

SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



Introduzione.

Foucault: discorso politico e filosofia

Introduction. Foucault: Political Discourse and Philosophy

Alessandro Pandolfi

Università di Urbino

apandolfi@fastwebnet.it

ABSTRACT

L'introduzione giustifica in primo luogo l'approccio di questa sezione monografica dedicata al pensiero politico di Michel Foucault. Essa mette pertanto in evidenza le condizioni che secondo Foucault determinano l'apparizione e le operazioni del discorso politico. Essa chiarisce quindi perché secondo Foucault non può essere analizzato nella forma che oppone la scienza all'ideologia, ma come un atto del discorso collocato in un campo strategico e in lotta contro altre formazioni discorsive. Essa si conclude segnalando le differenze e gli intrecci che per Foucault esistono e connettono discorso politico e filosofia.

PAROLE CHIAVE: Foucault; Discorso politico; Filosofia; Archeologia; Genealogia; Ideologia.

This introduction first justifies the approach of this focus on the political thought of Foucault. Therefore it highlights the conditions that determine the appearance and the operation of the political discourse, then it clarifies because, according to Foucault, political discourse should not be analyzed in a format which opposes science to ideology, but as an act of discourse located in a strategic field and fighting with other discursive formations. It concludes with a look at the difference and interweaving that for Foucault stand and connect political discourse and philosophy.

KEYWORDS: Foucault; Political Discourse; Philosophy; Archeology; Genealogy; Ideology.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXVII, no. 52, 2015, pp. 5-16

DOI: 10.6092/issn.1825-9618/5274

ISSN: 1825-9618



Sono molte le ragioni per cui Foucault continua a sollevare riserve e critiche da parte degli storici del pensiero politico: dalla disapprovazione del trattamento riservato da Foucault agli autori del pensiero politico alla neutralizzazione degli universali: «È possibile scrivere la storia» dice Foucault in *Nascita della biopolitica* «senza ammettere a priori che esistano cose quali lo stato, la società, il sovrano, i sudditi?»¹; dalla desostanzializzazione dello Stato nelle tecnologie e nei saperi governamentali al ridimensionamento dei paradigmi della sovranità e dello Stato di diritto; dagli interrogativi suscitati dall'interpretazione del neoliberalismo al distacco spesso dimostrato da Foucault nei confronti delle discussioni sulla democrazia e sui diritti umani sino alla caustica destrutturazione “anarcheologica” delle categorie e delle figure canoniche del pensiero politico. Nel corso *Del governo dei viventi* afferma Foucault che:

«Non c'è alcuna legittimità intrinseca del potere e, a partire da questa posizione, il percorso consiste nel chiedersi che ne è del soggetto e dei rapporti di conoscenza, dal momento che 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, che la società civile è 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»².

Gli autori di questa sezione monografica di *Scienza & Politica* non si sono riproposti una nuova interpretazione del posto di Foucault nella storia del pensiero politico. Questa scelta è in sintonia, in primo luogo, con le condizioni del tutto particolari che caratterizzano la ricezione dell'opera foucaultiana. I temi, le problematiche e i percorsi della ricerca di Foucault che continuano a emergere dalla pubblicazione dei corsi al *Collège de France*, appena conclusa con il volume *Théories et institutions pénales*, e dalle edizioni dei testi (lezioni in istituzioni universitarie, interventi, interviste, ecc.) tengono costantemente sotto pressione le interpretazioni del pensiero di Foucault³. Il flusso editoriale mantiene più che mai viva l'attenzione su uno straordinario corpus teorico che Foucault ha caratterizzato come una “teologia negativa” che, più che alla pianta di un edificio, assomiglia a un tracciato di cui il filosofo dice di aver cercato di curare la riconoscibilità dei punti di passaggio e dei cambiamenti di traiettoria per renderne possibile la lettura e la comprensione della sua intelligibilità⁴. Gli

¹ M. FOUCAULT, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France 1978-1979* (2004), Milano, Feltrinelli, 2005, p. 15.

² M. FOUCAULT, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France 1979-1980* (2012), Milano, Feltrinelli, 2014, p. 85.

³ M. FOUCAULT, *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France 1972-1973*, Paris, Ehes - Gallimard - Seuil, 2015. Le sintesi più interessanti del pensiero di Foucault pubblicate negli ultimi anni mi sembrano quelle di J. T. NEALON, *Foucault beyond Foucault: Power and its Intensifications since 1984*, Stanford, Stanford University press, 2008; J. REVEL, *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris, Mille et une nuits, 2010; E. REDAELLI, *L'incanto del dispositivo: Foucault dalla microfisica alla semiotica del potere*, Pisa, ETS, 2011; D. SARDINHA, *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*, Paris, L'Harmattan, 2011.

