

FOCUS Non chiedetegli di rimanere sempre lo stesso: Foucault tra potere, diritto e verità

Luca Alteri

Il potere oltre il sovrano

Revisore del potere, attento osservatore delle forme più subdole in cui questo compare dopo la seconda metà del XX secolo (quando, cioè, le immani ferite di due conflitti mondiali suggerivano modalità più sofisticate e meno assertive di regolazione della società), Michel Foucault si iscrive a pieno titolo nel novero di coloro che declinano il rapporto tra autorità e cittadini in modo particolare, scovando un percorso eminentemente *foucaultiano*, tale – quindi – da lasciare una via ben visibile, dopo il Precursore, per quanto non sempre ben frequentata. Da un lato, infatti, la gestione del potere viene letta in filigrana rispetto alla zona grigia tra etica politica e realpolitik; dall'altro, la suddetta tematica presenta una sua utilità nel discernere il personale dal politico, entrando nella carne viva di una questione essenziale per il tardo XX secolo, cioè il progressivo avanzamento dei diritti civili, a discapito di quelli sociali, in una sorta di lacerante e irricevibile contrapposizione, rispetto alla quale proprio il filosofo di Poitiers già tuonava.

Nell'analisi dei meccanismi di sovra- e sotto-ordinazione (tema principale delle lezioni di Foucault presso il Collège de France dal 1981 al 1984) gioca un ruolo imprescindibile, come si vedrà, il concetto di 'parresia', la cui gestazione risale ad almeno un decennio prima. Già nella lezione inaugurale tenuta presso il Collège nel dicembre 1970, infatti, Foucault distingueva tra discorsi che potremmo definire 'transitori' – la cui funzione termina con l'atto stesso dell'enunciazione – e altri che vengono utilizzati sulla base di precise esigenze di "polizia discorsiva del potere": questi ultimi, cioè, vengono continuamente ripresi, aggiornati, rimaneggiati, in definitiva "trasformati",

per meglio corrispondere alla funzione regolativa della società. Il ragionamento foucaultiano fa perno su una domanda essenziale: come può la ricerca della verità e la sua enunciazione fissare i limiti entro cui far muovere il potere? Il dilemma su cui si arrovela l'Occidente a partire dal Medioevo trova, in Foucault, un percorso euristico attraverso il suo ideale ribaltamento: «Le relazioni di potere quali regole di diritto mettono in opera per produrre dei discorsi di verità?»¹. Il mantenimento di una posizione di sovra-ordinazione ruota, infatti, proprio intorno alla capacità di produrre, far circolare e accumulare continuamente discorsi che “indirizzino” le relazioni sociali. Il diritto stesso e, meglio ancora, la “teoria giuridica della sovranità” altro non sono che il lento e costante risultato dell'affastellarsi dei discorsi attraverso i quali viene strutturata “la verità del potere”. Oppure, più correttamente, attraverso i quali il potere costruisce la sua verità: «Potere, diritto, verità costituiscono, dunque, un campo di discorsività all'interno del quale si costruisce la teoria della sovranità come teoria del potere legittimo»². Storicamente, asserisce Foucault, il diritto – oltre a produrre regole – “fabbrica” discorsi il cui scopo è travisare la dominazione mediante la legittimità della sovranità, edificata lungo un processo di sedimentazione di due principi, tra essi collegati: il “diritto” del sovrano a sovra-ordinare e l'obbligazione legale, da parte dei sudditi prima e dei cittadini poi, all'obbedienza. Non a caso il Medioevo aveva recuperato il diritto romano in una prospettiva giustificazionista del potere monarchico e in una sorta di anticipazione della teoria giuridica della modernità, aggiornata ai canoni dell'età moderna. Quest'ultima, anche quando prevedeva l'utilizzo di tale teoria per contenere il potere regale – se non addirittura per rovesciarlo, a fronte di gestioni illegittime oppure “eccessive” del comando – non faceva altro che confermare la prospettiva del sovrano, ponendolo al centro dell'edificio giuridico della società occidentale.

Qui si pone la sfida foucaultiana: cambiare radicalmente l'angolo prospettico, “svelando” come la sovranità abbia semplicemente co-

¹ M. Foucault, *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977, p. 179.

² M. Strazzeri, *Potere sovranità corpo*, in Id. (a cura di), *Potere, strategie discorsive, controllo sociale. Percorsi foucaultiani*, Manni Editore, San Cesario di Lecce 2003, pp. 87-105, citaz. p. 87.

perto e nascosto rapporti di dominazione, dei quali i legami di obbligazione tra governanti e governati sono stati, nel corso delle diverse epoche, niente più che fragili involucri. L'interesse di Foucault riguardava, quindi, «non il re nella sua posizione centrale, ma i soggetti nelle loro relazioni reciproche: non la sovranità nel suo edificio unico, ma gli assoggettamenti molteplici che hanno luogo e funzionano all'interno del corpo sociale»³. Quando, decenni dopo, Luis Sepúlveda ribadirà di essere interessato, per capire la tormentata storia del Latino America, delle sue dittature e delle sue sollevazioni popolari, non al coraggio di Simón Bolívar, ma all'ardimento del maniscalco che sellava il cavallo di Simón Bolívar, si poneva idealmente lungo le stesse linee di una “contro-storia” che ha avuto, nel Novecento, importanti epigoni – da Frantz Fanon a Edward Said – ma che Foucault per primo ebbe la lucidità di collocare dentro lo scorrere dei secoli e nel cuore pulsante della civiltà occidentale. Ecco la sfida dell'intellettuale francese, provocatore di professione: guarire la filosofia politica dall'ossessione del sovrano, allargare i riferimenti teorici della disciplina e fornirle ulteriori siti di osservazione. Scoprire, infine, la “fattualità della denominazione”, vale a dire il ruolo centrale giocato dal Discorso per oliare i meccanismi di un potere che, formalmente impostato su precisi presupposti giuridici, in realtà lavorava molto attraverso “estremità” che non parlavano la lingua del diritto e della sua programmaticità, bensì l'agile menù di dispositivi di controllo pronti all'uso, che rispondevano ai nomi del ‘corpo’, della ‘sessualità’, della ‘famiglia’.

