it. Feltrinelli, Milano 2009, rispettivamente pp. 36 e 37.

²⁵ M. FOUCAULT, *Che cos'è l'Illuminismo?* [1984], trad. it. in Archivio Foucault, *op. 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).

In Foucault, tale interruzione radicale, tale posizione di dissenso irrecuperabile, è leggibile, da un lato, dagli atti della sua pratica politica, una parresia non in attesa di una rispostaolutiva di una denuncia avanzata nella privazione consapevole del carattere di istanza; tutt'altro, la parresia 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»²⁶ - 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 ritiene 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 parresia e *bios*, «maniera di vivere»²⁷, 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».²⁸ In tal senso, il legame tra etopoiesi e etopolitica, tra dimensione individuale e dimensione collettiva diviene nitido. La parresia è così «la garanzia che ognuno sarà per se stesso la propria autonomia, la propria identità, la propria *singularità politica*».²⁹

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'eccezione 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 parresia 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».³⁰

Il nesso tra *parresia* 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»³¹. L'etopolitica evocata, invocata da Foucault si affida allo sforzo singolare di dis-identificazione legato ad un movimento plurale, che trova nella parresia 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 parresia» – 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»³².

²⁶ M. FOUCAULT, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 275.

²⁷ M. FOUCAULT, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, trad. it. Feltrinelli, Milano, 2011, p. 129.

²⁸ M. FOUCAULT, *Discorso e verità nella Grecia antica*, trad. it. 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).

²⁹ M. FOUCAULT, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 193 (corsivo mio SV).

³⁰ M. FOUCAULT, *Il coraggio della verità*, cit., p. 180, p. 181. «Un militantismo nel mondo e contro il mondo» (p. 272).

³¹ Ivi, p. 236 (*passim*, anche p. 258), p. 298.

³² Ivi, pp. 317e 321.