



CARLO CROSATO

*L'inaspettato istituzionalismo foucaultiano.
Un'ipotesi di studio a partire dall'abbandono del paradigma
ontologico costituente*

Abstract: This essay draws from Roberto Esposito's insight about an unexpected institutionalism in Foucault's 1979 lectures. I will reconstruct the background of Foucault's genealogical and polemological analyses, showing how these analyses conduct him to abandon the antagonism in favor of an agonistic conflict, closer to the form of conflict of the institutional ontology.

Keywords: political ontology, genealogy, war, conflict, Esposito, Foucault.

1. Biopolitica istituyente: fra paradigma costituente e paradigma destituyente

Questo articolo intende prendere seriamente una suggestione depositata da Roberto Esposito in un suo breve articolo del 2022¹. In quell'occasione, egli dava ragione della svolta istituzionalista assunta dal suo pensiero negli ultimi anni, dopo essersi a lungo esercitato intorno alle categorie della biopolitica: non si tratterebbe, a ben vedere, di una vera svolta, bensì di approfondire lo studio della biopolitica liberandolo dall'*impasse* impolitica in cui finirebbe sposando un'ontologia costituente o un'ontologia destituyente. Al lettore di Esposito saranno sufficientemente noti i luoghi in cui questo approfondimento dello studio della biopolitica in direzione di un'ontologia istituyente

¹ R. Esposito, "Biopolitica e istituzioni", in R. Fulco, A. Moresco, a cura di, *Sull'evento. Filosofia, storia, biopolitica*, Macerata, Quodlibet, 2022, pp. 19-30.



avviene². Nell'articolo che offre il destro per il giro di considerazioni che qui si vuol proporre, Esposito ricostruisce la comune radice foucaultiana della biopolitica impiegata da questi due paradigmi ontologici, intuendo altresì nello stesso pensiero di Foucault la possibile via d'uscita in senso istituyente. Una via d'uscita che può sorprendere chi consideri l'energia impiegata da Foucault, in primo luogo, nel divincolare il proprio metodo archeologico-genealogico dalla categoria dell'istituzione, intesa come mero punto di emergenza, peripezia storica di un brulicante intreccio di relazioni, vero oggetto del suo studio; in secondo luogo, nel dirigere la propria critica proprio contro la cattura della vita che il potere si assicura attraverso le istituzioni.

Esposito discute le tesi contrastanti di quei critici che imputano a Foucault ora un eccesso di storia, tale per cui il suo linguaggio filosofico perderebbe di rigore, ora un deficit di storia, tale da condurre a una naturalizzazione delle categorie impiegate, raggelate in una specie di metafisica. L'intera prestazione filosofica offerta da Foucault è, contrariamente a questa seconda tesi, fortemente impregnata di storia; è, anzi, l'impresa di storicizzare la natura, nella consapevolezza che, al di sotto delle variabili epistemologiche che storicamente si intrecciano per restituire oggetti, concetti e formare gli stessi soggetti che ne fanno uso, non vi è nulla "che abbia la stabilità rassicurante della vita o della natura"³. Questo, d'altra parte, è affermato da Foucault senza per ciò perdere in autenticità filosofica: la restituzione di ogni teoria e di ogni prassi all'orizzonte storico in cui è inscritta e prodotta presuppone la decostruzione, sotto il nome di "regime di verità"⁴, del concetto di verità assoluta, e ciò conferisce all'impresa foucaultiana la

² I primi, preliminari passi sono mossi in *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*, Torino, Einaudi, 2018, per divenire tematizzazione esplicita prima nell'articolo "Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica", in M. Di Piero, F. Marchesi, a cura di, *Crisi dell'immanenza. Potere, conflitto, istituzione*, Macerata, Quodlibet, 2019, e poi nell'omonimo volume, Torino, Einaudi, 2020; infine cfr. *Istituzione*, Bologna, il Mulino, 2021.

³ M. Foucault, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", originariamente in AA.VV., *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1971, pp. 145-172, ora in M. Foucault, *Dits et Écrits I*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 1004-1024, trad. it. "Nietzsche, la genealogia, la storia", in Id., *Microfisica del potere*, Torino, Einaudi, 1977, pp. 29-54; p. 43.

⁴ Cfr. C. Crosato, "Telling the Truth, or Not", *Journal of Italian Philosophy*, (2020), 3, pp. 111-137.



propria cifra specifica, di *déplacement* critico e attivo di un soggetto che si riscopre, al contempo, impigliato a una storia determinata e capace di eccederla e distanziarsene.

Ciò che rende, a detta di Esposito, problematica e bisognosa di integrazione la prestazione foucaultiana, allora, non è tanto l'articolazione di storia e natura, quanto l'articolazione fra vita e politica: "Nel paradigma di biopolitica, le due polarità di politica e di vita appaiono pensate in maniera disgiunta, e ricongiunte solo in un secondo momento, col risultato, anziché di integrarle perfettamente, di sovrapporre l'una all'altra"⁵. Poiché manca nel suo pensiero un'analisi strutturata della politica, Foucault finisce, alternativamente, per sovrapporre il potere a una vita inesorabilmente imprigionata nei suoi dispositivi o per sovradeterminare la vita e la sua potenza ontologica rispetto a un potere incapace di catturarla tutta senza eccedenze. Esposito scrive di una paradossale "eccedenza reciproca fra corpo vivente e potere" che passa dalle mani di Foucault a quelle di coloro che ne rielaborano il pensiero, producendo, in alcuni, un corpo ridotto a nuda materia biologica da parte di un potere capace di deciderne l'intera sorte, mentre per altri il corpo vivente eccede ontologicamente i dispositivi che intendono governarlo, rendendosi irriducibilmente autonomo rispetto a essi. Partendo da un'origine comune – l'insufficiente tematizzazione della politica da parte di Foucault – gli itinerari ontologico-politici divergono in due paradigmi distinti, facenti capo a un potere costituente l'uno e a un potere destituente l'altro; ma l'effetto, pur nella divergenza, è il medesimo: la neutralizzazione dell'attività politica, "bruciata nel primo caso dalla riduzione del *bios* alla *zoe* e nel secondo caso assorbita nella produzione del corpo vivente, individuale o collettivo"⁶. Ciò che, secondo la ricostruzione di Esposito, rimane inaccessibile è un conflitto politico produttivo, progressivo, poiché esso, da una parte, rimane radicalizzato in uno scontro senza resti, dove l'afflato costituente consuma in un antagonismo spietato ogni possibile esito positivo del conflitto, mentre, dall'altra, è

⁵ R. Esposito, "Biopolitica e istituzioni", cit., p. 22.

⁶ *Ibid.*, p. 23.



disattivato in un vero e proprio esodo dalla politica, sospettata di produrre violenza mediante l'attuazione del diritto. Se, nel primo caso, l'istituzione è aggredita da una tensione iperpolitica che, di fatto, neutralizza la politica, nel secondo caso, l'esito è esplicitamente impolitico.

Il conflitto politico è riattivabile solo se la frontiera che distingue e articola vita e politica viene animata mediante un'ontologia istituyente. Una frontiera che, com'è noto al lettore di Esposito, egli nomina mediante la categoria dell'*immunitas*⁷, al contempo ciò che tutela la vita dall'eccesso vitalistico, adeguandone la potenza al contesto ambientale in cui si iscrive, e l'opera di difesa della vita messa in atto da una politica avvertita del rischio autoimmune di una protezione che sopprime. Ciò che, ora, l'ontologia istituyente vuol indicare è la capacità di raffrenare lo scontro (la guerra civile) salvandone gli esiti istituzionali e pacifici, edificando un contesto politico che non tema di far i conti con i lati rivedibili della politica istituita, e che dunque non si rifugi nell'eremo dell'impoliticità: un conflitto reale – da cui l'ontologia destituyente tende a rifuggire –, ma non così radicale da travolgere ogni suo possibile esito – come avviene adottando un'ontologia costituente. E, come si è anticipato, pur consapevole dell'esplicito distacco della biopolitica foucaultiana dall'istituzione, osservata sia come un ostacolo allo studio delle reali relazioni di potere, sia come apparato repressivo della vita, Esposito individua in un passaggio del corso *Nascita della biopolitica*, del 1979, una possibile apertura nei confronti di una prassi istituyente.

Il presente articolo si impegna a ricostruire il retroterra problematico percorso da Foucault per giungere a questo accenno di autocritica, di cui si cercherà poi di rilanciare il possibile studio nell'economia della filosofia foucaultiana degli anni Ottanta.

⁷ R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi, 2002.



2. Polemizzare la realtà

2.1. Prendiamo, innanzitutto, il primo elemento che i critici di Foucault considerati da Esposito segnalano: la scarsa storicizzazione delle categorie usate, al punto da giungere a una sorta di naturalizzazione o, per converso, una eccessiva storicizzazione, al punto da perdere in mordente filosofico. Scopriremo che, dall'impresa autenticamente filosofica di storicizzare la realtà, Foucault arriva a polemizzare la storia, sperando così di animarla di una potenza trasformativa inesauribile. Una speranza che viene presto frustrata, come vedremo; e questo condurrà a una svolta che molto somiglia a una ontologia istituyente.