⁴ M. FOUCAULT, *Del governo dei viventi*, p. 84.



autori di questo focus sul pensiero di Foucault si sono mossi «in questo cantiere a cielo aperto, in questo disordinato laboratorio, in cui si forgiavano concetti apocriefi e, talvolta, persino effimeri, in questo spazio di continui ripensamenti, rilanci e battute d'arresto, ammissioni d'errore, svisature e improvvise illuminazioni» (Michele Spanò); senza la pretesa di cartografarli integralmente, ma con lo spirito di chi sa che lì dentro c'è e ci sarà ancora molto materiale da scoprire, inventariare e analizzare con cura, ma anche da maneggiare senza timori reverenziali, che Foucault non capirebbe, per mostrarne i limiti. I temi che sono stati focalizzati e problematizzati sono frutto di questo approccio.

In questa breve introduzione, più che riaprire il confronto tra Foucault e la storiografia del pensiero politico o evidenziare i motivi di originalità o di problematicità delle interpretazioni foucaultiane – “il Machiavelli o il Bentham di Foucault”, Foucault e Marx, Platone, Hobbes, Kant ecc. – mi è sembrato interessante enucleare dai testi le condizioni che, secondo Foucault, permettono di identificare la specificità e il funzionamento dei discorsi politici per poi individuare in cosa consiste ciò che nell'ultima fase della sua ricerca egli definisce la «differenza della filosofia».

1. Per Foucault la politica non è una prerogativa esclusiva di un determinato regime di enunciati, ma è disseminata in differenti formazioni discorsive posizionate in diversi luoghi del reale: «La borghesia non parla né in Hegel né in Auguste Comte», dice Foucault in un'intervista del 1975. «Accanto ai testi sacri, una strategia assolutamente cosciente, organizzata, meditata si può leggere in una massa di documenti sconosciuti che costituiscono il discorso effettivo di un'azione politica»⁵. I discorsi politici sono collegati da rapporti di complementarità. In Rousseau e in Bentham, dice Foucault, sono teorizzati due regimi della visibilità politica molto diversi – da un lato «una società trasparente, visibile e ad un tempo leggibile in ognuna delle sue parti» dall'altro «una visibilità organizzata intorno a uno sguardo che domina e che sorveglia tutto» - e tuttavia ugualmente indispensabili per la messa a punto dell'egemonia borghese⁶. Accanto alla complementarità, Foucault indica un'altra relazione tra i discorsi politici. In *Nascita della biopolitica*, Foucault parla di “due vie” parallele del diritto pubblico tra XVIII e XIX secolo: la via rousseauiana rivoluzionaria e quella del radicalismo inglese. La comprensione del collegamento tra questi discorsi divergenti nella costituzione dell'egemonia borghese richiede «una logica della strategia» o «logica della connessione dell'eterogeneo» per mostrare che

⁵ M. FOUCAULT, *Des supplices aux cellules*, in M. FOUCAULT, *Dits et Écrits*, 4 voll. Gallimard, Paris 1994, vol. II, n. 151, p. 719.

⁶ M. FOUCAULT, *L'œil du pouvoir*, in M. FOUCAULT, *Dits et Écrits*, vol. III, n. 195, p. 195.

l'eterogeneità delle concezioni politiche, lungi dal costituire un principio di esclusione «non impedisce in nessun caso la coesistenza, la congiunzione, la connessione»⁷. Tra le condizioni che definiscono la specificità e il funzionamento dei discorsi politici ci sono, per Foucault, degli amalgama tra formazioni discorsive e pratiche non discorsive che, con terminologia deleuziana, si potrebbero definire «sintesi disgiuntive». Nel corso del 1973 su *La société punitive* Foucault dice che, tra XVIII e XIX secolo, a seguito dell'accumulazione capitalistica, per i proletari il furto era diventato l'illegalismo di chi produceva a contatto con una materialità che non possedeva mentre la frode costituiva il baricentro di un regime di illegalismi gestiti da chi possedeva un genere di ricchezza legata alla legge: «Non che sia sottomessa alla legge, ma permette l'accesso alla possibilità di fare e di disfare, di imporre e di aggirare la legge»⁸. «Nella borghesia» continua Foucault «il potere legislativo si trova in questo modo profondamente legato alla pratica dell'illegalismo»⁹. Le dottrine giuspubblicistiche e le teorie del diritto di punire sono collegate a doppia mandata all'aggiramento e alla neutralizzazione delle leggi e, altrettanto strettamente, a una serie di enunciati – paternalistici, filantropici, penali, polizieschi poi criminologici e psichiatrici – volti a criminalizzare il proletariato¹⁰. Tra la sovranità del potere legislativo, le dottrine del diritto di punire nate dalla riforma penale alla fine del XVIII secolo e i discorsi sulla moralizzazione, criminalizzazione e psichiatizzazione delle classi laboriose/pericolose, l'illegalismo borghese funge da termine medio, connettore di una sintesi disgiuntiva.

