

# L'ANARCHICO: UNA POSTURA CRITICA, DUE DIFFERENTI ONTOLOGIE POLITICHE FOUCAULT E AGAMBEN

**CARLO CROSATO**

*Università degli Studi di Bergamo*  
*Dipartimento di Lettere, Filosofia, Comunicazione*  
car.crosato@gmail.com

## **ABSTRACT**

Anarchy is the most radical form of critique of power. This article compares Michel Foucault's and Giorgio Agamben's conceptions of anarchy, with the aim of tracing the different political ontologies that underpin them. I will argue that Foucauldian political ontology is similar to institutionalism, while Agamben's is avowedly destituent. Finally, I will show the aporias inherent in Agamben's proposal.

## **KEYWORDS**

Anarchy, Political Ontology, Michel Foucault, Giorgio Agamben

## **INTRODUZIONE**

La questione al cuore del presente articolo è la relazione problematica fra la critica filosofica e la teoria e la pratica anarchica. Se si intende, secondo la ricca ricostruzione offerta da Andrea Salvatore<sup>1</sup>, la movenza anarchica come una forma radicale di pensiero consistente in una critica intransigente del potere e in uno sguardo esigente sulle buone modalità di vita associata, può aver senso chiedersi fino a quale profondità ontologica tale istanza critica possa spingersi. Si porrà tale problema interrogando Michel Foucault e Giorgio Agamben, finendo per identificare le ontologie politiche cui fanno capo le loro imprese filosofiche.

Integrando in maniera inestricabile teoria e prassi, Foucault interpreta la sua filosofia come una penetrazione critica entro i regimi di verità e le relazioni di potere, giungendo a definirla con il termine "anarcheologia". Che una simile tensione abbia caratterizzato l'intero suo itinerario filosofico è testimoniato dal lavoro erosivo di ogni nozione unitaria portato avanti fin dai suoi primi esperimenti archeologici, e

<sup>1</sup> A. Salvatore, *L'anarchismo. Teoria, pratica, storia*, DeriveApprodi, Roma 2020.

dall'autocritica che in seguito egli muove rispetto all'eccessiva consistenza, dal sapore strutturalista, di quegli stessi esperimenti della prima metà degli anni Sessanta. Si è trattato, in tutte queste incursioni, di demolire la presunta solidità attribuita ai concetti in uso, di evidenziare il carattere composito di quanto invece si presenta come naturale e perciò giusta premessa di discorso, essendo piuttosto prodotto derivato dalla complessità dei discorsi e dalle relazioni cui essi danno legittimità. Ciò che è tradizionalmente considerato principio discorsivo e d'azione è riscoperto essere invece esito instabile, contingente.

Al fine di sciogliere l'autoreferenzialità delle configurazioni epistemiche, Foucault introduce l'istanza informale delle relazioni di potere<sup>2</sup> e, a metà degli anni Settanta, perché l'azione non rimanga intrappolata in una complicità troppo serrata di forze, ripensa il concetto di governo come condotta di condotta, ossia come un ineliminabile fronteggiarsi, rafforzarsi o indebolirsi di poteri e libertà. Nel 1977, con la traduzione inglese de *L'anti-Edipo* di Deleuze e Guattari, viene pubblicata una prefazione in cui Foucault definisce significativamente quell'opera un «libro di etica» per la prospettiva che esso offre contro ogni forma – consapevole o meno – di fascismo<sup>3</sup>. «Etica» è una parola ricorrente nel lavoro foucaultiano degli anni Ottanta: l'autore che per anni aveva avversato la nozione di soggetto, in primo luogo come correlato paradossale dell'oggettivazione dell'umano da parte delle scienze umane<sup>4</sup>, poi come nodo delle formazioni discorsive<sup>5</sup> e come prodotto dei dispositivi di potere<sup>6</sup>, grazie al confronto con il sapere antico individua la possibilità di una produzione etica di sé che non riprenda il soggetto come polo sovrano che sovrintende la propria storia, ma che fa leva sulla soggettivazione come processo mai concluso di relazione fra sé e sé, e fra sé e la realtà concreta delle relazioni. È a partire da questo intenso lavoro che Foucault può procedere nel proprio cantiere archeologico, intendendolo non solo come studio critico, ma anche come autoproduzione di un soggetto in grado di incarnare con la propria forma di vita la critica radicale della realtà che ne sostiene l'identità e le relazioni. Il carattere rigorosamente immanente della critica che il soggetto porta ai dispositivi di cui si riconosce punto nodale, la natura sempre situata nella relazione del lavoro di cura di sé,

<sup>2</sup> Cfr. G. Deleuze, *Il potere. Corso su Michel Foucault (1985-1986) / 2*, traduzione del secondo trimestre del corso dedicato da Deleuze a Foucault, ombre corte, Verona 2018.

<sup>3</sup> M. Foucault, *Preface*, in G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, Viking Press, New York 1977, pp. XI-XIV.

<sup>4</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses* (1966), tr. it. a cura di E. Panaitescu, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1998<sup>1</sup>.

<sup>5</sup> M. Foucault, *L'archéologie du savoir* (1969), tr. it. a cura di G. Bigliolo, *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Rizzoli, Milano 1997<sup>1</sup>.

<sup>6</sup> M. Foucault, *Le jeu de Michel Foucault*, originariamente in «Ornicar? Bulletin périodique du champ freudien», 10 (luglio 1977), pp. 62-93; ora in *Dits et écrits II: 1976-1988*, Gallimard, Paris 2001, pp. 298-329. Cfr. C. Crosato, *Sul dispositivo, fra Foucault e Agamben*, in «Philosophical Readings», 9.3 (2019), pp. 237-247.

l'ambiente altamente istituzionalizzato che la *parresia* è chiamata a rianimare in senso conflittuale, sono elementi che fanno propendere per l'identificazione di un'ontologia istituyente, seppure implicita e inaspettata, al cuore dell'impresa anarchica foucaultiana.

Riconoscendo il debito contratto con la filosofia foucaultiana, com'è noto Agamben ambisce a spingerne le intuizioni più in profondità, fino a una dimensione ontologica da cui non solo formulare una critica alle concrete configurazioni storiche dei saperi e dei poteri, ma anche e soprattutto distillare la movenza costituente mediante cui tali configurazioni si originano. A far comparire le positività in atto nella storia, a renderle pensabili e dicibili, è quella che Agamben chiama "eccezione": una geometria politica ma, prima ancora, ontologica che, dando alla metafisica un'anima nichilista, costituisce il dato storico positivo solo al costo dell'esclusione e della contemporanea inclusione in quanto escluso dell'orizzonte potenziale su cui esso si staglia. Lo stesso soggetto partecipa a tale movimento, ottenendo la propria collocazione storica in un processo di determinazione linguistica<sup>7</sup>.

Se in Foucault la soggettivazione è inestricabilmente legata all'assoggettamento – e, perciò, per illuminare vie di emancipazione, Foucault in prima battuta predispone un convinto anti-istituzionalismo, per poi rendersi conto della sua sterilità e volgersi a riscoprire le occasioni di soggettivazione pur nell'assoggettamento –, la profondità ontologica attribuita da Agamben alla propria riflessione conduce a riscoprire come lato oscuro della soggettivazione la desoggettivazione: proprio nell'attimo in cui l'io si dice e si dà presenza storica, si lascia alle spalle lo sfondo di impotenza che tuttavia corrisponde alla massima apertura potenziale; si attualizza e, per così dire, si consegna a un'identità, a una "forma di vita". Aderendo all'evento di linguaggio, l'individuo vivente si fa essere storico identificandosi con quell'evento in cui si è detto "io". Ma quell'evento è, al contempo, il momento in cui parla e il momento in cui non può più parlare, avendo depresso la potenza nell'atto<sup>8</sup>. Identificata, nell'eccezione, la movenza costituente della metafisica nichilistica occidentale, Agamben ne inverte il senso, ritrovando emancipazione solo nella sua destituzione.

Nella vita collettiva, l'eccezione si traduce in una alternativa tra un soggetto come istanza sovrana e volontà di potenza e, dall'altro lato, un soggetto che di tale dominio è vittima. Non vi sarebbe, dunque, via di uscita interna al gioco (ri-)costituente, ma solo nella destituzione di tale meccanismo e, con esso, della stessa dicotomia

<sup>7</sup> G. Agamben, *Il linguaggio e la morte*, Einaudi, Torino 1982, pp. 28 ss. Cfr. D. McLoughlin, *From Voice to Infancy. Giorgio Agamben on the Existence of Language*, in «Angelaki», 18.4 (2013), pp. 149-164; C. Crosato, *Costituzione estetica o destituzione estatica. Oltre la nozione moderna di soggetto mediante l'esperienza del linguaggio. Foucault e Agamben*, in «Etica&Politica/Ethics&Politics», 22.3 (2020), pp. 129-168.

<sup>8</sup> G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, pp. 107-109.

soggetto-oggetto. In Agamben, un pensiero della libertà che agganci un'etica come costituzione del sé in una forma di vita autonoma non è possibile, e rimane solo l'accesso alla desoggettivazione dell'umano, forma inaudita di resistenza<sup>9</sup> rappresentata dalla nuda vita, non più e non solo prodotto originario del potere, ma terreno di riconquista in cui il potere si arrende. La nudità è descritta da Agamben in analogia all'essere *haplôs* della metafisica, l'essere puro rigettato nell'oblio perché gli enti - sue forme determinate - si rendano pensabili<sup>10</sup>: la riconquista della nudità è dunque l'ammissione all'orizzonte potenziale, tagliando il quale il potere determina le forme di vita; "riconquista" di una «forma-di-vita»<sup>11</sup> inscindibile, desoggettivata perché sottratta al meccanismo metafisico che produce il soggetto, e perciò non più assoggettabile; "etica" perché finalmente aperta alla contemplazione della «*propria esistenza come possibilità o potenza*»<sup>12</sup>.

In maniera sommaria, se Foucault esplora la possibilità di animare gli statuti costituiti grazie a una rinnovata ontologia costituente rappresentata, nell'esperimento polemico del corso *Bisogna difendere la società*, dall'osservazione della politica attraverso la matrice della guerra, e se Foucault, notata la tendenza autodialettizzante di tale ontologia, si muove verso quella che può essere riconosciuta come un'ontologia istituente, Agamben per parte sua si volge risolutamente verso la destituzione dell'ontologia metafisica (nichilista perché sovranamente costituente), per salvare la potenza in tutta la sua ampiezza dalla sua caduta nell'atto, finendo tuttavia per congelarla nell'equazione di potenza e impotenza.

