

SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



Foucault eretico?

Foucault: A Heretic?

Judith Revel

Université Paris Ouest Nanterre La Défense

jrevel@u-paris10.fr

ABSTRACT

Muovendo dall'analogia con Spinoza, il saggio definisce la figura e l'opera di Foucault come evento unico e particolare e come effetto di alcuni specifici processi storici e intellettuali. L'eresia di Foucault trova così alcuni precedenti inaspettati come quello con *Storia e coscienza di classe* Georg Lukács, mentre allo stesso tempo deve essere collegata alla filosofia di Maurice Merleau-Ponty: in entrambi i casi in gioco sono una storia "aperta" e una dialettica senza sintesi possibile. Questi stessi elementi ritornano infatti nel modo in cui Foucault mostra la radicale storicità dei soggetti politici e dello stesso potere. Questa storia dissolta nella molteplicità dei suoi processi e dei suoi eventi diviene lo spazio per l'ontologia politica foucaultiana e consente di definirlo un filosofo politico della storia.

PAROLE CHIAVE: Foucault; Georg Lukács; Maurice Merleau-Ponty; Potere; Genealogia.

Moving from the analogy with Spinoza, the essay defines the figure and the work of Foucault as a unique and particular event and as the effect of some specific historical and intellectual processes. The heresy of Foucault is thus unexpectedly preceded by George Lukács' *History and Class Consciousness*, while at the same time it must be linked with the philosophy of Maurice Merleau-Ponty: in both cases there are at stake an "open" history and a dialectics without a possible synthesis. These same elements return in the way Foucault shows the radical historicity of political subjects and of power itself. This story, which is dispelled in the multiplicity of its processes and events, becomes a space for Foucault's political ontology and allows defining him a political philosopher of history.

KEYWORDS: Foucault; Georg Lukács; Maurice Merleau-Ponty; Power; Genealogy.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXVII, no. 52, 2015, pp. 17-33

DOI: 10.6092/issn.1825-9618/5275

ISSN: 1825-9618



Il 28 marzo 1984, Michel Foucault non ha il tempo di leggere la totalità del testo che aveva preparato per quella che sarà in realtà la sua ultima lezione al *Collège de France*. La recente pubblicazione del corso ci restituisce tuttavia il passo non letto, che doveva fungere da conclusione al percorso proposto in quelle dodici lezioni:

«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»¹.

«Una posizione essenziale di alterità»: strana indicazione che si può ovviamente leggere come un monito etico-politico, ma che possiede anche una certa efficacia se si tratta di analizzare la posizione che Foucault stesso ha avuto nella storia del pensiero filosofico francese dopo il 1945.

Indubbiamente, nel contesto specifico del corso del 1984, quella ricerca di alterità corrisponde a ciò che il filosofo indica in altri testi come la necessità di cercare le condizioni di una “differenza possibile” rispetto alle determinazioni storiche che producono il soggetto in quanto tale, e disegnano più largamente le condizioni di pensabilità, di dicibilità e di organizzazione dell'economia generale delle rappresentazioni del mondo nel “momento” storico e epistemico nel quale si è situati. Lo si sa, già nei primi anni '70 Foucault sovrappone all'analisi “archeologica”, che aveva per scopo di evidenziare la specificità di un sistema di pensiero in una determinata periodizzazione storica, e che lo faceva “per differenziazione” rispetto a ciò che precedeva e ciò che seguiva, un secondo piano, che consiste nel far letteralmente rimbalzare l'indagine in direzione del presente. Questo secondo piano sarà quello della genealogia. Non più una differenziazione tra sistemi di pensieri passati (come, per esempio, attraverso la costruzione di una discontinuità tra pensiero rinascimentale della follia e pensiero moderno della stessa all'*Âge Classique*, o ancora tra concezione della punizione come iscrizione dei segni del potere sul corpo fino alla metà del '700 e ortopedia sociale dei corpi produttivi dalla fine del '700 in poi), ma una differenziazione che rimanda alla nostra situazione storica interrogandone i *partages*.

Negli ultimi anni del suo lavoro, Foucault sembra tuttavia aggiungere un terzo piano d'indagine, che non solo prende per oggetto le determinazioni del nostro presente ma cerca di valutare la possibilità della loro rottura, o del loro spostamento. Siamo in quello che, prendendo spunto da Kant (e torcendone non poco il significato originario) Foucault chiama *attitudine critica*: non solo il riconoscimento necessario dei nostri limiti, ma al contrario la possibilità di

¹ M. FOUCAULT, *Il Coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France 1984* (2009), Milano, Feltrinelli, 2011, p. 321.



«non essere più, di non fare o di non pensare più quello che siamo, facciamo o pensiamo»².

Eppure l'ipotesi che vorremmo provare a sviluppare non fa giocare esclusivamente quell'alterità "in avanti" come la chiave di volta di una progettualità interamente tesa a affermare la forma dell'estraneità, della *déprise*, nel cuore del presente. L'alterità non è solo la volontà di rottura delle proprie determinazioni storiche – di cui Foucault ha preventivamente restituito l'archeologia e l'economia generale. L'alterità può anche consistere nell'essere per il proprio tempo, e per i dibattiti che lo nutrono, un elemento totalmente eterogeneo e, in quanto tale, assolutamente impossibile da riassorbire. In realtà, se si pensa alla fascinazione che Foucault provava per quelli che designava come dei "casi" – da Raymond Roussel a Pierre Rivière, e più generalmente a tutti gli "uomini infami" di cui il filosofo ricostituiva a frammenti l'esistenza a partire dagli archivi –, il punto in comune che essi possiedono è sempre qualcosa che ha a che vedere con un estraniamento storico, epistemico e sociale: una rigorosa non corrispondenza con quello che dovrebbero essere, e che di fatti non sono. Che siano letterati (e sono tanti a fare compagnia a Roussel negli scritti foucaultiani degli anni '60) o semplici anonimi, che sia il loro discorso a sancirne l'apparente irriducibilità alle determinazioni storiche del periodo o al contrario le loro pratiche, fatte irrompere nello spazio pubblico come uno scandalo (nel caso dei cinici, sui quali Foucault si sofferma a lungo nel corso al *Collège de France* dell'84), tutti presentano la caratteristica di una non-corrispondenza con ciò che dovrebbero essere, dire e fare. Tutti mettono in scena la propria (volontaria? prodotta da una decisione effettiva? attorno al doppio problema della volontà e della decisione nella costruzione di quella non-corrispondenza, Foucault spenderà vent'anni di riflessione...) non-congruenza.