A proposito della concezione foucaultiana dell'enunciato, Deleuze si è chiesto: «a partire da quale soglia un enunciato diviene politico»? Ad esempio, in quali formazioni storiche e in quali condizioni discorsive e non l'antisemitismo moderno ha oltrepassato la soglia della politicizzazione¹¹? La soglia di politicizzazione degli enunciati antisemiti, e più in generale razzisti, viene superata, dice Foucault nel corso *Bisogna difendere la società*, in concomitanza con l'affermazione del biopotere: «La razza, il razzismo, sono – in una società di normalizzazione – la condizione di accettabilità della messa a morte»¹². La soglia di politicizzazione degli enunciati antisemiti viene oltrepassata nel momento in cui una costellazione di formazioni discorsive (enunciati scientifici e pseudoscientifici, giuridici, burocratici, mitici, profetici, apocalittici) definiscono le condizioni di accettabilità di pratiche e istituzioni che ordinano e am-

⁷ M. FOUCAULT, *Nascita della biopolitica*, pp. 46-49.

⁸ M. FOUCAULT, *La société punitive. Cours au Collège de France. 1972-1973*, Paris, Ehes, Gallimard, Seuil, 2013, p. 152.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ivi*, p. 182.

¹¹ G. DELEUZE, *Il sapere. Corso su Michel Foucault (1985-1986)*, Verona, ombre corte, 2014, p. 48.

¹² M. FOUCAULT, *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France 1975-1976*, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 221.



ministrano l'esclusione, la criminalizzazione, la medicalizzazione e infine la messa a morte dei soggetti che minacciano l'integrità biopolitica di un'entità (popolo, nazione, razza, ecc.)¹³. Le condizioni che sono state citate – la multi-formità e la disseminazione dei discorsi politici, la complementarità e la logica dell'eterogeneità tra concezioni politiche differenti, le sintesi disgiuntive tra teorie, discorsi e pratiche apparentemente incompatibili – si compendiano in questo requisito del discorso politico. Se si parte dal fatto che un regime di potere è accettato, puntualizza Foucault, si può giungere a focalizzare ciò che lo rende accettabile¹⁴. Il livello dell'analisi del discorso politico è lo spazio che va dal dato dell'accettazione all'analisi critica delle condizioni di accettabilità di un regime di potere: questo livello è chiamato da Foucault *archeologia*¹⁵.

2. Foucault non ha mai qualificato il discorso politico come un discorso ideologico. Il potere, dice nel corso su *La société punitive*, non è preso nella falsa alternativa tra un'azione repressiva e violenta e la sua dissimulazione da parte del discorso “chiacchierone” dell'ideologia¹⁶. Come scrive nella *Prefazione di Nascita della clinica*, i discorsi non vanno interpretati per decifrarvi un resto, un eccesso del significato sul significante o un non detto. I discorsi sono degli eventi il cui senso si chiarisce facendone risaltare la differenza da altri discorsi contemporanei con cui sono familiari o a cui si oppongono¹⁷. Sviluppando queste riflessioni a distanza di alcuni anni, Foucault afferma che un discorso politico non è proprietà di un autore, non è né un'opera, né un testo:

«Tutte queste categorie – autori, scrittori, opere, testi – è ciò che la scolarizzazione della società ha isolato in relazione all'energia attiva e strategica del discorso. Un testo è un discorso che ha perduto il suo contesto e la sua efficacia strategica. Un'opera è un discorso che è stato allacciato, da un lato, a un autore, e dall'altro, ai significati impliciti di un non-detto»¹⁸.

La “scolarizzazione” elude la natura del discorso politico in quanto atto discorsivo, e cioè il fatto che esso è un operatore all'interno di un campo strategico e nel mezzo delle lotte¹⁹. Nelle *Lezioni sulla volontà di sapere. Corso al Collège de France 1970-1971*, Foucault osserva che la situazione del discorso politico nelle lotte di classe è irriducibile sia al determinismo che lo rappresenta come

¹³ *Ivi*, p. 222.