Il rapporto che Esposito riconosce fra storia e filosofia nel lavoro foucaultiano è l'esito di lunghe e complesse traversie, risalenti fin dalla ricezione incontrata, nel 1966, da *Les mots et les choses*: lo studio dei quadri epistemici *a priori*, la pretesa di risalire all'"esperienza nuda dell'ordine e dei suoi modi d'essere", come zona intermedia "fra l'impiego di quelli che potremmo chiamare i codici ordinatori e le riflessioni sull'ordine"⁸, aveva sollevato fondati sospetti di affinità del lavoro foucaultiano con gli aspetti più problematici dello strutturalismo. Foucault avrebbe congelato la storia, descrivendo quadri culturali anonimi, inconsci e impersonali, la cui staticità è causata dall'aver tolto dal centro della storia l'uomo e la prassi⁹; c'è chi imputa a Foucault di aver riproposto surrettiziamente la distinzione marxiana tra struttura e sovrastruttura, scordando però di fornire le dinamiche interattive fra le due, con l'effetto di descrivere matrici epistemiche che sembrano mutare senza una ragione¹⁰; e c'è chi indica nel

⁸ M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, trad. it. *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Milano, Rizzoli, 1998, p. 11.

⁹ J.P. Sartre, "Jean-Paul Sartre répond", *L'Arc*, (1966), 30, pp. 87-96. Cfr. S. Le Bon, "Un positiviste désespéré : Michel Foucault", *Les temps modernes*, (1967), 248, pp. 1299-1319. Foucault risponderà a Sartre nel 1968, "Foucault répond à Sartre", intervista rilasciata a J.P. Elkabbach, originariamente in *La Quinzaine littéraire*, 46 (1-15 marzo 1968), pp. 20-22, ora in *Dits et Écrits I*, cit., pp. 690-696.

¹⁰ P. Burgelin, "L'archéologie du savoir", *Esprit*, (1967), 360, pp. 843-861.



marxismo ortodosso l'unica via per riconquistare impatto storico all'azione umana¹¹. L'eccessiva coerenza prescrittiva con cui si impongono i quadri epistemici descritti da Foucault impedirebbe di riconoscere la loro genesi e renderebbe inaccessibile un "fuori", una "alterità" a partire dalla quale catalizzare un cambiamento. Le condizioni di genesi e di conservazione delle matrici epistemiche vengono neutralizzate nel momento stesso in cui tali forme diventano osservabili, così che queste ultime possono essere analizzate, in modo quasi idealistico, prescindendo dalla ricerca dell'attività capace di tenerle in vita e di dar loro senso.

2.2. Dopo varie risposte episodiche, una replica più meditata viene pubblicata con il libro *L'archéologie du savoir*, nel 1969. Nell'introduzione, Foucault riprende il proprio confronto con la storia, notando come essa tenda, in tempi recenti, all'archeologia, non avvicinando più i propri monumenti facendone documenti da interrogare perché facciano nuovamente parlare "il linguaggio di una voce ormai ridotta al silenzio"¹², bensì che "trasforma i documenti in monumenti", reperti di cui, cioè, ricostruire la stessa ragione d'esistenza, le strategie di disseminazione e organizzazione¹³. È a questo rinnovamento archeologico della storia come "processo al documento" che Foucault vuol unirsi, tutt'altro che fissando la storia in strutture il cui mutamento sia relegato al mistero: nella trama documentaria trasformata in campo archeologico, la ricerca si orienta verso eventi

¹¹ R. Garaudy, "Structuralisme et 'mort de l'homme'", *La Pensée*, (1967), 135, pp. 107-124. La risposta di Foucault arriverà qualche mese più tardi, cfr. "Interview avec Michel Foucault", intervista concessa a I. Lindung, originariamente pubblicata con il titolo "En intervju med Michel Foucault", *Bonniers Litteräre Magasin*, 37 (marzo 1968), 3, pp. 203-211, ora in M. Foucault, *Dits et Écrits I*, cit., pp. 679-690.

¹² Si ricordi a proposito la polemica fra Foucault e Derrida in merito allo statuto delle meditazioni di Cartesio, per cui cfr. J. Derrida, "Cogito et histoire de la folie", in Id., *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, pp. 51-97, trad. it. "Cogito e storia della follia", in Id., *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino, 2002, pp. 39-79, e M. Foucault, "Mon corps, ce papier, ce feu", in Id., *Histoire de la folie a l'age classique*, Paris, Gallimard, 1972, trad. it. "Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco", in Id., *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano, 2019, pp. 771-800. Cfr. V. Perego, *Foucault e Derrida. Tra fenomenologia e trascendentale*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2018.

¹³ M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, trad. it. *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Milano, Rizzoli, 1997, pp. 10-11.



di rottura, serie discontinue, unità limitate, dipendenze differenziate, attingendo a quell'alterità intrinseca alla storia che a una storiografia impegnata a cercare le origini, a tracciare linee di antecedenza, a seguire linee evolutive, a progettare teleologie rimane inesorabilmente inaccessibile¹⁴. È a tal fine che Foucault ha defilato il soggetto e la prassi umana dal centro della storia: per affrontare davvero le rotture, le discontinuità, ci si deve liberare della pretesa di totalizzazione del tempo operata dal soggetto trascendentale moderno, che riduce le rivoluzioni a proprie prese di coscienza in una continuità altrimenti ininterrotta. Di qui il rifiuto da parte di Foucault degli universali, di cui la coscienza si serve per catalogare le tappe della propria evoluzione, nella “promessa che il soggetto potrà un giorno impadronirsi nuovamente di tutte le cose che la differenza tiene lontane”¹⁵. Ciò di cui l'archeologia si interessa, seguendo un movimento decentrante, sono piuttosto le formazioni discorsive e gli elementi di attrazione che danno loro coerenza interna.

2.3. Un ulteriore terreno di confronto con la storia è aperto negli anni Settanta¹⁶, quando, insofferente rispetto all'eccessiva persistente autoreferenzialità delle formazioni discorsive, Foucault coinvolge l'elemento informale del potere¹⁷, ciò che sparge e riorganizza di volta in volta le singolarità positive della storia. Foucault affianca, allo “sguardo stoico” dell'archeologo, lo sguardo “cinico” del genealogista¹⁸; e lo fa imbastendo un nuovo confronto con Nietzsche – il primo essendosi consumato nel 1959,

¹⁴ *Ibid.*, pp. 17-18.

¹⁵ *Ibid.*, p. 18.

¹⁶ Dreyfus e Rabinow hanno riconosciuto il ruolo di *Archeologia del sapere* nell'aprire la strada alla genealogia di matrice nietzscheana (*Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press, 1983, p. XXV).

¹⁷ Cfr. G. Deleuze, *Il potere. Corso su Michel Foucault (1985-1986) / 2*, Verona, Ombre Corte, 2018, p. 112 ss.

¹⁸ J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1985, trad. it. *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Roma-Bari, Laterza, 1987, pp. 256-257.



adottando la nozione gemellare di “morte di Dio” e “morte dell’uomo”¹⁹. L’occasione è un saggio dal titolo *Nietzsche, la généalogie, l’histoire*, stilato nel 1971, in cui Foucault ricostruisce le peculiarità del metodo polemico mediante il quale Nietzsche revocava in questione i valori morali pacificamente accettati come dati universalmente, ne ipotizzava una trasvalutazione invertendo non solo il loro contenuto assiologico, ma la stessa presunta progressività della storia che li ha prodotti²⁰. Il metodo nietzscheano, avvicinato seppure non sposato in ogni suo aspetto, è giocato da Foucault contro quello che egli chiama il “dispiegamento metastorico dei significati ideali e delle indefinite teleologie”²¹: l’essentialismo e il teleologismo che caratterizzano il peculiare connubio di metafisica e storia; un peculiare connubio che proprio l’intervento della genealogia rende finalmente osservabile²². Ciò che più ci interessa in questa sede è che l’“antiscienza” storica, la genealogia, permette di far circolare, fra i fotogrammi troppo statici messi in rilievo dall’archeologia, l’elemento informale del potere: rifiutando la ricerca, comune a storiografia tradizionale e a metafisica, dell’origine (*Ursprung*) come essenza primigenia prescissa dagli elementi avventizi derivanti dall’alienazione empirica e come punto destinale verso cui la vicenda storica tende²³, la genealogia permette di conservare gli eventi nella loro singolarità²⁴, che è sempre conflittualità fra volontà di verità e potenza. Con l’introduzione dell’istanza informale del potere, la genealogia può conservare la pluralità conflittuale brulicante al cuore delle positività storiche apparentemente pacifiche

¹⁹ M. Foucault, “Introduction à l’Anthropologie” (1959-1960), trad. it. “Introduzione all’‘Antropologia’ di Kant”, in I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Torino, Einaudi, 2010, pp. 3-94.

²⁰ Cfr. F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* (1887), trad. it. *Genealogia della morale*, Milano, Adelphi, 2008¹⁵, Prefazione, § 6, pp. 8-9. Per un raffronto fra la genealogia nietzscheana e la ricostruzione foucaultiana, cfr. M. Mahon, *Foucault’s Nietzschean Genealogy. Truth, Power, and the Subject*, New York, State University of New York, 1992, pp. 81-127.

²¹ M. Foucault, “Nietzsche, la genealogia, la storia”, cit., p. 30.

²² Cfr. W. Brown, “Politics without Banisters: Genealogical Politics in Nietzsche and Foucault”, in Ead., *Politics out of History*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2001, pp. 91-120; p. 100.