Ora Foucault, a sua volta, può essere preso come oggetto di un'analisi allo stesso tempo genealogica e critica, e costruito come un "caso". Meglio: può simultaneamente essere letto in due modi. Da una parte, come il prodotto di determinazioni storiche che hanno plasmato sia le condizioni della sua formazione, sia le rappresentazioni e gli schemi che egli ha mobilitato per costruire il proprio pensiero, sia le istituzioni nelle quali si è trovato, sia le reti sociali di scambi intellettuali alle quali ha partecipato, sia infine i campi di problematizzazione e gli oggetti di analisi che si è dato, e che emergono sempre sullo sfondo più generale di un dibattito che distribuisce al suo interno ciò che vale la pena pensare e ciò che invece deve essere dichiarato irrilevante o di poco conto.

² M. FOUCAULT, *Che cos'è l'Illuminismo?* (1984), in M. FOUCAULT, *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, vol. 3: 1978-1985. *Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. PANDOLFI, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 228.

D'altra parte, tuttavia, Foucault può essere anche visto come intempestivo rispetto a quello spessore di determinazioni storiche che lo fa essere quello che egli, di fatto, è: preso come un'eterogeneità, analizzato come produttore di analisi e di ricerche che, almeno in parte, sono riuscite ad attuare quella "differenza possibile" – e considerato come esempio singolare di una fuoriuscita dal proprio contesto storico-epistemico.

Esiste almeno un terreno su cui quell'eterogeneità è marcata, e produce una serie di malintesi che, a modo loro, testimoniano della difficoltà che i contemporanei hanno avuto a integrare le analisi foucaultiane nella griglia di riferimento dell'epoca. In verità, si tratta di un terreno doppio: l'analisi dei rapporti di potere da una parte, e quella dei modi di soggettivazione, dall'altra – alle quali bisogna aggiungere l'analisi della storicità che, in entrambi i casi, ne determina i registri e le articolazioni. Analitica dei poteri, pratiche di soggettivazione, storicizzazione: attorno a questi tre nodi, da cui dipende strettamente quello che Foucault rivendicherà negli ultimi anni come una vera e propria ontologia politica, si sono costruiti una serie di fraintendimenti, di polemiche e di dissensi che girano in gran parte attorno alla presunta identificazione del filosofo, se non immediatamente con il pensiero liberale, perlomeno con un anti-marxismo dichiarato.

Ora se c'è una possibilità di decostruire questi malintesi, è invece tutta da ricercare nell'estraneità del pensiero foucaultiano rispetto alla propria epoca; e nella novità delle domande che egli rivolge a un testo – quello marxiano – che, lungi dall'essere respinto, viene invece riaperto e rilanciato in modo inedito. Insomma: ci sarebbe forse qui da restituire un Foucault *eretico* – nel senso che lo storico della filosofia Yirmiyahu Yovel attribuisce alla parola quando caratterizza Spinoza proprio come eretico³: non tanto rispetto a una ortodossia religiosa che pur esisteva, e aveva ottenuto la scomunica del giovane filosofo di Amsterdam (*herem*), ma perché quest'ultimo era al contempo totalmente in rottura rispetto alla riflessione del proprio tempo e paradossalmente prodotto da quella stessa riflessione.

«L'apostasia di Spinoza contiene senz'altro almeno in parte un risveglio spontaneo, un fiorire spirituale del genio solitario che non si lascia del tutto spiegare dal semplice gioco dei precedenti. Un tale evento non interviene tuttavia *ex nihilo*, ma all'interno di un ambito socio-culturale specifico che deve essere preso in conto»⁴.

Insomma: è eretico colui che è simultaneamente il prodotto dalla propria epoca e *altro* rispetto a essa; che ne viene determinato ma che è pure capace di riaprire il sottile gioco di determinazioni che lo hanno costruito, di spostarle, di torcerle, o addirittura, come nel caso di Spinoza, di romperle. *Eretico* si dice

³ Si veda Y. YOVEL, *Spinoza and Others Heretics. I. The Marrano of Reason; II. The Adventures of Immanence*, Princeton, Princeton University Press, 1989.

⁴ Y. YOVEL, *Spinoza and Others Heretics. I. The Marrano of Reason*, p. 7.



quindi esattamente allo stesso modo in cui si può parlare di un *evento*: né l'epifania di una differenza assoluta né, al contrario, il mero effetto di un sistema di determinazioni storiche pervasivo e saturo, ma l'intreccio paradossale di queste determinazioni e della possibilità, sempre mantenuta, dell'alterità – *vita altra* dice Foucault nel 1984, vale a dire anche pensiero altro.

Foucault eretico? In realtà, come in un gioco di scatole cinesi, l'eresia di Foucault sta proprio nell'aver provato a pensare simultaneamente ciò che veniva considerato in generale come un'alternativa radicale tra due opposti simmetrici e inversi: le determinazioni storiche da una parte, e la "differenza possibile" dall'altra. La strutturazione dell'opposizione riceve all'epoca formulazioni varie – determinismo storico/libertà esistenziale, materialismo storico/libero agire individuale, processo dialettico/casualità degli eventi, soggetto razionale e autonomo/"effetti di struttura" senza soggetto –, ma ruota sempre attorno allo stesso punto, che ne legittima precisamente il *partage*: la storia, se c'è, è sempre portatrice di una soppressione della libertà umana, perché ne restringe il presupposto metafisico di riflessività, e di conseguenza di autonomia assoluta. Il *cogito* deve necessariamente precedere ogni esperienza storica perché ne rappresenta in realtà la condizione stessa. Da questo punto deriva precisamente la formazione di due "modi" avversi e simmetrici di considerare l'alternativa, che strutturano il dibattito filosofico in Francia, in particolare nel secondo Novecento: facendo l'economia della forma-soggetto, o al contrario, facendo del soggetto il mero prodotto di una storia che lo investe interamente e ne rende ragione senza resto alcuno. Nel modo che tende a vedere nel soggetto un *subjectus* totalmente storicizzato, si pone ovviamente in maniera immediata la questione della forma che viene data a quella storia – in generale sempre riconosciuta come lineare e continua, ma anche, a secondo dei casi, razionale, dialettica, teleologica. Nel modo che fa invece del soggetto un *subjectum*, vale a dire un soggetto grammaticale, la storia è considerata scenografia esterna, un po' come se si trattasse di uno sfondo su cui reperire, in primo piano, la libera azione degli uomini. Insomma: la morsa storia/soggetto partorisce una rappresentazione dell'agire umano nella storia e una rappresentazione della storia stessa che al contempo si escludono e si nutrono a vicenda. O si è prodotti dalla storia (e in quel caso la storia è il vero soggetto), oppure si produce liberamente la storia (e in quel caso il soggetto, nella sua autonomia, dichiara il carattere ontologicamente e logicamente secondario della storia stessa). Ma quelle due "soluzioni" sono speculari:

«Fare dell'analisi storica il discorso del continuo e fare della coscienza umana il soggetto originario di ogni divenire e di ogni pratica rappresentano le due facce di un

medesimo sistema di pensiero. Il tempo vi è concepito in termini di totalizzazione, e le rivoluzioni non vi sono mai nient'altro che prese di coscienza»⁵.

L'eresia foucaultiana rispetto al proprio tempo si radica precisamente in un pensiero della storia che, distaccandosi simultaneamente dalle rappresentazioni neo-hegeliane della storia allora particolarmente forti in Francia, da una parte, e dalle connotazioni fortemente esistenziali (e in alcuni casi psicologizzate) della ricezione francese della fenomenologia, dall'altra, cerca invece di pensare *insieme* le determinazioni storiche come matrici produttive dei soggetti storici e la discontinuità storica come riaffermazione di una differenza sempre possibile; o, per dirlo altrimenti: uno spessore delle determinazioni che mai si possa concludere nell'abbraccio mortale del determinismo assoluto, e una libertà umana da storicizzare seppur sempre intransitiva.

Determinazioni e differenza possibile, storia e discontinuità, archeologia e critica, *subjectus e subjectum*: tutta l'estraneità di Foucault sta in quella simultaneità, in quella compresenza degli opposti – e nella necessità di individuare le condizioni (epistemologiche prima, politiche dopo) della loro indissociabilità. Abbiamo provato altrove a descrivere il modo in cui il pensiero foucaultiano costruisce il proprio modello di discontinuità nella storia a partire da fonti diverse che ne rappresentano altrettante origini (la riscoperta di Nietzsche in chiave anti-hegeliana; l'epistemologia critica emersa, al crocevia della storia della scienza e della filosofia della scienza, lungo una linea che porta da Bachelard a Canguilhem; una storiografia profondamente rinnovata dai lavori della scuola delle *Annales*, ecc.); e a capire quanto quella rappresentazione del tutto inedita di una storia-chiasma, la cui prima faccia – quella delle determinazioni – suscita l'impresa archeologica, mentre la seconda – quella della “differenza possibile” – fa letteralmente rimbalzare le analisi archeologiche verso il nostro presente e, oltre, verso la sperimentazione della “differenza possibile” come compito etico e politico, sia in realtà un vero e proprio monogramma del pensiero foucaultiano⁶. Quello su cui vorremmo qui insistere è invece l'insieme di spostamenti che tale “chiasma” provoca immediatamente, e quali ne siano gli effetti nel dibattito filosofico e politico del tempo.

Primo effetto: la storia non è più leggibile come processo e compimento, né assegnabile a un *telos*. Ne consegue immediatamente una doppia serie di obiezioni. O Foucault è colpevole di frastagliare la storia e di romperla in altrettanti “blocchi” epistemici – e come dice Sartre dopo l'uscita delle *Parole e le cose*, nel 1966, Foucault sostituisce in quel caso «il cinema con la lanterna magi-

⁵ M. FOUCAULT, *L'Archeologia del sapere* (1969), Rizzoli, Milano 1971, p. 20.

⁶ Mi permetto di rimandare a J. REVEL, *Foucault. Une pensée de la discontinuité*, Paris, Fayard/Mille et une nuits, 2010; e a J. REVEL, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Paris, Vrin, 2015.



ca, il cinema con una successione di immobilità»⁷; oppure egli, a furia di storicizzare ogni elemento, vale a dire di prendere per oggetto d'inchiesta la *costituzione storica* di ciò che siamo soliti identificare precisamente come *oggetti* di pensiero (o *soggetti* di discorsi e di pratiche), perde ogni punto fermo e fa sciogliere nel relativismo e nell'afasia ogni proposito di giudizio (politico, storico, morale) sugli eventi. Insomma: se Foucault si appoggia alla discontinuità, abbandona il movimento della storia e diventa incapace di includere nella sua descrizione il cambiamento storico stesso. Se invece, rinunciando al punto di vista "a strapiombo" di una ragione universale e respingendo allo stesso modo l'intelligibilità data dal riconoscimento di un *telos* che dal fondo della storia ci attrarrebbe ineluttabilmente, si afferma semplicemente che la storia non ha un fuori (e che la riflessione filosofica deve su questa base riformularsi radicalmente come "storia dei sistemi di pensiero"⁸), allora niente ci permette più di *valutare* e di *commisurare* gli eventi o i periodi tra di loro. Sappiamo quanto, tra la fine degli anni '70 e i primi anni '80, Foucault abbia in particolare battagliato contro la seconda obiezione – su due fronti: con alcuni storici che muovevano, all'epoca, lo stesso tipo di critiche a Paul Veyne e accusavano entrambi di relativismo, da una parte; e con il neokantismo di alcuni habermasiani dall'altra⁹.

Ma quello di cui non ci si ricorda, è che la prima ostilità fu di tutti quelli che avevano bisogno del riferimento a una storia continua, dialettica e teleologica per poter pensare l'orizzonte della lotta di classe, e che mettevano avanti la necessità della storia come Tutto per rendere possibile l'analisi dialettica del suo compimento. La squalifica del pensiero foucaultiano da parte di un certo marxismo ortodosso è, in Francia, molto dura; e anche nelle ortodossie "autorizzate", come per Althusser, la perdita di un metro di valutazione storico-politico fondato sulla possibilità di cogliere la totalità del movimento della storia, la sua oggettività – questo ci permette in effetti, in Althusser, il «Marx scientifico» – ci espone sia al «soggettivismo» che all'impotenza.