¹⁴ M. FOUCAULT, *Illuminismo e critica* (1990), a cura di P. NAPOLI, Roma, Donzelli, 1997, p. 55.

¹⁵ *Ivi*, p. 56.

¹⁶ M. FOUCAULT, *La société punitive*, pp. 236-237.

¹⁷ M. FOUCAULT, *Nascita della clinica. Una archeologia dello sguardo medico* (1963), Torino, Einaudi, 1998, pp. 10-11.

¹⁸ M. FOUCAULT, *La société punitive*, p. 169. A proposito della critica di Foucault alla pratica interpretativa che va alla ricerca del «non detto» dei testi, il curatore del corso, Bernard Harcourt, ha chiamato in causa la presenza di Althusser come bersaglio degli argomenti di Foucault. Cfr. B. HARCOURT, *Situation du cours*, in M. FOUCAULT, *La société punitive*, pp. 281-283; 296-301.

¹⁹ M. FOUCAULT, *La société punitive*, p. 170.

riflesso di una struttura soggiacente, sia alla simbolizzazione, e cioè all'immagine del discorso come espressione di qualcosa che ha un'altra natura. Il rapporto tra le lotte e i loro effetti nel discorso – in Grecia, tra VII e VI secolo, le lotte di classe per la redistribuzione integrale e ugualitaria delle terre, i conflitti intorno alla moneta, le lotte popolari per l'appropriazione dei riti religiosi di purificazione e per strappare ai ricchi il monopolio del diritto all'immortalità, la lotta intorno al potere politico, ecc. – va compreso mettendo in gioco le funzioni strategiche dei discorsi:

«Non cercare un legame che sia dell'ordine dell'espressione e/o del riflesso tra queste lotte e il loro effetto nel discorso. Si tratta al contrario di mostrare: come la lotta delle classi, in un dato momento, possa fare appello a certi tipi di discorso; oppure – come questi tipi di discorso siano la posta in gioco di una lotta di appropriazione; oppure – come la lotta delle classi definisca il luogo fittizio del discorso e lo statuto (reale o ideale) di chi può e deve tenerlo; oppure – come tale tipo di oggetti debba diventare oggetto di discorso in quanto strumento di questa lotta; oppure – come questo discorso eserciti una funzione di occultamento rispetto alla lotta che lo ha reso possibile»²⁰.

Sono numerose le analisi di Foucault che inquadrano il discorso politico in un contesto strategico mentre combatte con altri discorsi per far passare una linea teorico-politica. Si pensi a Hobbes in lotta con il fantasma della guerra civile o alle prese con «il suo *vis-à-vis* strategico»: lo storicismo politico dei *Levelers* e dei *Diggers*²¹. Oppure alla battaglia degli Enciclopedisti per sottoporre al controllo centralizzatore dello Stato l'universo dei saperi dispersi e delle tecnologie, o ancora, alla campagna degli amministratori e degli “economisti” del XVIII secolo per affermare la governamentalità economica delle popolazioni piegando la resistenza del “popolo”²². La borghesia, dice Foucault in *Bisogna difendere la società*, alla fine del XVIII secolo combatte con le armi del diritto naturale contro lo storicismo nobiliare intorno al paradigma della nazione²³. Il combattimento si conclude con la metabolizzazione, da parte della dialettica, della teoria della storia come lotta tra razze e gruppi irriducibilmente contrapposti, e con l'affermazione di un discorso storico politico in cui la filosofia e la storia convergono per formulare una domanda, sinonimo dell'egemonia di classe borghese: «Che cosa nel presente, reca l'universale? Che cosa, nel presente,

²⁰ M. FOUCAULT, *Lezioni sulla volontà di sapere, Corso al Collège de France (1970-1971)* (2011), Milano, Feltrinelli, 2015, pp. 211-212.

²¹ Su Hobbes e la guerra civile, si veda, M. FOUCAULT, *La société punitive*, pp. 14-15, 26-29; sullo storicismo politico avversario della teoria della sovranità, cfr. M. FOUCAULT, *Bisogna difendere la società*, pp. 87-88; pp. 97-98.

²² Sugli Enciclopedisti e il controllo statale sui saperi e sulle tecniche nel XVIII secolo, si veda M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, pp. 156-160; sulla contrapposizione tra popolazione e popolo nella governamentalità economica nel Settecento, si veda M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France 1977-1978* (2004), Feltrinelli, Milano, 2005, pp. 42-45; sul tema mi permetto di rinviare a A. PANDOLFI, *La natura della popolazione*, in S. CHIGNOLA (ed) *Governare la vita. Un seminario sui corsi di Michel Foucault al Collège de France*, Verona, ombre corte, 2006, pp. 91-117.