È su questi elementi che si gioca la differente considerazione offerta da Foucault e Agamben al tema dell'anarchia: per il primo, essa è un movimento critico inesauribile avente come premessa l'*ethopoiesis* di una soggettività autonoma capace di smarcarsi - senza mai uscire in senso trascendentale - rispetto alle concrete disposizioni relazionali, osservarle nel loro spessore e creare effetti di straniamento; per il secondo, anarchico è il gesto fondativo che, appunto, decide i principi normativi senza esserne a sua volta regolato, e anarchico è lo spazio anomico la cui eccezione è premessa di ogni positività storica, compreso il soggetto. Se per Foucault si tratta di un'impaziente oscillazione infrastorica, nell'immanenza delle trame, per parte sua, riconoscendo nell'anarchia la premessa di ogni atto costituente istanze sovrane e, perciò, intimamente latrici di violenza, Agamben indica l'urgenza di disattivare tale meccanismo al fine - per Foucault impensabile - di evadere da ogni relazione di potere. L'immanenza inevitabile del post-strutturalismo foucaultiano è segno di un'ontologia istituente, laddove la trascendenza della disattivazione di Agamben è segno dell'ontologia destituente che la anima.

<sup>9</sup> G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, p. 207.

<sup>10</sup> *Ivi*, pp. 202-204.

<sup>11</sup> G. Agamben, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, pp. 13-19.

<sup>12</sup> G. Agamben, *La comunità che viene*, originariamente Einaudi 1990, ora Bollati Boringhieri, Torino 2001, pp. 39-40.

## UN'ATTITUDINE CRITICA E ANARCHICA

2.1. Come già per l'*episteme* e le funzioni enunciative, anche concentrando la propria attenzione sui dispositivi e le relazioni di potere Foucault riscopre la storicità dei principi politici, articolandone la presunta uniformità attorno alle vicende che hanno visto il loro imporsi. L'operazione foucaultiana non consiste tanto nel disvelare l'invisibile dietro il visibile, bensì nel districare le strategie mediante cui i dispositivi discorsivi e relazionali si rendono irricognoscibili.

Di ciò Foucault avverte, per esempio, in relazione al concetto di sovranità, alla pervicacia con cui essa continua a essere concetto teorico e pratico centrale nella politica moderna anche quando essa ha di fatto ceduto il campo a configurazioni di potere differenti. Se ciò è avvenuto, lo si deve al fatto che la sovranità ha saputo conferire al diritto la forza di principio che da sé non avrebbe avuto, godendo della legittimità che, per converso, da esso derivava<sup>13</sup>.

Presentatasi come istanza di pacificazione nella eterogeneità dei poteri in conflitto ai tempi del Medioevo, la sovranità ha offerto un canone unificante e al contempo limitante: il diritto, strumento di divieto e punizione, è stato la forma mediante cui il potere sovrano si è manifestato come necessario e perciò accettabile. Anche la borghesia, liberandosi della monarchia, ha trovato nell'apparato giuridico lo strumento adeguato a difendere i propri interessi economici<sup>14</sup>. Si è imposta così una concezione del potere come potenza negativa, che cioè fissa i limiti della liceità di un'azione e punisce chiunque li oltrepassi, circoscrivendo la libertà come ciò che entro tali limiti è concesso. Essendo posta in primo piano l'obbedienza ed essendo stati ridotti il dominio, la sottomissione, l'assoggettamento a suoi effetti, ciò che, nel passaggio dalla *thanatopolitica* del sovrano ai dispositivi di biopotere, è rimasto sconosciuto è il carattere positivo, produttivo del potere: durante il corso accademico del 1976, Foucault parla a riguardo di un «ciclo che va dal soggetto al soggetto», ossia della concezione teorica secondo cui il potere sovrano si applica e regola un soggetto che gli preesiste e la sua libertà<sup>15</sup>. Proponendosi come puro limite imposto alla libertà perché essa potesse esprimersi in modo ordinato e pacifico, il potere moderno si è reso accettabile e ha tracciato il campo per l'eventuale resistenza alla sua arbitrarietà, occultando dall'altro lato la propria produttività, la costituzione di soggetti che, anche qualora si rendessero dissidenti, lo farebbero

<sup>13</sup> M. Foucault, *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977, p. 15. Cfr. N. Avelino, *Foucault, il sapere politico e l'agire anarchico*, in V. Segreto (a cura di), *Contro-parola. Foucault e la parrèsia*, Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 207-232; p. 217.

<sup>14</sup> M. Foucault, *Les mailles du pouvoir*, conferenza pronunciata alla facoltà di filosofia dell'università di Bahia nel 1976, pubblicata per la prima volta con il titolo *As malhas do poder*, in «Barbarie», 4 (1981), pp. 23-27; ora in *Dits et écrits II*, cit., pp. 1001-1020; p. 1004.

<sup>15</sup> M. Foucault, «*Bisogna difendere la società*», Feltrinelli, Milano 2009, p. 43.

sfruttando gli strumenti resi disponibili e presentati come unici da tali dispositivi<sup>16</sup>. Come apertura di un campo in cui il soggetto possa prendere posizione, il diritto non ha giocato solo il ruolo di blocco epistemologico, ma di dispositivo operativo.

Per liberarsi dall'ossessione del sovrano, identificare la correlazione fra dispositivi di potere e il soggetto da essi costituito e non semplicemente limitato nella sua libertà originaria, e per provare ad aprire nuove possibilità di pensare la vita associata, negli anni Settanta Foucault tenta due operazioni. In primo luogo, in senso genealogico, cerca di scardinare la teoria politica predisponendo quella che verrà chiamata "polemocritica"<sup>17</sup>, ossia la critica del potere attraverso la matrice della guerra: un esperimento consistente, in poche parole, nel riattivare tutte quelle forze che il potere sovrano ha sconfitto e sottomesso, perché risvegliino la consapevolezza delle lotte che il potere sovrano ha rigettato nell'oblio per imporsi come unico, universale e astorico. Un esperimento che, insomma, intende animare di una potenza costituente inesauribile lo scenario politico, scongiurando l'immobilità in cui esso finirebbe precipitando in qualsivoglia regime costituito. Foucault si accorgerà ben presto di come tale speranza sia destinata a rimanere frustrata: il discorso storico-politico tende ad «autodialettizzarsi», a ricadere sempre nella dialettica costituente che fa della parte il tutto che si impone; la parte tende a conquistare l'intero campo di battaglia, imponendosi come sovrano, transcendendo le altre parti e organizzandone le relazioni secondo le proprie norme<sup>18</sup>.

In secondo luogo, in senso archeologico, egli propone di sostituire un'analitica del potere alla teoria filosofico-politica. Sono «tristemente comiche», afferma in una conferenza giapponese del 1978, le figure che si sono alternate nel tentativo di pensare contro il potere producendo filosofie che, «più [le] si ascolta e più il potere e le istituzioni politiche si lasciano penetrare dal loro pensiero, più ess[e] servono a autorizzare forme eccessive di potere»<sup>19</sup>. Foucault sta qui denunciando l'incapacità della teoria a penetrare le strutture più intime della realtà, poiché essa, come dirà in un'altra occasione, «presuppone un'oggettivazione preliminare»<sup>20</sup>; si giustifica

<sup>16</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, Feltrinelli, Milano 2013, pp. 76-77.

<sup>17</sup> M. Senellart, *Michel Foucault: 'gouvernementalité' et raison d'État*, tr. 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)*, ombre corte, Verona 2006, pp. 13-36; p. 16.

<sup>18</sup> M. Foucault, "Bisogna difendere la società", cit., p. 187. Cfr. C. Crosato, *Politica come guerra. La funzione del paradigma della guerra nell'itinerario filosofico di Foucault e di Agamben*, in «Ragion Pratica», 53.2 (2019), pp. 439-471.

<sup>19</sup> M. Foucault, *La philosophie analytique de la politique*, conferenza del 27 aprile 1978 a Tokyo, pubblicata originariamente con il titolo *Gendai no Knryoku wo tou*, in «Asahi Janaru», edizione del 2 giugno 1978, pp. 28-35; ora in *Dits et Écrits II*, cit., pp. 534-551; p. 539.

<sup>20</sup> M. Foucault, *Le sujet et le pouvoir*, articolo del 1982, pubblicato originariamente in inglese, con il titolo *The Subject and the Power*, in H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago 1983<sup>2</sup>, pp. 208-226; ora in *Dits et Écrits II*, cit., pp. 1041-1062; p. 1042.

così il suo ricorso a un'analitica capace di muoversi fra le concrete condizioni storiche dei vari regimi di saperi e poteri, laddove invece l'intrinseco legame ontologico fra il pensiero occidentale e le strutture di potere sarà fatto tema precipuo della filosofia agambeniana.

2.2. Il "regicidio" tentato da Foucault significa non avvicinare il potere come concetto universale dalle molteplici manifestazioni storiche, bensì la molteplicità delle relazioni in ciò che esse hanno «di fattuale e di effettivo», le loro condizioni di emergenza, il campo complessivo in cui esse si inseriscono e si disperdono<sup>21</sup>. Al di sotto della questione legittimità-legalità, e della teoria della sovranità che essa giustifica, Foucault ricerca il disporsi storicamente determinato delle relazioni e del modo in cui esse si condizionano a vicenda, normando il soggetto e costituendone il campo d'azione.

Si tratta di osservare il campo delle interazioni attenti alla differenza di potenziale che anima le relazioni, come in un campo elettrico, ed è immediatamente produttivo degli elementi che in esso sono coinvolti. Ciò che interessa Foucault non è il Potere, monolite custodito dalle sole realtà istituzionali, né la direttrice *top-down* lungo la quale ricade dai dominanti sui dominati, quanto la sua provenienza dal basso, come un intreccio di relazioni che si annodano dando consistenza alle positività storiche, le concrete condizioni dell'emersione delle istituzioni individuate come peripezie storiche e dei dispositivi informali di potere.

Ciò che interessa Foucault è dunque la rete di relazioni che si stabiliscono tra un insieme massimamente eterogeneo di elementi: una matassa di vettori che si intrecciano e, incontrandosi, si annodano dando vita a soggetti, oggetti, concetti<sup>22</sup>; la disposizione che tali vettori assumono, secondo precisi giochi di potere e secondo le strategie e le tecnologie ideate di volta in volta per rispondere a specifici problemi<sup>23</sup>.

Le relazioni di potere di cui la sua analitica è alla ricerca sono «intenzionali e non soggettive», ossia dotate di un ordine di intelligibilità data la loro natura strategica, ma non riconducibili alla decisione di un soggetto della cui volontà sarebbero manifestazione<sup>24</sup>. All'immagine di un potere unitario che regola le relazioni dall'esterno, da una posizione sovrana, e che può essere contestato da una posizione di esteriorità, Foucault sostituisce un potere come tensione interna alle relazioni, osservabile là dove produce attrito, dove cioè incontra resistenza. Quest'ultima non è un'azione trascendente rispetto al potere, ma suo correlato interno.