In realtà, la posizione di Foucault, per eretica che sia, non è priva di radici: nel 1960, è stato finalmente tradotto in Francia da Kostas Axelos il libro di György Lukács *Storia e coscienza di classe*. Ora precisamente, nel saggio che apre il volume, e che risale al 1919, è permanente la distinzione tra quello che la

⁷ J.-P. SARTRE, *Jean-Paul Sartre répond*, L'Arc, 30/1966, pp. 87-96.

⁸ Si ricordi che «Storia dei sistemi di pensiero» era l'intitolato della cattedra di Michel Foucault al *Collège de France*.

⁹ Per una chiara percezione di quanto l'accusa di relativismo infastidisse Foucault, cfr. per esempio M. FOUCAULT, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France 1982-1983*, Milano, Feltrinelli, 2009: lezione del 5 gennaio 1983, nota segnata * (la nota riproduce un passo del manoscritto della lezione che non fu letto per mancanza di tempo). Per le critiche di "relativismo morale", si veda invece R. ROCHLITZ, *Esthétique de l'existence. Morale post-conventionnelle et théorie du pouvoir chez Foucault*, in *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale, Paris 9-10-11 janvier 1988*, Paris, Seuil, 1989, p. 288-301.

versione francese rende come la «*totalité*» (la totalità) e il riferimento al *Tutto* inteso come «significazione (*Sinngebung*) trascendente mitologica o di natura etica»¹⁰. La *totalità*, che la traduzione italiana restituisce a volte come *l'intero*, non solo esclude ogni forma di trascendenza, ma definisce precisamente la sua qualità all'incrocio esatto tra accumulo e sedimentazione di strati storici, da una parte, e crescita di una coscienza di classe che non viene mai prodotta da uno «spettatore disinteressato» o da un «soggetto di conoscenza nel senso del metodo kantiano»¹¹, dall'altra. La *totalità* – l'intero – è semplicemente la provvisoria soglia di ricapitolazione della stratificazione storica – il che significa anche, come precisa immediatamente Lukács, che «il punto di vista metodologico della totalità, che abbiamo riconosciuto come problema centrale, è un prodotto della storia»¹².

Di contro, quando Lukács si riferisce a un “Tutto” come elemento trascendente, a strapiombo della storia stessa, quel “Tutto” corrisponde a quello che Foucault, nell'*Archeologia del sapere*, chiama per conto suo “totalità”, usando il termine in chiave radicalmente opposta rispetto all'uso lukacsiano. La totalità, per Foucault, è una concezione della storia come sviluppo e compimento continuo di un *telos* già dato in partenza. Insomma: la *totalizzazione* foucaultiana sembra corrispondere al *Tutto* lukacsiano: l'una e l'altro devono essere sottoposti a una critica radicale. Quello che invece Lukács chiama *totalizzazione* è la paradossale storicizzazione radicale del punto di vista (di classe) sulla e nella storia:

«Quando Marx ed Engels hanno riconosciuto “la produzione e la riproduzione della vita reale come il momento in ultima analisi determinante nella storia”, hanno in questo modo innanzitutto acquisito la possibilità ed il punto di vista per togliere di mezzo qualsiasi mitologia»¹³.

Ambiguità semantiche a parte (legate all'uso opposto del termine *totalizzazione*), troviamo dunque, in Lukács come in Foucault, la difesa di un materialismo storico «non mitologico», non fondato su essenze e origini, o, per dirlo in termini più foucaultiani, costruito contro i presupposti di una storia «sacralizzata» e interamente antropologizzata in nome di un «fondamento originario che faccia della razionalità il *telos* dell'umanità»¹⁴. In entrambi i casi, è fondamentale la volontà di slegare l'apprensione del reale da qualsiasi elemento esterno alla storia stessa: non esiste un fuori della/dalla storia. In proposito, Lukács è particolarmente chiaro:

¹⁰ G. LUKÁCS, *Che cosa è il marxismo ortodosso?* (1919), in G. LUKÁCS, *Storia e coscienza di classe* (1923), Milano, Sugar editore, 1967, p. 30.

¹¹ *Ivi*, p. 29.

¹² *Ivi*, p. 30.

¹³ *Ivi*, p. 25. Lukács cita qui la lettera di Engels a J. Bloch del 21 settembre 1890.

¹⁴ M. FOUCAULT, *L'Archeologia del sapere*, p. 20.



«La separazione revisionistica tra il movimento e il suo scopo finale, appare come regressione al livello più primitivo del movimento operaio. Infatti, lo scopo finale non è una condizione che in qualche modo attenda il proletariato, come “Stato del futuro”, alla fine del movimento, indipendentemente da esso, dal cammino che esso percorre [...]. Lo scopo finale è piuttosto quel *rapporto con l'intero* (con l'intero della società considerata come processo) [...] ogni sforzo per mantenere puro lo “scopo finale” o l’“essenza” del proletariato, ecc., da qualsiasi contaminazione *in e attraverso* il rapporto con l'esistenza capitalistica, conduce infine allo stesso allontanamento della comprensione della realtà, dell’“attività pratico-critica”, alla stessa ricaduta nella dualità utopistica di soggetto e oggetto, di teoria e praxis nella quale ha condotto il revisionismo»¹⁵.

La totalità è per Lukács il movimento, perennemente rilanciato, della sua totalizzazione; ed è profondamente (ed esclusivamente) immanente: costruito nella/dalla storia stessa.

Si dirà: il parallelismo tra i due pensieri, a distanza di cinquant'anni, e al di là dell'ambiguità suscitata dall'uso inverso degli stessi termini (palese nel caso di *totalità*), non è tuttavia così facile da stabilire: rimane, in Lukács, il presupposto di una unità e di una continuità del processo storico su cui egli insiste, e senza il quale la coincidenza tra punto di vista di classe del proletariato e apprensione della società nella sua interezza non sarebbe possibile. In Foucault, l'unità del processo storico è al contrario ciò che si tratta precisamente di decostruire – sia metodologicamente (lavorando su *episteme* determinate, a partire da periodizzazioni precise), sia filosoficamente (sottoponendo il presupposto dell'unità del processo storico ad un'indagine storicizzante, e facendone la genealogia). Tuttavia, su un punto fondamentale il debito di Foucault nei confronti del Lukács ci sembra comunque evidente, ed è una concezione della storia che faccia di essa una produzione continua – una matrice produttiva «aperta».