²³ M. FOUCAULT, *Bisogna difendere la società*, p. 181; pp. 192-193.



costituisce la verità dell'universale? [...] La dialettica è nata»²⁴. Altre lotte, dalle enormi conseguenze, si svolgono tra il XIX e il XX secolo. In primo luogo, lo scontro senza quartiere tra la teoria della lotta di classe e una contro-storia connotata in senso medico biologico e razzista. Prima il fourerismo, poi l'anarchismo e il marxismo, quindi l'evoluzionismo nell'età dell'imperialismo, la psichiatria e le teorie eugenetiche, infine il nazismo, lo stalinismo, il social-razzismo degli Stati socialisti annodano i loro legami e combattono le loro battaglie sui terreni del biopotere e del razzismo²⁵.

La funzione strategica dell'archeologia è simmetrica e opposta a quella del discorso politico che stabilisce le condizioni di accettabilità di un regime di potere: «Comprendere l'accettabilità di un sistema» dice Foucault nella conferenza su *Illuminismo e critica* «è indissociabile dalla comprensione di ciò che lo rende difficile da accettare: la sua arbitrarietà sotto il profilo della conoscenza, la sua violenza in termini di potere»²⁶. L'archeologia è associata alla *genealogia* della rete causale, complessa e densa, e dei fattori multipli di determinazione che hanno provocato l'*emergenza* di un regime di potere. L'archeologia e la genealogia partono entrambe dal presupposto che le condizioni di accettabilità e le condizioni di emergenza di un regime di potere siano qualcosa:

«La cui stabilità, il cui radicamento e fondamento non sono mai tali da impedire, in qualche misura, se non di immaginarne la scomparsa, almeno di decifrare i fattori che rendono questa scomparsa possibile»²⁷.

A Richard Rorty che lo rimprovera di non richiamarsi a nessun "noi", ad alcuna tradizione o valore che normalmente, a suo dire, definiscono le condizioni da cui un discorso politico può essere legittimato nell'esercizio della critica, Foucault risponde:

«Ma il problema sta proprio se effettivamente convenga porsi all'interno di un "noi" per far valere i principi che si riconoscono e i valori che si accettano; oppure se non si debba, elaborando la questione, rendere possibile la formazione futura di un "noi". Non mi sembra che il "noi" debba precedere la questione; esso può essere soltanto il

²⁴ *Ivi*, pp. 204-205.

²⁵ *Ivi*, pp. 73-76; pp. 224-227.

²⁶ M. FOUCAULT, *Illuminismo e critica*, p. 57, si veda inoltre M. FOUCAULT, *Del governo dei viventi*, pp. 84-85.

²⁷ M. FOUCAULT, *Illuminismo e critica*, p. 60. In un'intervista del 1981 Foucault riprende questo filo conduttore della sua ricerca: «Nelle mie analisi storiche, che spero abbiano senso politico, cerco invece di risalire il più a monte possibile per cogliere tutte le contingenze, gli eventi, le tattiche, le strategie che hanno portato a una certa situazione che non bisogna considerare acquisita una volta per tutte, anche se è realmente data. È stata costituita e può dunque essere "decostruita" dalla politica. Si tratta di un movimento di risalita storica con proiezione su uno spazio di possibilità politiche. È questo il movimento che io compio», M. FOUCAULT, *Intervista di Jean François e John De Witt*, in M. FOUCAULT, *Mal fare, dire vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio (1981)* (2012), Torino, Einaudi, 2013, p. 254.

risultato – e un risultato necessariamente provvisorio – della questione, quale si pone nei nuovi termini in cui la si formula»²⁸.

Questo assunto è ribadito nel corso *Del governo dei viventi*: non è la critica delle rappresentazioni in termini di verità o di errore o la distinzione tra ideologia e scienza a discriminarne la legittimità o l'illegittimità del potere. È a partire dal movimento con cui ci si svincola dal potere, puntualizza Foucault, che si costituiscono le trasformazioni del soggetto e si delinea il rapporto che questi intrattiene con la verità²⁹.