²³ M. Foucault, “I problemi della cultura. Un dibattito Foucault-Preli”, *Il Bimestre*, 22-23 (1972), pp. 1-4.

²⁴ M. Foucault, “Table ronde du 20 mai 1978”, originariamente in M. Perrot, a cura di, *L’impossible prison*, Paris, Seuil, 1980, pp. 40-56, ora in *Dits et Écrits II*, Gallimard, Paris 2001, pp. 839-853; p. 842.



che ci circondano, la molteplicità di forze dal cui equilibrio sempre precario deriva ciò che siamo soliti considerare come stabile, perfino originario e necessario.

Alla tradizionale ricerca dell'origine come ricostruzione eidetica della cosa nella sua verità e come orizzonte di compimento dopo l'alienazione empirica della peripezia storica, alla ricerca dell'"identità ancora preservata dell'origine", la genealogia sostituisce l'osservazione della "discordia delle cose", del "disparato" da cui esse emergono, la proliferazione di strategie, errori, conflitti, meschinerie da cui esse provengono²⁵. "Emergenza" e "provenienza" sono proprio le parole che orientano l'analisi foucaultiana della genealogia. Nell'origine, metafisica e storia in senso tradizionale raccolgono "l'essenza esatta della cosa, la sua possibilità più pura, la sua identità accuratamente ripiegata su se stessa, la sua forma immobile ed anteriore a tutto ciò che è esterno, accidentale, successivo"²⁶. Riscoprendo un inizio basso, ironico, spesso casuale e contingente, la genealogia svela, dietro il nome della verità, un intreccio di errori al punto pleorici e ripetuti da assurgere all'inconfutabilità, come torneremo a sostenere oltre. Più che un'origine, ogni cosa rivelerà avere una provenienza (*Herkunft*), ossia una fitta rete di vettori intrecciati, i cui nodi costituiscono le positività emergenti e apparentemente stabili della storia: ognuna di tali positività ha "innumerevoli inizi", di cui il genealogista ripercorre l'eterogeneità pullulante, lungo la quale lo stesso Io, che proiettava la propria identità nell'identità presunta della cosa, si ritrova frammentato. All'essenza monolitica, il genealogista sostituisce la trama complessa e molteplice che sostiene ogni singolarità. Il suo rapporto con il passato non è quello con i fattori di continuità, ragione ormai perduta di dispersione, bensì quello con la stessa dispersione che il sapere ha unificato nell'elemento singolare. A contatto con questo retroterra, tutt'altro che ordinato, Foucault parla di "un insieme di faglie, di crepe, di strati eterogenei che rendono instabile" ogni

²⁵ M. Foucault, "Nietzsche, la genealogia, la storia", cit., p. 32.

²⁶ *Ibid.*, p. 31.



singularità²⁷. Dietro e sotto il singolare, il molteplice: questa una delle ragioni per cui la genealogia funge di per sé già come critica, poiché “inquieta quel che si percepiva immobile, frammenta quel che si pensava unito; mostra l’eterogeneità di quel che s’immaginava conforme a se stesso”²⁸.

Tale brulicante eterogeneità può essere osservata come una trama: l’intreccio di fili, i cui nodi rendono visibile il disegno generale. Può altresì essere osservata seguendo la metafora geologica, come un incrocio di linee di faglia, in cui il complesso “gioco casuale delle dominazioni”²⁹ è rappresentabile come l’alternarsi di scorrimenti e subduzioni dal quale si ha l’emergenza (*Entstehung*) degli elementi che crediamo eterni e, per questo, intrinsecamente pacifici. Per descrivere questo gioco di sopraffazione e dominazioni, e il loro solo apparente acquietarsi in uno *status quo* storicamente determinato, nel saggio del 1971 per la prima volta Foucault fa riferimento al tema della guerra: la storia è punteggiata di tali fuochi accesi che, mentre covano la propria energia mai doma nella brace, si stabilizzano in rituali, obbligazioni e diritti, procedure, regole:

Universo di regole che non è destinato ad addolcire, ma al contrario a soddisfare la violenza. Si avrebbe torto a credere [...] che la *guerra generale*, esaurendosi nelle proprie contraddizioni finisce per rinunciare alla violenza ed accetta di sopprimere se stessa nelle leggi della pace civile. [...] *L’umanità non progredisce lentamente di lotta in lotta fino ad una reciprocità universale, dove le regole si sostituiranno per sempre alla guerra; essa insedia ciascuna delle sue violenze in un sistema di regole, ed avanza così di dominazione in dominazione.*³⁰

Ponendosi al livello del confronto e dello scontro tra volontà di potenza, Foucault nota differenti schemi di asservimento e dominazione a confronto: dialogando con Nietzsche nel ’71, egli parla di lotta, violenza e dominazione che non si svolgono semplicemente al livello della più prossima prevaricazione, quanto anche su quello della designazione delle

²⁷ *Ibid.*, p. 36.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, p. 38.

³⁰ *Ibid.*, p. 40 (corsivi nostri).



regole e delle definizioni deputate ad acquietare il campo di battaglia una volta che le ostilità si siano raffreddate. Si tratta di rilevazioni che Foucault non abbandonerà mai, ingaggiando negli anni successivi un intenso confronto con la teoria della sovranità, in particolar modo con Hobbes³¹, per identificare, al di sotto del complesso politico-giuridico proposti nella modernità a tutela della pace universale, un modello di fatto imposto e volto alla conservazione di precisi equilibri di potere: osservare la storia in senso genealogico significa identificare in ogni sistema di regole un impadronimento sovrano del campo di battaglia, la sostituzione del complesso di regole precedenti, il pervertimento dell'utilizzo della regole vigenti; e, tutto ciò, non in un dialettico progredire verso un sempre più pacifico assetto costituito, bensì in un campo di battaglia sempre aperto, in cui le armi possono, certamente, essere messe in sordina, ma i cui squilibri ed equilibri esse armi sono chiamate a tutelare o minare.

All'uso di universali e concetti costanti, Foucault sostituisce la ricerca della conflittualità, perfino della guerra che "costituisce" gli assetti relazionali, le pratiche che li animano e le parole che usiamo per parlarne. Ciò che interessa Foucault è proprio questo vivace dinamismo costituente, che egli intende riconoscere al fondo delle realtà pacifiche che ci circondano, essendo queste la coagulazione di uno squilibrio: riattivare la consapevolezza di tale squilibrio e, così, il dinamismo costituente che ne fonda la genealogia significa, per Foucault, reperire energie per un costante rinnovamento. Ma perché ciò sia possibile, tale potenza costituente deve rimanere attiva, senza mai precipitare in alcunché di costituito, pena il ricadere nella dialettica che raffrena ogni potenza rinnovante ed emancipante. Di qui, l'esperimento tentato a metà degli anni Settanta di analizzare il potere secondo la matrice della guerra.

³¹ Cfr. C. Crosato, "C'è guerra in Hobbes? Annotazioni sul confronto di Foucault con il pensiero di Thomas Hobbes", *Etica & Politica / Ethics & Politics*, 24 (2023), 3, pp. 499-527.



3. Esercizi di ontologia costituente

3.1. C'è un momento in cui Foucault descrive forse nella maniera più esplicita la teologia politica alla base della realtà e del nostro modo di pensarla; un'ontologia il cui fuoco costituente egli intende attizzare perché non si spenga mai. Durante la lezione del 23 gennaio 1974, nel corso *Il potere psichiatrico*, Foucault afferma di voler “avviare una breve storia della verità in generale”³². Noi uomini moderni pensiamo che la verità sia onnipresente, presupposto di ogni nostra osservazione, in attesa solo di essere scoperta al di là degli accidenti storici che la celano³³, come avviene in ambito scientifico mediante l'esperimento che attivamente induce la realtà a una risposta o come avviene nella filosofia della storia moderna che osserva la storia come il percorso mediante cui la verità, già tutta presente all'origine nella sua razionalità, si manifesta. “A proposito di tutto e di qualunque cosa è possibile porre la questione della verità”³⁴, e l'impresa umana risiede nell'assunzione della corretta prospettiva e nella predisposizione degli strumenti più adeguati a cogliere tale ininterrotta verità. La verità, in questo primo senso, non è preclusa ad alcuno, è accessibile a chiunque le si ponga di fronte adottando la giusta postura, gli strumenti più opportuni, le categorie necessarie per interrogarla.

Genealogicamente è tuttavia possibile risalire a una concezione della verità differente, che, anzi, la prospettiva dimostrativo-scientifica ha dovuto sopprimere per potersi affermare. Si tratta di una verità parziale, “dispersa, discontinua, interrotta”, dotata di una precisa geografia (i luoghi sacri), di una propria kairologia, di testimoni o messaggeri, “operatori privilegiati ed esclusivi” depositari della chiave di accesso a tale evento disperso. “Si tratta di una verità [...] che viene provocata per mezzo di rituali, che viene

³² M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 1973-1974*, Paris, Seuil/Gallimard, 2003, trad. it. *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, Milano, Feltrinelli 2015, pp. 209-213.

³³ Cfr. M. Foucault, “La casa della follia”, in F. Basaglia, F. Ongaro, a cura di, *Crimini di pace*, Torino, Einaudi, 1975, pp. 151-169; p. 151.