Là dove c'è potere c'è resistenza e [...] tuttavia, o piuttosto proprio per questo, essa non è mai in posizione di esteriorità rispetto al potere. [...] I rapporti di potere] non possono esistere che in funzione di una molteplicità di punti di resistenza, i quali

<sup>21</sup> M. Foucault, *"Bisogna difendere la società"*, cit., pp. 44-46.

<sup>22</sup> M. Foucault, *Le jeu de Michel Foucault*, cit.

<sup>23</sup> M. Foucault, *Les mailles du pouvoir*, cit., p. 1008.

<sup>24</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 84.

svolgono, nelle relazioni di potere, il ruolo di avversario, di bersaglio, d'appoggio, di sporgenza per una presa.<sup>25</sup>

Alla molteplicità di relazioni di potere corrisponde una molteplicità di resistenze: esse non vanno intese come principi esogeni rispetto alle relazioni di potere – non c'è infatti un “fuori” del potere –, ma come «l'altro termine delle relazioni di potere, come ciò che sta irriducibilmente di fronte a loro» e le fa essere concretamente tali. Il punto di resistenza è coinvolto nel potere come una superficie opaca è colpita dalla luce: la superficie rende percepibile la luce, altrimenti invisibile, e la luce fa emergere la superficie, altrimenti buia; la relazione che lega i due elementi, rendendoli plastici l'uno all'altro, costringe la superficie a illuminarsi secondo le direzioni assunte dalla luce, e al contempo fa sì che la luce aderisca alla forma mutevole della superficie.

Il disporsi di tali linee di fronteggiamento è il dispositivo, di cui si può dire quanto già Foucault affermava della formazione discorsiva nella sua *Archeologia*: esso configura «un campo di regolarità per diverse posizioni di soggettività»; regolarità in cui, cioè, il soggetto si trova già sempre coinvolto, prodotto assieme a una «rete di possibili posizioni distinte»<sup>26</sup>. Emerge qui il problema della effettiva possibilità di emancipazione: il soggetto è sempre costituito e agisce solo in quanto soggettivato entro questa complicità di forze; le differenze di potenziale che si generano fra i soggetti sono al contempo costitutive di quegli stessi soggetti e della loro identità funzionale. Come afferma spesso Foucault, il potere è ovunque e non si può uscire dalle sue trame, pena il perdere se stessi. Non ha perciò granché senso parlare di liberazione affidando a tale processo la missione di recuperare una presunta purezza poi alienata e repressa dal potere<sup>27</sup>.

Per quanto assai solidale e privo di exteriorità, l'intreccio di relazioni di cui dice la parola “dispositivo” è strutturalmente instabile. La sua natura strategica e conflittuale impedisce di pensarlo come una distribuzione ordinata e stabile di funzioni; e la stessa funzione del soggetto è tutt'altro che univoca e chiara, più simile a un intreccio di possibilità attivabili. Rispondendo a una serie di critiche che attribuivano alla sua filosofia un carattere reazionario e conservatore, Foucault definisce i poteri, così solidali e onnipresenti, tutt'altro che onnipotenti e onniscienti. Essi instaurano «una serie di relazioni complesse, difficili, mai funzionalizzate, e che in un certo senso non funzionano mai». E la conferma di ciò sono le «forme d'indagine,

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 85.

<sup>26</sup> M. Foucault, *Archeologia del sapere*, cit., p. 74.

<sup>27</sup> Si vedano M. Foucault, *Les mailles du pouvoir*, cit. e 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 *Dits et Écrits II*, cit., pp. 390-398. Cfr. P. Cesaroni, *La distanza da sé. Politica e filosofia in Michel Foucault*, Cleup, Padova 2010, pp. 154-156, in particolare la nota 87.

d'analisi, [i] modelli di sapere», riprova che il potere è «sempre impotente»<sup>28</sup> di fronte a un vivente che sfugge senza posa ai suoi dispositivi<sup>29</sup>.

Se il potere non va rappresentato in senso unitario, bensì come una proliferazione microfisica di puntelli che, insieme, sostengono un'immagine di soggetto e normalizzano la condotta di quest'ultimo, tale moltiplicazione è al contempo la creazione di una molteplicità di possibili breccie per contestare, resistere, ricomporre. E ogni punto di emergenza, compreso il soggetto, essendo formato e puntellato da un insieme di dispositivi, ritrova attorno a sé non solo una disarmante complicità di forze che lo trattengono, ma anche i punti di attacco per altrettanti fuochi di resistenza: i vettori che si intrecciano e danno luogo al punto nodale del soggetto non sono sempre tutti in egual modo attivi e dove tale intreccio presenta delle debolezze, dove viene meno la forza del dispositivo, lì il soggetto può rinvenire le energie e gli spazi per operare una torsione su di sé e tendere la trama che lo produce.

Possiamo già in questa fare fissare un punto. Già la genealogia affermava non esservi origini da ricercare. L'archeologia messa all'opera nell'analitica del potere conferma che siamo sempre immersi in un insieme di relazioni; di più, siamo da esse prodotti, così che non vi è mai un momento in cui un presunto soggetto trascenda le relazioni e le riordini in modo sovrano, trovandosi sempre circondato da una complicità di forze dalle quali non è possibile uscire, pena il dissolvimento del soggetto stesso. Non c'è alcuna teologia politica possibile, ma sempre relazioni disposte in un ordine storicamente determinato: è immanentemente a tale disposizione, tendendo ora l'uno ora l'altro filo, che si possono produrre degli effetti conflittuali sull'intera trama. I dispositivi di cui l'analitica del potere si interessa non sono semplicemente istituzioni, essendo per lo più realtà informali e microfisiche; non è perciò a questo livello che reperiremo un vero e proprio istituzionalismo, sebbene l'ontologia che ci si scompagina di fronte non sia già più assimilabile a quella di un potere costituente. Anzi, è proprio contro una simile ontologia, custodita dalla teoria politica della sovranità, che l'analitica del potere si mobilita. Siamo a contatto con il post-strutturalismo foucaultiano<sup>30</sup> che, se non è già ontologia istitutiva, ne è almeno la condizione.

<sup>28</sup> M. Foucault, *Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques*, originariamente in italiano, con il titolo *Precisazioni sul potere. Risposta ad alcuni critici*, in «aut aut», 167-168 (settembre-dicembre 1978), pp. 3-11; ora in *Dits et Écrits II*, cit., pp. 625-635.

<sup>29</sup> Si veda la passione di Foucault per le 'vite infami' (*La vie des hommes infâmes*, originariamente in «Les cahiers du chemin», 29 (15 gennaio 1977), pp. 12-29; ora in *Dits et Écrits II*, cit., pp. 237-253). C'è chi ha visto in questo un vitalismo foucaultiano, per una ricostruzione del quale cfr. P. Missiroli, *Soggetto e immanenza. Sul "vitalismo" di Foucault*, in M. Di Piero, F. Marchesi (a cura di), *Almanacco di Filosofia e Politica, 1: Crisi dell'immanenza. Potere, conflitto, istituzione*, Quodlibet, Macerata 2019, pp. 203-216.

<sup>30</sup> Cfr. T. May, *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*, Pennsylvania State University Press, University Park 1994.

2.3. Mediante l'analitica del potere, anziché presupporre concetti e principi, Foucault dimostra la loro articolazione interna, la conflittualità che li ha generati e che li sostiene, e le tattiche mediante cui la critica è limitata al solo campo di circolazione discorsiva reso disponibile. Alle teorie filosofico-giuridiche, uscite vincitrici da una lotta di cui si è dimenticata la storia e impostesi come verità globali, l'analitica del potere sostituisce lotte molteplici e locali, abilitando ciascuno al riconoscimento dei rapporti di forza che lo circondano. Concetti universali e unità di potere credute necessarie e inattaccabili rivelano la loro contingenza. E lo stesso soggetto, riscoprendosi non più sovrano trascendente della propria storia, ritrova attorno a sé una molteplicità di relazioni con le quali intrattiene un rapporto di reciproca dipendenza, e sulle quali ha dunque la possibilità di intervenire finendo così per tendere e modificare l'intera trama che lo coinvolge. Sull'esempio della filosofia analitica anglosassone, non interessata all'essere del linguaggio ma al suo uso quotidiano, l'impresa critica foucaultiana analizza «quello che avviene quotidianamente nei rapporti di potere», le forme assunte da tali poteri e i loro obiettivi<sup>31</sup>. Le lotte che questa forma di critica rende possibili sono trasversali, ma soprattutto, ciò che maggiormente ci interessa, non si rivolgono a un avvenire utopico, a una presunta liberazione, alla scomparsa dello Stato: «Queste lotte sono delle lotte anarchiche: si inscrivono in una storia immediata, che si accetta e si riconosce come indefinitamente aperta»<sup>32</sup>. Scavano nel passato a partire da una domanda presente, per mettere in crisi principi e certezze e assumere consapevolezza rispetto alle possibili realizzazioni alternative<sup>33</sup>: aprono l'attualità alla conflittualità dei possibili itinerari riformanti.

Il significato anarchico della sua iniziativa è chiarito da Foucault all'inizio del 1980, in una lezione del corso *Del governo dei viventi*. Siamo in un contesto un po' diverso rispetto a quello in cui Foucault ha inventato la propria analitica: in particolare il 1976 ha rappresentato un momento di crisi che, per vari motivi, hanno spinto il filosofo a ritornare sui propri passi. Oltre a vicende politiche e biografiche segnanti, è la ricezione della sua proposta ad amareggiarlo: gli si imputa una certa ossessione del potere, di aver ritratto un potere che ovunque si fa inevitabile, una sorta di metafisica a cui non si può resistere. Con la fine degli anni Settanta, Foucault rispolvera e rinnova il concetto premoderno di "governo", per sostituirlo a quello del potere: esso rappresenterà il connubio inscindibile di potere e resistenza, potere e libertà, assoggettamento e soggettivazione; è delle razionalità generali del governo che ci si deve occupare, se non si vuol finire per combattere battaglie locali infinite. Ma pur scivolando tra differenti campi di applicazione e revisioni autocritiche, l'intento foucaultiano rimane una vera e propria incursione fra pratiche, un'esperienza

<sup>31</sup> M. Foucault, *La philosophie analytique de la politique*, cit., p. 541.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 546.

<sup>33</sup> Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991), tr. it. A. De Lorenzis, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996, p. 106.

di dislocazione rispetto alle formule che tradizionalmente calamitano le condotte. Foucault ora definisce la sua operazione «anarcheologica»<sup>34</sup>. Un'attività che non è solo intellettuale, ma anche pratica, dal momento che l'attraversamento critico della realtà ne mette in luce le fragilità, configurandosi già come azione di resistenza reagendo alla quale, per converso, il potere rivelerà le proprie geometrie e si renderà ancor meglio conoscibile. L'ampliamento delle griglie analitiche al concetto di governo permette a Foucault di render conto delle razionalità circolanti fra le complessità instabili delle relazioni potere, e di ribadire la complementarità fra poteri e resistenze nei termini di una inscindibile complementarità tra processi di assoggettamento e processi di soggettivazione. Lo spiazzamento archeologico e genealogico può così assumere un orientamento positivo, con maggiore attenzione alle pratiche soggettivanti di chi adotta e incarna la postura critica rispetto al governo eteronomo della propria condotta<sup>35</sup>.