La nuova società, di natura “disciplinare”, si differenzia dalla precedente – nella quale imperava il concetto di ‘sovranità’ e in cui le norme risultavano il prodotto di un codificato procedimento normativo – per la presunta “naturalità” dei rapporti di sovra- e sotto-ordinazione. Qui, infatti, le regole vengono usate per “normalizzare” i rapporti sociali, così da rendere “inevitabili” le disuguaglianze. Per farlo, il potere “entra dentro il corpo”, quasi che voglia normare la fisicità degli individui, prima ancora che i loro comportamenti. Il diritto e tutte le scienze giuridiche diventano, quindi, meno centrali, nella gestione dei rapporti tra governanti e governati, lasciando campo libero alle scienze umane e alla loro “attitudine discorsiva”. Si

³ M. Foucault, *Microfisica del potere*, cit., p. 182.

potrebbe addirittura parlare di una sorta di “scambio letale”: da un lato il diritto ha contribuito, nel volgere dei secoli, a una democratizzazione formale del potere – con la sovranità che risiede oggi nel popolo e non più, tendenzialmente, in una famiglia reale – dall’altro le discipline giuridiche hanno consentito a chi detiene il controllo di penetrare nelle stanze più interne dei subordinati, così da occultare gli effetti di dominazione che presiedono i rapporti con l’autorità. Arresti, torture, condanne ed esecuzioni diventano inutili – ‘controproducenti’, si direbbe meglio – in una società disciplinare, in cui la teoria della sovranità convive – non senza contrasti – con il diritto pubblico, la democrazia rappresentativa e l’istituto della delega. Per il governato, per il suddito promosso – almeno formalmente – ‘cittadino’, la “vecchia” teoria della sovranità diviene oggi, paradossalmente, uno strumento difensivo, non più un’arma contundente con cui l’élite politica marcava il campo della sua dominazione. Sempre più il cittadino ricorrerà a quella che altri hanno definito “difesa giuridica”, nel momento in cui l’incorporazione del potere sarà così evidente da richiamare alla mente “possessioni demoniache”. Ieri c’era – come da celebre film – l’esorcismo, oggi il diritto pubblico. Allo stesso tempo, il passaggio dalla teoria della sovranità alla società disciplinare segna la transizione da una sorta di trascendenza del potere alla sua immanenza: la legittimazione giuridica del potere sovrano altro non era, infatti, che il tentativo di perpetuare il comando oltre il corpo fisico del re, superando la naturale decadenza a cui questo era sottoposto. In una sorta di prolungamento della durata biologica del potere, la teoria giuridico-politica della sovranità produceva effetti sulla falsariga delle riflessioni di Hobbes, che trasponeva nel monarca assoluto il diritto, proprio di ogni individuo, di difendersi da tutti gli altri appartenenti alla medesima comunità: il corpo del sovrano era la concretizzazione di un sovra-ordinamento e diveniva una sorta di “oggetto giuridico”, di fatto intoccabile. Non si parla, ovviamente, solo di intangibilità della sua persona, ma di punibilità del mancato rispetto di quanto da questi ordinato. Editti e ordinanze, infatti, emanavano direttamente dal corpo del re e trovavano un risarcimento, in caso di mancato adeguamento, nel corpo dei sudditi inadempienti. Da ciò si comprende come l’avvilente e, allo stesso tempo, “affascinante” storia del supplizio trovi una sua spiegazione nella necessità di un risarcimento “da

corpo a corpo”: non basta, quindi, la “semplice” condanna a morte, come riparazione per la sovranità violata. Sostituire la pena capitale con la costruzione di un lungo, lento, terribile e addirittura pubblico percorso di straziamento del condannato non deve leggersi come cessione al peggiore e ingiustificato sadismo, quanto come riconoscimento, ovviamente paradossale, di una soggettività e – quasi – di un diritto che da questa derivi: il corpo del sovrano, in fondo, non esisterebbe senza il corpo dei suoi sudditi, per quanto il rapporto tra le due entità non è certamente di uno a uno, ma i secondi siano infinitesimi rispetto al primo. «La semplice condanna a morte, infatti, avrebbe rappresentato una compensazione ineguale, e peraltro incongrua, con una teoria politico-giuridica costitutivamente fondata sulla dissimmetria tra il corpo del re e quello del suddito»⁴. Corpi asimmetrici, evidentemente, ma pur sempre interni alla medesima semantica, la quale prevedeva – al fine dell’ottenimento di un pieno reintegro del corpo “superiore” offeso – una morte pubblica, rituale e spettacolare. Solo morendo in questo modo (‘atroce’, evidentemente) il corpo del suddito “reo” (quantomeno, definito tale) poteva garantire la nuova integrità del sovrano, quasi che quest’ultimo avesse bisogno di linfa vitale da succhiare parassitariamente. ‘Acquisizione’ (violenta), quindi, ma anche ‘cessione’, più ancora che ‘concessione’: l’atroce percorso che conduce alla morte pubblica il povero, il nemico politico, il malato o semplicemente colui che avesse avuto la ventura di incappare nell’uglia del potere può avere anche una seconda – alternativa e sorprendente – chiave di lettura, consistente nel percorso di illuminazione verso la verità, ottenuta da Dio mediante l’intercessione del sovrano, cioè di colui che sarà l’aguzzino della vittima di turno. Secondo tale impostazione, la confessione dell’imputato – ovviamente estorta con metodi violenti – non è un proforma procedurale, né un beffardo orpello intriso di sadismo, ma un elemento essenziale per “permettere” al reo di essere partecipe della verità e di costituirsi, parzialmente, in “verità vivente”⁵.

I passaggi logici sono i seguenti: 1) la fase istruttoria viene condotta con attenzione e scrupolo (verifiche testimoniali, analisi delle prove,

⁴ M. Strazzeri, *op. cit.*, p. 94.

⁵ M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino 1976, p. 42.

valutazione delle motivazioni), ma senza concedere alcuno spazio alla difesa, dal momento che l'imputato – ancora vivente nelle “tenebre” del peccato e della menzogna – non potrebbe fornire nessun elemento utile, ai fini del processo. Dato che quest'ultimo è già “indirizzato”, avendo un'evidente finalità etica, il magistrato non si sente in imbarazzo nell'intervenire pesantemente sin dalla fase istruttoria: i testimoni sono corrotti o minacciati, le prove inventate, le motivazioni supposte. Se la prima fase avviene in rigida segretezza, non è per nascondere le suddette malefatte, ma perché la “trasparenza” dell'istruttoria non sarebbe stata comunque compresa da coloro, come l'imputato, che ancora vagano nel buio delle tenebre; 2) la tortura serve a “convincere” il criminale (o presunto tale) a confessare, aiutandolo nella sua lotta contro la menzogna e la mistificazione: la tortura come “anticipazione” della pena – più che come stratagemma per l'estorsione della confessione – è la conseguenza di una parte di verità già “emersa” e tale da produrre effetti; 3) mediante la confessione – per quanto estorta (anzi, a questo punto dobbiamo aggiungere: ‘inevitabilmente estorta’) la verità del crimine commesso (forse...) dall'imputato si sposta su quest'ultimo, che ottiene un posto nel rituale di *produzione epistémica*; 4) a questo punto, il colpevole è partecipe di un brandello di verità e “ha voce in capitolo” nella Storia, non solo nella sua biografia personale; 5) l'esecuzione pubblica dell'individuo ritenuto colpevole costituisce, infine, una coreografia necessaria, invece che un omaggio al sadismo del sovrano oppure un monito contro comportamenti parimenti delittuosi: si tratta, infatti, della *ritualità ostensiva* del potere ed è assimilabile ad altri gesti iconici compiuti dal sovrano (l'incoronazione, il trionfale ingresso in città, la sottomissione dei sudditi ribelli). Anche nel caso della pena capitale, preceduta dal supplizio, il corpo del re esprimeva la sua potenza straziando quello di un suddito: due persone fisiche si fronteggiano, ma l'una – posta ai vertici della società del tempo – detiene quella supremazia che un domani verrà accordata a “un altro tipo di persona” (giuridica), mentre l'altra è destinata a soccombere, non prima, però, di ottenere un riconoscimento di legittimità, per quanto tragica, proprio in virtù dell'essere diventata l'oggetto della *riattivazione produttiva* del potere personale del re. Una seconda sovrapposizione si pone, a questo punto: da un lato, il corpo del sovrano coincide con il potere, dall'altro l'erogazione della

giustizia in mano al re non si discosta dalla sua gestione della guerra, a ulteriore spiegazione della scenografia punitiva che presiede la liturgia della sanzione e che culmina nella comminazione della pena capitale.

