

# C'È GUERRA IN HOBBS? ANNOTAZIONI SUL CONFRONTO DI FOUCAULT CON IL PENSIERO DI THOMAS HOBBS

**CARLO CROSATO**

*Università degli Studi di Bergamo*

*Dipartimento di Lettere, Filosofia, Comunicazione*

car.crosato@gmail.com

## **ABSTRACT**

This paper traces Foucault's confrontation with modern political science and Hobbes's model of sovereignty and, in its central part, discusses Foucault's own position on the theme of war in Hobbes's thought.

## **KEYWORDS**

War, Sovereignty, Political Theory, Hobbes, Foucault

## **1. INTRODUZIONE**

La cronologia posta in apertura alle raccolte di scritti foucaultiani *Dits et écrits* riporta una lettera che testimonia come già nel dicembre 1972 Foucault avesse preso a considerare le relazioni di potere oltre Hobbes, oltre Clausewitz e oltre la stessa lotta di classe di concezione marxista, collocandosi piuttosto all'interno della «più denigrata delle guerre», ossia la guerra civile (Foucault 2001a: 57). In tale iniziativa trovano il proprio movente principale le lezioni dedicate alla *Società punitiva*, corso presso il *Collège de France* dell'anno accademico 1972-'73: nonostante tali lezioni risentano ancora della contaminazione marxista della lotta fra classi<sup>1</sup>, in esse Foucault predispone già una critica completa del paradigma della sovranità in termini politici, strettamente connessa all'analisi delle relazioni di potere in termini di guerra e, in particolare, di *guerra civile*. Com'è noto, il confronto vero e proprio con il tema della guerra sarà rimandato di qualche anno,

<sup>1</sup> Cfr. Negri 2016. Anche Claudia Aradau (2016), nel leggere la recente pubblicazione del corso degli anni 1972-'73 e nel considerare quelle lezioni motivo di un profondo ripensamento riguardo all'ordine con cui tradizionalmente si scandisce l'intera opera foucaultiana, sottolinea come ne trapeli un costante confronto fra Foucault e Marx. Ancora nel '77, Foucault paragonerà la sua mossa e quella di Marx (Foucault 2001b: 258).

allorché, nel corso tenuto nel 1976 e poi pubblicato con il titolo *“Bisogna difendere la società”*, Foucault proporrà di animare la propria analitica del potere - esame archeologico delle relazioni che fratturano la realtà politica - mediante un modello polemologico, che - in termini genealogici - interpreti le configurazioni relazionali come parti in una inesauribile lotta. L'analitica del potere è utile a concepire il campo politico non come ambiente di compromesso pacifico, bensì come fitta trama di strategie, come campo su cui si incrociano tattiche (Foucault 2013: 83-86). Il lessico sfruttato da Foucault oltre la teoria della sovranità, lontano dal frasario giuridico, dipinge un quadro conflittuale, bellico, un conflitto che non termina in tempi di pace ma che, anzi, fornisce strumenti efficaci per analizzare un contesto mai quieto e sempre percorso da continui micro-assessamenti. L'immagine del potere come strategia rivela un contesto sociale mai acquietato, in cui le ostilità perdurano anche sotto le sembianze della politica ordinaria; e di cui solo la genealogia, con il suo dinamismo, può dare conto. Il *dicton* di Clausewitz, sosterrà Foucault nel 1976, va rovesciato: la politica è la guerra condotta come altri mezzi; ed è questa, e non invece il raggio d'azione della sovranità, la vera categoria del politico. Foucault tratterà, dunque, la politica come una guerra permanente, una guerra mai sedata, un punto di emergenza di una lotta perpetua, un campo agonistico irriducibile ad alcuna teoria. Gli elementi critici presenti nel corso del 1972-'73 sulla *Società punitiva* guidano il percorso - in molti punti autocritico - dall'ipotesi repressiva al potere sulla vita, cui farà presa la riflessione del 1976, culminante nel rovesciamento della formula di Clausewitz, vero punto di snodo, dalla riflessione intorno alle discipline, verso il compimento di una critica della teoria della sovranità, finalizzata alla descrizione di un agonismo sociale da governare. Con una differenza: la categoria che nel corso sulla *Società punitiva* viene messa in opera è quella della guerra civile; essa scomparirà poi in *Sorvegliare e punire*, dove viene riservato spazio - invero minimo - al solo concetto degli illegalismi, protagonista nel corso del '73; infine nel '76, nel corso *“Bisogna difendere la società”*, lo statuto della guerra civile sarà sostituito da quello della guerra *tout court*: questo scivolamento testimonia una certa indecisione da parte di Foucault, forse dovuta alla permanenza di una qualche retorica marxista nel '73<sup>2</sup>, poi attenuatasi e scomparsa negli anni successivi.

Punto di caduta di questo rovesciamento di Clausewitz è un confronto serrato con il pensiero di Thomas Hobbes, con il modello della sovranità che esso veicola e, soprattutto, con l'elemento della guerra che egli ci consegna come scenario precedente ed esteriore allo stato civile. Questo articolo ricostruisce il confronto di Foucault con la scienza politica moderna e con il modello della sovranità hobbesiano, per giungere, nella sua parte centrale, a discutere la

<sup>2</sup> Sul merito delle alterne vicende del rapporto tra Foucault e Marx, si può vedere Chignola 2014. Interessante anche Cuccorese 2001. Si consideri altresì Laval, Paltrinieri, Taylan 2015.

posizione che lo stesso Foucault assume rispetto al tema della guerra nel pensiero di Hobbes.

## 2. OLTRE IL MODELLO DEL LEVIATANO: POLEMIZZARE LA REALTÀ

2.1. Già nel 1972, Foucault scriveva di voler lavorare oltre Hobbes, oltre Clausewitz e oltre la lotta di classe. Nella lezione del 14 gennaio 1976, del corso *“Bisogna difendere la società”*, ritornerà a riproporre l'idea di questo superamento, affermando l'esigenza di sospendere l'attenzione tradizionalmente riservata all'«edificio giuridico della sovranità», e in particolare ai concetti che l'hanno accompagnato, quali lo Stato e la legge. La formula con cui Foucault, qui e altrove in seguito, riassumerà questo onere metodologico, sarà quella dell'abbandono del «modello del Leviatano».

Doppiamo sbarazzarci del modello del Leviatano, cioè del modello di quell'uomo artificiale, al contempo automa, costruito ed anche unitario, che avvolgerebbe tutti gli individui reali, di cui i cittadini sarebbero il corpo, ma di cui la sovranità sarebbe l'anima (Foucault 2009: 37).

Il modello del Leviatano si presenta come una verità universale che, al di là delle varianti locali, conserva una propria linea costante e accettata sia da chi affermi il modello del Leviatano sia da chi lo contesti. Laddove chi sostiene il modello classico del Leviatano vi osserva la promozione della libertà, naturalmente presente nel soggetto e resa possibile dai potenti argini della censura e della repressione, chi lo contesta vede il potere come funzione alienante di una purezza e di una libertà originarie da recuperare. Ciò che accomuna queste due linee di pensiero è l'idea che la libertà sia la verità naturale dell'individuo (Foucault 2013: 56). Abbandonando lo studio della costituzione e legittimazione del potere, l'analitica foucaultiana riordina il rapporto tra potere e soggetto: non più *e pluribus unum*, secondo la reinterpretazione classica del concetto di sovranità; il soggetto nasce all'interno di una trama di potere, di cui esso è nodo, e da cui, in qualche misura, è condizionato.

Per secoli, assertori e oppositori di tale modello avrebbero, secondo Foucault, replicato un malinteso, consistente nell'idea per cui la verità è esterna, originariamente libera dal potere, il quale, quando non ne aliena la purezza, può esserne, al più, rappresentazione legittima. Questo il movente critico di Foucault: che si sia posta sul versante della conservazione o su quello della critica rispetto al potere sovrano, la teoria politica ha sempre accettato «temi tradizionali della filosofia che una “storia politica della verità” dovrebbe capovolgere». Questo lo scopo della storia politica della verità: l'affermazione che la verità non è un oggetto metafisico segnato onticamente da alterne vicende, essendo piuttosto il prodotto

di intrighi che solo una storia politica può rivelare. Qui Foucault pare usare l'espressione "storia politica" come sinonimo di genealogia, volendo affidare a tale analisi il compito di mostrare «che la verità non è libera per natura, né l'errore servo, ma che la sua produzione è interamente attraversata dai rapporti di potere» (Foucault 2013: 56). La verità è punto di emergenza di lotte di potere, e la tematizzazione di ciò è proprio il dovere della critica genealogica.

2.2. Durante la lezione del 23 gennaio del 1973 - nel corso *Il potere psichiatrico* -, e poi ancora in un articolo del 1975, Foucault afferma di voler tentare «una breve storia della verità in generale» (Foucault 2015: 209-213; Foucault 2001a: 1561-1566). Questa storia della verità rinvia, in maniera estremamente schematica, alla questione della natura della verità. Essa, secondo una pratica che potremmo definire "scientifica", è presupposto di ogni osservazione, scrive Foucault: «Non tutto è vero; ma in ogni punto, in qualsiasi momento, c'è una verità da dire e da vedere, una verità magari sopita, ma che non attende altro che la si osservi per apparire, nient'altro che le nostre mani per essere disvelata» (Foucault 2001a: 1561). La verità, secondo questa concezione tipicamente moderna, è sempre là, e «a proposito di tutto e di qualunque cosa è possibile porre la questione della verità» (Foucault 2015: 209); l'impresa umana risiede tutta nella ricerca della corretta prospettiva e nella scelta degli strumenti più adeguati a cogliere tale verità indipendente dall'azione umana e precedente a essa. Una verità che non contempla profeti o sacerdoti, che è, anzi, alla portata di chiunque sia dotato dei mezzi opportuni per farla emerge, di chiunque le si ponga di fronte adottando una postura di-mostrativa, apofantica (Foucault 2015: 210).

Tuttavia, la storia della verità in generale - premessa della sua storia politica - è in grado di indicare una posizione della verità affatto differente. Foucault la attribuisce a un'epoca arcaica e la colloca tra gli elementi che la pratica scientifica ha dovuto sopprimere per potersi affermare. Si tratta di una verità dotata di una precisa geografia, di una propria cronologia (o cairologia), di testimoni o messaggeri che la esaltino in quanto evento disperso, più che semplicemente raro. «Si tratta di una verità che non si dà attraverso la mediazione di strumenti, ma che viene provocata per mezzo di rituali, che viene catturata attraverso degli stratagemmi, che viene colta a seconda delle occasioni» (Foucault 2015: 211-212). 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, scrive Foucault, ma di strategia, così che viene a configurarsi un vero scontro, un urto, 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 rappresentare la sua occasionalità. La verità-folgore è questione, più che di

conoscenza, di potere: essa «non è dell'ordine di ciò che è, ma di ciò che [avviene]» (Foucault 2001a: 1562)<sup>3</sup>.