³⁴ M. Foucault, *Il potere psichiatrico*, cit., p. 209.



catturata attraverso degli stratagemmi, che viene colta a seconda delle occasioni”³⁵. Il rapporto che si crea tra una simile verità e chi ne è “preda” non è quello della conoscenza dell’oggetto da parte del soggetto: non è questione di metodo, ma di strategia, così che viene a configurarsi un urto da cui la verità prende a brillare, e dove in gioco c’è una dominazione, una vittoria. “Un rapporto simile a quello tra il fulmine e il lampo”, tanto che Foucault parla di una “verità-folgore” per rappresentarne l’occasionalità, l’evenemenzialità. La verità-folgore è questione, più che di conoscenza, di potere, non essendo “dell’ordine di ciò che è, ma di ciò che [av-]viene”³⁶, laddove invece la verità universale, chiamata da Foucault “verità-cielo”, si presenta come tutto ciò che c’è, tutto ciò che si apre di fronte a noi una volta diradate le nuvole, gli accidenti storici che si frappongono alla sua manifestazione e le verità parziali che ne rappresentano una versione dimidiata e insufficiente.

Durante la lezione del 23 gennaio 1973, Foucault afferma di voler

far valere la verità-folgore contro la verità-cielo, mostrare cioè, innanzitutto, come questa verità-dimostrazione [...] derivi in realtà dalla verità-rituale, dalla verità-evento, dalla verità-strategia, e come la verità-conoscenza non sia in fondo che una regione e un aspetto, divenuto è vero ormai pleorico, e che ha assunto dimensioni gigantesche, ma in ogni caso pur sempre un aspetto, o un’altra modalità, della verità come evento e della tecnologia di questa verità-evento.³⁷

Quella che nel ’73 Foucault chiama verità-cielo è descritta come una porzione di ciò che, filosoficamente, si può indagare; è la porzione che, essendo riuscita a penetrare in maniera sottile nella considerazione dell’uomo moderno, a emergere e a funzionare storicamente, si è imposta come universale, organizzando attorno a sé le funzioni soggettive da ricoprire per accedervi, le funzioni oggettive da rispettare per conoscerla e le categorie da utilizzare nel rapporto con essa: essa è divenuta al punto pleorica da

³⁵ *Ibid.*, pp. 211-212.

³⁶ M. Foucault, “La casa della follia”, cit., p. 152.

³⁷ M. Foucault, *Il potere psichiatrico*, cit., p. 212.



imporsi come unica verità e come unica via d'accesso alla verità in quanto tale. Risiede in queste parole la scoperta, possibile mediante la genealogia, della natura dialettica e dell'ontologia costituente alla base della nostra concezione della verità, come parte che, vinta una lotta, impone la propria presenza come unico e vero regime di verità, rigettando ogni altra concezione recessiva e ricacciando nell'oblio lo stesso scontro da cui essa è uscita vincitrice. Abbiamo sempre a che fare con una verità che si è costituita come universale, naturale, storica e immutabile, negando il percorso costituente, accidentato e contingente mediante cui è riuscita a emergere, e squalificando *a priori* ogni altra configurazione di saperi e di poteri rispetto a essa recessiva. Essa è l'esito di una lotta: una "folgore" che si è caricata di tanta luminosità da mascherarsi da cielo, coprendo i fuochi dei numerosi scontri dai quali si genera.

Come riattivare e conservare nel suo dinamismo la potenza costituente in quanto tale, cioè non sempre sul punto di precipitare in uno statuto costituito e imponentesi universalmente? Questa è la domanda che Foucault si pone fin dal suo primo affinamento della postura genealogica: egli intende riscoprire uno scenario storico irriducibilmente conflittuale, ma la cui frammentarietà e tumultuosità sono respinte nell'oblio in favore di una volontà di verità che si maschera da verità: "La volontà di verità e le sue peripezie [sono] mascherate dalla verità stessa nel suo necessario svolgimento"³⁸: la "storia della verità" è una metodologia genealogica atta portare alla luce il retroterra conflittuale da cui emergono via via gli assetti discorsivi e relazionali e il cui esito storico tali assetti sono a loro volta chiamati a conservare.

3.2. È in questo contesto che deve essere letto il corso di due anni successivo, *Bisogna difendere la società*. Un corso la cui vicenda editoriale ha contribuito al fraintendimento dell'operazione foucaultiana: anni prima della pubblicazione nella sua interezza – prima

³⁸ M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, trad. it. *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Milano, Feltrinelli, 2004, p. 10.



in una versione non autorizzata, in seguito nella versione ancora circolante –, nel volume *Microfisica del potere* sono state offerte al pubblico le sole prime due lezioni, quelle più programmatiche, in cui il filosofo spiegava all’uditorio l’esperimento che avrebbe svolto durante quell’anno accademico, ossia sbarazzarsi della teoria politica, della categoria politica della sovranità, dell’apparato giuridico che essa predispone, attraverso il paradigma della guerra³⁹; leggere la politica passandola attraverso la griglia di intelligibilità della guerra avrebbe permesso di “tagliare la testa al Re”, decapitare il regime di verità politica moderno per riscoprirne la vicenda polemica e riattivare tutti quei discorsi storici e politici parziali che essa ha dovuto sedare per imporsi come unico regime pacifico. Un esperimento che, si scopre arrivando alla fine del corso, dà tuttavia esito negativo: l’*impasse* che ne scaturisce costringe Foucault a ritornare sui suoi passi, sospendendo i propri corsi per un anno e tornando alle proprie ricerche con un armamentario categoriale notevolmente rinnovato⁴⁰.

Può il paradigma della guerra conservare la potenza costituente nella propria vivacità contro il potere costituito? Può il paradigma della guerra inaugurare un’ontologia in cui l’atto sia costantemente destabilizzato dalla massima apertura della potenza, e può quindi sospendere la dialettica che sembra dover immancabilmente afferire la potenza costituente? Si comprende come qui risieda l’anti-istituzionalismo foucaultiano, che rende la sua sperimentazione in favore di un’ontologia costituente – costantemente “produttiva di sempre ulteriori differenze”⁴¹ – adiacente agli esiti impolitici raggiunti da un’ontologia destituente.

La sperimentazione, volta a ingaggiare un’analisi del potere libera dalle categorie della scienza politica moderna attraverso il paradigma della guerra, si affaccia già nel 1971-72,

³⁹ Cfr. A.W. Neal, “Cutting Off the King’s Head: Foucault’s Society Must Be Defended and the Problem of Sovereignty”, *Alternatives: Global, Local, Political*, 29 (2004), 4, pp. 373-398.

⁴⁰ Cfr. P. Pasquino, “Political Theory of War and Peace: Foucault and the History of Modern Political Theory”, *Economy and Society*, 22 (1993), 1, pp. 77-88; p. 79.

⁴¹ R. Esposito, “Pensiero istituyente”, cit., p. 31.



con il corso *Théories et institutions pénales*, in cui Foucault si confronta con le rivolte popolari dei Nu-pieds, a metà del XVII secolo. Ma l'idea che la storia e le relazioni di potere siano meglio intelligibili se passate attraverso la matrice della guerra è tematizzata per la prima volta l'anno successivo, durante il corso *La société punitive*, in cui Foucault radicalizza l'invito nietzscheano a far emergere la conflittualità che sostiene l'apparentemente pacifica attualità, proponendo di indagare la politica attraverso le categorie della "più denigrata delle guerre"⁴², la guerra civile⁴³. La guerra civile è assunta come "condizione permanente a partire dalla quale si possono e si devono comprendere un certo numero di tattiche di lotta"⁴⁴, la matrice di tutte le lotte e di tutte le strategie di, per e contro il potere. Una guerra "costante, universale", che attraversa la società anche in tempo di pace, coagulando negli equilibri sociali e politici gli squilibri raggiunti nella lotta armata. "La guerra civile non è una sorta di antitesi del potere" e "non è in un rapporto di esclusione con il potere", dal momento che essi si svolgono sul medesimo teatro⁴⁵. La guerra civile è perciò assunta da Foucault come possibile matrice in cui operano gli elementi del potere; essa non è esterna a esso e alla collettività, ma solo al potere costituito. Per questo essa "ossessiona" il potere, che la compara allo stato di caos più temibile, e che perciò configura le proprie movenze in maniera speculare a tale minaccia sociale, al punto che esso, per tutelare la propria stabilità, assume le medesime movenze della minaccia da cui si guarda.

⁴² M. Foucault, *Dits et Écrits I*, cit., p. 57.

⁴³ Agamben, ingaggiando un confronto simile a quello foucaultiano, ha riconosciuto a sua volta quanto la guerra civile sia trascurata dall'analisi filosofica, cfr. G. Agamben, *Stasis*, Torino, Bollati Boringhieri, 2015. Per un'analisi delle due prestazioni offerte da Foucault e Agamben, cfr. C. Aradau, "Politics as (civil?) war", *Radical Philosophy*, (2016), 196, pp. 42-45; C. Crosato, "Politica come guerra", *Ragion Pratica*, (2019), 2, pp. 439-471.

⁴⁴ M. Foucault, *La société punitive. Cours au Collège de France 1972-1973*, Paris, Seuil/Gallimard, 2013, trad. it. *La società punitiva. Corso al Collège de France (1972-1973)*, Milano, Feltrinelli, 2016, p. 25.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 42.