Sanzione e capitalismo

Un meccanismo così articolato, nel quale il momento punitivo era il collante che teneva unita politicamente e culturalmente l'intera società, non termina in virtù di una progressione sociale verso i diritti umani e le libertà fondamentali, ma per l'avanzamento dell'economia in un contesto in via di secolarizzazione. Non sono i valori della Rivoluzione francese a scardinare la gestione del potere basata sul supplizio, ma la sopraggiunta insostenibilità dei suoi costi economici. “L'economia della pena” viene sostituita perché divenuta – in una sorta di ossimoro – *antieconomica*. Sono due i percorsi che ne evidenziano la vetustà: nella versione *destruens*, l'aumento delle attività illegali richiede il cambiamento del regime punitivo, all'insegna della sua maggiore snellezza e della progressiva semplificazione. Il Settecento conosce la prima grande ondata di inurbamento, con lo spostamento in città di migliaia di ex contadini, destinati a concentrarsi in quartieri malsani e a servirsi, non di rado, di pratiche illegali ai fini della sopravvivenza. Le pratiche giudiziarie, di conseguenza, aumentano in quantità e richiedono un miglioramento anche sotto il profilo della qualità: sanzioni erogate velocemente e applicate efficacemente. L'arbitrio del sovrano amministratore della giustizia, secondo criteri soggettivi, non è più gestibile per un sistema destinato adesso a controllare la condotta quotidiana: l'universalità della punizione (e, un domani, la sua prevedibilità) risponde a necessità pratiche, prima ancora che a istanze di equità. Per lo stesso motivo, l'apparato giudiziario incomincia a dotarsi di un corpo di magistrati ordinari che vigila sulla regolarità – e sulla velocità – delle pratiche della giustizia, rendendo ormai inappropriata l'interferenza del sovrano. Quest'ultimo – e arriviamo al lato *construens* – perde il ruolo di *fons justitiae* anche per le nuove esigenze economiche di un proto-capitalismo che necessita della disponibilità di masse di lavoratori e che finisce per sublimare la vessazione del supplizio nello sfruttamento quotidiano nelle prime industrie.

La dimensione metafisica del potere non viene, però, eliminata nel momento in cui il corpo del sovrano perde il suo ruolo di misura dell'atto criminale – “regicida” in potenza – ma scivola dalla vendetta del re alla difesa della società. Dal Settecento in poi, il crimine diventa un attentato al mantenimento del patto sociale e necessita di essere sanzionato secondo la logica della non-ripetibilità: «Calcolare la pena in funzione non del crimine, ma della sua possibile ripetizione. Non mirare all'offesa passata, ma al disordine futuro»⁶. L'effetto-eterrenza, erroneamente attribuito alla precedente fase del supplizio (con l'equivoco basato sul tentativo di scovare un significato “terreno” alla violenza delle torture), viene, invece, applicato dal Settecento in poi, quando il nuovo ordine economico richiederà un controllo sociale collettivo, dismettendo ogni preoccupazione verso la redenzione individuale. Il potere – secondo l'interpretazione foucaultiana – si concentrerà su una “microfisica” strettamente connessa al luogo di lavoro: la serializzazione dei tempi, la costrizione degli spazi – supporto alla coazione delle libertà individuali – il disciplinamento dei rapporti di sovra- e sotto-ordinazione nella struttura lavorativa saranno i prodromi di quel taylorismo che costituirà un salto di livello per l'organizzazione del capitale.

In aggiunta a quanto sopra – e non certo in sua contraddizione – l'esercizio del potere secondo modalità “disciplinari”, prima ancora che giuridiche, segnerà un avanzamento del sapere poliziesco e dell'esperienza padronale, arricchiti dall'osservazione di tanta umanità tenuta sotto un tallone duro e capillare ma, a volte, quasi inavvertito. Altre volte, quasi suadente.

Proprio l'esplorazione, anche a ritroso nei secoli, del comportamento umano, ai fini della ricostruzione di una “genealogia dell'atteggiamento critico” – tratto essenziale della cultura occidentale – occupa un ruolo importante nell'analisi foucaultiana e fa perno, specificatamente ai tratti politici dell'interazione umana, su un concetto forse sottovalutato dai pur numerosi esegeti del “Filosofo del secolo”⁷, come recentemente evocato nel monumentale lavoro

⁶ M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 101.

⁷ Notevole eccezione, in questo senso, il bel *Foucault on the Politics of Parrhesia*, di Torben Bech Dyrberg (Palgrave Macmillan, London 2014).

di Didier Eribon⁸: stiamo parlando del già citato lemma-chiave di ‘parresia’, cioè “la libertà di dire la verità”, non derogando neanche da una schiettezza scomoda e apparentemente inopportuna⁹. Come spesso capita per i concetti mutuati dalla filosofia greca, ci troviamo di fronte al crocevia di un’etica politica il cui valore normativo non può essere scisso dalla funzionalità pratica: con la parresia Foucault opera nell’ambito del rapporto tra l’autorità politica e la cittadinanza, connettendo istituzioni e individui. La democrazia come governo affidabile, l’etica illuminante della critica, la cura di sé, i limiti dei governi, la libertà come teoria e come pratica sono tematiche che innervano largamente il pensiero di Foucault, ma che non possono essere sconnesse dalla variabile della suddetta parresia, posta all’incrocio tra potere, conoscenza ed etica:

Parrhesia concerns an individual’s freedom to tell the truth, as he or she perceives it after getting acquainted with the facts and due reflection, which is, or rather ought to be, reciprocated by the interlocutor’s acceptance of the other’s truth-telling. Freedom goes together with courage, because the one who speaks freely and truthfully puts oneself at risk. Thus conceived parresia links up with public political reasoning, critical engagement, political freedom and personal integrity, which are essential components of a democratic ethos cultivated in a democratic political community¹⁰.

Oppure, utilizzando le parole dello stesso Foucault: «Per esserci democrazia, ci deve essere la parresia. Per esserci la parresia, ci deve essere la democrazia. Esiste una fondamentale circolarità»¹¹. Il concetto

⁸ Cfr. D. Eribon, *Michel Foucault. Il filosofo del secolo. Una biografia*, Feltrinelli, Milano 2021.

⁹ Indichiamo di seguito la produzione foucaultiana su cui è basato il presente lavoro, nello specifico dell’espressione del concetto di ‘parresia’. Al fine di evitare un corpus di note soverchiante il testo, i riferimenti bibliografici interni ai testi che la Nota si accinge a citare verranno omessi, nelle prossime pagine, al netto dell’indicazione di testi ulteriori o di citazioni letterali particolarmente significative: *The Courage of Truth. Lecture at the Collège de France 1983-1984*, Palgrave Macmillan, London, 2011; *Fearless Speech* (J. Pearson ed.), Semiotext(e), Los Angeles 2001; *The Government of Self and Others. Lectures at the Collège de France 1982-1983*, Palgrave Macmillan, London 2010.