Vorrei 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 pletorico, 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 (Foucault 2015: 212).

Quella che Foucault chiama verità-cielo è, dunque, una porzione di ciò che, filosoficamente, si può indagare; è la porzione che, in quanto vincente, si è imposta come universale. E grazie a tale ipertrofia, essa si presenta come naturale, astorica e immutabile, come superficie quieta da contemplare fuori dai rapporti di potere e, anzi, ciò cui essi devono uniformarsi per essere autentici e legittimi.

2.3. In questi termini viene concepita l'autorappresentazione del potere in epoca moderna: la nascita della teoria della sovranità, l'invasione dell'intero campo della riflessione politica, così come le verità-folgore che ne possono minacciare la solida universalità, ossia quei "discorsi storico-politici" che Foucault vede brulicare al di sotto della astorica sovranità.

Foucault colloca storicamente la nascita della monarchia - e, riprendendo questa trattazione in un altro luogo, la nascita dello Stato e dei suoi apparati (Foucault 2013: 77) - sullo sfondo medievale delle lotte tra poteri feudali. Queste «grandi istituzioni» sono nate in uno scenario contrassegnato da una molteplicità di poteri preesistenti, e si sono presentate, contro tali poteri precostituiti, col vessillo del «potere di far cessare la guerra» (Foucault 2001b: 150), di sedare le violenze, le vessazioni, di rappacificare le liti private grazie al loro ruolo giuridico e repressivo. Il credito di cui tali istituzioni hanno goduto derivava proprio dal ruolo di regolazione, di arbitraggio, di delimitazione che andavano ricoprendo: esse si sono annunciate «come un modo per introdurre un ordine tra questi poteri, di fissare un principio per unificarli e distribuirli secondo delle frontiere ed una gerarchia stabilita» (Foucault 2013: 77). In un clima di conflittualità generalizzata, l'istanza della sovranità monarchica si ergeva come principio unificatore tra diritti eterogenei e incompatibili; come, al contempo, insieme unitario, identificazione di una volontà sovrana con una legge omogenea, potere di divieto e di sanzione.

<sup>3</sup> Si comprende piuttosto bene - e lo stesso Foucault implicitamente lo riconosce - l'obiettivo critico della storia della verità che si viene così delineando: ciò che si vuole evitare è la riflessione intorno alla verità in termini di "oblio dell'Essere", rea di aver concesso alla conoscenza un ruolo privilegiato ed eterno, e di aver trascurato la storicità della verità come evento. Su questo punto, risulta interessante una conversazione del 1972 fra Foucault e Giulio Preti (Foucault 2001a: 1237-1248): in quell'occasione, Heidegger e Husserl vengono rimproverati per aver messo in questione le nostre conoscenze e i loro fondamenti «partendo da ciò che vi è di originario, ma a spese di ogni contenuto storico articolato».

«*Pax et justitia*» è la formula con cui la sovranità imponeva la pacificazione mediante una strategia giuridica, nonostante la successiva tradizione liberale abbia preso a descrivere la monarchia assoluta come non-diritto, come arbitrio e capriccio (Foucault 2013: 78).

Foucault descrive il diritto monarchico come una strategia, utile a rappresentare un principio di pacificazione e di unificazione; è mediante questa autorappresentazione che si viene a instaurare una dimensione giuridico-politica, «il codice con cui [il potere monarchico] si presenta e con cui ordina che lo si pensi». La monarchia medievale impone la propria codificazione della realtà, esibendo una natura universale e onnicomprensiva di portata superiore a quella delle istanze allora in gioco. «La storia della monarchia e la codificazione dei fatti e delle procedure del potere nei termini del discorso giuridico-politico sono andate di pari passo» (Foucault 2013: 78); ed è grazie a tale parallelismo che la sovranità ha potuto giocare il proprio ruolo.

Un ruolo, quello giuridico, che i poli del potere effettivo comunque hanno presto superato, sostiene Foucault; eppure tutto l'armamentario concettuale della monarchia si è conservato pervicacemente: «Il sovrano, la legge, l'interdizione, tutto ciò ha costituito un sistema di rappresentazioni del potere che è stato in seguito trasmesso dalle teorie del diritto: la teoria politica è rimasta ossessionata dal personaggio del sovrano». Foucault conclude sentenziando che «bisogna tagliare la testa del re» (Foucault 2001b: 150)<sup>4</sup>, sostenendo, cioè, che il pensiero politico deve liberarsi dei postulati imposti dalla monarchia in epoca medievale. Pena il rimanere impigliati a una determinata griglia di concetti che ha segnato la storia, ma che, a ben vedere, è stata penetrata da meccanismi di potere del tutto nuovi, rispetto ai quali tali categorie risultano obsolete e inadeguate.

L'analitica del potere, sottraendo la riflessione alla teoria unificante e, per certi versi, rappacificante della sovranità, ha descritto geometrie relazionali frastagliate e articolate (Foucault 2013: 81). Da un punto di vista genealogico, Foucault si chiede allora come, all'interno di questo campo così complesso, come tali relazioni si istituiscano, maturino e si trasformino, quali siano le energie che le muovono e dunque quale sia la griglia di intelligibilità per comprendere i loro mutamenti. Sono due, secondo Foucault, i modelli a disposizione degli studiosi per analizzare l'esercizio del potere. Il primo è quello che deriva dal diritto, che intende descrivere il potere come legge, come interdizione e come istituzione. È il modello derivante dalla teoria della sovranità, il cui aspetto centrale è l'ipostatizzazione del potere, inteso come una realtà unica e oggetto di possesso o cessione, di circolazione economicistica. «Esso si articola intorno al potere come

<sup>4</sup> In modo analogo: «Nel pensiero e nell'analisi politica non si è ancora tagliata la testa al re» (Foucault 2013: 79). Foucault riconosce che, localmente, alcune movenze della monarchia si sono salvate, contrariamente alla tendenza che egli descrive, verso un potere di tipo biopolitico; nonostante questo, conferma che non valga la pena applicarsi a questi episodi sfruttando gli strumenti teorici della sovranità (cfr. Foucault 2015: 84-85; Foucault 2001b 303-304).

un diritto originario che si cede, che costituisce la sovranità, e in cui il contratto funziona come matrice del potere politico»; esso, così, istituisce un'immagine del potere contrattualizzato in maniera esplicita e precisa, delimitato da limiti precisi, oltrepassati i quali vi è l'oppressione (Foucault 2009: 24).

A un simile modello di lettura delle dinamiche istitutive e interne alle relazioni di potere, Foucault ne contrappone un secondo: un modello «guerriero o strategico» (Foucault 2001b: 268), che dunque non circola all'interno della dicotomia «contratto-oppressione», ma secondo lo schema guerra-coercizione (Foucault 2009: 24). La coercizione non è ciò che, nel modello giuridico, era l'oppressione: essa non è semplice abuso, bensì aspetto tutto interno e, anzi, strutturale alla politica; quest'ultima, così, non è più da intendersi come rappacificazione del campo sociale mediante la stipula di un contratto, bensì come prosecuzione di un rapporto di dominazione.

Non si tratta di assolutizzare banalmente il conflitto o raccontare una guerra inarrestabile e inesorabile<sup>5</sup>. Foucault parla di una «pseudo-pace travagliata da una guerra continua»; ma tale formula pare più una metafora atta a rappresentare la genealogia delle strutture istituzionali, e di qui la possibilità di rendere instabili quelle configurazioni di relazionali, mediante un conflitto sociale capace di riattivare gli elementi che le strutture istituzionali e il diritto relegano a discorsi recessivi.

### 3. L'IPOTESI POLEMOLOGICA

3.1. Prima che nel 1976, già nel 1973 Foucault afferma che, sotto la vernice della pace civile, ogni società è attraversata da un incrocio di relazioni di guerra. E, come si è anticipato, nel '73 Foucault parla di «guerra civile»: l'attributo si perderà nelle considerazioni degli anni successivi, in cui si tratterà della sola guerra. E in ogni caso, su tale guerra (civile), chiarisce Foucault, ci si deve intendere.

Nella lezione del 10 gennaio 1973, Foucault dedica una lunga parte del suo intervento al chiarimento dei motivi per cui la guerra civile, così come lui la vuol tematizzare, non può essere confusa con la concezione tradizionale con cui la filosofia ha interpretato la hobbesiana guerra di tutti contro tutti (Foucault 2016: 37-45). Hobbes, secondo la tradizione che se ne è fatta lettrice<sup>6</sup>, intenderebbe vedere nella guerra di tutti contro tutti, non tanto, o non solo, una sorta di stadio assolutamente primitivo nella storia della civiltà umana, ma un modello ideale raffigurante lo stato al di fuori della vita civile governata dalla sovranità; in questo, la guerra civile rappresenterebbe un ritorno alla guerra di tutti contro tutti, come un caso storicamente determinato, e per questo concretamente osservabile, di

<sup>5</sup> C'è chi ha commesso questo errore: Zarka 2000; Cotesta 1979: 112 ss., pp. 112 ss.

<sup>6</sup> Si prenda il caso odierno di Agamben (2015: 54). In generale, cfr. Crosato 2019.

ricomparsa della guerra tra individui; un modello concreto «a partire dal quale bisogna essere in grado di decifrare lo stato di guerra di tutti contro tutti».

Foucault fornisce principalmente un argomento per definire la distanza tra la nozione di guerra civile e l'idea diffusa di guerra originaria e generalizzata, facendolo seguire da un corollario che nelle riflessioni del corso sulla "società punitiva" risulta fondamentale. L'impossibilità di definire una continuità tra i due concetti risulta evidente, secondo Foucault, se si considera precisamente che cosa Hobbes intendesse con "guerra di tutti contro tutti". In questa occasione, si ricorda rapidamente un punto su cui nelle lezioni del '76 si tornerà in modo più approfondito, ossia la dimensione naturale della guerra hobbesiana, come realtà universale del rapporto tra individui tra loro strutturalmente eguali. La rivalità, che consegue da questa equivalenza nei mezzi con cui gli individui si procurano ciò di cui abbisognano, si acquieta solo mediante l'uscita dallo stato di uguaglianza perfetta originaria tra gli individui.