Nell'analitica storica foucaultiana, la storia è al contempo l'insieme delle determinazioni alle quali un'epoca è arrivata e che plasma tutto ciò che vi emerge (quella storia di cui si tratta di fare un'archeologia delle stratificazioni) e la sua superficie visibile, la sua “pelle” più recente, che ne segnala paradossalmente la mutevolezza, e che apre a ciò che, dall'interno del suo retaggio accumulato, potrebbe darsi sotto la forma di una «differenza possibile». Ed è proprio perché vi è possibilità di differenze nella storia che il metodo di approccio alla storia deve essere discontinuista. Come rendere, altrimenti, l'emergere delle differenze (quello che Foucault chiama precisamente *émergences*)? Il problema non viene formulato solo negli ultimi corsi al *Collège de France*, quando verrà tematizzata esplicitamente l'idea dell'*alterità*: già nell'*Archeologia del sapere*, nel 1969, an-

¹⁵ *Ivi*, p. 31.

che se con parole in parte diverse – troviamo una riflessione interamente costruita a partire da «continuità interrotte», «soglie», «differenze».

Ora, fin dalle prime pagine dell'*Archeologia del sapere*, la posta in gioco sembra cristallizzarsi sul recupero di Marx – ma in aperta rottura con alcune sue letture dominanti. Un Marx “altro”: restituito alla sua storicizzazione, alla successione delle discontinuità che hanno costruito il momento di cui è allo stesso tempo il prodotto e l'analista; ma soprattutto un pensiero marxiano interpretato a partire da ciò che Foucault indica come il carattere fondamentale incompiuto del presente, e che fa paradossalmente del materialismo storico, in quella chiave di lettura, un'apertura sul bordo della storia stessa, la materia di una sperimentazione che non si dia solo come trasformazione di ciò che è ma che possa includere in quel processo trasformativo una produzione di novità, un'invenzione.

Un'ultima notazione su questi brevi spunti, e sull'ipotesi di un possibile parallelismo fra due pensieri, finora molto di rado accostati. Ovviamente, la linea Lukács-Foucault non è diretta. Da una parte, la complessità del percorso politico e filosofico di Lukács non facilita certo l'approccio (e lo statuto degli scritti del 1919-1923 pone in sé un problema evidente); dall'altra, Foucault si guarda bene, dal canto suo, di citare mai il filosofo ungherese¹⁶. Ma potremmo anche dire che la storia di un pensiero è sempre tributaria delle condizioni materiali e storiche della sua ricezione. In Francia, il pensiero lukacsiano arriva tardi: nel 1948, viene pubblicato *Esistenzialismo o marxismo?*¹⁷, un libro che rappresenta un tassello importante dell'autocritica che Lukács rivolge proprio al suo *Storia e coscienza di classe*. Ne consegue un enorme dibattito, in particolare sulla rivista *Les Temps Modernes*, e sul giornale *Combat*¹⁸. I toni della discussione con Sartre sono accesi; più complessa è invece quella con Merleau-Ponty, che vede nonostante tutto nel Lukács del 1923 il tentativo di formulazione originale di un'altra lettura di Marx, interamente fondata sull'idea che la storia è in realtà un processo di totalizzazione senza Tutto, una ricapitolazione della storia su se stessa perennemente rilanciata dalla prassi umana, un divenire allo stesso tempo determinato e aperto. Per avere un'idea sia della violenza generale del dibattito

¹⁶ Sulle ambiguità della «politica di citazione» foucaultiana, e sull'importanza paradossale di alcuni nomi che non vengono mai menzionati da Foucault, mi permetto di rimandare a J. REVEL, *Les "grands absents": une bibliographie par le vide*, in PH. ARTIÈRES, J.-F. BERT, F. GROS, J. REVEL (eds), *Cahier de L'Herne Foucault*, Paris, L'Herne, 2011.

¹⁷ G. LUKÁCS, *Existentialisme ou marxisme?*, Paris, Nagel, 1948, tradotto solo nel 1995 in italiano.

¹⁸ Cfr. per esempio *L'existentialisme fait une apologie indirecte du capitalisme* (intervista a G. Lukács di F. Erval, «Combat», 13 gennaio 1949; *Jean-Paul Sartre reproche à Georges Lukács de ne pas être marxiste*, intervista a J.-P. Sartre di F. Erval, «Combat», 20 gennaio 1949; G. LUKÁCS, *Sartre pêche contre la probité intellectuelle*, «Combat», 3 febbraio 1949; *Pour Lukács, la terre ne tourne pas*, intervista a J.-P. Sartre di F. Erval, «Combat», 3 febbraio 1949; M. MERLEAU-PONTY, *Lukács et l'autocritique*, «Les Temps Modernes», n° 50, 1949, ripreso più tardi come *Marxisme et superstition*, in M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960; trad. it. *Marxismo e superstizione*, in M. MERLEAU-PONTY, *Segni*, Milano, Il Saggiatore, 1967.



attorno al piccolo volume del 1948, sia della percezione non sempre chiaramente formulata che Lukács, vent'anni prima, aveva nonostante tutto imposto con *Storia e coscienza di classe* uno strappo radicale al marxismo ortodosso (rivedendo precisamente nel 1923 una nuova ortodossia contro le pseudo-ortodossie "revisioniste"), ci si può riferire per esempio alla feroce recensione che Alphonse de Waelhens scrive su *Esistenzialismo o marxismo?*, nel 1948, per la *Revue philosophique de Louvain*¹⁹. De Waelhens formula con grande acutezza ciò che è precisamente al cuore della fascinazione esercitata su Merleau-Ponty da Lukács: il passaggio da un «materialismo meccanicista» a un «materialismo dialettico aperto». Egli precisa: «un materialismo è non meccanicista non appena afferma che l'essenza delle realtà non è statica e data per principio, ma invece sempre in formazione»²⁰ – per poi concludere, forse un po' rapidamente, e comunque all'opposto di quello che lo stesso Merleau-Ponty farà: «Non si capisce che cosa cambi nel dibattito tale evoluzionismo»²¹.