¹⁰ T.B. Dyrberg, *op.cit.*, pp. 2-3.

¹¹ M. Foucault, *The Government of Self and Others. Lectures at the Collège de France 1982-1983*, Palgrave Macmillan, London 2010, p. 155.

in questione diviene, quindi, vitale per gli sforzi foucaultiani di indagine sulle forme di obbedienza, sia quelle motivate da un'appariscente repressione, sia quelle "suggerite" da un sistema più complesso, basato sull'interazione tra le regole imposte da un'élite, la struttura verticistica del potere e l'impatto culturale della dominazione: l'interesse di Foucault sulla parresia è ovviamente coerente con i suoi studi "storici" sull'autorità politica e sulle "sfide" che questa si trova di volta in volta a fronteggiare, ma allarga il tiro all'intera pratica della libertà, ponendosi come centrale in molte delle "storie" foucaultiane. La relazione tra l'autorità e la cittadinanza viene, infatti, scandagliata in tutti gli assetti istituzionali (quello penale, quello correzionale, quello securitario, quello scolastico), nelle infrastrutture sociali, fino alla cultura politica, che il nostro Autore sintetizza nella dialettica tra "quello che deve fare l'autorità" e il capitale politico a disposizione della società civile nel suo ruolo di monitoraggio e di controllo "di ultima istanza" dell'operato dei governanti.

Curiosamente, nonostante Foucault sia uno degli intellettuali più "saccheggiati" del XX secolo, in pochi si sono soffermati su un doppio aspetto relativo alla struttura dell'autorità e alle critiche a questa avanzate, vale a dire da un lato l'attitudine dei governati a "dire la verità al potere" e, dall'altro, la tendenza del potere a "parlare in maniera veritiera" ai suoi cittadini. Questo doppio codice comunicativo corrisponde evidentemente a due facce della stessa medaglia, ma si scontra con la parimenti doppia "pigrizia" di una rappresentazione di comodo, nella quale spesso viene tirato dentro lo stesso Foucault (in un'evidente mistificazione della sua riflessione) e che pretende di descrivere la comunicazione delle istituzioni come "pragmatica" e "realistica" e, di contro, quella della parte più attiva della popolazione come pervasa da una controcultura che facilmente sfocia nel disfattismo. L'utilizzo foucaultiano del concetto di parresia assurge contemporaneamente a smentita e ad "antidoto" di questa sorta di "doppio cinismo" (cittadini vs istituzioni e viceversa), dal momento che l'affermazione della verità – da intendersi qui come 'sincerità', sfrondandola dalle ricadute filosofiche e teologiche – soprattutto in una situazione critica, apre la porta alla capacità di analizzare criticamente il problema in questione, senza indugiare in comode narrazioni auto-assolutorie, tipiche di ambedue le parti in contesa. La parresia,

quindi, diventa il linguaggio comune che orienta tanto la potente classe politica, quanto la fiera opposizione del contro-potere. Al contrario degli approcci rivoluzionari oppure di quelli riconducibili alla *realpolitik* – ambedue inevitabilmente elitari – le considerazioni di Foucault in favore della “veritiera comunicazione politica” implicano un assunto importante: Verità e Politica non sono antitetiche, per quanto non siano neanche sovrapponibili. Da ciò deriva primariamente come il potere politico non possa essere descritto solo nei termini (negativi) di interesse privato, gerarchia, autoritarismo e repressione, ammesso che si accolga il concetto di *parresia*. Quest’ultimo scompagina, come detto, i due approcci classici che hanno caratterizzato le analisi sul potere all’interno delle scienze sociali, almeno a partire dalla fine degli anni Sessanta dello scorso secolo, vale a dire il fatto che i rapporti istituzionali di sovra- e sotto-ordinazione siano riconducibili unicamente al ‘dominio’, da cui far discendere – per un verso – la repressione contro i subordinati, per un altro l’inevitabile produzione di conflitti per la difesa di interessi o identità. Ci troviamo, in entrambi i casi, in visioni tipiche di un approccio in stile “fine-della-politica”, nel quale libertà ed emancipazione diventano incompatibili con il sistema politico corrente, ma lasciano anche poco spazio di riflessione in favore di un indeterminato “post”. All’opposto, Foucault pensa che la politica possa coinvolgere il conflitto, come pure che il potere abbia a che fare con il dominio, ma esclude, in entrambi i casi, un rapporto di inevitabile causa-effetto. Se è vero, infatti, che la politica orbita intorno alle strutture e all’esercizio dell’autorità e che il potere poggia sulla verticalità dell’asse governanti-governati, entrambe le suddette dimensioni esaltano la capacità trasformativa dell’essere umano. Secondo tale prospettiva, il potere diventa un “concetto disposizionale”, mentre la politica necessita di essere osservata non solo secondo il vettore di input (l’identità, le ideologie, gli interessi), ma anche sulla base di quello dell’output, che spiega la propensione innovativa del potere politico e la sua capacità di fornire ai cittadini (anche) la possibilità del libero auto-governo.

Non si può nascondere come queste ultime considerazioni foucaultiane stravolgano, adjuvante il concetto di *parresia*, l’immagine consueta associata all’Autore, da sempre deputato a una politica contestataria e a una concezione relativista di ‘verità’. Nondimeno, una

storia politica stretta nello scenario “elitario”, che non conosce la terza opzione tra il dominare e l’essere dominati, avrebbe notevolmente ridotto la ricerca e la pratica dell’alternativa allo stato di cose presenti e indotto una sorta di circolo vizioso, a vantaggio di chi si trovi in una posizione di sovra-determinazione. La *parresia*, al contrario, diventa perno di un nuovo rapporto, nel quale la qualità di una democrazia venga misurata sia dalle autorità politiche esprimenti la verità, sia dalla cittadinanza libera di manifestarsi in maniera sincera, aumentando quindi il proprio “capitale politico” di un quantum impareggiabile dalla diversa, e consueta, insistenza sulla politica contestataria, a cui far corrispondere – dal lato opposto – una visione “procedurale” del potere legittimo, che diventa tale se tollerante, pluralista e rispettoso delle minoranze. Anche in quest’ultimo caso, però, il rapporto di potere non potrà derogare dalla dialettica tra comando e obbedienza, a prescindere da quanto sia democratico uno Stato e da quanto risulti attiva la sua società civile. Ne consegue che l’opinione di un progressivo aumento delle tutele fondamentali e della promozione dei diritti umani da parte della compagine statale altro non è che un’illusione depoliticizzante, che nega l’essenzialità delle relazioni sociali e impedisce *de facto* la genesi della *parresia*. Quest’ultima, infatti, non può sostenersi sulle labili fondamenta di una sotto-ordinazione disciplinare atta a produrre “docili corpi”, ma necessita di una efficace comunità politica, in cui il mancato adempimento, da parte della popolazione, dei compiti e dei ruoli previsti sia frutto di una consapevole scelta e non di una congenita incapacità nello svolgerli.