Il programma filosofico di un attivo processo di soggettivazione è delineato da Foucault mediante la lettura dell'invito rivolto da Kant all'uomo moderno a sottrarsi all'obbedienza e riconquistare – mediante un buon uso della ragione – la propria autonomia. Foucault la definisce una «ontologia critica di noi stessi», declinando la kantiana critica dei limiti in senso storico e immanentistico: un'analisi sulle condizioni di pensiero e di azione, ma non più come interrogazione sui limiti strutturali e universali che il pensiero non può – *de facto* e *de jure* – superare, bensì mediante l'insistenza in prossimità dei limiti contingenti e singolari degli eventi, sulle loro condizioni storiche: «Qual è la parte di ciò che è singolare, contingente e dovuto a costrizioni arbitrarie in quello che ci è dato come universale, necessario e obbligatorio?»<sup>36</sup>. Lungi dall'essere mera attività descrittiva, l'ontologia critica anarcheologica permette di mettere in luce, «nella contingenza che ci ha fatto essere quello che siamo, la possibilità di non essere più, di non fare o di non pensare più quello che siamo, facciamo o pensiamo»<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980* (2012), tr. it. D. Borca e P.A. Rovatti, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, Feltrinelli, Milano 2014, p. 86.

<sup>35</sup> Cfr. M. Foucault, *Securité, Territoire, Population. Cours au Collège de France 1977-1978* (2004), tr. it. P. Napoli, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2010<sup>3</sup>; M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique?*, in «Bulletin de la Société française de Philosophie», 84.2 (1990), pp. 35-63; R. Schürmann, *On Constituting Oneself an Anarchistic Subject*, in Id., *Tomorrow the Manifold. Essays on Foucault, Anarchy, and the Singularization to Come*, Diaphanes, Zurich 2019, pp. 7-30.

<sup>36</sup> M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, originariamente in inglese, con titolo *What is Enlightenment?*, in P. Rabinow (a cura di), *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York 1984, pp. 32-50; ora in *Dits et Écrits II*, cit., pp. 1381-1397; p. 1393. Cfr. F. Domenicali, *Biopolitica e libertà. Dieci capitoli su Foucault*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018, pp. 21-59.

<sup>37</sup> M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, cit., p. 1393. In merito a questo compito etico della filosofia, Gros ha scritto che essa «non è lontana dal reale e non ne costituisce né il riflesso né la maschera né la razionalizzazione, essa costituisce l'invenzione vivente del reale in quanto propone

Per descrivere la natura trasformativa della critica, Foucault parla di «trasfigurazione», esemplificata in particolare mediante alcune intuizioni di Charles Baudelaire in merito al lavoro dell'incisore Constantin Guys: in quanto disegnatore, questi è descritto come colui che coglie la realtà nella sua contingenza fuggente e, al contempo, come colui che la sa penetrare trasformandola. Non è però un «annullamento del reale, ma gioco difficile tra la verità del reale e l'esercizio della libertà», che immagina il presente diversamente da com'è per captarlo paradossalmente in quello che è<sup>38</sup>: al contempo precedente rispetto a noi, produttivo della forma di vita che siamo, e contingente, trapassato da linee di forza e di frattura. Trasfigurare il reale è coglierlo per quello che è e, nello stesso sguardo obliquo, renderlo altro.

È in tale rapporto con il presente, colto nella sua evenemenzialità e immesso in una pratica trasformativa innescata dal suo interno<sup>39</sup>, che Foucault pensa il processo di soggettivazione come rapporto di sé con sé sempre calato nella concretezza storica. Per comprendere la realtà, la si deve far reagire; per farla reagire è necessario intervenire, produrre incoerenza; per produrre incoerenza, e sostenere le conseguenze di tale gesto, si deve aver ingaggiato un processo di consolidamento della propria autonomia. Di tale postura, Foucault parla come una attitudine, un *ethos*, parola spesso utilizzata in contrapposizione alla morale e al suo carattere prescrittivo eteronomo. Ma, di nuovo, non si deve confondere il lavoro *etopoietico* con una solipsistica riconquista di una purezza primigenia, fuori dalla storia e dalle relazioni di potere: contro un malinteso concetto di autocostruzione, facente capo a una qualche miracolosa costituzione *ex nihilo*, si deve ricordare con Frédéric Gros<sup>40</sup> che il lavoro di cura di sé e di costruzione della propria attitudine critica è pensato sempre come una pratica comunitaria, da apprendere a partire dalle relazioni che ci precedono e ci producono, con dei maestri, dei compagni, dei fratelli; si tratta di un «intensificatore di relazioni sociali», elemento che, ancora, non è assimilabile a un'ontologia istituyente in modo secco, trattandosi di relazioni per lo più informali, ma ne rappresenta una ulteriore premessa, constando il lavoro di cura di sé, presupposto alla critica delle istituzioni, nel riconoscimento della fitta trama di relazioni che ci soggettivano.

2.4. Se fin qui abbiamo ricercato le condizioni per una paradossale ontologia istituyente sottesa all'anarchia foucaultiana, dobbiamo ora reperire una forma di critica al contempo anarchica, ovvero libera da principi eteroimposti, e in diretta

modalità di rapporto a sé che consentono di animare dall'interno comportamenti anonimi» (F. Gros, *Sujet moral et soi éthique chez Foucault* (2002), tr. it. *Soggetto morale e sé etico in Foucault*, in AA.VV., *Foucault e le genealogie del dir-vero*, Cronopio, Napoli 2014, pp. 17-31).

<sup>38</sup> M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, cit., p. 1389.

<sup>39</sup> L. Cremonesi, *Askêsis, éthos, parrêsia: pour une généalogie de l'attitude critique*, in D. Lorenzini, A. Revel, A. Sforzini (a cura di), *Michel Foucault: éthique et vérité. 1980-1984*, Vrin, Paris 2013, pp. 127-138; p. 132.

<sup>40</sup> F. Gros, *Soggetto morale e sé etico in Foucault*, cit., pp. 23-27.

relazione con le istituzioni, tale da produrre al loro interno una conflittualità che non le sbaragli imponendo un nuovo ordine, ma le faccia progredire a un livello superiore di autoconsapevolezza.

Nel corso dell'anno accademico 1982-83, *Il governo di sé e degli altri*, Foucault offre una definizione generale della *parresia*. Termine di paragone sono gli enunciati performativi, rispetto ai quali la *parresia* sarebbe la figura speculare. Pur presupponendo entrambi un contesto altamente «istituzionalizzato», ossia dotato di quelle strutture che attribuiscono gli statuti richiesti ai soggetti 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; la *parresia* è invece definita come una «irruzione», capace di determinare l'apertura della situazione e di rendere possibili effetti imprevisi, anche rischiosi per gli elementi coinvolti<sup>41</sup>. Se, insomma, in prossimità dell'enunciato performativo «l'enunciazione di qualcosa provoca e suscita un evento del tutto determinato proprio in funzione del codice generale e del campo istituzionale», il dire parresiasico è dirompente, «produce frattura», «espone al rischio», «eventualità non determinata»<sup>42</sup>. Siamo perciò a contatto con due elementi fortemente legati all'ontologia istituyente: il riconoscimento delle istituzioni e della loro performatività e, dall'altro lato, la loro riformabilità, la possibilità cioè di irrompere nelle trame da esse predisposte e, con gestualità immanente che non ha nulla della trascendenza teologico-politica dell'ontologia costituente, metterne in questione gli statuti, dimostrando la loro storicità e perciò la loro criticabilità. Il dire parresiasico è dirompente, «produce frattura», «espone al rischio», «eventualità non determinata»<sup>43</sup>, problematizzazione degli assetti relazionali in gioco, mediante un discorso che ne rivela lo spessore, la storicità, la possibilità di miglioramento.

Ma c'è un ulteriore elemento interessante. L'enunciato performativo presuppone che l'individuo si trovi in condizione di poter fare la data cosa con le parole, abbia cioè un preciso statuto, un'autorità, un ruolo, una posizione a partire da cui produrre un enunciato performativo, «poco importa [...] – se si vuole che l'enunciato sia effettivamente performativo – che esista un rapporto in qualche modo personale tra colui che enuncia e l'enunciato stesso»: il legame che vincola il soggetto alla realtà istituzionale che lo include è astratto, è una funzione che l'individuo ricopre. La *parresia* invece è segnata da un vero e proprio patto personale tra il soggetto, se stesso enunciante, l'enunciato proferito, così che il soggetto si trova personalmente legato alla rottura e alle conseguenze che produce. Il che significa una coraggiosa assunzione di responsabilità rispetto alla dimensione istituzionale. «Un

<sup>41</sup> M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983* (2008), tr. it. M. Galzigna, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Feltrinelli, Milano 2015, p. 67.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 68.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

enunciato performativo presuppone che colui che parla abbia lo statuto che gli permette, pronunciando il suo enunciato, di realizzare ciò che viene enunciato», vi è indifferenza rispetto a chi sia l'individuo, la persona che compie con le parole quell'azione; nel caso della *parresia* tale indifferenza è impossibile, essendo essa essenzialmente caratterizzata dal fatto che, «al di là dello statuto e di tutto ciò che potrebbe codificare e determinare la situazione, il parresiasta sia colui che fa valere la propria libertà di individuo che parla»<sup>44</sup>. Libertà e coraggio sono i tratti del soggetto della *parresia*, laddove il soggetto dell'enunciato performativo ricopre una funzione la cui codificazione normativa è chiamato alla mera conservazione.

La natura istituzionalizzata o convenzionalmente riconosciuta che legittima la performatività degli enunciati espropria l'enunciante della propria singolarità, riducendolo a mero luogotenente di una specifica funzione discorsiva. La forza dell'enunciato performativo risiede negli enunciati che precedentemente hanno costruito, consolidato e legittimato la specifica funzione. Di qui la radicale indifferenza degli enunciati performativi e dei loro effetti rispetto alla differenza dei soggetti di volta in volta chiamati a occupare la funzione di enunciante: l'enunciato performativo implica la designazione di uno spazio enunciativo vuoto e transitivo, indipendente dai soggetti chiamati a occuparlo, purché tutta una serie di condizioni normative sia rispettata. La performatività di un enunciato è dunque attribuita dalla circostanzialità, non invece dall'istanza etica rappresentata da una singolarità soggettiva in grado di ergersi di fronte alla pretesa omologante del discorso. L'irriducibile singolarità del soggetto capace di resistere alla violenza della verità e dei regimi che essa predispone è ciò che, invece, caratterizza la *parresia* come itinerario di soggettivazione etico-politica. Il soggetto si vincola alla propria parola producendo effetti inaspettati, rischiosi, fino al costo della vita: è così che la singolarità etica – mai istanza individualistica, solipsistica o narcisistica, ma sempre prodotto di un lavoro su sé mediato dalla relazione con altri – irrompe tendendo, fino allo strappo, le trame veridizionali che normano la circolazione di discorsi e pratiche, producendo perciò conflittualità nella dimensione istituzionale su cui insiste.