Non abbiamo qui lo spazio per esplorare quanto il pensiero filosofico politico di Merleau-Ponty, in particolare nelle lettere che segnano la rottura con Sartre, nel 1953²², e successivamente nelle *Avventure della dialettica*²³, nel 1955, debba a *Storia e coscienza di classe*, né quanto la riformulazione simultanea di una storia "aperta" e di una dialettica senza sintesi possibile (che Merleau-Ponty chiama *iperdialettica*) rappresenti in realtà il nesso tra l'eterodossia marxiana di stampo lukacsiano e quelle che diventeranno negli anni 1960 le riflessioni foucaultiane sulla possibilità di una storia non solo discontinua ma al contempo determinata e determinante, stratificata e inaugurale, sedimentata e sospesa sul proprio bordo – «histoire déjà faite» e «histoire se faisant», accumulo e invenzione. Non abbiamo nemmeno la possibilità di segnalare, se non allusivamente, il modo in cui quel pensiero è in realtà circolato in alcuni ambienti – si pensi, in particolare, alla rivista *Socialisme ou barbarie*, alla quale partecipavano per esempio dopo averla fondata nel 1949, Claude Lefort e Cornelius Castoriadis; e come la rappresentazione di una storia allo stesso tempo assolutamente materialista eppure sbarazzata da ogni traccia di teleologia o di trascendenza, sia stata più generalmente centrale per un certo numero di letture e di usi di Marx in Francia negli anni 1950. Ci limitiamo a segnalarne

¹⁹ A. DE WAELEHENS, Recensione a G. Lukács, *Existentialisme ou marxisme?*, in «Revue philosophique de Louvain», 46, 12/1948, p. 500-504.

²⁰ *Ivi*, p. 502.

²¹ *Ibidem*.

²² Si veda a questo proposito M. MERLEAU-PONTY, *Parcours Deux, 1951-1961*, Lagrasse, Verdier, 2001.

²³ M. MERLEAU-PONTY, *Le Avventure della dialettica* (1955), pubblicato insieme a *Umanesimo e terrore* (1947), Milano, SugarCo, 1965.

l'importanza, anche perché esiste pochissima letteratura secondaria sull'argomento.

Torniamo allora al nostro punto di partenza – la questione degli effetti politici della concezione foucaultiana della storia come “chiasma”, vale a dire come intreccio simultaneo di determinazioni storiche e di «differenza possibile». Esiste un secondo elemento sul quale si è cristallizzata immediatamente questa concezione chiasmatica, ed è il problema dei soggetti politici. L'abbiamo ricordato, l'enorme novità dell'analisi foucaultiana sta nell'aver posto la necessità di storicizzare tutto, ivi compresa la forma stessa dei soggetti politici, individuali o collettivi che siano, e dei concetti che mobilitiamo per pensarli. Tale costruttivismo storico, che porta esplicitamente Foucault a raddoppiare l'analitica dei poteri svolta negli anni '70 con una *storia dei modi di soggettivazione*, implica tuttavia due rotture fondamentali.

La prima riguarda i soggetti esistenti, o perlomeno quelli che siamo soliti riconoscere come tali. Storicizzarli significa restituirne la nascita e la formazione, dirne la non universalità, stabilirne la funzione strategica in un complesso di rapporti, pratiche e necessità che sembra stabilizzarsi in un dato momento e in un certo luogo. All'inizio del corso al *Collège de France* sulla biopolitica, nel 1978-1979, troviamo da questo punto di vista una vera e propria dichiarazione d'intenti:

«Questo comporta immediatamente una scelta di metodo, su cui mi riprometto di tornare più diffusamente in seguito; mi preme, tuttavia, chiarire sin d'ora che la scelta di parlare della pratica di governo, o a partire da questa pratica, è un modo molto esplicito di *non considerare come oggetto primario, originario, già dato, un certo numero di nozioni come, ad esempio, quelle di sovrano, sovranità, popolo, sudditi, stato, società civile*: vale a dire tutti quegli universali che l'analisi sociologica utilizza, al pari dell'analisi storica e dell'analisi condotta dalla filosofia politica, per rendere conto della pratica di governo nel concreto. Da parte mia, vorrei fare esattamente l'inverso, e assumere come punto di partenza tale pratica per come si dà, ma anche per come riflette su se stessa e cerca di darsi una certa razionalità, per vedere in che modo, da un certo momento in poi, alcune cose, sul cui statuto dovremo interrogarci, possono effettivamente costituirsi: *lo stato e la società, il sovrano e i sudditi ecc.* [...] Lo storicismo parte dall'universale e lo sottopone, in un certo senso, al vaglio della storia. Il mio problema è del tutto opposto. Io parto da una decisione, al tempo stesso teorica e metodologica, che consiste nel dire: supponiamo che gli universali non esistano; *da qui in poi, sottopongo la questione alla storia e agli storici, a cui chiedo: è possibile scrivere la storia senza ammettere a priori che esistano cose quali lo stato, la società, il sovrano, i sudditi*»²⁴?

Due cose ci sembrano importanti in queste righe. Da una parte l'inchiesta foucaultiana è sempre analisi di processi di costituzione (della sovranità, dello stato, dei sudditi...) nella storia; dall'altra, lo *storicismo* al quale si oppone Foucault (partire dall'universale e sottoporlo al vaglio della storia) è concepito qui come l'opposto esatto della *storicizzazione* come scelta di metodo (scrivere la

²⁴ M. FOUCAULT, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France 1978-1979* (2004), Milano, Feltrinelli, 2005, pp. 14-15 (sottolineatura mia).



storia a partire dalla capacità di quell'ultima di produrre oggetti, concetti, spazi di distribuzione del sapere, pratiche, sistemi di gerarchizzazione, criteri di valutazione, insomma rappresentazioni del mondo – e ovviamente anche soggetti, a loro volta situati all'interno di quel mondo).