Parresia e democrazia sono, dunque, due facce della stessa medaglia, ma si situano idealmente agli antipodi in una linea di differenziazione: Foucault arriva ad affermare che uno spirito di perfetto egualitarismo e un sentimento nettamente anti-gerarchico contrastino con il “dire la verità”, dal momento che quest’ultima attitudine “eleva” chi la pratica, dunque lo pone (o la pone) su un ideale piedistallo etico. Allo stesso tempo, l’incompatibilità del pregiudizio libertario rispetto a una qualsiasi forma di ‘governance’ – termine evidentemente di cui Foucault poteva fare a meno, per sua fortuna – si gioca anche sulla “provocazione”, avanzata dal filosofo di Poitiers, per cui l’egualitarismo rischi di produrre una cultura della conformità, una paura verso l’Altro e una diminuzione della fiducia verso di sé. L’intento di Foucault, evidente-

mente, consiste nell’innalzare il dibattito sulla democrazia, spesso rattrappito nella contrapposizione ‘libertà vs uguaglianza’, introducendo una doppia critica, rivolta sia alla “cultura dell’obbedienza” – che viene richiesta alla comunità politica ai fini del consenso – sia all’incompetenza istituzionale e alla sua ristrettezza di vedute, quasi che queste fossero il prezzo da pagare per evitare un’autorità politica dispotica e liberticida. La parresia si pone proprio come forma arcaica di critica rivolta ad ambedue le direttrici dell’asse governanti-governati: in contrasto sia con la versione *mainstream*, sia con quella *liberal*, il concetto rispolverato da Foucault distoglie l’attenzione dell’analista dagli elementi “di ingresso” del sistema politico (il carattere della rappresentanza, partiti politici e gruppi di interesse, le modalità deliberative) e invita a osservare quelli “in uscita”, cioè le decisioni votate e gli effetti che queste si accingono a produrre. Di fronte a quanti – non pochi, viene da immaginare – possano evidenziare il carattere di “rottura” della parresia, dentro la speculazione filosofica foucaultiana, sottolineiamo – allo stesso tempo – come tale discussione non faccia che continuare e perfezionare lo studio del nostro Autore sul *funzionamento del potere*, all’interno della più ampia riflessione sulla “storia effettiva”, vale a dire sull’incontro tra la capacità normalizzante delle varie tecnologie con l’aumento delle capacità (*capabilities*, avrebbe detto, pochi anni dopo, Amartya Sen¹²) da parte degli individui.

Oltre l’istituzionalità e la radicalità: la “terza via” foucaultiana

Un Foucault interessato al lato “pragmatico” del *decision-making* suggerisce, forse, sorprendenti vicinanza con gli analisti delle politiche pubbliche, ma non smentisce di certo “l’impegno sociale” che ha sempre caratterizzato il filosofo francese: è “una scelta di campo”, infatti, quella di rifiutare il comodo rifugio della teoria politica – considerata addirittura “complice” di una rappresentazione del potere che «non ha ancora tagliato la testa del re»¹³ - e funge da spiegazione

¹² A.K. Sen, *Commodities and Capabilities*, North Holland, Amsterdam 1985.

¹³ M. Foucault, *The History of Sexuality. An Introduction*, v. 1, Penguin, London 1981, pp. 88-89.

della sua ammirazione, anch'essa considerata da alcuni 'sorprendente', per Nietzsche, cioè «il filosofo del potere, un intellettuale che riesce a pensare il potere senza auto-confinarsi in una teoria politica, in funzione di tale obiettivo»¹⁴. L'idiosincrasia di Foucault per la teoresi nel campo della politica origina dal suo timore che un accento troppo marcato sulla libertà individuale – con relativo affidamento all'auto-organizzata solidarietà sociale per questioni che travalicano le possibilità del singolo – comporti una “domesticazione” della politica e la conseguente incapacità, per ogni cittadino, di fronteggiare la lotta politica. Quest'ultima, di conseguenza, finirebbe per essere *de facto* esclusa dalla vita degli individui. La sfida che si pone consiste, quindi, nel trovare un collegamento – all'interno della comunità – tra l'autorità del potere e il capitale politico dei cittadini, così da esplicitare, anziché tacitare, le contraddizioni e i paradossi della democrazia. La dialettica tra una leadership politica affidabile e l'istanza egualitaria proveniente “dal basso” è solo uno dei nodi di una politica che Foucault intende “de-insularizzare”, cioè ricondurre “al centro del villaggio”, estrapolandola dalla corrosiva bolla di protezione, dentro la quale la funzione stessa della democrazia viene svilita. La “nuova politica” viene dunque “ri-pubblicizzata” e acquista una sorta di “indipendenza” che quasi avvicina Foucault a Rawls: in fondo, tanto la teoria “classica” del potere, quanto quella propriamente “critica” finivano per convergere sul tentativo di trasformare il conflitto in consenso. Per ambedue, l'analisi non si schiodava dalla dimensione dell'input: la versione *mainstream* utilizzava un approccio costituzionale-normativo per garantire a tutti un accesso formalmente libero all'arena decisionale, mentre la modalità “contestataria” perseguiva il medesimo obiettivo, ma rivendicava istanze sociali e identitarie che nel primo caso rimanevano in penombra, per non dire sostanzialmente inascoltate. Più nello specifico, la teoria classica “distribuiva” i valori dentro la società, cercando di uniformare quest'ultima, mentre l'approccio critico lavorava più sulla differenziazione, lottando per il riconoscimento delle diverse particolarità: sempre di input, però, si parlava, mentre veniva ignorata una questione cara a Foucault, vale a

¹⁴ M. Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977* (C. Gordon ed.), Pantheon Books, New York, p. 53.

dire – secondo una dinamica di output – come si sviluppa la capacità trasformativa del potere, nel momento in cui le autorità agiscono, soppesando l'intervento all'interno del bilanciamento tra la produzione degli effetti desiderati e il rischio di fomentare proteste.

Esiste anche un *bias* teorico che distoglie Foucault dal “culto” della teoria politica: come è possibile quest'ultima senza un'oggettività del potere, evidentemente irrintracciabile nel corso dei secoli¹⁵? Inevitabile, a questo punto, bypassare la dimensione ontologica e concentrarsi sul potere in atto, sulla sua abilità nel provocare effetti e sul rapporto tra il sé dei cittadini e la produzione di verità da parte di questi ultimi: ‘potere’, ‘conoscenza’ e ‘soggettività’ delineano il perimetro triangolare del campo esperienziale della politica. Ciò non vuol dire, si badi bene, ignorare il contributo di Foucault (anche di “questo” Foucault!) nel merito dell'analisi del potere: semplicemente, avremo a che fare con un quadro concettuale dinamico e non statico, corrispondente alla rappresentazione del potere come di un “divenire” e, contemporaneamente, come di un'arena in cui l'individuo, pur nel suo stato di sottomesso a un'autorità o a un antagonista in posizione apicale, non si limita a subire e a soffrire, ma sviluppa competenze e abilità. Si tratta delle stesse che, paradossalmente, non avrebbe, se non si fosse trovato in tale condizione di subordinazione! L'allocatione in una stratificazione sociale, infatti, insegna – qui ritroviamo la radice del noto aforisma foucaultiano, in cui «il potere, lungi dal negare il sapere, ne impone uno suo» – e “forma” le diverse soggettività, avvicinandole alle più recenti conoscenze tecnologiche. I processi di sorveglianza disciplinare inseriscono i cittadini in una routine di efficienza, normalizzazione e affidabilità che può essere letta da un lato, evidentemente, come imposizione, ma – dall'altro – come aumento delle loro conoscenze, per quanto sotto la scure di una rigida funzionalità. Il potere, quindi, è anche “un'ontologia di possibilità”, legate all'individuazione di obiettivi, all'allenamento per raggiungerli e all'efficienza per conservarli: inevitabile, a questo punto, ricordare il collegamento – che l'ultimo Foucault esalta – tra la sottomissione e la produttività, secondo la comune semantica delle fasi suesposte,