Qual è, per Foucault, la soglia di politicizzazione degli enunciati? Le lotte dei detenuti degli anni Settanta a cui Foucault ha dato un contributo fondamentale, ne hanno messo in evidenza una risoluzione. Partendo da rivendicazioni tradizionali – il freddo, il cibo, i pestaggi – le lotte dei detenuti hanno collegato la denuncia delle condizioni di vita in prigione alle questioni delle tutele legali in carcere e dell'abolizione del casellario giudiziario sino a politicizzare l'intero sistema della giustizia³⁰. I detenuti hanno fatto oltrepassare agli enunciati di rivendicazione la soglia della politicizzazione³¹. Il discorso politico nasce dal basso ogni qual volta è necessario disfare le ragioni microfisiche e quotidiane che rendono a un tempo accettabili e intollerabili delle relazioni di potere. Come far emergere le figure ordinarie dello sfruttamento, delle discriminazioni, degli illegalismi «dal grigiore dei meccanismi generali che li fanno sembrare inevitabili e quindi in fin dei conti, tollerabili»³²? Lo stato di diritto, il principio di legalità, la responsabilità della pubblica amministrazione che dovrebbero garantire la sicurezza dei cittadini in democrazia ospitano, dice Foucault, tutta una serie di illegalismi, avvolgono mille arbitrii quotidiani, sono le forme attraverso cui si esercita una violenza talmente familiare e inevitabile da risultare invisibile:

«Tutto un brulicare di abusi, di eccessi, di irregolarità, forma non tanto l'inevitabile deviazione, ma la vita essenziale e permanente dello "stato di diritto". Il cattivo carattere del procuratore o l'indigestione del giudice, la stanchezza dei giurati, non sono degli intoppi all'universalità della legge, ma piuttosto ne assicurano l'esercizio regolato»³³.

²⁸ M. FOUCAULT, *Polemica, politica e problematizzazioni*, in M. FOUCAULT, *Archivio Foucault 3*, 1978-1985, a cura di A. PANDOLFI, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 243.

²⁹ M. FOUCAULT, *Del governo dei viventi*, p. 85.

³⁰ P. ARTIÈRES – L. QUÉRO – M. ZANCARINI-FOURNEL (eds), *Le groupe d'information sur les prisons: Archives d'une lutte, 1970-1972*, Paris, IMEC, 2003; si vedano i testi tradotti e raccolti nei volumi M. FOUCAULT, *La strategia dell'accerchiamento. Conversazioni e interventi 1975-1985*, Palermo, Due punti edizioni, 2009; M. FOUCAULT, *L'emergenza delle prigioni. Interventi su carcere, diritto, controllo*, Firenze, La casa Usher, 2011.

³¹ M. FOUCAULT, *Circa un anno fa*, ivi, pp. 73-74.

³² M. FOUCAULT, *Préface* a M. DEBARD – J.-L. HENNING, *Les Juges kaki*, in M. FOUCAULT, *Dits et Écrits*, vol. III, n. 191, pp. 138-140, trad. it. in M. FOUCAULT, *L'emergenza delle prigioni*, p. 190.

³³ *Ivi*, pp. 190-191.



3. Qual è il posto e la funzione della filosofia di fronte al potere, si chiede insistentemente Foucault negli anni Ottanta e, in particolare, nei corsi al *Collège de France* dedicati al *Governo dei viventi*, al *Governo di sé e degli altri* e alla *Parrhesia*? Nel corso *Del governo dei viventi*, Foucault dice che nella cultura occidentale è difficile pensare a una filosofia che non sia “filosofico-politica”³⁴. E tuttavia, per evitare equivoci Foucault precisa che la filosofia non è un discorso politico:

«Un discorso politico è soltanto un discorso politico per il fatto che si accontenta di porre la questione della *politeia*, delle forme e delle strutture di governo [...] Un discorso filosofico è tale, e non è semplicemente un discorso politico, nel momento in cui, quando pone la questione della *politeia* (dell’istituzione politica, della ripartizione e dell’organizzazione delle relazioni di potere) pone al tempo stesso la questione della verità e del discorso vero a partire dal quale potranno essere definite queste relazioni di potere e la loro organizzazione; pone anche la questione dell’*ethos*, cioè della differenziazione etica alla quale queste strutture politiche possono e devono dare spazio»³⁵.