Foucault rimarca come, in tutta questa ricostruzione, si tratti sempre e solo di una pratica da sbrigare fra individui: lo stato di guerra generalizzata è essenziale all'individuo ed è - questo il punto - «in un rapporto di esclusione reciproca con la società civile» (Foucault 2016: 40, nota b). Radicalmente simmetrica è la guerra civile, sostiene Foucault rileggendo Hobbes: non vero ritorno allo stato originario di guerra tra individui, bensì stadio terminale della dissoluzione del sovrano. L'una forma è lo stato iniziale, l'altra lo stato del detrimento, aventi come punto di simmetria l'istituzione di un sovrano e di un ordine civile. Questo, dunque, l'argomento di Foucault per definire l'incomprensione che avrebbe interessato l'interpretazione delle due forme di conflitto, per chiarire come la guerra civile hobbesiana sia in realtà differente dalla guerra generale per il momento in cui essa avviene nella vita di una realtà consorziata.

Da questo, deriva un corollario non trascurabile: risulta impensabile una guerra civile come riattivazione delle ostilità tra individui. Assumendo l'ipotesi hobbesiana di uno scenario in cui ha già inciso l'ordine civile della sovranità, Foucault esclude che si possa considerare la guerra civile come l'attuazione di una virtualità essenziale ai rapporti tra individui: «Di fatto, non esiste guerra civile che non sia uno scontro fra elementi collettivi». Se è dunque vero che la guerra civile minaccia un contesto sociale, essa non genererà una disgregazione atomica come quella immaginata da Hobbes ai margini del governo del sovrano, bensì gruppi che, proprio mediante la guerra civile, si attivano o si costituiscono. La guerra civile come momento di riassetto delle geometrie sociali, delle relazioni tra collettività vecchie e nuove: così Foucault interpreta la conflittualità nel suo aspetto produttivo e più fertile nella lettura delle dinamiche del potere.

Sono intuizioni che già preannunciano l'idea di mettere alla prova il modello di una politica come fosse una guerra perpetrata con altri mezzi, rovesciando Clausewitz. Un'ipotesi di rovesciamento che nel corso del 1973 trova le proprie

premesse, senza tuttavia essere espressa in maniera più che embrionale. Clausewitz non viene mai nominato durante quelle lezioni; ma, ciò che è più significativo, *la pointe* è collocata sulla guerra civile. Quest'ultima viene intesa come nuova apertura dell'ostilità a danno di un potere costituito e, da qui, estesa a categoria di intelligibilità dei rapporti che soggiacciono a un ordine civile e che costantemente lo minacciano. Ciò che nel corso su *La società punitiva* pare delinarsi è, dunque, la virtualità che sempre aleggia all'interno di una condizione storica determinata, «per preservare o per conquistare il potere, per confiscarlo o trasformarlo» (Foucault 2016: 42).

Eppure, nonostante queste prime indecisioni, nelle parole di Foucault del '73, si ritrova *in nuce* già un aspetto centrale.

La guerra civile non può essere considerata in nessun caso come qualcosa di esterno al potere [«né anteriore né esteriore al potere», si legge nel manoscritto preparatorio], che sarebbe interrotto da esso, ma come una matrice all'interno della quale operano gli elementi del potere (Foucault 2016: 44).

La sempre presente minaccia della guerra civile all'interno dell'ordine sociale costringe a estenderne la griglia di intelligibilità anche alla condizione di pace, perché è dentro alle normali dinamiche del potere che può deflagrare la guerra civile<sup>7</sup>.

3.2. Cosa significa, nei termini più maturi di *“Bisogna difendere la società”*, rovesciare la formula di Clausewitz<sup>8</sup> e cercare di osservare la politica come una guerra continuata con altri mezzi? Foucault fornisce principalmente tre aspetti di questa iniziativa. In prima istanza, le relazioni di potere in cui il potere è stato disgregato dall'analitica foucaultiana, se osservate nelle loro dinamiche concrete all'interno di una società, rivelano il loro ancoraggio a un rapporto di forza che, in guerra e per mezzo di essa, si è determinato in modo storicamente precisabile. Ogni rapporto di potere, dunque, ha il proprio principio in un evento bellico; e se è vero che il potere politico fa cessare la guerra istituendo il governo, è anche vero che gli squilibri che nel conflitto si sono stabiliti permangono e sono tutt'altro che neutralizzati. Secondo questo primo significato dell'inversione della formula di Clausewitz, la politica opera per il mantenimento degli effetti della guerra propriamente detta: la pace civile come strategia utile alla conservazione degli squilibri.

<sup>7</sup> Foucault «prende le opposizioni dominanti - giustizia e guerra, civile e militare, potere e guerra - e le rovescia al fine di ripensare il potere e la politica come guerra (civile). Così operando, Foucault riconfigura radicalmente uno dei termini della coppia ma lascia intatto il secondo. [...] Nonostante il suo rifiuto della binarietà, Foucault continua a lavorare con le opposizioni» (Aradau 2016: 44).

<sup>8</sup> «La guerra non è che la continuazione della politica con altri mezzi. [...] Non è dunque solamente un atto politico, ma un vero strumento della politica, un seguito del procedimento politico, una sua continuazione con altri mezzi» (Clausewitz 1832: libro I, cap. I, § 24).

Ma c'è anche un secondo significato, per cui la pace civile, ovvero un sistema politico, è il terreno di lotte, scontri sul potere, col potere o per il potere, che «non dovrebbero essere interpretati che come la prosecuzione della guerra», come episodi di una guerra che ha mutato sembianze ed è scivolata su uno scenario differente. «E in questo modo, quand'anche si scrivesse la storia della pace e delle istituzioni, non si scriverebbe mai nient'altro che la storia della guerra» (Foucault 2009: 23). Dunque la guerra, anziché essere il campo lasciato fuori dall'esercizio della politica, pare poterne divenire sua matrice di intelligibilità. Al punto da scorrere in maniera silenziosa e quasi invisibile, e, di più, divenire *extrema ratio* nelle situazioni di inevitabile indecidibilità. La guerra, che informa delle proprie dinamiche l'esercizio del potere nella politica, emerge come ineluttabile e si rivela decisiva nel momento in cui sia richiesta una «decisione finale». Foucault pare dunque suggerire di osservare la guerra come forma fondamentale e, al contempo, come evento apicale della politica, anziché come marasma esterno alla pace civile. Di più – ed è questo il terzo aspetto dell'inversione di Clausewitz –, 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 fine: «L'ultima battaglia sarebbe la fine del politico» (Foucault 2009: 23).

La proposta avanzata nel '76 da Foucault è, allora, quella di vedere, alle spalle della pace, dell'ordine, del benessere, dell'autorità e dell'istituzione una guerra, nei tre sensi ora menzionati, e riassunti dall'espressione «una guerra primitiva e permanente» (Foucault 2009: 46). E questo è ciò che, in *“Bisogna difendere la società”*, significa superare Hobbes e Clausewitz, senza tuttavia rimanere impelagati nella forma della lotta di classe – come invece accadeva con la storia degli “illegalismi” nel corso del 1973 –: superare non solo l'idea dell'ordine civile come esito di un patto giuridico, ma anche l'idea dell'istituzione storica di una sovranità turbata dal ritorno dell'ostilità sottoforma di guerra civile. La realtà polemizzata immaginata da Foucault è segnata da una guerra condotta strategicamente, tale per cui il conflitto reale può punteggiare la storia e comunque rimanere al suo fondo come forma fondamentale dei rapporti di potere.

La sovranità, con tutto il suo apparato nozionistico di stampo teorico-giuridico, più che come un ordine reale e storicamente dato, deve essere interrogata in senso archeologico per studiarne la fratturazione interna a opera di un complesso intreccio di strategie circolanti; e genealogicamente, come una strategia di livello superiore che, ripiegando la riflessione politica su se stessa, si trasforma, da verità nella contesa, a verità universale. Secondo le espressioni già viste, una verità-folgore che si impone come una verità-cielo astorica.

3.3. Questo emerge con chiarezza nella nuova e più ricca critica del pensiero di Hobbes del corso del 1976, durante il quale la nozione di guerra sostituirà quasi completamente quella di guerra civile, che numera solamente un paio di

occorrenze. E, conseguentemente, il confronto ingaggiato con Hobbes non verterà più sulla sola riattivazione dell'ostilità all'interno di un consorzio sociale, ma sul concetto stesso di guerra, su come, al di là delle apparenze, l'autore del Leviatano lo rifugga in generale.

Ritornando in maniera più approfondita sulla natura della guerra di tutti contro tutti, Foucault ribadisce l'aspetto forse più lampante ed esplicito della tesi di Hobbes: è l'eguaglianza a costituire il movente della guerra, al punto che si può, per converso, sostenere che la differenza rappacifica. Nelle parole di Hobbes, gli uomini sono per natura uguali «nelle facoltà del corpo e della mente» (Hobbes 2004: XIII, 1) e da simile uguaglianza nasce la reciproca diffidenza, poiché, «se due uomini qualsiasi desiderano la stessa cosa, che però non può essere posseduta da entrambi, diventano nemici e sulla strada verso il loro scopo (che è principalmente la loro propria conservazione e a volte soltanto il loro diletto) cercano di distruggersi o di sottomettersi l'un l'altro» (Hobbes 2004: XIII, 3). Difatti, se vi fosse differenza fra gli individui allo stato naturale delle cose, la conflittualità non scoppierebbe, per la patente superiorità degli uni rispetto agli altri, oppure, se scoppiasse, cesserebbe immediatamente riportando la vittoria dei più forti.

La condizione naturale del genere umano è, leggendo Hobbes, quella di una guerra continua, stato di cose provocato dalle passioni prevalenti nella natura umana, in primo luogo «la competizione, la diffidenza, la gloria» (Hobbes 2004: XIII, 6 e 7). Paradossalmente, però, Foucault vuol dimostrare che, anche stante l'uguaglianza di natura fra gli individui, «secondo Hobbes in origine non c'è guerra». La distinzione che Foucault pone in primo piano è già hobbesiana, ed è quella tra “guerra” e “stato di guerra”; una distinzione tutt'altro che lessicale: «Non ci si trova nella “guerra”, ma in ciò che Hobbes chiama, per l'appunto, lo “stato di guerra”» (Foucault 2009: 82). Già Hobbes parlava della natura della guerra non tanto come «combattimento in atto», bensì come «una nota disposizione a combattere, per cui per tutto il tempo non c'è assicurazione del contrario» (Hobbes 2004: XIII, 8).

Lo stato di natura è descritto da Hobbes come una condizione di eguaglianza massima o, al più, di differenziazione minima. Tale situazione costituisce, al contempo, il movente di una guerra generalizzata e il motivo per cui gli individui coinvolti temono di compiere la mossa decisiva per scatenare questa guerra. Trovarsi in uno stato di guerra, dunque, equivale a essere imbrigliati all'interno di un gioco strategico, che sospende la guerra ma minaccia costantemente di farla deflagrare. Come in una guerra fredda *ante litteram*, i contendenti si specchiano attraverso una serie di «rappresentazioni calcolate», in cui ci si figura la forza altrui e si immagina l'avversario mentre fa altrettanto, di «manifestazioni enfatiche», esibizioni di volere la guerra e di non volervi per alcun motivo rinunciare, di intimidazione, per cui si costringe l'avversario a temere lo scontro. La guerra

hobbesiana, secondo la rilettura di Foucault, è una guerra che non scoppia mai, che non provoca morti o spargimenti di sangue: gli avversari si affrontano a distanza, esibendo in modo strategico le potenziali conseguenze di uno scontro in effetti assente.