¹⁵Cfr. H.L. Dreyfus, P. Rabinow (eds.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The Harvest Press, Brighton 1982, p. 209.

rintracciabili in qualunque reificazione lavorativa. Nel rapporto di sottomissione, l'individuo impara – “obbligatoriamente”, se intende sopravvivere – come “prendersi cura di sé” (altro concetto molto praticato, in Foucault), tanto nell'Età antica, quando “il dire la verità” di fronte al sovrano comportava evidenti rischi di pena capitale, quanto nelle più recenti stagioni della biopolitica e della società securitaria. “Prendersi cura di sé” – nel momento in cui a comandare sono gli Altri – come pure ottenere dai cittadini quanto richiesto, minimizzando le proteste: in entrambi i casi il potere deve istruire, dunque insegnare all'élite e alle masse come migliorare. Lo scienziato sociale non se la può cavare maneggiando l'immediata dialettica tra conflitto e consenso, descrivendo – in ambedue i casi – il potere sostanzialmente come esogeno rispetto agli attori in campo, con questi impegnati nel loro tentativo di rinsaldarlo oppure di combatterlo: il potere sarà, invece, una relazione che soverchia le due parti, ammantandole e legandole in un vincolo indissolubile, la cui comprensione è affidata a singole variabili contestuali. L'insieme degli scenari e delle situazioni definisce, infatti, le forme e le pratiche di produzione di senso e di agibilità della protesta, dentro l'ambito di quella relazione di potere che diventa, a questo punto, «il nome attribuito alla complessa situazione strategica tipica di una società»¹⁶.

Ciò forse significa, per Foucault, abdicare le armi della critica? No, semplicemente vuol dire che i suoi lavori giovanili – in cui la politica agiva all'interno della contraddizione potere/resistenza e il controllo assumeva le sembianze di una subordinazione produttiva operante all'ombra della sovranità – vengono superati, in età matura, dalla ricerca dell'autonomia della politica (tema ricorrente, a ben vedere, durante l'intero decennio dei Settanta), entrando nella scatola nera della “logica del governo”, al di là, quindi, degli aspetti prettamente disciplinari. Non ‘internità’, quindi, rispetto alla “stanza dei bottoni”, né ‘esternalità’, ma un modello “dentro-fuori” che scompagina la classica dicotomia tra le due chiavi di lettura, quella giuridico-normativa e quella social-conflittualista, solitamente utilizzate dalle scienze sociali nell'affrontare i sistemi di potere. Il concetto di *parresia* diventa perno di tale “straniamento”, contribuendo a marcare l'autonomia del terre-

¹⁶ M. Foucault, *The History of Sexuality*, cit., p. 93.

no politico, su cui viene edificato l'edificio della politica democratica: attraversando la distanza che separa la leadership e la cittadinanza, l'etica e la *realpolitik*, il personale e il politico, *dire la verità* conduce a un primo, non banale, effetto, vale a dire l'indissolubile legame tra l'autorità e la sua comunità di riferimento, nel conseguente rifiuto di interpretazioni apodittiche, tali da concentrarsi solo su uno dei due poli. Il conflitto sarà sempre una forma di politica avente a che fare con interessi da promuovere e con identità da costruire, mentre il potere non potrà mai eliminare la dimensione della sovra- e sotto-ordinazione. Questo non significa, però, narcotizzare le contraddizioni, magari dentro un approccio addirittura strutturalista: se le relazioni di potere sono la grammatica della quotidianità, non possiamo però avvizzire la domanda su quanto dominio vi sia al loro interno e in quale direzione venga esercitato. Trovare la risposta tra le pagine di Foucault è un esercizio che richiede al lettore, in prima persona, l'eponima “archeologia del sapere”, perché la stessa elaborazione foucaultiana è interna alla dinamica del tempo e delle diverse stagioni intellettuali: fedele ai suoi annunci, Foucault non è sempre lo stesso, neanche limitatamente all'intervallo dei tre lustri tra l'inizio degli anni Settanta e la metà del successivo decennio. L'origine della sua riflessione si svolge nei termini del dominio come “sottomissione produttiva”, ma poi si evolve in uno scenario più aperto: relazioni di potere e di conflitto, come ponte tra la politica e l'etica, avendo il concetto di *parresia* come ideale infrastruttura. Il cambio di prospettiva “trasforma” anche il ruolo del soggetto in posizione di subordinazione: non più mero ricettore passivo di comandi e condizioni, ma individuo che presenta margini di creatività nel momento in cui il potere si fa governo e non solo materia di teoresi filosofica.

“Pensare il potere teoricamente e studiarlo empiricamente”: è questa la sfida accolta da Foucault, in maniera peraltro non solitaria, dal momento che un dibattito del genere era nato sin dagli anni Cinquanta negli Usa¹⁷ ed era stato successivamente recepito anche in Europa. Il celebre *Sorvegliare e punire*, risalente al 1975, ne costituisce uno dei

¹⁷ P. Morriss, *Power: A Philosophical Analysis*, Manchester University Press, Manchester 1987; S. Lukes, *Power: A Radical View*, Palgrave Macmillan, London 2005.

prodotti più raffinati, nel tentativo di porre sotto i riflettori il funzionamento del potere in una società che, perdendo progressivamente alcuni suoi fenotipi industriali, si prestava con più difficoltà all'analisi marxiana.