3.3. “Può darsi che la guerra come strategia sia la continuazione della politica – scriverà Foucault nel ’75 – ma non bisogna dimenticare che la ‘politica’ è stata concepita come la continuazione se non esattamente e direttamente della guerra almeno del modello militare come mezzo fondamentale per prevenire il disordine civile”⁴⁶. E nel ’76: “Uno dei caratteri fondamentali delle società occidentali è che i rapporti di forza, che per tanto tempo avevano trovato nella guerra, in tutte le forme di guerra, la loro espressione principale, si sono investiti a poco a poco nell’ordine del potere politico”⁴⁷.

È nel corso *Bisogna difendere la società* (1976) che la sperimentazione della critica mediante il paradigma della guerra (polemocritica⁴⁸) raggiunge compimento. Foucault radicalizza l’intuizione di cinque anni prima, per cui l’ordine che organizza gli elementi della realtà e le relazioni di potere è tutt’altro che la fine della guerra, essendo piuttosto la massima soddisfazione della violenza: la pace non è l’esaurimento delle contraddizioni e la fine della violenza, non è una tappa verso la concordia universale, bensì l’insediamento e la fissazione di tale violenza nelle regole, in un gioco che avanza “di dominazione in dominazione”. Una parte sopraffà un’altra parte, si impossessa sovranamente del campo di battaglia, vi impone le proprie regole e chiama tale dominazione “pace”, ammantando la propria parzialità di universalità. È ciò che è avvenuto con la teoria politica della sovranità, strumento per il vincitore per proporre il proprio dominio come unica via di uscita, in direzione di *pax et justitia*, dalla guerra generalizzata⁴⁹. Le grandi istituzioni sovrane sono emerse dalla molteplicità di poteri preesistenti e si sono presentate col vessillo del potere di far cessare la guerra, di sedare

⁴⁶ M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, trad. it. *Sorvegliare e punire*, Torino, Einaudi, 2014, p. 184.

⁴⁷ M. Foucault, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, trad. it. *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli, 2013, p. 91.

⁴⁸ Cfr. M. Senellart, “Michel Foucault: ‘gouvernementalité’ et raison d’État”, in AA.VV., *Situations de la démocratie*, Paris, Seuil-Gallimard, 1993, pp. 276-303, trad. it. “Michel Foucault: governamentalità e ragion di Stato”, in S. Chignola, a cura di, *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, Verona, Ombre Corte, 2006, pp. 13-36; p. 16.

⁴⁹ Cfr. P. Chevallier, *Michel Foucault. Le pouvoir et la bataille*, Paris, Puf, 2014, pp. 49-55.



le violenze, le vessazioni, di rappacificare le liti private grazie al loro ruolo giuridico e repressivo. Il loro credito derivava proprio dal ruolo di regolazione, di arbitraggio, di delimitazione che andavano ricoprendo in un clima di conflittualità generalizzata tra diritti eterogenei e incompatibili. Ma quel ruolo, sostiene Foucault, in epoca moderna è decaduto ed è rimasto solo il discorso strategico della sovranità come discorso che legittima una certa conformazione di potere, rendendo impervie la ricerca di alternative e l'osservazione delle relazioni concrete.

Pace e giustizia non sono solo le parole che rappresentano la funzione pacificante della sovranità: esse rappresentano anche un'origine pacifica, quasi che l'istituzione di un potere sovrano fosse richiesta dai subordinati e non strappata con la forza. "Il discorso di Hobbes è, in fondo, un certo "no" alla guerra"⁵⁰. È la paura della guerra il fulcro su cui fa leva il sovrano, eliminando però ogni traccia dello scontro da cui egli è uscito vincitore, schiacciando ogni altra parte e imponendosi come il tutto. È la dialettica teologico-politica che l'anno prima Foucault aveva visto rispetto alla verità: la sovranità è la verità-cielo della scienza politica moderna, una verità particolare, di natura giuridica ed economicistica, che ha conquistato l'intero scenario politico assoggettando ogni altro sapere storico-politico. Come sappiamo, compito della genealogia è richiamare l'attenzione su tali saperi assoggettati, impegnandosi nella ricerca delle lotte che tali saperi possono ancora combattere e, soprattutto, quelle che hanno condotto a un loro accantonamento e al predominio della sovranità come potere unico.

Nella scienza politica hobbesiana non c'è guerra e tale assenza sarebbe l'elemento strategico contro cui il corso del 1976 muove, non tanto per assolutizzare banalmente il conflitto o per raccontare una guerra inarrestabile e inesorabile⁵¹, bensì per rappresentare la necessaria instabilità dei rapporti sociali, la precarietà ineliminabile sempre aperta al

⁵⁰ M. Foucault, «*Il faut défendre la société*», Paris, Seuil/Gallimard, 1997, trad. it. *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1975-1976)*, Milano, Feltrinelli, 2020, p. 86.

⁵¹ Cfr. Y.C. Zarka, "Foucault et le concept non juridique du pouvoir", *Cités*, (2000), 2, pp. 41-52.



conflitto sociale. La mossa genealogica operata da Foucault è, al fine di superare Hobbes e Clausewitz, l'inversione del *dictum* del secondo contro la teoria del primo: la politica è la prosecuzione della guerra con altri mezzi. Un'inversione finalizzata a ricercare tutto ciò che la teoria politica nasconde sotto un velo pacificato: innanzitutto, l'ancoraggio dei rapporti concreti di potere in un evento antagonistico, in una guerra che solo apparentemente è placata e che in realtà prolunga in tempi di pace i propri esiti come delle differenze di potenziale tra cui circolano discorsi e pratiche; una serie di differenze di potenziale che la pace è deputata a conservare, anche sotto la minaccia costante di ripiombare in un conflitto aperto, come *extrema ratio* in situazioni di inevitabile indecidibilità. Foucault suggerisce di osservare la guerra come forma fondamentale e, al contempo, come evento apicale della politica, anziché come marasma esterno alla pace civile, al punto che l'occorrenza di una reale pace civile mediante la cessazione dell'ultima battaglia, non è l'inizio dell'esercizio politico ma, al contrario, la sua fine⁵².

La contro-storia costruita da Foucault tesse l'elogio di un discorso storicistico e politico strutturalmente parziale, evenemenziale, battagliero. I casi studiati da Foucault per osservare il potenziale di un risveglio del discorso storico di guerra contro il discorso sovranitario provengono dal Seicento inglese, epoca delle contestazioni contro il "giogo normanno", e dalla Francia fra il Sei e il Settecento, momento in cui le relazioni tra monarchia, nobiltà e borghesia vanno riequilibrandosi. Si tratta di casi in cui il discorso storico-politico risalente a conquiste di molto precedenti fa emergere "per la prima volta in modo politico e in modo storico, come programma di azione politica e come ricerca di sapere storico insieme, un certo schema binario"⁵³; uno schema insuperabile consistente nella guerra tra popoli conquistatori e popoli oppressi, di cui il potere è esito e strumento di conservazione.

⁵² M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 22 ss.

⁵³ *Ibid.*, p. 97.



Le conclusioni più interessanti vengono tirate da Foucault in relazione al caso francese, in cui il conflitto tra monarchia e nobiltà era giocato nel controllo del sapere, con la finalità di opporre il sapere storico alla presunta imparzialità del sapere giuridico, per frammentarne il potere monolitico e far emergere la molteplicità di forze contrapposte alle spalle del suo imporsi. Il discorso guerresco così animato, scrive però Foucault, tende a essere, “se non interamente eliminato dal discorso della storia, almeno ridotto, delimitato, colonizzato, impiantato, ripartito, civilizzato se volete, e fino a un certo punto placato”⁵⁴. E poco oltre Foucault parlerà di una sorta di “autodialettizzazione”, che passa per l’imborghesimento del discorso storico della guerra con la Rivoluzione francese⁵⁵.

La borghesia trasformerà il dualismo irriducibile fra le razze nella premessa storica di una necessaria riconciliazione. La lunga e antica guerra fra nazioni è stata, fin dalla sua origine, una lotta fra due tipi di società per costruire una collettività globale, l’universalità: non si è trattato di uno scontro per il sopravvento di una società sull’altra, bensì per l’affermazione di un modello organizzativo su un altro, per la gestione del corpo politico⁵⁶. E se per lungo tempo a imporsi è stato il modello rurale e feudale dell’aristocrazia, in seguito il modello urbano e borghese ha saputo imporre la propria superiorità nell’articolazione delle forme di vita civile e nella gestione dell’insieme sociale. Con la Rivoluzione, l’universalità politica è costituita, poiché la società borghese è riuscita a far valere definitivamente la sua capacità di dar consistenza alla collettività. Il discorso storico, che doveva garantire dinamismo oltre il potere monarchico, ha prodotto dal proprio interno le condizioni per una dialettica neutralizzante e pacificante. La guerra è ridotta a mero evento transitorio, superando il quale vi è la pace civile, lo Stato. “La dialettica hegeliana – e con essa, penso tutte quelle che l’hanno seguita – deve essere compresa [...] come la colonizzazione e la pacificazione autoritaria, da parte della

⁵⁴ *Ibid.*, p. 186.

⁵⁵ Cfr. O. Marzocca, *Perché il governo*, Roma, Manifestolibri, 2007, pp. 43-44.

⁵⁶ M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 202.



filosofia e del diritto, di un discorso storico-politico che è stato a un tempo una constatazione, una proclamazione e una pratica di guerra sociale”⁵⁷.