Quella che Foucault ritrova nei celebri passi di Hobbes è tutt'altro che una condizione brutale, poiché non si giunge mai al rapporto diretto tra forze reali. Lo stato di guerra, a differenza della guerra, è una condizione di stallo, di «diplomazia infinita», di studio tattico estenuante tra rivali che, per natura, si ritrovano uguali nella contestata. Lungi dall'essere la radicazione di una guerra interminabile, quella che Foucault rintraccia in Hobbes è una condizione di sospetto e paura a tal punto estesa da non sfociare mai nello scontro concreto e fisico, una condizione in cui non è tanto lo scontro a occupare la scena, quanto invece una volontà accertata e una disposizione nota, i modi e i tempi in cui tale volontà è esibita.

In questo primo senso, Hobbes sembrerebbe essere tutt'altro che il teorico dei rapporti tra guerra e potere. Proprio perché la guerra non scoppia mai, Hobbes può far nascere la sua creatura e la sovranità che la sostiene, che essa sia istituita o che sia acquisita, in una vicenda accuratamente svincolata da eventi bellici o dalla conflittualità: non c'è una disfatta o una sopraffazione all'origine della sovranità in Hobbes; ci sono invece un accordo esplicito oppure la richiesta, delle parti più deboli in una contesa localizzata e accidentale, di «vivere anche quando non lo si potrebbe senza la volontà di un altro» e la corrispettiva clemenza e protezione (Foucault 2009: 86).

La guerra di tutti contro tutti, a ben vedere, non deflagra mai; e perciò l'emersione della sovranità non può essere descritta da Hobbes come l'esito definitivo di una guerra generalizzata, come invece secondo Foucault storicamente avverrebbe. Tutto ciò che Foucault ritrova nelle pagine del *Leviatano* è, da un lato, una mera esibizione di rappresentazioni e di intimidazioni e, dall'altro lato, un complesso gioco di volontà e paura che legittima - nella narrazione: dal basso - l'istituzione sovrana. La sovranità, lungi dall'essere l'universalizzazione del potere del più forte, e dunque lungi dall'essere legittimazione mediante la forza effettiva, è ancora di salvezza cercata intenzionalmente dalle parti in causa.

È come se Hobbes, lungi dall'essere il teorico dei rapporti tra la guerra e il potere politico, avesse voluto eliminare la guerra in quanto realtà storica, è come se avesse voluto eliminarla dalla genesi della sovranità.

Oltre la patina bellicosa della narrazione hobbesiana, Foucault dunque vede nella riflessione sulla nascita del Leviatano una giustificazione del potere sovrano come qualche cosa che, in fondo, sorge non mai dalla rapina, dalla conquista o dalla violenza, sì dalla volontà (al limite impaurita - Foucault 2009: 88) dei cittadini. La sovranità, da non intendersi come oggetto di una vittoria in guerra, è invece descritta come la garanzia per tutti di sopravvivenza, come - accordo ufficiale o meno - il prodotto di volontà che intendono sopravvivere.

L'approfondimento critico che Foucault offre nel '76 dei passi di Hobbes, quindi, restituisce uno scenario in cui la guerra è sempre lontana dall'essere reale, riducendosi a un mero gioco di esibizioni e intimidazioni, al più di una contesa; è al seguito di tali intimidazioni o di tale scaramuccia che la sovranità hobbesiana nasce come promessa di sicurezza dalla paura. La costituzione della sovranità, nel trattato di Hobbes, ignora la guerra; o, meglio, la evita con cura: essa non ne è il frutto.

Il discorso di Hobbes è, in fondo, un certo “no” alla guerra: non è la guerra a creare effettivamente gli Stati, a risultare trascritta nei rapporti di sovranità, a riportare nel potere civile - e nelle sue ineguaglianze - le dissimmetrie anteriori di un rapporto di forza che si sarebbero manifestate al momento della battaglia (Foucault 2009: 88).<sup>9</sup>

Il discorso hobbesiano sulla sovranità sarebbe per questo tutto teso a eliminare la guerra, escluderla dalla natura del potere del sovrano, mirando così a giustificare quest'ultimo in termini giuridici e storici, e non nei termini dell'effettiva forza che del vincitore o del primo usurpatore. Hobbes, sostiene Foucault, salva la teoria dello Stato «ricollocando il contratto dietro ogni guerra e ogni conquista», definendolo precedente a ogni scontro e, in qualche misura, esterno al corso storico. È in questi termini che emerge il carattere strategico, più che storicamente determinato, del discorso sulla sovranità: esso legittima il potere sovrano come voluto dal basso e operante dall'alto; ed elimina o, meglio, rende impossibile, mette completamente fuori gioco l'utilizzo di «un certo sapere storico all'interno della lotta politica», la recriminazione cioè di chi storicamente denunciava la natura violenta del potere, la sua genealogia dal saccheggio e dall'estorsione. La teoria della sovranità «rassicura» il campo sociale e conserva il potere sovrano prima di tutto perché impedisce un sapere storico intorno agli effetti «delle lotte reali nelle leggi e nelle istituzioni che apparentemente regolano il potere» (Foucault 2009: 87)<sup>10</sup>.

3.4. Foucault definisce il *Leviatano* di Hobbes come un fronte eretto contro ogni avversario del discorso che legittima in termini filosofico-giuridici la sovranità dello Stato; in particolare contro ogni “storicismo politico”, essendo questo il discorso capace di enucleare, dalla massa compatta del potere sovrano, le lotte e i soprusi che esso mira a cristallizzare: l'origine del potere è altrove, tali lotte non ci sono punto state. Riprendendo la metafora foucaultiana, il discorso filosofico-giuridico

<sup>9</sup> E oltre: «Mentre sembrava proclamare la guerra dall'inizio alla fine, sempre e ovunque, il discorso di Hobbes diceva in realtà esattamente il contrario». Questo, puntualizza Marzocca, non fa dell'Hobbes foucaultiano il “pensatore della pace”, «quanto colui che esclude che la guerra abbia a che fare con l'esercizio del potere (sovrano) perché fonda quest'ultimo sull'istituzionalizzazione e sulla perpetuazione della paura della guerra stessa» (Marzocca 2004: 64).

<sup>10</sup> Cfr. F. Hulak, *La guerre et la société. Le problème du «savoir historique-politique» chez Michel Foucault*, in «Philosophie», 138.3 (2018), pp. 61-75.

di Hobbes neutralizza così ogni discorso storico-politico capace di squarciare come una folgore la legittimità di cui gode la sovranità e la pace che garantisce. Lo scacco in cui il discorso filosofico-giuridico sulla sovranità tiene il discorso storico-politico si rende evidente, nella ricostruzione foucaultiana, nel fallimento in cui sono incorsi i tentativi di mobilitare saperi e poteri partigiani contro il potere sovrano.

Storicamente, il “discorso storico-politico” si è presentato come verità-folgore che confuta la teoria giuridica, ed è tale in quanto parla della realtà come dell’incrocio di verità-folgori e del potere politico come di una guerra perpetua. Mentre il discorso giuridico si propone come universale perché astorico e neutrale, il discorso storico-politico entra nella storia sempre come prospettico: è un discorso di parte che, pur avendo come obiettivo la totalità, la attraversa sempre da un particolare e irriducibile punto di vista. Foucault, all’inizio del corso del 1976, afferma di voler tessere l’elogio di questo discorso storicistico e politico, poiché gli pare che, ponendo sotto osservazione genealogica quel discorso e il suo carattere di evento, si possa avvicinare la vera dinamica delle relazioni di potere, così come si concretano nella società. Ed è tale attenzione critica che, come si è visto, vuol rappresentare l’inversione della formula di Clausewitz.

La verità è una verità che può dispiegarsi solo a partire dalla vittoria che vuole ottenere, in qualche modo al limite della stessa sopravvivenza del soggetto che parla (Foucault 2009: 51).

Una simile postura caratterizza la riflessione genealogica che Foucault ingaggia seguendo l’esempio nietzscheano; e, nel 1976, informa il tentativo di considerare il modo in cui, impostosi un certo discorso “scientifico”, filosofico-giuridico, sulla sovranità, un discorso storico che parlava del potere in termini di guerra fra razze cercava di revocarne la narrazione pacificata. Si tratta di un’ipotesi di cui Foucault intende saggiare la capacità di “tagliare la testa al Re”: il discorso sul potere in termini di guerra, emerso intorno al XVII secolo in Inghilterra e in Francia come discorso storico ed etnico-razziale, è riuscito a mettere in crisi la teoria sulla sovranità che andava consolidandosi in quell’epoca? E rappresenta un modello ancora sfruttabile per un’impresa che, genealogicamente, intenda proporre incursioni al fine di agitare la superficie quieta della teoria politica?

La vicenda editoriale del corso del 1976, pubblicato integralmente per la prima volta nel 1990, con il titolo *Difendere la società. Dalla guerra alle razze al razzismo di stato*, in un’edizione poi definita “pirata”<sup>11</sup>, poi ripubblicato nel 1998, si apre con la pubblicazione nel 1977 delle sole due prime lezioni, all’interno del volume *Microfisica del potere*, curato da Fontana e Pasquino. Si tratta di lezioni in cui, vista la capacità di opporsi come contro-discorso rispetto alla teoria hobbesiana, Foucault effettivamente pare sposare in maniera convinta l’ipotesi del

<sup>11</sup> Edita da Ponte alle Grazie, Firenze 1990.

potere come guerra; e questo ha mosso un certo dibattito sulla presunta adozione foucaultiana di tale matrice polemologica. Si deve riconoscere che l'intera impresa genealogica presuppone la presenza di scontri, di conflitti tra volontà di potenza; ma il discorso del potere come guerra è ben più determinato di così, e una sua accettazione incondizionata da parte di Foucault avrebbe comportato effettivamente delle criticità. Come ha messo in luce Ottavio Marzocca, la lettura dell'intero corso suggerisce di considerarlo come un lavoro che Foucault opera al fine di comprendere «*se e fino a che punto* l'idea del "fondamento bellicoso" del potere consenta di andare oltre lo schema sovranità-diritto-repressione» e, dall'altro lato, «*da quale punto in poi* questa idea richiede invece di individuare (anche) un'altra griglia di intelligibilità del potere stesso, diversa sia da quella del potere-guerra che da quella del potere sovranitario-repressivo» (Marzocca 2004: 66).