Foucault ricostruisce il rapporto che la *parresia* antica intesse con le istituzioni, specialmente quelle democratiche, il cui spirito andava rianimato. La forma più radicale di una simile vita coraggiosa e critica è per Foucault il cinismo, sul quale egli si impegna nel suo ultimo corso al *Collège de France*<sup>45</sup>. Erede della coscienza socratica, capace di immergersi nelle trame del potere e poi ritrarsene per scomporre

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 70.

<sup>45</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1983-1984* (2009), tr. it. M. Galzigna, P.P. Ascari, L. Paltrinieri, E. Valtellina, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France* (1984), Feltrinelli, Milano 2016. Cfr. C. Cavallari, *Archeologia, genealogia, attitudine. La politica della verità di Michel Foucault*, in P. Cesaroni, S. Chignola (a cura di), *Politiche della filosofia. Istituzioni, soggetti, discorsi, pratiche*, DeriveApprodi, Roma 2016, pp. 201-221.

l'interazione di tali forze con il sé<sup>46</sup>, la vita cinica non insegue la velleità di sottrarsi alle relazioni di potere *tout court*, bensì l'intenzione di rilevarne i paradossi, le contraddizioni, la natura convenzionale, provocando effetti di straniamento e trasformazione. La declinazione cinica della *parresia* non è mera pratica discorsiva, ma forma di vita o, meglio, coraggiosa coincidenza di *logos* e *bios*, in cui soggetto dell'enunciazione e soggetto dell'*enunciandum* coincidono, e in cui la vita è estrema e scandalosa manifestazione della verità che il parresiasta fa irrompere nella pacifica e ordinata realtà sociale. Torna al centro un tema caro a Foucault fin dai suoi primissimi studi archeologici, ovvero la priorità del visibile sul dicibile, che nell'esempio di Socrate e poi dei cinici può mostrare tutta la sua radicalità<sup>47</sup>. Laddove Agamben individuerà nell'inoperosità la via emancipativa, Foucault ammira l'esempio cinico proprio perché vi ritrova una filosofia che si fa *ergon*; laddove Agamben parlerà di forma-di-vita come sospensione di ogni forma di vita determinata, Foucault avvicina i cinici proprio per la loro capacità di prodursi come specifica forma di vita che articola su di sé e rende manifesta una determinata forma del pensiero: una specifica relazione istitutiva tra il pensiero e il soggetto che Foucault chiama anche estetica dell'esistenza.

Il punto è per Foucault conservare mobilità entro le trame che ci producono, ossia, poiché siamo sempre esito di una certa configurazione di discorsi e di pratiche, muoversi in tale intrico funzionalizzando i singoli segmenti a una critica dell'intero assetto, e viceversa<sup>48</sup>, non tanto rivoluzionandone gli statuti e immettendo nuove modalità di normatività, bensì riformandone i codici ermeneutici, facendo giocare alla realtà un gioco differente rispetto a quello che essa vuol far giocare a noi: con le parole di Diogene, «cambiare il valore alla moneta».

Attorno al tema “cambiare, alterare il valore della moneta”, si deve in primo luogo far valere la prossimità esistente – che la parola stessa indica – tra moneta e consuetudine, regola, legge. In secondo luogo, sempre a proposito di questa nozione di *parakharaxis*, occorre osservare che *parakharattein* (cambiare, alterare) non significa svalutare la moneta [...] ma [...] significa essenzialmente e soprattutto: a partire da una moneta

<sup>46</sup> Cfr. S. Forti, *Per un ethos della libertà. Note su soggettività e potere*, in M. Di Pierro, F. Marchesi (a cura di), *Almanacco di Filosofia e Politica*, 1, cit., pp. 49-73.

<sup>47</sup> Già nel '78: «Il compito della filosofia non è di scoprire ciò che è nascosto, ma di rendere esattamente visibile ciò che è visibile, di far apparire ciò che è così vicino, così immediato, così intimamente connesso a noi, da non poter essere percepito. Mentre la scienza ha il compito di far conoscere ciò che non vediamo, la filosofia deve far vedere ciò che vediamo» (*La philosophie analytique de la politique*, cit., pp. 540-541). Nel corso del 1984, Foucault parla esplicitamente del corpo del cinico come «teatro visibile della verità» (*Il coraggio della verità*, cit., p. 179).

<sup>48</sup> M. Foucault, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, intervista del 20 gennaio 1984, originariamente pubblicata in «Concordia. Revista internacional de filosofía», 6 (luglio-dicembre 1984), pp. 99-116; ora in *Dits et Écrits II*, cit., pp. 1527-1548.

che porta una certa effigie, cancellare questa effigie e sostituirla con un'altra più rappresentativa, che permetterà a questo conio di circolare con il suo vero valore.<sup>49</sup>

Il compito del critico è quello di un esercizio agonistico per trasformare sé e essere all'altezza della verità che ha da far irrompere, in un gioco di forze che sovrachia la tradizionale idea di una verità tutta già presente e alla cui universalità il soggetto deve aderire. Non si tratterà dunque di una verità da dire, quanto di una verità consistente nello scompaginamento delle stesse verità stabilite: più che una verità proposizionale, il coraggio di rendersi incoerenti rispetto agli assetti illocutori e perlocutori esistenti, per mostrarne performativamente tutta la debolezza e la contraddittorietà, per far emergere la natura intimamente conflittuale dei principi su cui essi si fondano, e per tendere le relazioni e costringerle a render conto di sé.

Il parresiasta – in un infaticabile faccia a faccia con il potere e le sue istituzioni – esprime e testimonia con la propria azione la forza della verità che enuncia, fa di questa verità la forma della propria vita anche al rischio della stessa vita. Facendo irrompere tale verità revoca in dubbio le gerarchie dei valori mostrandone l'ineludibile contingenza; e mostrando di preferire il successo della lotta alla propria sopravvivenza, egli incita i suoi interlocutori a una analoga cura di sé, animando lo scenario politico di una benefica conflittualità. Risiede in questo lo spirito anarchico abbracciato da Foucault, al di là delle simmetriche illusioni di collocarsi in antitesi o fuori rispetto alle relazioni di potere, e al di là di una altrettanto nociva pretesa di invocare a sé lo statuto ontologico della sovranità del sé.

## OLTRE L'ANARCHIA DEL POTERE

3.1. In un ciclo seminariale tenuto fra il 2012 e il 2013<sup>50</sup>, Giorgio Agamben coglie l'occasione per precisare la propria posizione rispetto al concetto di "resistenza". In quella circostanza, il dialogo ideale è con Deleuze, in merito a una sua intuizione sulla resistenza intesa come creazione di qualcosa, come liberazione di forze tratteneute, di una potenza imprigionata<sup>51</sup>. Si tratta di una definizione che, almeno implicitamente, Agamben ha già commentato qualche anno prima, nel 2009, leggendo un passaggio in cui Deleuze definiva il potere come un'operazione che separa gli uomini dalla loro potenza<sup>52</sup>. In entrambi i casi, Agamben revoca in dubbio il concetto di resistenza come opera libera opposta all'operazione repressiva del potere:

<sup>49</sup> M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 220.

<sup>50</sup> G. Agamben, *Creazione e anarchia. L'opera nell'età della religione capitalista*, Neri Pozza, Vicenza 2017.

<sup>51</sup> G. Agamben, *Che cos'è l'atto di creazione?*, in Id., *Il fuoco e il racconto*, nottetempo, Roma 2015, pp. 39-60.

<sup>52</sup> G. Agamben, *Su ciò che possiamo non fare*, in Id., *Nudità*, nottetempo, Roma 2017, pp. 67-70.

il potere lavora in maniera più subdola che separando l'uomo da ciò che può mettere in atto, da ciò che può operare, agendo piuttosto sulla sua potenza di fare in quanto tale, sull'orizzonte trascendentale entro cui l'azione è potenziale e, quindi, potenzialmente oggetto di astensione. La resistenza, perciò, non sta nell'opporre *ergon* all'*ergon* - parola di cui ci si è poco fa serviti per intendere la reinterpretazione foucaultiana dell'impresa critica -: sottrarsi alla presa del potere è invece sottrarsi all'operativizzazione della vita, sottrarsi cioè alla confisca dell'orizzonte potenziale in quanto tale da parte di un potere che lo destina inesorabilmente a precipitare nell'atto, riscoprendo invece la potenzialità in quanto tale, liberata dall'atto. Si tratta di risalire a una potenza che, in altri termini, non è concepita solo in funzione dell'atto, che non è, cioè, inclusa nell'ontologia solo in quanto esclusa dall'atto dal quale soltanto gli viene conferito senso.

Parimenti, pensando al concetto di anarchia, Agamben avverte della sua funzionalizzazione da parte del potere, del rischio che l'anarchia sia concepita - o, meglio, prodotta ed eccepita - dal potere stesso come campo liscio da striare con la decisione, e quindi inclusa solo come orizzonte da escludere dall'ordine. Ovviamente questo ci interessa perché, se con Foucault abbiamo osservato l'anarchia come una produzione paziente e relazionalmente collocata di sé al fine di ottenere massima mobilità critica fra le istituzioni, con Agamben il sospetto è che tale scioltezza di movimento, questo *ergon* massimamente libero e carico di potenza produttrice sia una potenzialità sempre già funzionale al meccanismo ontologico-politico che impone a ciascuno una forma di vita.

Primo e fondamentale gesto del potere non è quello che cattura l'azione per normarla in questa o quella maniera, bensì quello metafisico che scinde e riarticola potenza e atto, che separa il possibile dalla realtà per metterli in relazione l'uno come premessa ontologica dell'altra, dalla quale sola il primo ottiene compimento e significato. Tale paradigma, che fonda ogni principio d'azione mediante l'assenza di principi, quindi sovranamente, comanda di fondare significato solo attraverso un movimento costituente, operativizzante, realizzante<sup>53</sup>. Una concezione di anarchia come forma di vita, quindi come autocostruzione di sé, pare anticipare Agamben, è già solidale al gesto del potere, la cui presa non è già quella normativa, ma quella ontologica. Non la configurazione storica determinata, con i suoi ordini prescrittivi, dunque, bensì la stessa determinazione, la stessa azione determinante come motore anarchico - ossia sovrano - della storia va disattivato, in quanto la violenza non deriva da una forma di potere più che da un'altra, ma dalla stessa ontologia che detta ordine a ciascuna forma di potere e di vita.