Foucault e Marx, anzi: Foucault vs Marx. Poli di un rapporto controverso, spesso “estremizzato” ad arte, nelle inevitabili distanze, da molti foucaultiani e da qualche marxista, nel reciproco interesse a mostrare insuperabili incomprensioni, così da sottolineare l'unicità delle due “scuole”. Non è questa la sede, chiaramente, per un ragionamento definitivo, in tal senso, ma solo per un lieve suggerimento: puntare all'addizione dei tempi che mutano, invece che alla sovrapposizione, ergo alla cancellazione di una meta-narrazione. Anche Foucault, infatti, fa sua l'analisi storica delle forme di potere, individuando una nuova meccanica nelle relazioni di dominazione a partire dal XVII e XVIII secolo. A questi secoli risale il salto di livello della sovra-ordinazione: il potere si *in-corpora* e diventa una parte costitutiva del soggetto, reso docile e ubbidiente mediante dispositivi che non necessitano di violenza sovrachianta oppure di palese sopraffazione. Il nuovo potere, infatti, mette da parte la logica del prelievo – con la quale il sovrano per lungo tempo aveva trasferito quote di ricchezza dai sudditi a se stesso – in favore del “principio di prestazione”, con cui gli individui rimangono legati a chi comanda in virtù di attività e azioni da svolgersi necessariamente. La sovra-strutturalità dello Stato, quindi, diventa in Foucault un'evidenza come lo era anche in Marx, ma non nel perimetro di una “copertura” degli interessi propri dei possessori dei mezzi di produzione, quanto di una semplice “fetazione” di relazioni infinitesimali che, semplicemente, “arrivano prima” – rispetto ai grandi apparati istituzionali e alle loro polizie ufficiali – innervando i rapporti tra le classi con una micro-fisicità di dominazione, che lavora nelle scuole, negli ospedali, nelle fabbriche, prima ancora che nei tribunali in cui vengono erogate sanzioni e nelle prigioni in cui vengono implementate. Ripartizione spaziale dei corpi, serializzazione dei tempi, segmentazione delle attività, “colonizzazione” dei momenti di non lavoro e di riposo sono strumenti di una tecnologia politica che fa leva su modalità “biologiche” di mantenimento del potere, come la capacità di adattamento degli esseri umani alle diverse condizioni esterne. Non Foucault contro Marx, quindi, ma Foucault che “miniaturizza” Marx, traducendolo nelle pratiche di ogni giorno,

oppure – a voler essere meno “concilianti” – Foucault che ignora Marx, rifuggendone l’approccio strutturale, ma che non ha interesse a contraddirlo o a prenderne le distanze. Certamente, i due Autori si differenziano non solo a livello di conclusioni del percorso teorico (e del celebre ‘che fare?’), ma anche nelle fasi transitorie, dal momento che il filosofo francese asserisce come la nuova economia del potere non persegua l’obiettivo di un progressivo impoverimento dei subordinati – secondo la vecchia logica della spoliazione – ma cerchi, al contrario, una simultanea crescita economica, tanto delle forze assoggettate, quanto di chi è al comando, in modo che quest’ultimo possa presentarsi come efficace e conveniente. Ovviamente, un arricchimento generalizzato si presenta come una condizione assai delicata che, soprattutto dentro una società globalizzata, risponde a molteplici variabili, non tutte controllabili da un potere ancora “nazionale”. Quel che è certo è che la teoria classica della sovranità prevedeva un “dispendio di energie”, da parte del sovrano, difficilmente sostenibile in una società che addensasse le sue relazioni sociali: la sorveglianza ininterrotta, l’uso massiccio delle forze dell’ordine, il controllo assoluto delle istanze sociali dovevano essere sostituite da una gestione più “smart” del controllo politico, quindi da un effettivo *upgrade*, come ricordava lo stesso Foucault: «La teoria della sovranità permette di fondare un potere assoluto nel dispendio assoluto del potere e non di calcolare il potere col minimo dispendio ed il massimo di efficacia»¹⁸.

L’ubiquità delle relazioni di potere come soggezione produttiva (dentro una nuova economia che «deve far crescere contemporaneamente le forze assoggettate e la forza e l’efficacia di chi le assoggetta»¹⁹), il legame – non privo di un certo “leggero” cinismo – tra dominio e conoscenza, l’afflato verso gli ultimi, le loro pratiche di resistenza e la loro rabbiosa lotta per l’emancipazione hanno fatto da subito di Foucault un punto di riferimento nel dibattito all’interno della sinistra radicale. Non per questo, però, hanno impedito che il filosofo fosse figlio dei suoi tempi. La ricchezza di posizioni e di ricerca nel marxismo europeo degli anni Settanta è fortemente ridimensionata nel decennio successivo, tanto da subire una sorta di bi-

¹⁸ M. Foucault, *Microfisica del potere*, cit., p. 190.

¹⁹ *Ibidem*.

forcazione, già di per sé profondamente anti-marxiana: il “marxismo accademico” fa le punte alle matite dei singoli intellettuali e boccia le ultime risultanze della riflessione foucaultiana. La cura del sé e la parresia sono considerate alla stregua di scivolamenti etici ed estetici, troppo venati di individualismo per essere accolti dall’ortodossia. Di contro, nella società “vera” il marxismo viene progressivamente abbandonato come criterio interpretativo della realtà, giudicato troppo lontano dai problemi quotidiani ed eccessivamente foriero di diatribe speculative, del tutto sterili ai fini dell’emancipazione della classe. In un contesto del genere, il superamento foucaultiano della concezione del potere come semplice divaricazione tra dominio e resistenza pare scalfire antiche solidità e aprire la strada a nuovi percorsi, affascinanti quanto rischiosi: come teorizzare e, soprattutto, praticare l’eguaglianza e la liberà in una società post-disciplinare? Se quest’ultima poteva essere “facilmente” critica e combattuta – in termini di ‘antagonismo’, ‘nemicità’ e ‘conflitto’ – quale era la modalità migliore per fronteggiare un potere trasformativo, così invasivo da inculcarsi nel corpo degli stessi dominati, modificandone aspirazioni e obiettivi politici?

Ancora una volta, peraltro, l’innovazione introdotta da Foucault finiva per rappresentare cambiamenti ben più ampi, fino a interpretare un’intera stagione politica: «La ricezione generale di tali cambiamenti nell’opera foucaultiana, come anche nello *Zeitgeist* della stanchezza tardo-moderna dalla fine degli anni Ottanta in poi, diventa inseparabile dalla crescente sensazione di disorientamento politico»²⁰. Estraniante, distruttivo, “scandaloso”, Foucault propone un’investigazione radicale del rapporto tra potere e politica, invitando a sorpassare la dimensione puramente giuridico-normativa, tanto nei suoi assunti *mainstream* (il potere caratterizzato dall’uso legittimo della forza), quanto in quelli meramente conflittualisti: ai due lati della barricata, infatti, trionfa la medesima epistemologia, che descrive l’atto della politica come inevitabilmente repressivo e tale da differenziarsi solo sul posizionamento del soggetto all’interno della scala della stratificazione sociale. Per Foucault, invece, non si tratta unicamente di porre luce su un nuovo utensile interpretati-

²⁰ T.B. Dyrberg, *op.cit.*, p. 16 (traduzione nostra).

vo (la *parresia*) ma di definire “la società aperta” dentro il perimetro del potere, della conoscenza e dell’etica: un impegno da militante, prima ancora che da intellettuale, per questo motivo lontano da stereotipi e da rigidità. Se cambia il potere, deve cambiare anche l’intellettuale. Deve cambiare anche il militante. La distanza tra il “primo” e il “secondo” Foucault si spiega anche in questo modo e viene visualizzata come segue:

Tab.1 Foucault e il potere

	Potere	Soggetto	Critica
Prima fase	Sottomissione produttiva: la sorveglianza e il disciplinamento implicano la normalizzazione.	Se passivo, è un “corpo docile”. Se attivo, è un outsider che produce conflitto e insubordinazione.	Direttrice esterno-interno: “smascheramento” del sistema, contrapposizione tra potere e resistenza.
Seconda fase	Capacità creativa: dalla coercizione alla facilitazione del dominio.	È attivo, in quanto si forma dialetticamente con conoscenza, potere ed etica, situandosi lungo l’asse tra l’autorità e i cittadini.	Direttrice interno-esterno: impegno riflessivo, negoziazione e annullamento della sottomissione.