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»; uno schema insuperabile consistente nella guerra tra popoli conquistatori e popoli oppressi, di cui il potere è esito e strumento di conservazione (Foucault 2009: 97). Il caso francese in particolare risulta interessante perché il conflitto che oppone monarchia e nobiltà è giocato innanzitutto nel controllo del sapere, al fine di volgere il sapere storico alla contestazione della presunta imparzialità del sapere giuridico. «In discussione è sempre il sapere che si costituisce dallo Stato allo Stato. A questa forma di sapere viene sostituita un'altra forma di sapere, il cui profilo generale è la storia» (Foucault 2009: 116), per frammentare un potere monolitico e far emergere la molteplicità di forze contrapposte che si muovono nella storia di tale potere e alle sue spalle nel presente. Uno scontro tra contenuti astratti che, tuttavia, nell'ignoranza dell'altrui arte di governo, rischia di isterilirsi in un muro contro muro, nell'incapacità di affermare la propria verità, a meno di sviluppare una analitica in grado di mettere a fuoco le strategie e le razionalità al fondo del governo, proprio ciò che, una volta testata l'ipotesi polemologica, condurrà Foucault alla genealogia della governamentalità.

Ciò che più di tutto va trattenuto dell'esperimento foucaultiano, però, è il bilancio che il pensatore tira prima di decidersi ad abbandonare la matrice polemologica in favore di quella governamentale. In particolare in relazione al caso francese, Foucault nota come il discorso guerresco tenda 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». Il discorso storico-politico della guerra, rileva Foucault, con la Rivoluzione francese diviene uno strumento di confronto e di lotta molto diffuso, e lo si ritrova nelle mani di tutte le forze in campo. E tuttavia è proprio in quel periodo che l'utilizzo che la borghesia fa del discorso della guerra è accompagnato da una sua parallela neutralizzazione, dalla trasformazione del conflitto duale tra razze in un momento in vista di una pacificazione necessaria. «Tutto questo è stato possibile perché la storia aveva fatto sorgere un grande spettro: il pericolo di essere coinvolti in una guerra indefinita; il grande rischio di riconoscere che tutti i rapporti tra gli uomini, di qualunque natura essi siano, appartengono sempre all'ordine della dominazione». Si tratta di una minaccia che con il tempo verrà «ridotta e ripartita in una serie di pericoli regionali e di episodi transitori», perdendo la natura di matrice strutturale delle relazioni umane e, assumendo il carattere di crisi contingenti, deponendo le potenzialità emancipanti (Foucault 2009: 186). Una minaccia, inoltre, destinata a placarsi trovando una propria riconciliazione: «Credo che ci sia stata una sorta di dialettizzazione interna, un'auto-dialettizzazione del discorso storico che corrisponde, beninteso, al suo imborghesimento».

Nel modello polemologico Foucault individua il fulcro su cui storicamente si è agito per tentare un superamento del discorso unitario della sovranità; esso tuttavia subisce una “autodialettizzazione” che di fatto isterilisce il vigore dinamico del discorso del potere come guerra. Ridotta a vicenda momentanea in vista di raffronti non più bellicosi, la guerra perde il suo potenziale analitico. Al di là delle aspettative iniziali, Foucault riconosce i limiti del paradigma polemologico, e denuncia la facilità con cui esso può essere colonizzato e neutralizzato mediante una verità “folgore” che si trasforma in cielo.

Come testimoniano i lavori foucaultiani successivi alla “crisi” del 1976, lo schema analitico polemologico sollevava più interrogati di quanti riuscisse a risolverne. Il potere come guerra era un'ipotesi da vagliare, data l'importanza storica; eppure proprio la sua vicenda storica ne rivelava tutti i limiti: un conflitto che si riduce a uno sterile fronteggiarsi di parti ignoranti delle strategie di governo insite nell'avversario; un conflitto, poi, facilmente colonizzabile da un discorso capace di sedarlo ricadendo nuovamente nella dialettica del sovrano. Quella polemologica non è tuttavia un'ipotesi del tutto fallimentare e, come sempre in ambito di ricerca, anche un esperimento fallito può comunicare molto: 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 al di là della guerra, ma anche di una sua articolazione ben più complessa rispetto allo schema ancora binario veicolato dalla matrice guerresca. La svolta verso una genealogia del governo corrisponde proprio a questa urgenza avvertita da Foucault di arricchire l'idea di un potere

come campo di battaglia, attraverso l'idea del potere come un campo strategico, in cui a fronteggiarsi sono razionalità tutte da svelare.

#### 4. C'È GUERRA IN HOBBS?

4.1. L'iniziativa foucaultiana di “tagliare la testa al re” implica, in un primo senso, l'abilitazione di un'analisi delle relazioni di potere nella loro dimensione microfisica, nel multiforme intersecarsi di vari livelli sociali, perforando l'ordinata sistematizzazione che un modello giuridico impone; in un secondo senso, prendere congedo dalla teoria della sovranità permette di rilanciare un'osservazione genealogica del percorso tumultuoso da cui sono emerse istituzioni (come lo Stato), pratiche e discorsi (come quelli che circondano il governo), che in un dato momento sono considerati naturali e necessari. Di più, come si è cercato di evidenziare, perché questo lavoro genealogico sia possibile, la stessa teoria della sovranità dovrà subire un analogo trattamento, che rilevi la sua dimensione strategica, la sua natura di «fatto storico massivo» (Foucault 2009: 37) al fondo della sua apparente necessità storica e logica.

Si tratta di un compito che, in primo luogo, impone di affrontare il problema della pervicacia di questo modello giuridico e politico. Il modello della sovranità, infatti, dimostra una resistenza inaspettata, anche in secoli molto differenti da quelli che, originariamente, secondo la ricostruzione foucaultiana avevano visto la sua nascita. Mediante una visione totalizzante, per il nostro autore, essa impedisce l'osservazione di ciò che di fatto si muove al di sotto della superficie giuridica, così compatta e opaca; e riduce al silenzio qualsiasi discorso storico capace di minare la sua possanza granitica rilevando «battaglie, vittorie, massacri e conquiste» alle spalle della legge che si pone come strumento di «pacificazione» (Foucault 2009: 49, traduzione modificata). L'esigenza, che muove l'intera analitica foucaultiana, è perciò quella di un'osservazione microfisica e storicistica (Foucault 2009: 151 ss). Un tipo di analisi che, a partire dal 1977 si amplia e completa con l'interesse per le modalità di governo, parola che, però, con Foucault non ricopre più il dominio semantico cui si rifacevano gli autori medievali con il concetto di *gubernatio*; anzi, il governo cui pensa Foucault non vuol essere in sé un concetto politico, essendo piuttosto l'introduzione nel pensiero politico moderno di un elemento eterogeneo – si parlerà prima di tutto del potere pastorale – ed estraneo a ciò che politicamente è inteso con la parola “potere”<sup>12</sup>.

Si tratta, sia detto almeno di passaggio, di una tappa da studiare con cautela, per non fraintendere la riattivazione della parola “governo” con un recupero del concetto indicato dal latino *gubernare*, e riferibile a una certa idea della politica, tipicamente antica e medievale, per certi versi valida ancora nel primo Seicento,

<sup>12</sup> Così sostiene anche Karsenti 2006.

insistente su un contesto plurale, in consonanza col modo in cui la guida dell'anima ricopre il ruolo direttivo fra le differenti parti e funzioni del corpo<sup>13</sup>: solo mediante la direzione organica e coordinata delle differenti componenti esse potranno cooperare all'interno di un contesto condiviso e nella ricerca di un bene comune; pena la disgregazione atomica dell'intero cui le parti partecipano. La differenza fra le componenti rende ragionevole l'indicazione di una funzione di guida, di una parte capace di ottemperare a questo compito, senza annichilire le altre parti ma, anzi, promuovendo la loro migliore espressione nell'intero che compongono: funzione che richiede particolari virtù e una opportuna esperienza e che, quindi, non necessita legittimazione, essendo razionale e adeguata a un ordine naturale una simile attribuzione. Ricorrente e suggestiva, nell'antichità e per i successivi secoli fino all'età moderna, è l'immagine del comandante della nave come allegoria del governo, per indicare, da un lato, la realtà oggettiva entro cui si trova a navigare l'imbarcazione, un ordine di riferimento che è necessario conoscere con sapienza e considerare con saggezza, dall'altro lato, il nocchiero, come persona reale che, governando la nave per il bene di tutti coloro che vi si trovano all'interno, deve dimostrarsi dotato delle abilità e delle virtù che l'impresa richiede. In tale contesto, non è la legittimità del potere il problema, bensì il buon governo che solo i migliori possono garantire impartendo ordini precisi, in conformità con la realtà oggettiva e con la natura delle persone subordinate a tale governo. Una relazione tutt'altro che formale, quanto piuttosto un rapporto che coinvolge aspetti personali del carattere dei partecipanti. La diversità delle parti rende articolato l'intero e, al contempo, richiede un'opera di coordinamento e un ordine di subordinazione, non però alla volontà sovrana di qualcuno, bensì nei confronti di chi ha la funzione di coordinare e guidare le diverse funzioni (Duso 2007: 95-96). Se invece tutti fossero uguali, così come la scienza politica moderna penserà gli uomini, anziché l'armonia tra parti diverse si avrebbe la pretesa di tutti a governare a proprio arbitrio, e perciò il rifiuto di essere governati.

Significativamente, nel capitolo XXX del *Leviatano*<sup>14</sup>, Hobbes non sfrutta più la metafora della nave, ma, per descrivere una struttura sociale finalmente rappacificata dal dominio della legge, un insieme di strade ben delimitate da siepi, che ciascuno può percorrere. Si approda a una visione dalle premesse individualistiche ed egualitarie, la cui dimensione collettiva è resa possibile da una parziale limitazione della libertà del singolo. Maturata una prospettiva egualitaria dell'uomo, risulta ingiusta una politica come governo dell'uomo sull'uomo; e in un contesto storico in cui i riferimenti oggettivi a un ordine naturale, cosmico o teologico vengono meno, anche il riferimento a una virtù capace di leggere la realtà oggettiva delle cose perde significato: vengono perciò a mancare i due

<sup>13</sup> Per questo, ci si rifà in maniera fedele alle intuizioni di Duso 1998; Duso 1999; Duso 2007; Duso 2008.