Il modello polemologico è stato da Foucault messo alla prova, ricostruendo il modo in cui esso è servito per cercare di superare il discorso unitario della sovranità. Esso però subisce una “autodialettizzazione” che di fatto ne isterilisce il vigore dinamico, che Foucault sperava inesauribile. Ridotta a vicenda momentanea, la guerra perde il suo potenziale analitico, riproducendo la dialettica che Foucault sperava di veder disinnescata: Foucault è costretto a rilevare i limiti di un conflitto che si riduce a uno sterile fronteggiarsi di parti paralizzate nell’ignoranza delle strategie di governo dell’avversario; un conflitto facilmente colonizzabile da un discorso capace di sedarlo, impedendo perciò di indagare la conflittualità che continua a muovere, a livello microfisico, le relazioni di potere nei tempi di pace.

Durante un’intervista dell’anno successivo, Foucault affermerà che i processi di dominazione sono “più complessi e più complicati di una guerra”⁵⁸. All’esclusione del modello della guerra seccamente considerato, corrisponde per Foucault l’esigenza di allargare il concetto di conflitto, confermando non solo il valore della nozione di strategia agonistica al di là della guerra, ma anche di una articolazione ben più complessa di razionalità rispetto allo schema ancora binario e antagonistico veicolato dal paradigma guerresco. Dopo aver vagliato l’ipotesi del potere-guerra, la nozione di governo permetterà a Foucault di abbandonare il lessico antagonistico di scontro fra parti, con i suoi risvolti dialettici.

La promessa che Foucault aveva chiesto alla guerra era la riattivazione di risorse storiche che si muovono sotto la superficie autolegittimante del potere; e tuttavia la

⁵⁷ *Ibid.*, p. 56.

⁵⁸ M. Foucault, “La torture, c’est la raison”, conversazione con K. Boesers, originariamente pubblicata con titolo “Die Folter, das ist die Vernunft”, in *Literaturmagazin*, (1977), 8, pp. 60-68, ora in M. Foucault, *Dits et Écrits II*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 390-398, trad. it. “La tortura è la ragione”, in Id., *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica 1975-1984*, a cura di O. Marzocca, Milano, Medusa, 2001, pp. 92-106; pp. 95-96.



guerra, pur immettendo nello scenario l'eterogeneità dell'elemento intimamente politico e storico, rischia sempre di replicare la movenza dialettica che, precipitando in un assetto costituito, perde inesorabilmente il proprio dinamismo: una verità-folgore, circoscritta, evenemenziale, in conflitto, che cancella la propria particolarità e si universalizza, si fa verità-cielo, sedando la pluralità, il conflitto, facendosi istanza censoria. Si tratta di una promessa che Foucault spera di veder mantenuta ancora nel biennio 1978-79, quando visita l'Iran e subisce la fascinazione della spiritualità politica importata dalla Rivoluzione khomeinista⁵⁹. Ma anche in questo caso, all'iniziale inebriamento, le repressioni del nuovo regime fanno maturare in Foucault la sempre maggiore consapevolezza che, perché il sommovimento provocato da una voce eterogenea non finisca per impedire a sua volta la conflittualità, la verità di cui essa si fa portatrice deve essere fatta oggetto di uno specifico lavoro di cura, di meditazione autonomizzante. Di qui tutta la riflessione etica che impegnerà Foucault negli anni Ottanta.

4. Un inaspettato istituzionalismo

4.1. La polemicità del suo pensiero ha guadagnato a Foucault gli appellativi di guerriero o di samurai⁶⁰, mentre la storia intesa come “un gioco d'azzardo delle sopraffazioni” – l'espressione è di Habermas – ha indotto taluni critici ad assimilare

⁵⁹ Cfr. C. Crosato, “Dir vero, tra resistenza civile e democrazia”, in G. Cogliandro, G. Costanzo, a cura di, *Etica e politica*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2022, pp. 135-145.

⁶⁰ Cfr. P. Veyne, “Le Dernier Foucault et sa morale”, *Critique*, (1986), 471-472, pp. 933-941, trad. it. “L'ultimo Foucault e la sua morale”, in Id., *Michel Foucault. La storia, il nichilismo e la morale*, Verona, Ombre Corte, 1998, pp. 67-80; P. Veyne, *Michel Foucault: sa pensée, sa personne*, Paris, Albin Michel, 2008, trad. it. *Michel Foucault. Il pensiero e l'uomo*, Milano, Garzanti, 2010, p. 53 e pp. 151-162.



Foucault a certo pensiero conservatore *à la* Schmitt⁶¹, laddove talaltri l’hanno confuso con una specie di liberalismo⁶². Non solo la riduzione del suo pensiero politico alla sola polemologia è una indebita semplificazione, ma con essa non si tengono in dovuto conto le esitazioni, le autocritiche, gli spostamenti che la filosofia foucaultiana ha attraversato. In particolare il 1976 è stato un anno di svolta, a seguito proprio dell’*impasse* che la sua sperimentazione polemologica aveva incontrato.

Il 1976 è un momento di interrogativi e ripensamenti. Ricordando il desiderio di Foucault di essere lasciato solo⁶³, Deleuze ipotizza le probabili motivazioni di questa *impasse* esistenziale: dal punto di vista dell’impegno civile, l’esaurimento del progetto del Gip; a livello di politica internazionale, il collasso delle speranze riposte nelle vicende sociali iraniane e polacche; in patria, la crescente insoddisfazione per il modo in cui la vita sociale e culturale francese si andava evolvendo; con inerenza al proprio lavoro, “la sensazione di sempre maggiori incomprensioni circa il primo volume de *La storia della sessualità* e ciò che con tale progetto stava cercando di fare”⁶⁴; ma soprattutto, “l’elemento forse più personale, la percezione di aver raggiunto uno punto di stallo, la necessità di solitudine e sostegno per occuparsi di qualche cosa che aveva a che fare non solo con il suo pensiero, ma anche con la sua stessa vita”. Insomma, le numerose delusioni in campo civile e politico, i fraintendimenti e le insistenti critiche che lo dipingono come ossessionato dall’idea di un potere ubiquo e pressoché irresistibile⁶⁵, sono tutti motivi di

⁶¹ Cfr. J. Habermas, “Modernity versus Postmodernity”, *New German Critique*, 22 (1981), pp. 3-14; J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 259; N. Fraser, “Michel Foucault: a ‘Young Conservative’?”, *Ethics*, (1985), 1, pp. 165-184; A.W. Neal, “Cutting Off the King’s Head”, cit., p. 398. Sul rapporto tra Foucault e Carl Schmitt, si veda V. Antonioli, *Foucault critico di Schmitt. Genealogie e guerra*, in via di pubblicazione.

⁶² Cfr. B. Hanssen, *Critique of Violence. Between Poststructuralism and Critical Theory*, London-New York, Routledge, 2000, p. 145 ss.

⁶³ Cfr. G. Deleuze, “La vita come opera d’arte” (1986) e “Un ritratto di Foucault” (1986), in Id., *Pourparler*, Macerata, Quodlibet, 2014, pp. 127-136; pp. 137-158.

⁶⁴ Cfr. D. Eribon, *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, 1990, trad. it. *Michel Foucault. Il filosofo del secolo. Una biografia*, Milano, Feltrinelli, 2021, pp. 316-319.

⁶⁵ Cfr. O. Marzocca, “Introduzione” a *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica 1975-1984*, Milano, Medusa, 2001, pp. 5-35; p. 6.



autocritica per Foucault, il quale dal 1976 lavorerà alla produzione di un nuovo spostamento rispetto alle ricerche precedenti, elaborando nuove riflessioni e nuove categorie. Un lavoro già rinvenibile per lo più nei corsi che, dopo un anno accademico di sospensione, Foucault tornerà a tenere al *Collège de France*. Già in una lettera datata 26 agosto 1974, confessa di volersi occupare d'altro rispetto ai dispositivi disciplinari, allargando lo sguardo alla ricerca “di altre cose: economia politica, strategia, politica”⁶⁶. È solo nel 1976, però, che queste intenzioni vengono pubblicamente riferite al più ampio uditorio del *Collège*: “Ne ho abbastanza, vorrei cercare di chiudere, o almeno di porre, fino a un certo punto, termine a una serie di ricerche che ho svolto da quattro o cinque anni”⁶⁷. La frammentarietà, la regionalità di questi studi aveva permesso di rivelare l'angustia e la fissità entro cui le “teorie avvolgenti e globali” ingabbiano la critica. Ora però la sensazione è quella che, seguitando a combattere le infinite lotte locali come battaglie singole e singolarmente considerate, ogni sforzo sarebbe stato fine a se stesso, più simile a un vano inseguire le innumerevoli e sempre nuove prese che il potere applica sull'uomo. Andare oltre la frammentarietà, allora, significa per Foucault produrre uno scivolamento capace di garantire una prospettiva più netta su ciò che permette ai discorsi globalizzanti di affermarsi e di imporre sempre nuove tecnologie di dominio.

Com'è noto, questo conduce Foucault a sostituire la categoria di potere con quella di governo, in grado di combinare in un nucleo indissolubile le movenze assoggettanti del potere a quelle irriducibili della soggettivazione. C'è chi ha interpretato questo mutamento di prospettiva, occorso nella seconda parte degli anni Settanta, come la scomparsa dell'ultraradicalismo che aveva accompagnato l'analisi del potere degli anni precedenti e la riabilitazione di “alcuni principi sociologici davvero elementari”⁶⁸. Segnatamente, ad attirare l'interesse nei confronti dei corsi degli anni '77-'78 e '78-'79,

⁶⁶ M. Foucault, *Dits et Écrits I*, cit., p. 61.