Nella storia della filosofia occidentale, nota Foucault, l’equilibrio tra le tre questioni è stato messo a repentaglio dalla politica ogni volta che si è voluta mistificare «la coesistenza tra pratica politica e dire – il – vero filosofico» in una coincidenza acquisita o da acquisire. Quando questo è accaduto si è verificata la sciagura di un sistema politico che si è costituito come dottrina filosofica o che si è fatto legittimare da una dottrina filosofica³⁶. La minaccia è venuta anche dalla filosofia, in particolare, da tre maniere di «legare assieme queste questioni» – l’atteggiamento della saggezza; l’atteggiamento del tecnico; l’attitudine profetica. Mentre il profeta promette la riconciliazione tra verità, politica ed etica e il saggio sentenzia la loro unità fondatrice e attuale, l’atteggiamento del «tecnico o di chi insegna» dichiara impossibili sia la promessa sia l’unità tra *alétheia*, *politéia* ed *éthos* dal momento che le tre sfere sono incommensurabili e separate e tali devono restare³⁷. Per l’atteggiamento parrhesiastico, il quarto atteggiamento filosofico, verità, politica ed etica sono invece a un tempo irriducibili e in mutua e fondamentale relazione:

«L’atteggiamento parrhesiastico riconduce sempre e perennemente la questione del potere alla questione del suo rapporto con la verità e con il sapere, da un lato, e con la differenziazione etica dall’altro; l’atteggiamento parrhesiastico riporta infine la questione del potere al problema del discorso vero in cui questo soggetto morale si costituisce e al problema delle relazioni di potere in cui questo stesso soggetto si forma»³⁸.

³⁴ M. FOUCAULT, *Del governo dei viventi*, p. 84.

³⁵ M. FOUCAULT, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri 2. Corso al Collège de France (1984)* (2009), Milano, Feltrinelli, 2011, p. 74.

³⁶ M. FOUCAULT, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France 1982-1983* (2008), Milano, Feltrinelli, 2009, pp. 277-278.

³⁷ M. FOUCAULT, *Il coraggio della verità*, pp. 75-76.

³⁸ *Ibidem*.

Muovendo da un confronto serrato con i testi platonici Foucault dice che il compito della filosofia, a partire da Platone, è quello di affrontare una prova, un *ergon*. Questa prova, che per Platone è il complemento e il completamento del *logos* filosofico, è essenziale per praticare la differenza della filosofia da altri discorsi, in particolare, dalla retorica e dal discorso politico quando quest'ultimo è il discorso del potere. Questo compito è definito da Foucault "prova del reale della filosofia". Il "reale" non va inteso nel senso dei referenti e degli oggetti che sarebbero specifici della filosofia:

«La realtà, la prova con cui la filosofia si manifesterà come reale, non è il *logos* stesso; non è il gioco interno al *logos* stesso. La realtà, la prova con la quale e attraverso la quale la veridizione filosofica si manifesterà come reale è il fatto che essa si rivolge – che può rivolgersi, che ha il coraggio di rivolgersi – a chi esercita il potere»³⁹.

Mantenendosi saldamente in posizione simmetrica al potere – «una sorta di esteriorità restia e insistente rispetto alla politica» – la filosofia, prosegue Foucault:

«È una pratica che affronta la propria prova di realtà attraverso il rapporto con la politica. È una pratica che trova nella critica dell'illusione, dell'inganno, dell'imbroglione e della lusinga la sua funzione di verità. È infine una pratica che trova l'oggetto del proprio esercizio nella trasformazione del soggetto da parte di se stesso e del soggetto da parte dell'altro»⁴⁰.

La filosofia non legifera al posto della politica; non pretende di stabilire come si debba discriminare il vero dal falso nel campo della scienza; non rappresenta il soggetto assumendo la missione di disalienarlo e di liberarlo. Eppure, tra la filosofia e un certo genere di discorsi politici la distanza non è poi così grande. Nella prefazione a un libro di un ex detenuto, Serge Livrozet, esponente del movimento di lotta nelle carceri nel biennio 1971-1972, Foucault scrive che il discorso dell'autore è un discorso politico. Questo discorso, dice Foucault, mette allo scoperto la fragilità, la contingenza e l'intollerabilità del regime carcerario dal punto di vista di chi non dovrebbe mai parlare se non quando è interrogato dalle autorità o dai saperi specialistici. Questo discorso abbatte il monopolio che la sociologia, la criminologia e la psicologia pretendono di esercitare sulla criminalità e sulla delinquenza; infine, questo discorso è un discorso politico perché è parte di un processo di soggettivazione, di un movimento collettivo di singolarità che hanno trasformato se stesse nel momento in cui si sono prese il diritto di parlare della legge di fronte alla legge assumendosene i rischi e pagandone le conseguenze. Il libro di Serge Livrozet e il movimento di cui fa parte, prosegue Foucault, non hanno alcuna intenzione di dettare una riforma penitenziaria, non hanno la pretesa di proclamare una nuova verità sulla delin-

³⁹ M. FOUCAULT, *Il governo di sé e degli altri*, p. 220.