<sup>14</sup> Ma si veda già il capitolo XXI.

elementi cardinali che sostenevano l'immagine del governo come guida di una nave. Negata la naturalità, o la ragionevolezza, del ruolo del comando come governo, il problema che si impone è quello della fondazione dello stesso corpo politico e del potere di cui tale corpo dev'essere dotato. Un potere che non implichi una subordinazione dell'uomo rispetto a un altro uomo, ma che anzi ha al proprio fondamento la volontà di tutti, così che tutti possano obbedire solo alla propria volontà. Insomma, la subordinazione non è a un altro uomo, quanto invece al corpo politico tutto, all'interno del quale a ciascun individuo è garantito uno spazio di libertà, precisamente delimitato proprio per evitare che chiunque tenti di subordinare altri a sé. Il potere sovrano, perciò, non come la migliore, la più virtuosa o la più forte fra le parti, ma come l'elemento collettivo, inesistente prima della costituzione pattizia, e formato dall'intero corpo politico.

4.2. Negando la possibilità di accedere a un ordine preconstituito, dal quale attingere le prescrizioni per il buon vivere, la scienza meccanicistica dispera anche di poter fornire all'uomo una qualche legge etica eterna, in grado di guidare la sua vita. La condotta umana è un insieme di movimenti e di reazioni a sollecitazioni esterne, sebbene, scrive Hobbes nel 1646, la filosofia abbia costruito un complesso armamentario di formule capaci di rivestire di una patina di legittimità qualsivoglia ambizione umana. «Ogni partito difende il proprio diritto trincerandosi dietro teorie filosofiche», utili a concedere un aspetto nobile e resistente alla propria causa (Hobbes 1948: 51-56)<sup>15</sup>.

L'antropologia e la politica hobbesiane vorrebbero consentire una conoscenza delle cause reali dell'agire umano. In realtà, scrive Foucault, esse finiscono per costruire una struttura a propria volta responsabile di legittimare una data disposizione di potere, irrigidendo la guerra che la anticipa e che immancabilmente la percorre in modo permanente, e nascondendo la vivacità dei discorsi che animano la storia. La critica di Foucault percorre due strade, entrambe dirette alla riattivazione, nella loro carica conflittuale, dei discorsi storici sepolti dal monolite della sovranità. In primo luogo, mediante la distinzione tra "guerra" e "stato di guerra", Foucault intende dimostrare come la conflittualità che Hobbes descrive non sia mai reale, ma sia piuttosto un gioco di rappresentazioni, mosse diplomatiche, il cui carattere meramente strategico permette di ricercarne le movenze anche all'interno del pacifico ordine politico. In secondo luogo,

<sup>15</sup> Si ritrovano in Hobbes - almeno nella *pars destruens* del suo pensiero - i motivi di una delle critiche più fondamentali e più frequenti alla speculazione morale: non essendo in grado di comprendere appieno il comportamento dell'uomo, essa tuttavia si impegna nella costruzione di strutture universali, con la pretesa di istituire solide basi per la condotta e il giudizio umani, ma invero correndo il rischio di fornire strumenti buoni per la legittimazione dell'azione di chiunque scenda nell'agone, nascondendone le vere ragioni spesso violente o maliziose. Simili motivi sono rintracciabili lungo una linea lato sensu scettica, che dai sofisti naturalisti (Platone, *Gorgia*, 483b 6 - 483c 6; e DK 87 B 44) arriva fino a Nietzsche. E, in certi suoi aspetti, perfino a Foucault.

l'affermazione per cui all'origine dello Stato hobbesiano non vi sarebbe scontro ferino, ma una più elaborata condizione volta proprio a non far mai deflagrare la guerra, conduce a domandarsi come dallo stato di guerra possa originarsi lo Stato civile. Rispondendo a tale questione, Foucault pare in prima istanza allinearsi alle conclusioni di numerosi interpreti del pensiero di Hobbes, secondo i quali, pur concentrandosi sulla sovranità per istituzione, il filosofo del Leviatano non avrebbe trascurato la fattualità della sovranità per acquisizione. Di più, questi due paradigmi, secondo molta della critica hobbesiana, possono essere visti nell'analogia che li lega al di là delle differenze che li distinguono: nonostante la sottomissione a uno Stato avvenga sempre sotto la spinta della paura, nel caso dello Stato per acquisizione ci si sottomette a colui che si teme, laddove nello Stato per istituzione ci si sottomette a colui dal quale si attende protezione<sup>16</sup>. Eppure - e qui sta l'analogia - l'attenzione di Hobbes è del tutto rivolta al momento della legittimazione, come passaggio attraverso cui il potere, quale che sia la modalità della propria imposizione, ottiene obbedienza. La domanda che Hobbes porrebbe, allora, non verte sul reale corso degli eventi, bensì sul modo in cui dev'essere organizzato un ordine politico per poter essere detto legittimo (Petrucciani 2003: 77-78; 85). In questo senso Hobbes si occupa della "finzione" istitutiva, ovvero dello snodo artificiale per mezzo del quale una determinata configurazione di potere diviene effettiva. La legittimità, si può dire seguendo il dettato hobbesiano, deve precedere l'effettività del potere (Fisichella 2008: 73 ss).

Forzando il testo, ma con l'intenzione di raggiungerne il lato più verace, Foucault interpreta questo ordine logico in maniera del tutto opposta. Certamente la sovranità nella teoria hobbesiana proviene dal basso e non dall'alto, e si forma come esito di una volontà diffusa più che come una decisione del più forte; e questo rimane valido sia che si intenda osservare lo Stato per istituzione, per il quale ciò è perfino ovvio, sia che si stia analizzando lo Stato per acquisizione, in cui l'atto violento, di conquista o di rapina, viene di fatto annullato mediante il passaggio per la paura e, di qui, necessariamente per la legittimazione. Ma tale analogia - che rende irrilevante la distinzione tra istituzione e acquisizione - sarebbe finalizzata non tanto a premettere la legittimazione all'esercizio del potere, quanto invece a celare le modalità mediante cui il potere si è di fatto imposto, è divenuto effettivo, e anela la legittimità utile alla sua conservazione. «Ritroviamo pur sempre la stessa serie: volontà, paura e sovranità» (Foucault 2009: 86), scrive Foucault. Così ribaltando l'ordine dei fattori, Foucault può concludere affermando l'irrilevanza dell'aspetto bellico in Hobbes e, di più, la sua assenza: nel giusnaturalismo hobbesiano, poco importa che ci sia stata o meno battaglia; ciò

<sup>16</sup> Sul merito, si può vedere l'interpretazione di Warrender, il quale, seguendo le trame dell'obbligazione, non solo individua l'analogia destinazione della riflessione hobbesiana intorno all'istituzione e all'acquisizione, ma rintraccia nella dimensione logico-controfattuale della prima qualche possibile aspetto di naturalità e nella dimensione storica del secondo qualche aspetto logico (Warrender 1997: 243-247). Sul medesimo tema, si vedano le indicazioni in Fisichella 2008: 39 ss.

che davvero conta è la fase in cui il potere ottiene la propria legittimazione. Ma questo significa che lo scontro, che non può non precedere la vittoria, deve venire respinto nel fondo dell'analisi politica, per portare in primo piano l'atto istitutivo dal basso. È infatti quest'ultimo - accompagnato non a caso dall'affermazione dell'irresistibilità del potere<sup>17</sup> - che può essere esibito all'interno di una strategia volta a raffrenare ogni spirito di rivolta e a sedare ogni discorso storico e partigiano che intendesse destabilizzare l'ordine politico, narrandone un'origine più complessa e più vera.

Foucault chiude questa serie di riflessioni evidenziando il proprio obiettivo critico: quella permessa dal mostro Leviatano non è tanto la pacificazione nello Stato per mezzo di un potere politico riconosciuto legittimo - come vorrebbe il testo di Hobbes -, bensì una pacificazione ottenuta rendendo inaccessibile e invisibile l'aspetto violento all'origine di ogni configurazione politica ed escludendo la possibilità di sollevazione del discorso di parte all'interno del ben rotondo ordine statale: il *Leviatano* è quindi nodo di una strategia di potere, la cui prima mossa è «un certo “no” alla guerra», promosso dall'evidenza che non è la guerra a far nascere gli Stati.

## 5. CONCLUSIONI

5.1. Si deve dunque concludere che in Hobbes non vi sia guerra? A ben vedere, attestandoci su quanto Foucault pare sostenere - ovvero che in Hobbes la guerra è irrilevante per l'istituzione del potere, che la sovranità non è descritta come l'uscita dal conflitto generale, ma come il superamento di una mera fantasia del conflitto permanente e orizzontale fra gli uomini, in un contesto tutto sommato pacifico che non faccia nascere recriminazione alcuna nei confronti del potere costituito -, risulterebbe difficile collocare il “tempo” necessario alla maturazione del conflitto e della vera pacificazione che la prospettiva dello Stato civile rappresenta<sup>18</sup>. In Hobbes, la guerra è ben presente, sebbene quello narrato nel *Leviatano* sia un conflitto differente rispetto a quello che, secondo Foucault, origina i punti di emersione della storia: il genealogista è infatti alla ricerca dello scontro da cui provengono le geometrie di saperi e gli assetti di poteri, laddove nel testo hobbesiano lo scontro non è orientato alla descrizione della nascita di relazioni di potere effettive quanto alla loro legittimazione. In altre parole, la

<sup>17</sup> A riguardo, con riferimento alla polemica di Hobbes contro la sedizione a suo dire promossa dai testi antichi, cfr. Fisichella 2008: 59-62. Con riferimento al tema della rappresentanza, il tema dell'irresistibilità del potere è ben compendiato da Duso 2003: 23; 82.

<sup>18</sup> In altre parole, Hobbes cesserebbe di essere giusnaturalista. La descrizione foucaultiana, in questo senso, pare meglio attagliata al Rousseau del *Contratto sociale*, in cui lo scenario conflittuale non precede l'istituzione del patto fondamentale. Sulla questione del “tempo”: «Le leggi di natura non sono leggi di un ordine, ma sono dedotte da un pieno disordine (la guerra) come regole che consentono alle illimitate libertà (la causa della guerra) di socializzarsi» (Biral 1999: 96 nota 27).

guerra, pur presente nel pensiero di Hobbes, non è quella che ha nell'istituzione della sovranità l'esaurimento delle forze che la causano, con l'esplicita ripartizione di vincitori e vinti e la sopraffazione di una volontà sull'altra, bensì quella che rappresenta l'urgenza di un ordine civile, che fornisce a quest'ultimo il movente e la legittimità<sup>19</sup>. E infatti la pace che segue non è descritta come la vittoria di colui che poi sarà il sovrano, bensì come espediente per far cessare lo scontro: non il momento in cui la guerra si esaurisce e i suoi esiti possono vedere la luce e venire sistematizzati in modo giuridico (per cui l'effettività del potere precederebbe la sua legittimità), quanto invece lo strumento per porre fine a una guerra altrimenti devastante per tutti, senza considerare, tuttavia, come l'ordine costituito sia sempre un gioco situato di inclusioni ed esclusioni come, a ben vedere, un teorico della sovranità come Carl Schmitt saprà - meglio di Foucault - rappresentare.