⁶⁷ M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 13.

⁶⁸ S. Lukes, *Power. A Radical View*, Basingstoke, Palgrave, 2005, trad. it. *Il potere. Una visione radicale*, Milano, Vita&Pensiero, 2007, p. 108.



sarebbe l'idea di un individuo socializzato, non più visto nella sua dimensione puramente atomica e anatomica, bensì come facente parte di una vita collettiva.

Non si tratta, tuttavia, di ripiombare nel pericolo per Foucault più insidioso, ossia l'ipotesi dell'esistenza di meccanismi totalizzanti, avanzata mediante teorie politiche globali. L'intenzione, riferita nel corso del 1976, di superare la frammentarietà non deve far precipitare l'analisi nell'opposto, dal locale al globale, dal micro- al macro-; deve invece rappresentare il progetto di meglio esercitare la genealogia, per produrre risultati più adeguati al posizionamento, sempre problematico, fra il polo del particolare e dell'universale, del regionale e del totalizzante⁶⁹. Più riflessione sul generale che teoria globalizzante, l'indagine delle modalità di governo è finalizzata alla ricerca di una razionalità politica al fondo delle strategie concretamente messe in atto, lo strato più profondo di ciò che, in Occidente, può esser detto propriamente politico.

È in tale contesto che si inserisce un mutamento di prospettiva sulla conflittualità politica, tale da accantonare il così problematico antagonismo dell'ipotesi polemologica e avvicinare un conflitto dal sapore ontologico ben più istituzionalista. Un mutamento che solo gli strumenti predisposti per studiare la razionalità politica, accantonando il movimento dialettico e binario della politica come guerra, possono permettere. Già nella genealogia, tracciata nell'anno 1977, del nuovo concetto di "governamentalità", Foucault rintraccia il concorso di elementi esogeni rispetto alla politica, come quello del pastorato, che arricchiscono e si impastano alle strutture istituzionali finendo per rappresentarne l'asse di rotazione. Foucault, nella seconda metà degli anni Settanta, sembra volerci convincere che, se la politica moderna è ciò che essa è per noi oggi, è perché nella sua genealogia è occorsa l'incorporazione di qualche cosa di estraneo rispetto ai suoi dispositivi: la politica è la dimensione plastica capace di accogliere una molteplicità di elementi eterogenei, facendoli concorrere alla riformulazione delle questioni in gioco. La governamentalità si congiunge ai dispositivi politici, e ne fa emergere il dispositivo

⁶⁹ Cfr. O. Marzocca, *Foucault ingovernabile. Dal bios all'ethos*, Milano, Meltemi, 2017, pp. 41-42.



liberale determinante per comprendere la politica moderna, provenendo da altrove, in un incontro segnato da una irriducibile contingenza, ovvero senza che tale incontro fosse implicato da alcuna affinità essenziale. Ma ciò che maggiormente ci interessa è che l'estraneità peculiare della genealogia del governo è intrinsecamente coinvolta in tutta l'evoluzione del liberalismo, fino al neoliberalismo contemporaneo, segnando tale vicenda di una eterogeneità che non smette di ripresentarsi. Una eterogeneità impossibile da ridurre a uno e che, anzi, è proprio ciò che impedisce di scrivere una "dialettica" della politica.

Durante la lezione del 17 gennaio 1979, nel corso *Nascita della biopolitica*, Foucault sta presentando le due linee di pensiero e di pratica mediante cui la modernità ha tentato di porre un limite al potere: siamo nell'epoca del nascente liberalismo e le proposte sono quella di un limite esterno, rappresentato dai diritti intransigibili, e quella di un limite immanente, lungo il vettore che va dall'utilitarismo all'economia politica. "Due strade per costituire in diritto la regolazione della potenza pubblica, [...] due modi di intendere la libertà". Non però due sistemi separati, incompatibili: non vi è, fra questi due dispositivi liberali, contraddizione; essi non si escludono a vicenda. Fra questi, afferma Foucault, vi è eterogeneità, la quale non costituisce un principio di esclusione: "L'eterogeneità non impedisce in nessun caso la coesistenza, la congiunzione, la connessione". Si tratta di una logica che, a differenza della moventia costituente, non è di natura dialettica:

Che cos'è la logica dialettica? È una logica che mette in gioco dei termini contraddittori nell'elemento dell'omogeneo. A questa logica della dialettica io propongo piuttosto di sostituire quella che chiamerei una logica della strategia, [la quale] non fa valere termini contraddittori in un elemento dell'omogeneo, destinato a garantire la loro risoluzione in unità; al contrario, ha la funzione di stabilire quali sono le connessioni possibili tra termini disparati, che restano tali.⁷⁰

⁷⁰ M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004, trad. it. *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Milano, Feltrinelli, 2012, p. 49.



Più che l'omogeneizzazione del contraddittorio in uno sfondo che davvero potremmo definire sovrano, perché deputato a regolare i rapporti fra diversi, la strategia che la prospettiva generale adottata ora da Foucault permette di osservare rileva connessioni in una eterogeneità destinata a rimanere tale, cioè a conservare, nella relazione, la differenza conflittuale, senza ridurla a unità.

Nelle relazioni interpersonali fra cui Foucault si cala negli anni Ottanta, l'eterogeneità si carica di energie grazie al lavoro autonomizzante rappresentato dalla cura di sé, e assume così dinamismo, conflittualità, forza rinnovante, senza precipitare in assetti costituiti irremovibili. Si rende qui evidente lo scarto fra l'antagonismo tipico della polemocritica e l'agonismo, il conflitto aperto, e irresolubile in una pace armata, che vediamo all'opera, per esempio, nell'atletismo parresiastico studiato da Foucault: un concorso di forze eterogenee in un continuo fronteggiarsi, in un continuo e reciproco influenzarsi e distinguersi⁷¹.

4.2. Arriviamo così al passaggio destinale nella riflessione di Roberto Esposito, la cui intenzione è quella di superare l'esito anti-istituzionale sia dell'ontologia costituente, che destabilizza irrimediabilmente le istituzioni aggredendole, sia dell'ontologia destituente, che cade nell'impoliticità della potenza sottratta all'atto. E ci arriviamo perché, per ripoliticizzare la biopolitica, è necessaria una forma di conflitto – ciò che l'ontologia destituente rifugge – politico – ossia riformante delle istituzioni che l'ontologia costituente sgretola perennemente nell'iperpoliticità della guerra (civile). L'eterogeneità agonistica, che Foucault prende a osservare nella seconda metà degli anni Settanta e sempre di più nelle sue indagini etiche degli anni Ottanta, pare corrispondere a una simile

⁷¹ Cfr. B. Karsenti, *D'une philosophie à l'autre. Les sciences et la politique des modernes*, Paris, Gallimard, 2013, trad. it. *Da una filosofia all'altra. Le scienze sociali e la politica dei moderni*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2017, pp. 137-156.



conflittualità, che in tanto riconosce la ineliminabile presenza delle istituzioni, in tanto le anima di un incessante movimento critico immanente.

Ancora nel corso *La nascita della biopolitica*, Esposito rintraccia un passaggio in cui Foucault apre la riflessione in direzione della prassi istituyente che anima le istituzioni – che quindi non sono più semplicisticamente contesto repressivo. Questa apertura è secondo Esposito tangibile nel confronto che Foucault accetta di imbastire con la dimensione giuridica. Lungi dal ridursi a sovrastruttura dell'economico, come voleva il marxismo, il diritto “dà forma all'economico, il quale a sua volta non sarebbe ciò che è senza il giuridico”⁷². Ancora una volta ritroviamo quella relazione fra eterogenei messa nel mirino da Foucault un mese prima. Ma c'è di più: non solo il diritto non è subalterno alle vicende dell'economia, ne è bensì parte integrante e produttiva⁷³. Foucault dimostra di voler conservare la ricchezza dell'eterogeneità che ora gli rimane evidente, valorizzando, contro ogni deriva anti-istituzionale, fosse anche quella degli stessi economisti neoliberali, la potenza performativa delle istituzioni. Rileva Esposito:

Esse non solo non legittimano l'ordine economico esistente, ma contribuiscono a trasformarlo mediante una serie di movimenti istituzionali. Esistono istanze giudiziarie, esterne al potere legislativo, che, in caso di controversia, proteggono i diritti dei cittadini rispetto ai poteri pubblici, configurando forme di vera e propria “resistenza giuridica”.⁷⁴

Con le parole di Foucault, “per ciascun cittadino esistono possibilità concrete, istituzionalizzate ed efficaci, di ricorso contro la potenza pubblica”⁷⁵, in un contesto a tutti gli effetti istituyente, mediante cui non solo è possibile seguire gli itinerari performativi istituzionali per modificare le istituzioni esistenti, ma è possibile anche crearne di nuove.

⁷² M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 136.

⁷³ *Ibid.*, p. 141.

⁷⁴ R. Esposito, “Biopolitica e istituzioni”, cit., p. 25.

⁷⁵ M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 143.