La stretta inerenza tra l'ontologia della operatività (potenza-atto) e la dinamica di sovrana messa al bando che vincola potere costituente e potere costituito, ha le

<sup>53</sup> G. Agamben, *Potenza destituente e critica della realizzazione*, conferenza del 16 marzo 2019, pubblicata in «Polemos», 1, pp. 15-24.

proprie premesse nelle intuizioni sviluppate da Agamben ne *Il linguaggio e la morte*, e diviene centro della serie sull'*homo sacer* a partire dal 1995. Ricapitolando in un *excursus* il seminario del 1982, Agamben propone un'analogia fra il movimento metafisico-nichilistico e il sacrificio che fonda mediante l'infondatezza ogni prassi umana: perché una positività possa emergere nella storia e, cioè, darsi atto, un "aver-luogo" originario e indeterminato - massimamente potenziale - viene tagliato internamente e la sua integralità rigettata nell'oblio, dove funge da sfondo su cui si può stagliare e rendere pensabile e dicibile la determinazione; analogamente la prassi umana rende "sacra" un'azione che ne fonda in un tempo e in uno spazio immemorabile il significato. Di qui il carattere violento con cui il potere cattura la potenza costituente come tale: la potenza nella sua massima ampiezza è persa nell'atto che la realizza e, in termini politici, ogni potere costituito include in sé in quanto esaurito il potere costituente che ne può allargare e modificare le trame, così che non solo il potere costituente si spenga nel potere costituito, ma esso abbia in quest'ultimo il suo solo significato, ossia il proprio punto di necessaria caduta nel potere costituito, o non sarà nulla.

A tale relazione fra potere costituente e potere costituito, apparentemente irrevocabile nell'ontologia politica occidentale<sup>54</sup>, sovrintende un'istanza sovrana che scinde la realtà per fondarvi l'ordine di significati e azioni. Potere sovrano e potere costituente sono strettamente collegati, essendo l'uno l'oggetto dell'altro mediante il paradosso del bando, ossia dalla movenza dell'eccezione che costituisce uno spazio legale a partire da un margine a-legale, a-nomico, an-archico, designato per essere solcato dalla decisione, dal gesto che include escludendo essendo a propria volta nell'ordine legale solo come da esso esente.

Agamben, come vedremo, legge l'ontologia politica foucaultiana come complice di questo movimento, in quanto, secondo Agamben, pur sbilanciando la propria libertà verso il polo costituente, essa genera una dinamica fondante una nuova forma di vita, ed è dunque sempre e inesorabilmente bandita dall'atto costituito e, di qui, solidale all'ontologia metafisico-nichilistica della fondazione. Si comprende dunque perché Agamben non possa ammettere come via di emancipazione la foucaultiana *ethopoiesis* mediante cui il soggetto si dà una forma di vita cui è disposto ad aderire anche al costo della morte: fosse anche descritta come un'inesauribile costituzione di sé, la cura di sé è sempre presa in questa ontologia sacrificale. Piuttosto che l'immanenza che caratterizza il movimento di dislocazione e perpetua produzione di sé in Foucault, Agamben intende proporre un gesto capace di risalire all'origine trascendentale, ovvero coestensiva a ogni positività e in essa nascosta come condizione indicibile di esistenza. Un gesto, afferma Agamben, capace di smarcarsi rispetto al concetto di anarchia già da sempre funzionale alla cattura della

<sup>54</sup> G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, pp. 50-51.

vita operata dal potere, destituendo l'operazione di abbandono su cui essa si fonda e riconquistando la massima ampiezza di una vita non più transitabile dal potere<sup>55</sup>.

Non si tratta di un discorso "altro" per Agamben, bensì di uno scenario alogico<sup>56</sup>, ossia di apertura all'aver-luogo del linguaggio in quanto pura e indicibile intenzione di dire; non si tratta di un nuovo assetto di potere, bensì di riconquistare il terreno anomico e renderlo indisponibile alla decisione; e non si tratta del nuovo, più sincero, coraggioso rapporto con sé del critico che alla propria sicurezza preferisce l'adesione alla verità, bensì di una verità assunta come erranza senza fine<sup>57</sup>, in cui le stesse relazioni rimangono sospese.

Agamben critica il concetto di cura di sé formulato da Foucault, perché volto alla formazione di una certa forma di vita. Foucault intende la cura di sé come il momento in cui si afferma il primato della forma di vita e del rapporto con sé e con gli altri votato alla verità, rispetto alla mera sopravvivenza. Il concetto di "forma-di-vita" pensato da Agamben esorbita rispetto a questa dicotomia, mirando anzi a destituire il meccanismo che rende accessibile tale scissione e conducendo all'accettazione di ogni singolarità nella sua unicità. Se Foucault pensa la critica come libera e conflittuale esperienza dei limiti che tagliano e segmentano la vita, Agamben osserva il limite assoluto tracciato dalla sovranità per definire i propri ambiti di vigenza, e descrive un panorama intransitabile per il limite, fosse anche quello minimale del *principium individuationis*<sup>58</sup>.

3.2. Ancora durante il ciclo seminariale del 2012-13, Agamben dà conto di alcune ricerche allora in corso in merito all'*archè*, parola che combinerebbe e amalgamerebbe in modo inestricabile il significato di "origine" e "comando": «Nella nostra cultura, l'*archè*, l'origine, è sempre già anche il comando, l'inizio è sempre anche il principio che governa e comanda»; e, oltre a questo nesso di origine e comando, ciò che dà principio (origine e comando) alla storia è anche ciò che ne governa lo sviluppo, ciò che dà origine a un essere, a un'idea, a un sapere, a una prassi, non cessa mai di sostenerne lo sviluppo e governarne la circolazione<sup>59</sup>. La scintilla d'origine, dunque, non può che essere anche parola d'ordine; e la parola

<sup>55</sup> Cfr. B. Gulli, *The Ontology and Politics of Exception. Reflections on the Work of Giorgio Agamben*, in M. Calarco, S. De Caroli (a cura di), *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, Stanford University Press, Stanford 2007, pp. 219-242; p. 238.

<sup>56</sup> Cfr. J. Clemens, *An Alogical Space of Genetic Reintrication: Notes on an Element of Giorgio Agamben's Method*, in D. McLoughlin (a cura di), *Agamben and Radical Politics*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2017, pp. 115-140.

<sup>57</sup> G. Agamben, *Verità come erranza*, in «Paradosso», 2-3 (1997), pp. 13-17.

<sup>58</sup> Cfr. G. Agamben, *La comunità che viene*, cit., pp. 19-22, in cui Agamben propone la figura della singolarità come non più individuabile nella coesistenza in atto di tutte le sue potenzialità.

<sup>59</sup> G. Agamben, *Creazione e anarchia*, cit., pp. 89-112. Cfr. M. Vatter, *Principi e comando. Il potere costituente e il paradosso della democrazia*, in M. di Pierro, F. Marchesi, E. Zaru (a cura di), *Almanacco di Filosofia e Politica, 2: Istituzione. Filosofia, politica, storia*, Quodlibet, Macerata 2020, pp. 83-106.

d'ordine non si esaurisce nell'istante del suo brillamento iniziale, ma si annida come un'origine coestensiva, sebbene nascosta e dimenticata, che governa l'intero svolgersi di ciò che genera. Non dunque una semplice origine cronologica, ma un'origine trascendentale<sup>60</sup>, di cui si tratta di riscoprire lo statuto più intimo e puro, entro e oltre l'ontologia occidentale. Quest'ultima ha funzionalizzato tale trascendentalità, trasformandola in uno sfondo nascosto, inaccessibile, ma perennemente operante in ciò che è da esso comandato: si nota, ancora, la forma dell'eccezione, di una frontiera da cui il sovrano, il creatore, la potenza dà vigore al proprio comando senza essere incluso nel cono di luce da esso acceso. Un meccanismo da cui nemmeno l'anarchia di Schürmann – che ambisce a raggiungere l'origine sciogliendola dal comando – e la democrazia di Derrida – che intende neutralizzare l'origine per raggiungere l'imperativo “interpreta!” – avrebbero saputo liberarsi.

Agamben risale allo statuto linguistico del comando, in primo luogo distinguendolo rispetto al discorso apofantico per la sua indifferenza rispetto all'essere e al non essere, alla verità e alla falsità: l'imperativo non ha un referente oggettivo nel mondo, non si riferisce a un essere. Anzi, scrive Agamben, tutto ciò cui l'imperativo rimanda non è una realtà oggettuale, bensì «la pura connessione semantica fra linguaggio e mondo». Tale relazione ontologica fra linguaggio e mondo, che nel discorso apofantico è detta, nell'imperativo è «comandata»<sup>61</sup>. Agamben dunque conclude che vi sono, in Occidente, «due ontologie, distinte ma irrelate»: la prima, quella dell'asserzione apofantica, corrisponderebbe al discorso filosofico e scientifico; la seconda, quella che si esprime all'imperativo, definirebbe l'ambito del diritto, della religione e della magia. Le due ontologie sono legate in una «macchina doppia o bipolare», che vede oggi l'ontologia del comando soppiantare quella dell'asserzione, prevalente in età classica e fino all'imporsi del Cristianesimo<sup>62</sup>.

Con questo sbilanciarsi verso il polo imperativo della macchina ontologica occidentale, la volontà, concetto che Agamben afferma esser assente nel pensiero greco, assume massima rilevanza, sviluppandosi da quello di *dynamis* e sostituendolo nella definizione dell'azione umana. «Se l'uomo antico è un essere di potenza, un essere che *può*, l'uomo moderno è un essere di volontà, un soggetto che *vuole*»<sup>63</sup>. Ma il meccanismo bipolare, pur tenendo distinte queste due modalità, lega potere e volere nel medesimo meccanismo ontologico, tale che la volontà non fa altro che completare – e in parte risolvere gli enigmi ancora aperti da – l'ontologia della potenza e dell'atto, introducendovi gli elementi per giudicare moralmente l'azione

<sup>60</sup> Attorno a questo concetto di “origine trascendentale” Agamben ha costruito già il suo *Infanzia e storia* (1978).

<sup>61</sup> G. Agamben, *Creazione e anarchia*, cit., p. 102.

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 104.

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 108.

virtuosa o non virtuosa<sup>64</sup>. L'ontologia è perciò la medesima, e solo in epoca moderna le sue conseguenze estreme si esprimono appieno.