La guerra di tutti contro tutti raccontata da Hobbes, nella ricostruzione di Foucault, sarebbe un conflitto fittizio, essendo stato ideato col solo fine di legittimare un ordine politico nei fatti già effettivo e le radici della cui effettività vengono così nascoste. Una strategia che Hobbes non si sarebbe curato di nascondere più di tanto, se è vero che lui stesso confessa esplicitamente l'obiettivo di mettere in grado un «architetto abilissimo» di erigere «un edificio saldo e duraturo»<sup>20</sup>. Eppure ci sono degli elementi fondamentali alla base della riflessione hobbesiana che, se ci si sofferma al solo aspetto presuntamente strategico, rischiano di sfuggire, sfumando la cesura che Hobbes opera nella storia del pensiero politico.

Una cesura rispetto all'elaborazione politica a Hobbes appena precedente, come si è detto, ancora fortemente impregnata da una concezione aristotelica dell'uomo, dall'idea dell'esistenza di un ordine cosmico alle cui strutture rifarsi, da un'antropologia fondata sulla diseguaglianza e sulle differenze naturali delle qualità degli uomini e sull'urgenza della virtù come unica fonte di buon governo di alcuni individui su altri. È contro una simile configurazione morale e politica che nasce, soprattutto con Hobbes, una nuova scienza politica, i cui caratteri fondamentali ancora danno forma alla riflessione odierna sul potere: in linea con lo spirito moderno, viene affermata l'uguaglianza tra gli uomini, come anche una nuova nozione di libertà, consonante con quella di autonomia, ovvero dell'indipendenza rispetto a ogni volontà che non sia la propria e dell'assenza di vincoli

<sup>19</sup> Ci muoviamo in questa direzione, confortati dalle intuizioni di Alfieri 2021; si veda anche Alfieri 2012: 117-159.

<sup>20</sup> Th. Hobbes, *Leviatano*, pt. II, cap. XXIX. Bobbio compendia così l'intera impresa hobbesiana: «Tutta la sua filosofia politica ha un unico motivo polemico: la confutazione delle dottrine, siano esse tradizionali o innovatrici, conservatrici o rivoluzionarie, ispirate da Dio o dal demonio, che impediscono la formazione di quella unità. Ha una unica meta: la dimostrazione, stringente come una morsa, rigorosa come un calcolo matematico, che l'unità politica corrisponde alla più profonda costituzione della natura umana ed è quindi, come una legge naturale, assoluta e inderogabile. È pervasa da un'unica convinzione fondamentale: che lo Stato o è unico ed unitario o non è nulla, e che quindi l'uomo o accetta questa suprema ragione dello Stato, o si perde nella violenza della guerra perpetua e universale» (Bobbio 1989: 74).

nell'espressione delle proprie facoltà naturali. Accompagna questa nuova antropologia l'abbandono della nozione di governo inteso come guida di taluni individui sulla libertà altrui, e vede la luce il concetto di un rapporto formale, fondato sul binomio comando-obbedienza, qual è il potere in senso moderno. È contestualmente a ciò e alla scomparsa di un mondo oggettivo sul cui ordine regolare la condotta individuale e collettiva, che si presenta il problema tutto moderno della legittimità: se l'esistenza di un ordine cosmico comportava la fondazione del governo sulla *majestas* e sulla *potestas* più forte all'interno di un ordine gerarchico preciso, la storia della sovranità in senso moderno principia con un discorso intorno a un potere unico e appartenente all'intero corpo politico.

Un simile ripensamento comporta dunque dei fondamentali mutamenti nella considerazione degli elementi in campo. Partendo da Hobbes, se ne possono sottolineare almeno due, in modo schematico: il concetto di *potere* e l'immagine del *soggetto* a esso premessa. In primo luogo, rifacendoci all'immagine della guerra appena delineata, si può percepire la fattispecie hobbesiana di quel passaggio alla concezione moderna di potere. È la guerra a essere caratterizzata in maniera peculiare e, se si vuole, strumentale alla configurazione politica che si intende proporre in senso positivo. Lo stato di guerra, «identità ultima dello stato di natura» (Piccinini 1999: 129), è la descrizione di una condizione segnata dalla mancanza di sicurezza e dal fallimento incontrato da ogni tentativo intrapreso dai singoli per porvi rimedio. Non dunque una fase in cui le volontà si affrontano, modellando in modo plastico le relazioni di potere effettive che le legano; tanto meno un conflitto le cui alterne vicende confluiranno in qualche modo nelle geometrie di potere che ne emergeranno. La guerra, ma soprattutto la sensazione di precarietà assoluta che la accompagna, non è momento già latamente politico, come lo scontro di cui il genealogista si pone alla ricerca per comprenderne i punti di provenienza e di emergenza; essa è l'ideale distopico immaginato come il calco negativo dell'ordine civile; un ordine la cui urgenza sorge spontaneamente nella mente degli individui man mano che lo scontro si fa crudo e insostenibile<sup>21</sup>.

È questo lo scontro che il *Leviatano* restituisce, finendo per descrivere un potere sovrano come garanzia rispetto a quello stato di insicurezza. L'immagine terrificante dello stato di natura, animata da individui dotati del diritto a tutto, rappresenta la drammatizzazione dell'impossibilità di alcuna dimensione collettiva naturale o originaria; per contro, il patto sociale è la drammatizzazione della logica mediante cui una moltitudine, sottraendosi al pericolo della distruzione reciproca, si trasforma in un popolo, individuando una forza immane, in grado di salvaguardare lo stesso patto di unione: una drammatizzazione che, con l'elemento del potere come guerra, Foucault intende per parte sua dimostrare come inevitabilmente escludente, intrinsecamente violenta ai suoi margini quanto pacifica al suo centro.

<sup>21</sup> Sulla natura perfino pedagogica della guerra hobbesiana, si veda Reale 1991: 87-134.

Se, da un lato, il conflitto è orizzontale e generalizzato, con l'annientamento di qualsiasi aggregato politico, dall'altro, il patto non è una mera generalizzazione del patto signorile, costruito sulla relazione protezione-obbedienza tra soggetti già politici<sup>22</sup>; si tratta bensì di un patto d'unione altrettanto orizzontale tra individui alla ricerca di sicurezza. Se, da un lato, il conflitto non prevede la vittoria di alcuno, essendo la quasi perfetta eguaglianza la sua causa scatenante, dall'altro lato, il patto non avrà la natura di un armistizio attraverso cui vengono affidate al più potente le prerogative della sovranità. Il patto che dà vita al corpo politico è un patto tra individui che si impegnano reciprocamente nei confronti di un terzo, a cui verrà attribuito tutto il loro diritto naturale: il patto di cui scrive Hobbes, dunque, non è un patto con qualcuno, ma a favore di qualcuno che, per questo, rimarrà sollevato dagli obblighi nei confronti dei contraenti. In questo senso, quello descritto nel *Leviatano* non è l'atto finale di uno scontro, mediante cui il vincitore regolarizza il proprio dominio e concede protezione in cambio di obbedienza, ciò che invece il genealogista ricerca nelle pieghe della teoria politica: la sicurezza è ovviamente al centro della creazione pattizia, ma a garantirla non è la forza naturale di un signore elevato a sovrano, quanto invece la forza a lui attribuita dagli individui proprio mediante il patto (Piccinini 1999: 131). Di più, non solo il patto non è il riconoscimento della forza di una persona, ma non è nemmeno la semplice elezione di una persona naturale al ruolo di sovrano: esso è prima di tutto la determinazione di un ruolo, di una "persona artificiale", ossia di un attore le cui azioni e parole saranno rappresentazione delle azioni e parole altrui (Biral 1999: 106).

Si tratta di aspetti che, come già affermava Foucault intendendoli come elementi meramente strategici, fanno del potere il presunto prodotto di una richiesta di sicurezza avanzata da una moltitudine, e non l'esito di un atto di rapina e di prevaricazione; il potere, anche qualora non si presenti nella sua possanza impossibile da abbattere, assurge comunque a una irresistibilità legittimata dalla funzione che il sovrano ricopre. Anzi, è proprio per il fatto di essere fatta oggetto di un procedimento di legittimazione, piuttosto che essere conquistata, ereditata o ricevuta per investimento divino, che la sovranità può essere definita in senso assoluto. Per questo, il sospetto avanzato da Foucault che si tratti di una costruzione teorica atta a raffreddare ogni potenziale insubordinazione può essere accolto. E può essere arricchito anche dall'evidenza che ogni inclusione avviene al costo di una violenta esclusione.

5.2. Se, da un lato, limitarsi a classificare la teoria della sovranità come un elemento strategico, capace di totalizzare e neutralizzare le lotte concrete interne al

<sup>22</sup> «Per comprendere questa rottura epocale, è necessario innanzitutto ricordare quel modo diffuso, non solo nel pensiero ma anche nella pratica politica tra la fine del medioevo e la prima età moderna, di pensare l'ubbidienza dei cittadini nei confronti di colui che detiene la funzione del governo sulla base di un contratto fondamentale stipulato tra il popolo e il signore, principe o re» (Duso 2005: VII-VIII).

contesto sociale e le esclusioni al suo margine, può ampliare l'orizzonte di ricerca in senso storicistico, dall'altro lato, accanto e forse non incompatibilmente a questo sospetto foucaultiano, si possono approntare strumenti utili alla comprensione di quel passaggio da governo a potere moderno che la cesura hobbesiana rappresenta.

Segnatamente, è proprio il concetto di *potere* a mutare in maniera sensibile rispetto alla concezione precedente a Hobbes di *imperium* come dominio dell'uomo sull'uomo. Comprendere questo mutamento fondamentale significa prima di tutto notare l'accento posto dall'epoca moderna sulla dimensione della volontà individuale e su quella della libertà, atto a eliminare l'idea che fosse razionale che, nei gruppi umani, ci fosse qualcuno nato per governare e qualcun altro nato per essere governato. La premessa, posta da Hobbes all'inizio dell'intero suo pensiero politico, dell'uguaglianza tra gli uomini è proprio finalizzata alla negazione di una naturale predisposizione al governo di alcuni virtuosi, e all'affermazione di un concetto di libertà come indipendenza della volontà individuale<sup>23</sup>. Ed è da questa inversione fondamentale che sorge la nuova categoria del potere sovrano, concepibile con Hobbes attraverso modalità rappresentative<sup>24</sup>. È accedendo a un concetto di sovranità come potere (e rappresentanza) del corpo politico, che Hobbes compie il primo passo di cui si è detto, nella direzione del superamento dell'idea di un agire che rapporti i cittadini tra di loro, quale era l'agire di governo, assieme ai caratteri di responsabilità e guida propri di tale agire. Ma soprattutto, con Hobbes si compie un importante passo verso un potere di carattere formale, fondato sul rapporto comando-obbedienza, capace di mantenere la pace in maniera stabile, eliminando ogni fonte di conflitto derivante dall'arbitrio di ciascun individuo, e garantendo l'ordine grazie alla sottomissione di tutti a una forza comune. Si supera, mediante il potere sovrano come rappresentanza e come esercizio dell'ordine in senso formale, quel principio del governo che costringeva, per la comprensione delle dinamiche politiche, a usufruire di categorie provenienti dalle discipline pratiche e, soprattutto, etiche. Non pare dunque casuale il fatto che, una volta rifiutata la teoria della sovranità e tutti gli aspetti corollari che l'hanno accompagnata in epoca moderna, ricostruendo la genealogia del governo moderno, Foucault sia indotto a rintracciarne la provenienza in ambiti extra-politici ed extra-giuridici. Limitando la possibilità di considerare l'aspetto formale e sintetico che la categoria moderna di potere sovrano introduce, Foucault propone esplicitamente un'inversione di prospettiva, consistente nell'osservare come dall'unità e dal soggiogamento si costituiscano i soggetti come molteplici punti di applicazione del governo di un uomo sull'altro.