Di tale costruttivismo storico, Foucault dà un esempio particolarmente chiaro nelle pagine di *Sorvegliare e punire* dedicate ai corpi docili, quando la descrizione dell'«arte delle ripartizioni» caratteristica delle discipline, alla fine del '700, diventa in realtà una formidabile analisi dell'invenzione dell'individuo – allo stesso tempo oggetto di governo disciplinare (un governo attraverso l'«individualizzazione», dice appunto Foucault) e soggetto produttivo²⁵. Ovviamente, nell'analisi foucaultiana, l'uno e l'altro aspetto sono legati: proprio perché viene individualizzato (vale a dire separato da ogni “aggregazione soggettiva”, fissato a una postazione precisa, de-singularizzato, associato a una funzionalità, dichiarato allo stesso tempo specifico e sostituibile), il soggetto lavoratore-individuo, come fonte di prestazioni produttive, diventa sempre più facilmente governabile. Un *individuo* ha per Foucault il proprio atto di nascita in un doppio gesto che lo distingue dagli altri e lo decreta paradossalmente equivalente a tutti gli altri, lo lega a un “rango” funzionale ma introduce quel rango in una serie che ne decreta al contempo la sempre possibile sostituzione. E si potrebbe quasi pensare che Foucault si spinga più in là: dopo tutto, l'*invenzione* della figura del *cittadino*, così come è stata definita nei termini del contratto sociale, obbedisce in realtà ad un tipo di funzionamento analogo – individuazione eppure principio di uguaglianza assoluta, gerarchizzazione eppure permutabilità, separazione eppure massificazione. Insomma: l'invenzione della democrazia, come l'invenzione della produzione di serie nella struttura di fabbrica, costruisce i propri soggetti ad arte: ha bisogno di far incrociare la linea della distinzione con quella dell'equivalenza, e dall'incrocio di questo doppio sistema di coordinate nasce la grande «*mise en tableau*» che attraversa non solo la spinta tassonomica settecentesca, ma che partorisce parte del pensiero rousseauiano del contratto, serpeggia nell'organizzazione spaziale dei conventi, delle scuole, degli ospedali e delle caserme, e ovviamente presiede alla nascita dell'organizzazione della produzione seriale di beni materiali in fabbrica.

Se abbiamo scelto un esempio tratto da *Sorvegliare e punire* – quando in realtà molti altri sarebbero stati possibili –, è perché in realtà mai libro foucaultiano fu accolto più freddamente. Si dirà senz'altro che il testo non è stato percepito immediatamente dai filosofi come “loro”, e che l'enorme quantità di materiali di natura storica ha in qualche modo contribuito a offuscarne la com-

²⁵ M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (1975), Torino, Einaudi, 1976.

prensione. Ma se ci si riferisce all'insieme delle recensioni scritte dopo l'uscita del volume²⁶, non si può non essere colpiti dall'argomento comune sul quale quasi tutte insistono: non si sa più cosa sia il potere, cosa siano i soggetti che subiscono il potere, dove siano finiti i soggetti di classe. Nel caso specifico della ricezione italiana, in particolare, colpisce lo smarrimento che vi si esprime. Da una parte, il libro è stranamente ben accolto dai giuristi – come nel caso di Mario Sbriccoli²⁷, che vi scorge immediatamente un eco del tentativo – allora promosso in Italia dalla rivista che Alessandro Baratta e Franco Bricola avevano appena fondato, *La Questione criminale* – per aprire lo studio della penalità a discipline esterne al diritto stesso. Dall'altra, si moltiplicano le reazioni d'incomprensione teorica (e di sdegno politico) davanti alla storicizzazione foucaultiana dei soggetti, e forse più ancora davanti a quella del potere stesso: se i soggetti sono costruiti dalla storia e se il potere si frammenta in una microfisica di rapporti che, nella sua estensione, perde in visibilità, possiamo ancora identificare le parti in gioco – oppressori e oppressi, padroni e proletari? Ciò significa anche: come immaginare ancora la possibilità di una lotta di classe? Quest'ultima non richiede forse di poter presupporre a monte la presenza di un soggetto (di classe) la cui unica storicità sia quella della costruzione (nella storia) della propria coscienza di sé, della coscienza del proprio sfruttamento? La critica dell'effetto "dissolutivo" che le analisi foucaultiane sembrano far subire al potere viene in realtà giocata ad un doppio livello: il potere è ciò contro cui devono potersi definire i soggetti in lotta; il potere è, a sua volta, incarnato da un certo numero di "soggetti" che perdono consistenza se esposti a quella frantumazione del Potere ("con la P maiuscola" dirà ironicamente Foucault) in rapporti di potere. Lo stato, la borghesia come classe, sono anch'essi *soggetti*.

In una recensione pungente alla traduzione italiana di *Sorvegliare e punire* pubblicata sull'*Unità* nel 1977²⁸, Alberto Asor Rosa insiste precisamente su questo pericolo di dissoluzione che la storicizzazione dei soggetti (e la parallela demoltiplicazione «microfisica» dei poteri) fa correre all'analisi politica: a furia di voler togliere dalla storia «i muscoli e i nervi dell'apparato giuridico-ideologico-istituzionale», e di voler letteralmente smembrare il potere, Foucault non rischia forse di rimanere con poco in mano? Insomma, «decapitate il soggetto, rinunciate all'ideologia, tagliate la testa al Re, bloccate il linguaggio e il dialogo, e avrete la Storia, la vera», ironizza Asor Rosa: un modo per dire che senza parti definite, "soggetti trasparenti a se stessi, e soprattutto senza un chia-

²⁶ Queste recensioni, francesi e straniere, sono state riunite in un volume recente: PH. ARTIERES, J.-F. BERT, P. LASCOUMES, L. PALTRINIERI, A. REVEL, J. REVEL, J.-CL. ZANCARINI (eds), *Surveiller et punir de Michel Foucault. Regards critiques 1975-1979*, Caen, Presses universitaires de Caen/IMEC, 2010.

²⁷ M. SBRICCOLI, *La storia, il diritto, la prigionia. Appunti per una discussione sull'opera di Michel Foucault*, «La questione criminale», III, 3/1977, pp. 407-423.

²⁸ A. ASOR ROSA, *C'è anche una "fisica" del potere*, «L'Unità», 26 ottobre 1977, p. 3.



ro *vis-à-vis*, ogni discorso di analisi che decostruisca le pretese di universalità e di a-storicità dei soggetti politici diventa in realtà un ostacolo politico.