Lungo questa linea, che depone l'antagonismo costituente in favore di una forma di conflittualità diffusa e riformante che anima la ricca eterogeneità dei fattori che compongono la vita sociale e che giunge a riconoscere una funzione performativa alle istituzioni, si apre la possibilità di riarticolare la biopolitica sulla politica delle istituzioni, prendendo congedo dal precedente anti-istituzionalismo, impolitico perché in certe misure iperpolitico e vitalistico. La relazione fra politica e vita, diffusamente creduta immediata, salvo non riuscire ad articolare tale immediatezza, si fa più realisticamente mediata dalle istituzioni; una mediazione che restituisce al conflitto la politicità che la guerra (civile) come forma di iperpoliticità e il vitalismo come potenza costituente irrefrenabile non hanno.

4.3. Se si è proposta una ricostruzione del confronto di Foucault con il tema, variamente declinato, della conflittualità, è per corrispondere alle osservazioni critiche di chi imputa al filosofo francese ora una scarsa storicizzazione, ora uno scarso tenore filosofico: l'impresa filosofica foucaultiana si è dimostrata essere proprio quella della storicizzazione, in un connubio di filosofia e storia che illumina la natura disparata e conflittuale della realtà. Approfondendo l'analisi della conflittualità, si è visto come Foucault utilizzi tale matrice per interpretare la complessità dei rapporti di potere, seguendo in particolare l'ipotesi di ricostruirne l'articolazione politica come la conservazione in pace di specifici squilibri raggiunti in guerra, con la parte dominante a dettare le regole in una posizione che, dicendosi sovrana, si vuole garante di pacificazione e giustizia universali. Per sfondare questa logica teologico-politica, Foucault si affida, almeno sperimentalmente, a una ontologia costituente in grado di attivare tutti quei saperi parziali, storico-politici, che il discorso universalistico della sovranità ha soverchiato. Ma accendere tali fuochi di guerra in senso ontologico costituente ha significato evidentemente conservare la geometria antagonista che organizza il campo su cui il discorso sovrano si è imposto vincitore: così, anche ove si riuscisse a riaccendere il conflitto, esso tende subito a precipitare nella medesima dialettica, ossia verso un assetto



costituito, verso la stasi. Per questo, alla vigilia degli anni Ottanta, Foucault propone di liberarsi di tale dialettica, in primo luogo sbarazzandosi della geometria antagonistica, della sua binarietà: preferisce ora osservare la pluralità eterogenea di ragioni di governo, di strategie politiche nel loro concreto relazionarsi, influenzarsi vicendevolmente, riformare i propri aspetti recessivi, senza produrre una omogeneità uniformante; tale eterogeneità non è, in quanto tale, pacificata, ma anzi animata da un incessante agonismo, da una inestinguibile urgenza critica e riformante. Qui si avverte lo spirito, a nostro avviso, istituyente: in una pluralità viva, animata immanentemente da un'autocritica al contempo conflittuale e politica. Conflittuale, perché non statica e pacificata, ma capace di produrre dalla propria molteplicità intrinseca i moventi per una costante trasformazione progressiva; politica, perché il conflitto non sbaraglia gli esiti del proprio mutare in una neutralizzazione travolgente. Infine, l'afflato istituzionalista può essere avvertito, oltre che nella prospettiva adottata a cavallo tra gli anni Settanta e Ottanta, in un preciso passaggio, in cui Foucault affida alle istituzioni informali e formali, e in particolare al diritto, una funzione di riferimento, della cui performatività, non scissa dalla riformabilità, ci si può servire, come perno su cui far ruotare la propria torsione critica.

La nostra ipotesi è che l'ontologia istituyente possa rappresentare una prospettiva dalla quale studiare con profitto il pensiero foucaultiano degli anni Ottanta. L'intuizione di Esposito, infatti, resta valida anche se si prosegue nella lettura dei successivi corsi tenuti da Foucault. In particolare quelli dedicati alla *parresia* antica, indagata nella sua stretta relazione con la democrazia greca e, quando quest'ultima si degrada, come forma atletica di rinnovamento dello spirito democratico. In questo senso, credo che quella di un inaspettato istituzionalismo foucaultiano sia un'ipotesi di studio che merita di essere approfondita e messa alla prova.

Si pensi, a questo riguardo, alla conflittualità che la *parresia* anima nel contesto istituzionale, senza per questo soverchiarlo o colonizzarlo, ma anzi aprendo domande e tendendo in modo immanente i vettori che ne compongono la complessità intrinseca. Storicamente, la genealogia ricostruita da Foucault risale, come è noto, all'antica Grecia



e alle alterne vicende della democrazia nella *polis*. Vicende che sono fortemente condizionate dalla libertà di “dire la verità”, un esercizio di franchezza che va ben oltre la semplice *isonomia* e la *isegoria* costituzionalmente riconosciuta, e che può rafforzare lo spirito che anima le istituzioni oppure, ove alterato in senso retorico o demagogico, fiaccarne il vigore. E quando la democrazia entra in crisi, è la filosofia a farsi carico di questo coraggio di dir la verità, immettendolo in un fitto dialogo con la politica, con i potenti, con le istituzioni. Non però nel senso di metterlo al servizio del potere, non dunque nel senso di una verità funzionale alle esigenze politiche, quanto invece nel senso di una parola che si rivolge alla politica: “La filosofia deve dire il vero [...] non sul potere, ma in rapporto al potere, in una sorta di faccia a faccia o di intersezione con il potere”⁷⁶. Si tratta perciò di un esercizio ben radicato entro il contesto istituzionale e le concrete forme di vita storicamente date: è inserendosi nello statuto delle relazioni informali e istituzionali che la *parresia* interagisce con la politica, dando nuova forza a una ben intesa pratica democratica.

Ma come avviene tale interazione? È il significato filosofico della *parresia* a interessarci maggiormente⁷⁷, quello che Foucault definisce la dimensione aleturgica di contro alle “strutture epistemologiche”, “le strutture caratteristiche dei differenti discorsi che si propongono e che vengono recepiti come discorsi veri”, quelle strutture cioè che predispongono e organizzano le posizioni dei soggetti, degli oggetti, dei concetti di ogni discorso e di ogni azione⁷⁸. Per individuare una relazione differente con la verità, al di là della rigidità delle strutture epistemologiche, Foucault risale all’epoca antica e tardo-antica, dove ritrova quelle che nel corso *Il coraggio della verità* chiama “forme

⁷⁶ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, trad. it. *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Milano, Feltrinelli, 2015, p. 275.

⁷⁷ Per un’analisi critica, rimando al mio *Parlar franco oggi. Un itinerario verso i limiti contemporanei a una riscoperta parresia filosofica*, in via di pubblicazione in *Ragion Pratica*.

⁷⁸ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1983-1984*, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, trad. it. *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, Milano, Feltrinelli, 2016, p. 14.



aleturgiche”, così definendole: “Il tipo d’atto attraverso il quale il soggetto, dicendo la verità, si manifesta, e con questo intendo dire: si rappresenta a se stesso ed è riconosciuto dagli altri come un soggetto che dice la verità”⁷⁹. Non si tratta più della verità cui il soggetto è indotto all’interno di precise condizioni formali: si tratta ora della verità del soggetto, nel senso soggettivo del genitivo, la verità mediante cui egli si manifesta, esplicita il proprio rapporto con il regime discorsivo e relazionale che l’ha prodotto in tal modo e lo problematizza mediante una movenza verticale e non di mera circolazione orizzontale, conservativa.

Nella lezione del 12 gennaio 1983, nel corso *Il governo di sé e degli altri*, Foucault fornisce una definizione preliminare e generale della *parresia*. Termine di paragone sono gli enunciati performativi, rispetto ai quali la *parresia* sarebbe la figura speculare: entrambi i tipi di enunciato, infatti, presuppongono un contesto “istituzionalizzato”, ossia dotato di strutture che attribuiscono gli statuti richiesti ai soggetti in gioco. E però, pur riconoscendo la statura istituzionale delle relazioni che compongono gli elementi in gioco, l’enunciato performativo è seguito da “un effetto conosciuto, regolato in anticipo, codificato” che esso e i soggetti che lo propongono sono chiamati a rispettare per produrre la specifica performatività, laddove invece la *parresia* è definita come una “irruzione”, capace di determinare l’apertura della situazione e di rendere possibili effetti imprevisi, anche rischiosi per gli elementi coinvolti⁸⁰. Siamo perciò a contatto con due elementi fortemente legati all’ontologia istituyente che Roberto Esposito attribuisce alla propria biopolitica: il riconoscimento delle istituzioni, la loro performatività, le trame epistemiche che esse presuppongono e, dall’altro lato, la loro riformabilità, la possibilità cioè di irrompere nelle geometrie da esse predisposte e, con gestualità immanente che non ha nulla della trascendenza teologico-politica, metterne in questione gli statuti, dimostrando la loro storicità e perciò la loro criticabilità. Il dire parresiastico è dirompente, “produce

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 67.



frattura”, “espone al rischio”, “eventualità non determinata”⁸¹, problematizzazione degli assetti relazionali in gioco, mediante un discorso che ne rivela lo spessore, la storicità, la possibilità di miglioramento.

Carlo Crosato
Cultore della materia in Filosofia morale
Università degli Studi di Bergamo
car.crosato@gmail.com

⁸¹ *Ibid.*, p. 68.

C. Crosato, *L'inaspettato istituzionalismo foucaultiano. Un'ipotesi di studio a partire dall'abbandono del paradigma ontologico costituente*
Jura Gentium, ISSN 1826-8269, XX, 2023, 1, pp. 7 -39.