<sup>23</sup> Per una rapida ricognizione sull'individualismo delle premesse hobbesiane e sul carattere politico degli esiti, cfr. Dumont 1993: 111-116.

<sup>24</sup> Th. Hobbes, *Leviatano*, pt. I, cap. XVI. A commento, cfr. Duso 2003: 68.

L'uscita dal ciclo *soggetto-soggetto* proposta da Foucault comporta proprio l'abbandono della domanda centrale per l'intero pensiero politico moderno, inerente i motivi per cui dei soggetti dotati per natura di diritti e capacità dovrebbero accettare di sottomettersi a un potere sovrano. Si tratterebbe di una questione che premette un'immagine del soggetto come di un individuo dotato di diritti indipendentemente dall'insieme di relazioni in cui è coinvolto, e di capacità e possibilità che solo una volta confluite in un'unità politica acquisiscono una dimensione sociale: una evidente petizione di principio, consistente nell'inserire tra le premesse - il soggetto dotato di facoltà naturali - parte di ciò che invece costituisce la risposta finale - il potere esiste solo grazie all'unità della sovranità (Foisneau 2006). I teorici della sovranità, secondo Foucault, non avrebbero mostrato altro che il modo in cui «un soggetto - inteso come individuo dotato naturalmente (o per natura) di diritti, capacità, ecc. - possa e debba diventare soggetto, ma inteso questa volta come elemento assoggettato all'interno di un rapporto di potere» (Foucault 2009: 43). Premettendo così il soggetto e le sue fattezze indiscusse, il pensiero politico moderno si sarebbe posto alla ricerca delle modalità in cui soggetti isolati ma naturalmente dotati di diritti e capacità si sarebbero organizzati, seguendo ipotesi razionali. Il progetto foucaultiano, lo si è visto, non parte dal soggetto o dalla molteplicità dei soggetti e non procede da elementi presunti preliminari rispetto alla relazione, ma intende «mostrare come siano le relazioni effettive» a produrre i soggetti (Foucault 2009: 44) o - da dopo il '77 - a formare i campi di condotta e di pratica soggettivante. Ancora una volta, dunque, non dalla molteplicità all'unità, alla ricerca di una struttura formale e unitaria di potere capace di aggregare soggetti di diritto, bensì relazioni di potere, che innervano il contesto sociale di rapporti concreti.

Ciò che, in conclusione, sembra costringere Foucault ad accantonare la propria ipotesi di lavoro critico su Hobbes è il fatto di aver posto la propria matrice di intelligibilità in rapporto di esclusiva alternativa con quella dell'inventore della scienza moderna, senza comprendere - come pure il concetto di guerra tra razze sembrava poter permettere - che la costituzione in senso hobbesiano di uno stato civile e pacificato non esclude che si parli dell'elezione di una determinata forma di vita, uscita vincitrice da uno scontro effettivo, rispetto alle altre, uscite sconfitte: la conciliazione dei due modelli non è impossibile, se si pensa, in termini teorici, la modalità di auto-organizzazione di un popolo che, in termini storici, esclude dal proprio novero di possibilità di esistenza altre forme di vita. In altri termini, se si pensa la costituzione di uno Stato o di una comunità come la produzione di una sovranità la cui norma esistenziale è sempre e inevitabilmente storicamente determinata.

## TESTI CITATI

Agamben, G. 2015. *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, Bollati Boringhieri, Torino.

Alfieri, L. 2012. *La stanchezza di Marte. Variazioni sul tema della guerra*, Morlacchi, Perugia.

Alfieri, L. 2021. *L'ombra della sovranità. Da Hobbes a Canetti e ritorno*, Treccani, Roma.

Aradau, C. 2016. *Politics as (Civil?) War*, in «Radical Philosophy», 196 (marzo-aprile), pp. 45-45.

Biral, A. 1999. *Hobbes: la società senza governo*, originariamente in G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Franco Angeli, Milano, pp. 51-108; ora in A. Biral, *Storia e critica della filosofia politica moderna*, curato da G. Duso, Franco Angeli, Milano, pp. 83-142.

Bobbio, N. 1989. *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino.

Chignola, S. 2014. *Fabbriche del corpo*, in Id., *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*, DeriveApprodi, Roma, pp. 45-70.

Clausewitz (von), C. 1832. *Vom Kriege*, in Id., *Hinterlassene Werke*, edito da Ferdinand Dümmler, Berlin.

Cotesta, V. 1979. *Linguaggio potere individuo. Saggio su Michel Foucault*, Dedalo, Bari.

Crosato, C. 2019. *Politica come guerra. La funzione del paradigma della guerra nell'itinerario filosofico di Foucault e di Agamben*, in «Ragion pratica», 53.2, pp. 439-472.

Cuccorese, M. 2001. *Marx tel que Foucault l'immagine*, in «Actuel Marx en Ligne», 6 (8 febbraio).

Dumont, L. 1993. *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne* (1983), tr. it. a cura di C. Sborgi, *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*, Adelphi, Milano.

Duso, G. 1998, *Patto sociale e forma politica*, in Id. (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Franco Angeli, Milano, pp. 7-49.

Duso, G. 1999, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Il potere. Per una storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma, pp. 15-28.

Duso, G. 2003. *La rappresentanza politica: genesi e crisi di un concetto*, Franco Angeli, Milano.

Duso, G. 2005. *Le dottrine del contratto sociale e la nascita dei concetti politici moderni*, in Id., *Contratto sociale*, Laterza, Roma-Bari.

Duso, G. 2007, *Fine del governo e nascita del potere*, in «Filosofia politica», 6.3 (1992), pp. 429-462, poi ripreso in Id., *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Laterza, Roma-Bari 1999, cap. III, ristampato per Polimetrica International Scientific Publisher, pp. 83-123, edizione da cui si cita.

Duso, G. 2008. *Il potere e la nascita dei concetti politici moderni*, in S. Chignola e G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, Franco Angeli, Milano, pp. 158-200.

Fisichella, D. 2008. *Alla ricerca della sovranità. Sicurezza e libertà in Thomas Hobbes*, Carocci, Roma.

Foisneau, L. 2006. *Foucault, Hobbes et la critique anti-juridique des Lumières*, in «Lumières», Publication du Centre interdisciplinaire bordelais d'étude des Lumières, 8, p. 31-50.

Foucault, M. 2001a. *Dits et écrits I*, Gallimard, Paris, da cui si è citato:

1237-1248: *Les problèmes de la culture*, originariamente in italiano in «Il Bimestre», 22-23 (1972), pp. 1-4;

1561-1566: *La maison des fous*, originariamente in italiano in F. Basaglia e F. Basaglia-Ongaro, *Crimini di pace*, Einaudi, Torino 1975, pp. 151-169.

Foucault, M. 2001b. *Dits et écrits II*, Gallimard, Paris, da cui si è citato:

pp. 140-160: *Entretien avec Michel Foucault*, intervista rilasciata ad A. Fontana e P. Pasquino, nel giugno 1976, originariamente in italiano in *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977, pp. 3-28;

pp. 256-269: *Non au sexe roi*, intervista rilasciata a «Le Nouvel Observateur», 644 (12-21 marzo 1977), pp. 92-130;

pp. 298-329: *Le jeu de Michel Foucault*, originariamente pubblicato in «Ornicar? Bulletin périodique du champ freudien», 10 (luglio 1977), pp. 62-93.

Foucault, M. 2009. «*Il faut défendre la société*» (1997), tr. it. a cura di M. Bertani e A. Fontana, «*Bisogna difendere la società*», Feltrinelli, Milano.

Foucault, M. 2013. *La volonté de savoir* (1976), tr. it. a cura di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano.

Foucault, M. 2015. *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 1973-1974* (2003), tr. it. a cura di M. Bertani, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, Feltrinelli, Milano.

Foucault, M. 2016. *La société punitive. Cours au Collège de France 1972-1973* (2013), tr. it. a cura di D. Borca e P.A. Rovatti, *La società punitiva. Corso al Collège de France (1972-1973)*, Feltrinelli, Milano.

Hobbes, Th. 1948. *De Cive*, edizione curata da N. Bobbio, Utet, Torino.

Hobbes, Th. 2004. *Leviathan* (1651), tr. it. a cura di R. Santi, *Leviatano*, Bompiani, Milano.

Karsenti, B. 2006. *La politica del "fuori". Una lettura dei corsi di Foucault al Collège de France (1977-1979)*, 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, pp. 71-90.

Laval, Ch., Paltrinieri, L., Taylan, F. 2015. *Marx et Foucault: Lectures, usages, confrontations*, La Découverte, Paris.

Marzocca, O. 2004. *La stagione del potere come guerra*, in Id. (a cura di), *Moltiplicare Foucault. Vent'anni dopo*, Mimesis, Milano, pp. 62-83.

Negri, A. 2016. *Una prigione a cielo aperto di Michel Foucault*, in «il Manifesto», 5 maggio.

Petruciani, S. 2003. *Modelli di filosofia politica*, Einaudi, Torino.

Piccinini, M. 1999. *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*, in G. Duso (a cura di), *Il potere. Per una storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma, pp. 123-141.

Reale, M. 1991. *La difficile eguaglianza. Hobbes e gli animali politici*, Editori Riuniti, Roma.

Warrender, H. 1995. *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation* (1957), tr. it. a cura di A. Minerbi Belgrado, *Il pensiero politico di Hobbes. La teoria dell'obbligazione*, Laterza, Roma-Bari.

Zarka, Y.Ch. 2000. *Foucault et le concept non juridique du pouvoir*, in «Cités», 2: Michel Foucault: de la guerre des races au biopouvoir, pp. 41-52.