Temi analoghi sono presenti anche in Foucault, ma sono trattati in senso assai diverso. La critica archeo-genealogica di Foucault intende l'obbedienza come una disposizione pretesa e normalmente concessa, penetrata nelle normali relazioni di potere con il formarsi e l'istituzionalizzarsi della razionalità pastorale nella religione cristiana: la salvezza, la sopravvivenza, il benessere passano per l'obbedienza all'istanza di governo, spiega Foucault nel corso *Sicurezza, territorio, popolazione*; e lungo un vettore che va dal platonismo dell'*Alcibiade*<sup>65</sup>, attraversa la cultura cristiana, e approda al discorso scientifico, la cura di sé passa attraverso la conoscenza della propria anima, l'esteriorizzazione dei pensieri e delle pulsioni, l'obbligo dunque di dire il vero su se stessi. Si tratta, per Foucault, di far reagire un differente concetto di cura di sé contro la modalità "esteriorizzata" di cura di sé. Una cura di sé che ha nel Socrate del *Lachete* un suo esempio, poi rielaborato da stoici e cinici, di una vita che si occupa di sé e, così, accede a una verità da far irrompere nella storia: una vita che si plasma come una opera bella<sup>66</sup>.

Il problema, come si vedrà, per Agamben è ontologico e riguarda sia l'ontologia assertiva che quella imperativa, e non permette di mettere in gioco l'una contro l'altra la cura di sé eteronoma e la cura di sé autonoma. Non è, dunque, possibile far giocare una differente origine per smarcarsi dal paradigma del comando-obbedienza, senza con ciò ricadere in una dimensione critica e anarchica già funzionale al potere: nella nostra cultura l'origine «è sempre già anche il comando», fosse anche nell'identificazione di una nuova origine, di un nuovo modo di condursi. Per questo nel 2014, nel volume conclusivo della serie sull'*homo sacer*, Agamben critica Foucault per aver concentrato tutta la sua attenzione sul tema della cura, impedendosi così di esorbitare rispetto al governo (di sé piuttosto che degli altri), limitandosi ad avvicinare l'insoddisfacente dialettica di inversione dei ruoli di comando e assoggettamento<sup>67</sup>.

3.3. In un intermezzo de *L'uso dei corpi*, Agamben riprende il problema ontologico dell'"opera", già altrove affrontato, per mostrare le aporie interne all'ontologia di potenza e atto, declinandolo nel senso dell'estetica dell'esistenza con cui Foucault intende la costituzione di una forma di vita autonoma e libera, capace di prendersi cura di sé e di irrompere nelle trame relazionali circostanti. Lungi dal rappresentare una professione di "dandismo", quella di Foucault è la ricerca di un'etica

<sup>64</sup> Cfr. G. Agamben, *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

<sup>65</sup> M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982* (2001), tr. it. M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 50.

<sup>66</sup> M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., pp. 145 ss.

<sup>67</sup> G. Agamben, *L'uso dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2014, pp. 59-64.

non normativa, che, pur rispondendo a canoni collettivi, non prescrive all'individuo altro che una saggia ed equilibrata costruzione della propria vita.

Foucault e Agamben condividono l'iniziativa di liberarsi dalla figura del soggetto trascendente rispetto alla propria vita e alle proprie azioni, e sovrano della propria storia. Nel caso foucaultiano, questo esclude che, parlando di una vita plasmata come un'opera d'arte, egli intendesse riferirsi all'espressione di un soggetto anteriore ed esterno a essa, di fatto contraddicendo la critica perpetrata per decenni<sup>68</sup>. Il problema che Foucault si trova ad affrontare è quello di una figura che produce se stessa senza mai collocarsi in una originaria posizione costituente. «La relazione con se stesso – scrive Agamben in merito al soggetto foucaultiano – ha costitutivamente la forma di una creazione di sé e non vi è altro soggetto che in questo processo». Non c'è dunque un soggetto che opera, ma sempre e solo una soggettivazione, processo sempre collocato e *in fieri* e, perciò, sempre commisto a pratiche di assoggettamento<sup>69</sup>.

È questa indistinguibilità di soggetto costituente e soggetto costituito, nella piena immanenza dell'ontologia foucaultiana, a interessare Agamben, a sua volta orientato al superamento del soggetto trascendentale. E però, come si è detto, mentre Agamben è alla ricerca di un orizzonte che trascenda lo stesso soggetto per dimorarvi al di là di ogni presupposizione, Foucault lavora a un ripensamento del soggetto come, in primo luogo, critica dell'*hypokeimenon* aristotelico e del *cogito* cartesiano: egli quindi rifiuta l'idea di un soggetto esterno al rapporto con sé e all'uso di sé<sup>70</sup>, e definisce l'etica proprio come la relazione che si ha con sé e con gli altri, costituenti soggetti delle proprie azioni.

Agamben propone di interpretare il problema foucaultiano attraverso le categorie giuridiche di potere costituente e potere costituito, che ha già discusso in dialogo con Toni Negri nel primo volume di *Homo sacer*, dove ha criticato l'idea di separare i due termini per poi riarticolargli solo in quanto distinti<sup>71</sup>.

<sup>68</sup> Cfr. M. Foucault, *Qu'est-ce qu'un auteur?*, originariamente in «Bulletin de la Société française de philosophie», 63.3 (1969), pp. 73-104; ora in *Dits et Écrits II*, cit., pp. 817-849.

<sup>69</sup> G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., pp. 139-140.

<sup>70</sup> Agamben (*ivi*, pp. 56-64) ricostruisce il percorso di Foucault alla ricerca di una nuova concezione di 'cura di sé' e la reperisce nella cura del soggetto di una serie di 'usi'. E tuttavia, afferma Agamben, se il sé con cui si ha rapporto non è altro che il rapporto stesso, si corre il rischio che la cura di sé introduca una *regressio ad infinitum*. In più, data l'analisi linguistica condotta da Agamben del verbo *chresthai* (*ivi*, pp. 48 ss), 'usare' significa 'entrare in rapporto con sé in quanto si è in rapporto con altro'; e ciò toglie specificità al concetto di 'cura', che ha medesimo significato e che risulta pleonastico nell'espressione che unisce la cura e l'uso di sé. Per questo, ipotizza Agamben, Foucault si rifugia nel movimento del «*se déprendre de soi-même*», una desoggettivazione che, tuttavia, egli non avrebbe saputo pensare fino in fondo e, come si è anticipato, per Foucault è solo stadio sperimentale e provvisorio.

<sup>71</sup> G. Agamben, *Homo sacer*, cit., pp. 50-51.

Vero potere costituente non è quello che produce un potere costituito da sé separato, il quale rimanda al potere costituente come suo inattuabile fondamento, che non ha però altra legittimità che quella che gli deriva dall'aver prodotto un potere costituito. Costituente è, in verità, soltanto quel potere – quel soggetto – che è capace di costituir sé come costituente. La pratica di sé è questa operazione in cui il soggetto si adegua alla propria relazione costitutiva, resta immanente ad essa. [...] Il soggetto è, cioè, la posta in gioco nella cura di sé e questa cura non è che il processo attraverso cui il soggetto costituisce se stesso. Ed etica non è l'esperienza in cui un soggetto si tiene dietro, sopra o sotto la propria vita, ma quella il cui soggetto si costituisce e trasforma in indissolubile relazione immanente alla sua vita, vivendo la sua vita.<sup>72</sup>

Questa sarebbe la corretta sistematizzazione ontologica dell'impresa foucaultiana di un soggetto finalmente libero. I passi successivi che Agamben compie, tuttavia, evidenziano l'aporeticità di cui Foucault avrebbe mancato di occuparsi. Foucault avrebbe dovuto abbracciare una causalità immanente di tipo spinoziano, in cui l'identità dell'agente e del paziente avrebbe dovuto condurre all'indistinguibilità di soggetto e oggetto, costituente e costituito, mezzo e fine, potenza e atto, opera e inoperosità; ossia, a un'ontologia cui da sempre Agamben fa segno per liberare il pensiero dalla relazione di metafisica e nichilismo in cui si è avvinto l'Occidente. Una perpetua costituzione di sé dovrebbe, perciò, condurre a un'ontologia della desoggettivazione, non potendo più essere pensato un soggetto costituito in cui tale costituzione trovi provvisoriamente sosta.

Ma come può, allora, questo sé, che non è altro che una relazione, costituirsi come soggetto delle proprie azioni per governarle e definire uno stile di vita e una «vita vera»? Il sé, in quanto coincide col rapporto con sé, non può mai porsi come soggetto del rapporto né identificarsi col soggetto che si è, in esso, costituito. Esso può soltanto costituir sé come costituente, ma mai identificarsi con ciò che ha costituito. E, tuttavia, in quanto soggetto costituito, esso è, per così dire, l'ipostasi gnostica o neoplatonica che la pratica di sé lascia sussistere fuori di sé come un residuo ineliminabile.<sup>73</sup>

Non aver sostenuto il peso di queste aporie e non esser giunto alle conseguenze ontologiche che esse comportano avrebbe, secondo Agamben, impedito a Foucault di raggiungere una dimensione davvero anarchica, rappresentata da quell'«Ingovernabile che si situa al di là tanto degli stati di dominio che delle relazioni di potere»<sup>74</sup>. Funzionalizzando la cura di sé al governo di sé, e l'uso di sé a entrambe, Foucault avrebbe ristretto la sua ricerca a una dimensione in cui le relazioni di potere sono ancora più vive che mai, in cui soggettivazione e assoggettamento rimandano l'una all'altro indissolubilmente.

A ben vedere, però, sembra vero il contrario: proprio la consapevolezza che non può esistere una figura del tutto sciolta dalle relazioni che concorrono a costituirla,

<sup>72</sup> G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 143.

<sup>73</sup> *Ivi*, p. 144.

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 148.

rifiutando di pensare quella che, con le parole di Agamben, si potrebbe definire una politica liberata da ogni figura della relazione nella quale si è “insieme” al di là di qualsiasi relazione, Foucault ha tracciato percorsi di libertà sempre concretamente collocati nella storia, in cui l’individuo si riscopre e si modifica intervenendo su quelle relazioni e in cui, viceversa, non essendo mai una condizione solipsistica, modifica quelle relazioni lavorando su di sé. Percorsi di etopoiesi e autocritica che procedono a tappe, in maniera tutt’altro che lineare, ma per strattoni, pericoli e lotte che segmentano la propria crescita. Un’impresa assai impegnativa e rischiosa, ma quanto meno realistica e promettente.