⁴⁰ *Ivi*, p. 336.



quenza, né di parlare in nome o al posto di qualcuno. Il libro di Livrozet, così Foucault conclude la prefazione:

«Non voglio dire che “rappresenti” ciò che pensano i detenuti nella loro totalità e neppure necessariamente nella loro maggioranza. Dico che è un elemento di questa lotta; che è nato da quella e che vi giocherà un ruolo. È un’espressione individuale e forte di una certa esperienza e di un certo pensiero popolare sulla legge e sull’illegalità. Una filosofia del popolo»⁴¹.

Nell’ultimo corso tenuto al *Collège de France*, Foucault lavora a fondo intorno a un’altra “filosofia del popolo”, a una filosofia alternativa del mondo antico rappresentata dall’esperienza filosofica dei cinici. Alternativa nei confronti del platonismo in cui il legame tra cura di sé e *parresia* finisce per essere subordinato a un’ontologia dell’anima, alla trascendenza dell’“altro mondo” e alla promessa di un’“altra vita”. L’anima, separata dal corpo e purificata dalla contemplazione delle essenze, ritorna all’“altro mondo” delle pure forme oltre le apparenze. Nulla di tutto ciò nei cinici che pensano in termini del tutto immanenti e complementari la riforma di sé e la trasformazione del mondo. Per i cinici, il “mondo altro” è lo scopo di una “vita altra”. A sua volta, lo scopo della trasfigurazione del mondo è un’alterazione completa del rapporto con se stessi intrapresa in comune:

«Non si deve credere infatti che il cinico si rivolga a un manipolo di individui per convincerli che bisognerebbe condurre una vita differente da quella che conducono. Il cinico si rivolge a tutti gli uomini, ai quali fa vedere che conducono una vita diversa da quella che dovrebbero condurre. È perciò tutto un altro mondo quello che deve emergere, che deve rimanere in ogni caso all’orizzonte, che deve costituire l’obiettivo di questa pratica cinica [...] Questa pratica della verità che caratterizza la vita cinica non ha semplicemente come scopo quello di dire e di mostrare quello che è il mondo nella sua verità, ma quello – finale – di mostrare che il mondo non potrà raggiungere la propria verità – non potrà trasfigurarsi e divenire altro per raggiungere ciò che è nella sua verità – se non al prezzo di un cambiamento, di un’alterazione completa: il cambiamento e l’alterazione completa del rapporto con se stessi»⁴².

I cinici parlano del potere davanti al potere e, contestualmente, parlano agli uomini. La prova di realtà della filosofia è, per i cinici, la pratica di una parola aggressiva, irruente, sostenuta da un coraggio senza condizioni, rivolta agli altri. Una parola che denuncia le storture del mondo, la violenza intollerabile del potere, l’illusione e gli errori della vita ordinaria a partire da un altrove, dal distacco da questo mondo e dalla parte di noi stessi che gli è aderente. Qui si profila un tratto che collega l’illuminismo e la modernità, come *ethos* filosofico e ontologia critica di noi stessi, all’esperienza filosofica dei cinici:

«Di certo non bisogna considerare l’ontologia critica di noi stessi come una teoria o una dottrina, e nemmeno come un corpo permanente di sapere che si accumula; bisogna concepirla come un atteggiamento, un *ethos*, una vita filosofica in cui la criti-

⁴¹ M. FOUCAULT, *L’emergenza delle prigioni*, p. 120.

⁴² M. FOUCAULT, *Il coraggio della verità*, p. 299.

ca di quello che siamo è, al tempo stesso, analisi storica dei limiti che ci vengono posti e prova del loro superamento possibile»⁴³.

La critica di quello che siamo, l'analisi storica dei limiti che ci vengono posti e la prova del loro superamento possibile è un'esperienza di instaurazione della verità, non un verbale del medesimo, a partire dal desiderio di un altrove, dall'alterità, dal divenire altro. Come Foucault scrive nelle righe finali dell'ultimo manoscritto del corso sul *Coraggio della verità*:

«Ma ciò su cui vorrei insistere, per finire, è questo: non vi è instaurazione della verità senza 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»⁴⁴.

⁴³ M. FOUCAULT, *Che cos'è l'Illuminismo?* (1984), in M. FOUCAULT, *Archivio Foucault* 3, p. 231.

⁴⁴ M. FOUCAULT, *Il coraggio della verità*, p. 321.