Oggi, quel «costruttivismo» è accolto in modo infinitamente più facile. Colpisce tuttavia il fatto che, all'epoca, gli storici – e particolarmente gli storici appartenenti a una storiografia di tipo marxista – abbiano spesso anticipato le analisi foucaultiane, quando la filosofia marxista era invece estremamente riluttante ad accoglierle. Si pensa per esempio al gran libro di E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, che viene pubblicato già nel 1963 – e, se ne citiamo il titolo originale, è perché la traduzione italiana fa precisamente scomparire il senso di quel «*making*» inteso come nascita, formazione – il libro sarà in effetti tradotto nel 1969 come *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra*²⁹. La difficoltà di accettare lo spostamento metodologico e politico indotto dalle analisi di Thompson è palese: il libro viene certo tradotto, e sarà di un'importanza decisiva, ma quel *making* viene discretamente evacuato dalla copertina. Ovviamente, il libro avrà lo stesso una circolazione fondamentale nel dibattito italiano dell'epoca, ma – non è un caso – fungerà essenzialmente da riferimento centrale per coloro che, dall'interno di un marxismo largamente ridefinito dall'operaismo, insistevano allora, in rottura con l'ortodossia marxista del PCI, per fare della soggettività allo stesso tempo il prodotto e il protagonista dei processi storici, vale a dire anche il motore dello sviluppo delle lotte e del capitale.

Per Foucault, l'idea stessa di *naissance*, di nascita, è invece affermata fin dal libro sulla clinica, nel 1963³⁰, e successivamente ripresa nel sottotitolo di *Sorvegliare e punire (Nascita della prigione)*; parallelamente, l'impatto del libro di Thompson, che sarà tradotto in francese solo nel 1988³¹, è visibile nelle analisi foucaultiane già nei primi anni '70 – per esempio nel corso al *Collège de France* del 1972-1973, *La société punitive*³², dove, tra le righe, il riferimento alle analisi thompsoniane è pressoché permanente. Colpisce anche quanto, sul problema della storicizzazione dei soggetti, e sull'idea molto foucaultiana che, lungi dall'essere condizioni di possibilità dell'esperienza (vale a dire anche: dell'agire politico), i soggetti siano in realtà costruiti dall'esperienza storica, la storiografia (e in modo forse minore la sociologia) sia oggi andata avanti, quando la filosofia rimane ancora in parte restia ad abbandonare la possibilità

²⁹ E.P. THOMPSON, *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra* (1963), Milano, Il Saggiatore, 1969.

³⁰ M. FOUCAULT, *Nascita della clinica: un'archeologia dello sguardo medico* (1963), Torino, Einaudi 1969.

³¹ E. P. THOMPSON, *La formation de la classe ouvrière anglaise*, Paris, Seuil, 1988.

³² M. FOUCAULT, *La société punitive. Cours au Collège de France 1972-1973*, Paris, Gallimard/Seuil/EHESS, 2013. Inedito in italiano.

dell'imputabilità delle azioni a un soggetto che ne deve invece sempre precedere l'iscrizione specifica nella storia.

Alla fine della sua vita, Foucault fa tuttavia subire a questo tema della storicizzazione dei soggetti un'inflessione decisiva. Essa procede in due tempi. Da una parte, la ricostruzione archeologica del modo in cui una certa forma-soggetto può emergere in un dato momento (analisi archeologica di cui le pagine di *Sorvegliare e punire*, che citavamo poc'anzi, sono ovviamente un buon esempio), deve essere completata da un'analisi genealogica: l'archeologia è sempre propedeutica all'analisi, per "rimbalzo", del nostro presente. Della concatenazione tra archeologia e genealogia, abbiamo un esempio perfetto, quando, nel corso del 1978-1979 sulla biopolitica, Foucault fa seguire al lavoro sull'economia politica liberale ottocentesca non solo una doppia attualizzazione contemporanea (l'analisi dell'ordoliberalismo adenaueriano, da una parte, il neoliberalismo della Scuola di Chicago, dall'altra), ma pone il problema *presente* della figura dell'*homo oeconomicus* come imprenditore di se stesso.

Ma non basta.

Ciò che inoltre emerge in modo potente negli ultimi anni è l'idea nuova che l'attitudine critica (si ricordi: «vita altra», ricerca della differenza possibile) debba anche essere declinata come volontà di costituzione di forme-soggetto inedite. A questo porta in effetti la storicizzazione: la storia dei modi di soggettivazione, spinta sul bordo estremo della storia, laddove essa si "apre" alla trasformazione creativa di ciò che già c'è, implica anche una *politica* dell'invenzione di sé. La soggettivazione non è solo un problema etico legato al ritorno di Foucault verso un corpus di filosofia antica. È il punto di arrivo di un percorso che, da puramente metodologico, si è fatto politico.

Nell'84, a qualche settimana dalla morte, Foucault concede all'antropologo americano Paul Rabinow, con il quale dialoga spesso durante i suoi ripetuti soggiorni negli Stati Uniti, un'intervista molto bella, «Polemica, politica e problematizzazioni»³³. Vi dichiara:

«R. Rorty fa osservare che, in queste analisi, non mi richiamo a nessun "noi" – a nessuno di quei "noi", di cui il consenso, i valori, la tradizione formano il quadro di un pensiero e definiscono le condizioni in cui questo può essere legittimato. Ma il problema sta proprio nel sapere 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 solo il risultato – e un risultato necessariamente provvisorio – della questione, quale si pone nei nuovi termini in cui la si formula»³⁴.

³³ M. FOUCAULT, *Polemica, politica e problematizzazioni* (1984), in M. FOUCAULT, *Archivio Foucault* 3, pp. 240-247.

³⁴ *Ivi*, p. 242.



Il «noi» – come dall'altra parte il «sé» al quale Foucault aveva dedicato buona parte delle sue analisi tra la fine degli anni '70 e i primi anni '80 – non precede mai l'esperienza storica, ne viene perennemente riplasmato e modificato, ne rappresenta il prodotto. Ma ciò non impedisce di pensare politicamente che la formazione futura di altri «noi», e di altre forme di rapporto a sé, costituisca precisamente il terreno sul quale la ricerca della «differenza possibile» possa e debba materializzarsi. Al «governo di sé e degli altri», di cui Foucault ci consegna l'analisi di alcune forme storiche, bisogna far succedere un'invenzione di sé e degli altri. In questo, forse, consiste la lezione di Foucault, filosofo politico della storia: dall'archeologia alla genealogia, e dalla genealogia all'ontologia politica.