Val la pena notare come, sorprendentemente, le aporie che Agamben segnala nella posizione foucaultiana sembrano sciogliersi se, anziché l’ontologia costituente-costituito, si adopera un’ontologia istituente per ricostruire la sua proposta critica, come si è fatto nella prima metà di questo saggio. Diventa realistica l’idea di un soggetto mai domo, sempre coinvolto in un processo di soggettivazione *in fieri*: un soggetto che viene al mondo preceduto da concrete condizioni, sulle quali può intervenire senza trascenderle ma in maniera immanente, producendo effetti su sé e sul regime relazionale generale. L’ontologia istituente supera le aporie identificate da Agamben nella sua lettura di un potere costituente non trascendentale: il soggetto foucaultiano non costituisce sé, ponendosi in una posizione esterna rispetto a se stesso, ma istituisce sé intervenendo sulle relazioni che ne sostengono la forma di vita concreta. Relazioni instabili, conflittuali, fra le quali l’azione anarchica inietta ulteriore conflittualità, ovvero contrasto grazie al quale la realtà diviene più chiara e nitida, grazie al quale dunque è possibile ottenere maggiore consapevolezza di sé attraverso la consapevolezza dei dispositivi e delle relazioni inevitabili che ci circondano e producono. Per questo, solo mediante una lettura istituzionalista è possibile uscire dall’apparentemente inquieto tentativo foucaultiano di liberarsi del soggetto trascendentale pur attribuendo al soggetto forza costituente.

L’invito aperto a chi volesse accogliere questo tipo di lettura sarebbe però di non rinchiudere la dicotomia istituente-destituente entro gli angusti limiti dell’odierno dibattito politico-giuridico sull’istituzionalismo, accogliendo piuttosto lo stimolo di Roberto Esposito di pensare l’istituzione come articolazione fra politica e vita, come elemento progressivo della biopolitica<sup>75</sup>.

3.5. Con queste parole, aggiunte all’edizione integrale pubblicata nel 2018, si conclude il ciclo *Homo sacer*, inaugurato nel 1995:

<sup>75</sup> Per i luoghi espositivi, si veda in primo luogo *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*, Einaudi, Torino 2018; si vedano poi l’articolo *Pensiero istituente. Tre paradigmi di ontologia politica*, in M. Di Pierro e F. Marchesi (a cura di), *Crisi dell’immanenza. Potere, conflitto, istituzione*, Quodlibet, Macerata 2019 e l’omonimo volume, Einaudi Torino 2020; infine cfr. *Istituzione*, il Mulino, Bologna 2021. Cfr. C. Crosato, *L’inaspettato istituzionalismo foucaultiano. Un’ipotesi di studio a partire dall’abbandono del paradigma ontologico costituente*, in via di pubblicazione in «Jura Gentium».

Si immagini ora di tradurre in qualche modo in atto l'azione di una potenza destituente in un sistema politico costituito. Occorrerebbe pensare a un elemento che, pur restando eterogeneo al sistema, avesse la capacità di destituire, sospendere e rendere inoperanti le decisioni. Mentre lo Stato moderno pretende di includere al suo interno attraverso lo stato di eccezione l'elemento anarchico e anomico di cui non può fare a meno, si tratta invece di esibirne l'eterogeneità radicale per lasciarlo agire come potenza puramente destituente.<sup>76</sup>

La tradizione politica occidentale – almeno fino alla modernità in cui il sistema ha iniziato inesorabilmente a girare a vuoto<sup>77</sup> – ha sempre funzionato mantenendo operanti «due poteri eterogenei, che si limitavano a vicenda»<sup>78</sup>. L'impresa agambeniana ha mostrato come tale problema, prima che politico, fosse intimamente ontologico, costruendo queste dicotomie sul calco della relazione di eccezione, forma archetipica che caratterizza la stessa relazionalità come strutturalmente violenta, in primo luogo perché fondata come autoreferenziale a partire da uno spazio alogico, anomico, anarchico; di qui, fin dagli anni Novanta, la via d'uscita proposta da Agamben è orientata verso una nuova forma di politica libera da ogni relazione e, perciò, istituita sulla destituzione dell'impianto metafisico occidentale che conforma pensieri e azioni.

Nel primo volume della serie, Agamben sostiene – in maniera solidale a quanto si leggerà nel 2002 nel volume *L'aperto* – che la distinzione tra una vita come *zoè* e una vita politica come *bios*, e quindi la comprensione dell'antropogenesi come soglia tra vita naturale e vita culturalmente e linguisticamente qualificata, implica la messa al bando, l'eccezione di una vita denudata della sua forma: non vita animale, ma spazio privato di ogni connotazione e reso transitabile dal potere.

In *Stato di eccezione*<sup>79</sup>, Agamben ha descritto il meccanismo giuridico-politico nei suoi due elementi: la *potestas*, potere normativo e giuridico, e l'*auctoritas*, anomico ed extragiuridico. La dicotomia fra *auctoritas* e *potestas* può essere istituita solo passando attraverso una frontiera di indecidibilità fra anomia e *nomos*, fra vita e diritto, in cui la legge rimane sospesa e subito ritrova la propria condizione di applicazione. Allontanandosi dall'opposizione tradizionale di autorità legale e violenza, Agamben afferma che proprio tale fondazione in termini di eccezione è la ragione di una violenza che attraversa il vuoto anomico e sostiene segretamente la legge anche nel suo vigore ordinario.

*Il Regno e la gloria* completa la geometria sovrana attraverso la genealogia della pratica del governo: se «nella maestà del trono vuoto il dispositivo della gloria trova la sua cifra perfetta», lo scopo è quello di «catturare all'interno della macchina governamentale – per farne il motore segreto di questa – quell'impensabile

<sup>76</sup> G. Agamben, *Homo sacer. Edizione integrale 1995-2015*, Quodlibet, Macerata 2018, p. 1279.

<sup>77</sup> G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 84.

<sup>78</sup> G. Agamben, *Homo sacer. Edizione integrale*, cit., p. 1279.

<sup>79</sup> G. Agamben, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

inoperosità che costituisce il mistero ultimo della divinità»<sup>80</sup>. Il governo (liberale) non sarebbe altro che il dispositivo che mette all'opera la vita catturando e rendendo inaccessibile l'inoperosità; esso è l'istituzione di un ordine per mezzo dell'interiorizzazione e della cattura dell'anarchia.

Ne *L'uso dei corpi*, a esser messa in questione è l'esistenza singolare – l'*hypokeimenon* di Aristotele – che viene al contempo esclusa e catturata nel dispositivo.

Questa, afferma Agamben, è l'intima struttura dell'*archè* della nostra cultura, e conforma su sé la fondazione e l'articolazione di ogni positività storica. In questo senso Agamben può affermare che la fondazione di ogni principio ha in sé, seppure celato e inaccessibile, un fondo anarchico; quel fondo che, sfiorato solo da pochi pensatori, è però sempre incluso in quel movimento dell'eccezione. Non si tratta, dunque, di rielaborare una nuova relazione fra i poli della macchina e nemmeno di risalire a un'origine più originaria, per ricostituirla e metterla all'opera altrimenti.

Lungi dal garantire un'uscita da tale geometria, il potere costituente è, nella teoria politica moderna, ciò che lo Stato – potere costituito – include solo come qualcosa di escluso: esso non permette di scompaginare e rifondare le trame del potere, essendo il potere costituente già contemplato in esse nella forma dell'esclusione, come l'anarchia necessaria al potere per costituirsi.

Poiché il potere si costituisce attraverso l'esclusione inclusiva (l'*ex-ceptio*) dell'anarchia, la sola possibilità di pensare una vera anarchia coincide con la lucida esposizione dell'anarchia interna al potere. L'anarchia è ciò che diventa pensabile solo nel punto in cui afferriamo e destituiamo l'anarchia del potere.<sup>81</sup>

Vera anarchia è il gesto destituente che, approdando a una nuova ontologia, restituisca alla vita la propria inoperosità.

Paradigma del vero anarchico è la forma-di-vita, già introdotta da Agamben nel 1996, e collocata al centro della conclusione del ciclo sull'*homo sacer* nel 2014, come figura che destituisce ogni forma di vita aprendo la strada per un'ontologia che sospende l'opera e illumina la possibilità di una vita assieme senza relazioni. La forma-di-vita non contempla la relazione tra individui privati, essendo piuttosto uso dei corpi (espressione in cui il genitivo è sia soggettivo che oggettivo), è indistinzione tra il corpo proprio e il corpo altrui in una vita inseparabile e, in quanto in contatto immanente con ciò che potrebbe esserle altro e che ora non la trascende più, stabilmente felice. Tale inscindibilità della vita significa, per altro, la sua stabile dimora entro una potenza che non è più volta alla sua attuazione, ma si possiede e si offre nella sua massima ampiezza.

<sup>80</sup> G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 268.

<sup>81</sup> G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 347-348.

Per concludere, conviene almeno accennare rapidamente a due questioni: sull'accessibilità a una simile figura e sulla desiderabilità di uno scenario come quello aperto da Agamben.

C'è chi ha tentato di dimostrare, non a torto, la natura *sui generis* vitalistica della filosofica di Agamben: un vitalismo linguistico in cui la dialettica – o, meglio, il meccanismo bipolare – è certamente analoga a quelle pensate da Badiou e Žižek, ma rimane comprensibile prescindendo dal rilancio del materialismo comunista e dunque in un contesto di rifiuto del ritorno a Marx<sup>82</sup>. Si tratta, con Agamben, di illuminare la possibilità di una vita come «potenza che incessantemente eccede le sue forme»<sup>83</sup>. Un'espressione che pare preporre alla forma-di-vita una “forza-di-vita”. Questa è esclusa esplicitamente ne *L'uso dei corpi*, senza che però la questione della priorità della vita rispetto alle sue inassegnabili forme sia risolta; tale questione è anzi complicata dalla parentela tra l'uso e la “natura delle cose”, che smarca certo la forma-di-vita dalla volontà del soggetto, ma non dalla vitalità di un non meglio specificato vitalismo<sup>84</sup>.

Infine, l'archeologia agambeniana illumina la possibilità di accesso a uno scenario di toti-im-potenza, e ciò è possibile disattivando il meccanismo dell'eccezione che rende umana la vita. Come si presenterà a quel punto la vita, la sua tenace e insuperabile resistenza? Si tratta davvero di una forma desiderabile o è una condanna a una condizione al limite del patologico e del drammatico, in cui la conservazione della potenza si rivela essere in realtà l'attuazione del corno negativo della potenza?<sup>85</sup>.

<sup>82</sup> Cfr. L. Chiesa, F. Ruda, *The Event of Language as Force of Life. Agamben's Linguistic Vitalism*, in «Angelaki», 16.3 (2011), pp. 163-180.

<sup>83</sup> G. Agamben, *La potenza del pensiero*, Neri Pozza, Vicenza 2005, p. 295.

<sup>84</sup> Cfr. L. Chiesa, *Superpolitically Apolitical: On Agamben's Use of Bodies*, in «Journal of Italian Philosophy», 1 (2018), pp. 22-26.

<sup>85</sup> Cfr. C. Crosato, *Una forma inaudita di resistenza. Agamben e il paradigma come strumento di analisi archeologica*, in «Etica&Politica/Ethics&Politics», 21.1 (2019), pp. 265-298; C. Crosato, *Per poter non passare all'atto. L'interpretazione strategica del concetto di hexis nel pensiero di Agamben*, in «Lo Sguardo», 31.2, pp. 305-331.