Fonte_ adattamento da T.B. Dyrberg, op.cit.

Foucault 2.0 non smentisce la prima fase, ma idealmente la completa: il filosofo e attivista, impegnato, alla pari delle menti migliori di un’intera generazione, contro un sistema di potere tecnocratico e autoritario, non scompare nelle pieghe della “compatibilità”, né presta il fianco alle banali accuse di ‘tradimento’: semplicemente si evolve, alla luce della considerazione per cui il potere degli anni Ottanta ci vuole efficienti e affidabili – e non solo prona ai suoi desiderata – ma non può evitare, alla luce proprio di tale pretesa, la nascita di movimenti di insubordinazione e di ostruzionismo, che si muovono come veicoli di nuovi esercizi di potere, invece che in funzione dell’annullamento di ogni stratificazione. Potere e resistenza al potere si pongono, quindi, come due facce della stessa

medaglia, cioè come due imposizioni che si fronteggiano, ma che è impossibile differenziare qualitativamente. D'altronde, il Foucault "primigenio", nell'asserire una configurazione del potere come dominio onnipotente e liberticida, di fatto annullava qualsiasi spazio per l'emancipazione e si accomodava, necessariamente, su un assunto – quello per cui la lingua dei diritti e della sovranità popolare avrebbe sconfitto la società della disciplina e della normalizzazione – in realtà tutto da dimostrare.

Ogni forma di "unità sociale", quindi anche la lotta di classe e persino il più pacifico impegno per la promozione di diritti, attiva un meccanismo di conflitto e di sottomissione: qui si situa il vero motore della storia – a conferma di come Marx non fosse stato dimenticato, né smentito – ma la sua lettura necessita di una divaricazione. Se dal punto di vista analitico, infatti, la resistenza non elimina il potere – arrivando addirittura a perpetuarlo – sotto l'aspetto politico essa si pone, invece, come esercizio di contrasto all'obbedienza. Diventa quindi superfluo, secondo l'ottica foucaultiana, produrre elaborati elenchi ed esempi di pratiche resistenziali – si tratta di un'altra delle critiche rivolte al "secondo Foucault" – dal momento che l'analisi stessa delle dinamiche del potere non può che confermare la centralità della resistenza: se il dominio, infatti, si misura weberianamente nella capacità di imporre un comportamento contro la volontà altrui, «'resistenza' è la parola principale, *la parola chiave*, di questa dinamica», finendo per *pre-esistere* al potere stesso e, quindi, per condizionarlo.

Da ciò si può comprendere con facilità, quindi, come sia mal posto il dubbio se Foucault abbia o meno "tradito" la sua *vis* anti-autoritaria: semplicemente, dalla fine degli anni Settanta in poi l'attenzione dell'"archeologo dei saperi" era concentrata su *cosa accade* quando viene esercitato il potere, non su *chi lo eserciti*, nella convinzione che i rapporti di sovra- e sotto-ordinazione non si sostanzino solo alla presenza di un'opposizione, ma in ogni momento in cui gli individui interagiscano tra loro, ponendosi come involontari "veicoli" del potere. La natura strettamente relazionale di quest'ultimo è una conseguenza della sua "secolarizzazione": Foucault ne elimina la trascendenza, così da renderne possibile un'opposizione "terrena" – tanto da far cadere definitivamente i sospetti sulla svolta "em-

bedded” del nostro Autore – e da escluderne sia il lato metafisico, sia l’aspetto meramente giuridico-formale. Anche negli anni Settanta, del resto, l’intellettuale di Poitiers negava come l’onnipresenza del potere, capace di unire insieme il modello strategico e quello legale, si traducesse automaticamente in onnipotenza del sistema di controllo. D’altro canto, ai giorni nostri la grammatica delle libertà e dei diritti è inadeguata come “kit di sopravvivenza” di un individuo che si forma nell’incontro tra potere, conoscenza ed etica.

La “svolta politica” di Foucault sta tutta qui: la trascendenza, “cacciata” dalla dinamica tra élites e masse, si riconfigura come dimensione dinamica della libertà, per quanto l’Autore si sforzi di sottolinearne il carattere pratico, e dà vita al “soggetto etico”, che interagisce con il potere e si muove dentro un’agibilità politica che dipende da quanto sia vasta l’asimmetria rispetto al governo e alle sue “tecnologie del sé”.

La figura sotto (Fig. 1) cerca di visualizzare, sulla scorta di Torben Bech Dyrberg, la categorizzazione foucaultiana del dominio, nella doppia dialettica tra libertà/sottomissione e tra esercizio/abuso del potere. In un quadro del genere, la parresia gioca il ruolo della prospettiva che fornisce profondità alla riflessione foucaultiana: da un lato, infatti, conferisce affidabilità al ceto politico, delineandone le capacità; dall’altro si pone come etica politica del cittadino, consentendogli di “sfidare” le norme imperanti e l’autorità politica, oltre che la stessa opinione pubblica. Nella triangolazione tra politica, conoscenza ed etica, la parresia è “tecnica di governabilità”, unendo il sé all’espressione della verità. Tanto l’autonomia della politica, quanto la democraticità di un ordinamento la usano come *benchmark*, nella loro reciproca funzionalità, e ne sono influenzate dalle sue qualità: una “buona parresia” struttura un virtuoso confronto tra l’autorità e i governati, ma una forma mistificante di comunicazione politica rende fragile la democrazia. Anche in questo caso la direzione della disfunzionalità è doppia: dal lato dei governati abbiamo l’adulazione, da quello dell’autorità la manipolazione, in una sorta di “fake news” *ante litteram*.

Fig. 1_ Le categorie foucaultiane di dominio: le relazioni tra libertà e sottomissione (asse verticale) e tra uso/abuso di potere (asse orizzontale)



Fonte_ adattamento da T.B. Dyrberg, *op. cit.*

Infine

Una lettura come quella proposta sopra (non solo Foucault 'teorico politico', già di per sé innovativa, ma Foucault 'teorico politico eterodosso') è coerente con l'esegesi foucaultiana o finisce per tradirla? Foucault viene forse pugnalato da chi voleva salvarlo da se stesso? È difficile rispondere, se non con un altro quesito: è così importante la "fedeltà" al Foucault *mainstream*, sempre che esista? Oppure è più saggio "implementare" Foucault, esattamente come lui operativizzava gli autori di suo interesse?

«Preferisco utilizzare gli scrittori che mi piacciono. L'unico valido tributo a un pensiero come quello di Nietzsche è precisamente quello di usarlo, di deformarlo, di farlo gemere e protestare. E se i commentatori diranno che io sono stato fedele o infedele a Nietzsche, non me ne importerà assolutamente niente»²¹.

Non chiediamogli di rimanere sempre lo stesso.

²¹ M. Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, cit., pp. 53-54.