



CARLO CROSATO

*Polemocritica contro l'economicismo del potere.
Foucault lettore di Rousseau*

Abstract: In the second half of the 1970s, Michel Foucault gave his archaeological-genealogical methodology the name “Analytics of Power”: power, rather than an essence or attribute, rather than a unitary element condensed in institutions, is an exercise. Political theory, on the other hand, hypostatizes power, understanding it as a unique reality and an object of possession or cession. In this latter sense, the institution of power in economic terms unites conservative thinkers and an unspecified Marxist thought. Foucault traces the tendency to subordinate power relations to the economy, to finalise and functionalise them to economic rationality. This article will discuss the appropriateness of attributing the economic model to Rousseauian contractualism. In order to do so, I will first clarify the critical tenor of the Foucauldian analytics of power. In particular, I will clarify the critical objectives in the political theory of sovereignty, as well as the elements that, having overcome these theoretical problems, the French philosopher aspires to highlight. Having then acknowledged the notion of sovereignty that Foucault considers problematic within Rousseau’s thought, I will discuss the actual applicability of the economic model to the way in which the Genevan understands the constitution of power.

Keywords: power, economy, sovereignty, Rousseau, Foucault.

1. Introduzione

Nella seconda metà degli anni Settanta, ripercorrendo una serie di ricerche già svolte, Michel Foucault attribuisce alla propria metodologia archeologico-genealogica il nome di “analitica del potere”. Mediante tale postura critica, egli prova a descrivere le geometrie che articolano la dimensione sociale, fratturandola in una pluralità di relazioni. Tutto è politica, il potere è dappertutto: il potere, più che un’essenza o un attributo, più che un elemento unitario condensato nelle istituzioni, è un esercizio. Sono due, secondo Foucault, i modelli a disposizione degli studiosi per analizzare l’effettivo modo di circolazione del potere. Il modello che egli metterà alla prova una volta approntata la propria analitica del potere, e di cui riconoscerà esplicitamente tutti i limiti, è di matrice “polemocritica”, e intende indagare l’esercizio del potere sul calco della movenza



polemica, se non anche seccamente antagonistica¹. Si tratta di un modello la cui tenuta è indagata da Foucault in funzione critica rispetto all'altro modello, dominante: quello che deriva dal diritto che intende descrivere il potere come legge, come interdizione e come istituzione. Come il modello polemocritico poteva essere innescato a partire dall'analitica del potere, il modello dominante deriva dalla teoria della sovranità: l'aspetto fondamentale di quest'ultima, sostiene Foucault, è quello di ipostatizzare il potere, intendendolo come una realtà unica e oggetto di possesso o cessione; e proprio in questo ultimo senso, nel corso del '76, egli dà nota dell'istituzione del potere nei termini economicistici che accomunerebbero il pensiero conservatore e un pensiero marxista non meglio specificato: “Malgrado e attraverso le differenze, [c'è] un punto in comune fra la concezione giuridica e, diciamo, liberale del potere politico – quella che si trova nei *philosophes* del XVIII secolo – e la concezione corrente che vale come concezione marxista”². Secondo la sua critica, queste due correnti, l'una conservatrice l'altra contestatrice, condividono la tendenza a subordinare la relazione di potere a dinamiche economiche.

Nel caso giuridico-liberale, si incontra una precisa “economia del potere”, organizzata secondo l'assunto principale per cui il potere è un diritto di cui si è possessori così come lo si può essere di un bene, e che di conseguenza può essere trasferito, alienato o ceduto. Obiettivo critico, mai esplicitato, in questo caso è la teoria del contratto rousseauiana, responsabile di aver istituito un'analogia manifesta tra il potere e i beni, tra potere e ricchezza.

Nell'agglomerato teorico che Foucault chiama “concezione marxista generale del potere”, non si ritrovano le stesse precise dinamiche, sebbene non manchi anche in questo caso un certo economicismo, una certa subordinazione dell'analisi politica rispetto alle relazioni economiche; una certa “funzionalità economica del potere”. Questa si manifesterebbe nel ruolo, attribuito al potere, di mantenimento dei rapporti di produzione

¹ Cfr. C. Crosato, “Politica come guerra. La funzione del paradigma della guerra nell'itinerario filosofico di Foucault e di Agamben”, *Ragion pratica*, (2019), 2, pp. 439-472.

² M. Foucault, *Il faut défendre la société*, Paris, Seuil-Gallimard, 1997, trad. it. *Bisogna difendere la società*, Milano, Feltrinelli, 2009, p. 21.



e, al contempo, di conservazione e rafforzamento della dominazione di classe che tali rapporti produttivi rendono possibili. Il potere politico, che, secondo la lettura giuridico-liberale, aveva nell'economia un modello formale, secondo la lettura del marxismo contemporaneo a Foucault, ritrova nell'economia la propria ragion d'essere storica, il principio della sua forma concreta e attuale.

L'economicismo comune all'interpretazione giuridica e a quella marxisteggiante delle relazioni di potere, dunque, sta per Foucault nel guardare all'economia come a un punto di riferimento: formale, in un caso, storico e concreto, nell'altro. Al fondo di tale economicismo diffuso, Foucault rintraccia la tendenza a subordinare le relazioni di potere all'economia, a finalizzarle e a funzionalizzarle rispetto a una razionalizzazione di stampo economico. Questo stimola una serie di domande intorno alla relazione tra politica ed economia che egli affronterà, specialmente in relazione a liberalismo e neoliberalismo, nel corso *Nascita della biopolitica*, dell'anno accademico 1978-79. Ciò che già nel corso *Bisogna difendere la società*, del 1976, Foucault ribadisce è, invece, il suo scetticismo intorno a questo tipo di lettura: "Esso si articola intorno al potere come un diritto originario che si cede, che costituisce la sovranità, e in cui il contratto funziona come matrice del potere politico"³; esso, così, istituisce un'immagine del potere contrattualizzato in maniera esplicita e precisa, con limiti definiti, oltrepassati i quali vi è l'oppressione.

Nel presente articolo si discuterà l'opportunità dell'attribuzione del modello economicistico al contrattualismo rousseauiano. Per far ciò, si procederà in primo luogo al chiarimento del tenore critico dell'analitica foucaultiana del potere, ossia della premessa archeologica che permette di mobilitare l'osservazione genealogica del potere come guerra. Si comprenderà quali siano lo specifico punto di vista da cui Foucault lavora e i suoi moventi; e si chiarirà quali siano gli obiettivi critici nella teoria politica della sovranità e quali siano gli elementi che, superate tali problematiche teoriche, il filosofo francese ambisce a mettere in evidenza. Riconosciuta, poi, la nozione di sovranità che

³ *Ibid.*, p. 24.



Foucault ritiene problematica all'interno del pensiero di Rousseau, si procederà con la discussione dell'effettiva applicabilità del modello economicistico al modo in cui il ginevrino intende la costituzione del potere. Si tratterà, in conclusione, di mostrare come, in Rousseau, Foucault avrebbe potuto trovare un bersaglio critico non tanto per la questione dell'economicismo (che, come si vedrà, non porta Foucault dove egli avrebbe voluto), quanto per quella della costruzione della "cittadinanza" in consonanza alla figura del soggetto moderno.

2. Analitica del potere: osservazione del funzionamento reale del potere

Nel corso degli anni Settanta, Michel Foucault inaugura una serie di indagini a cui, in opposizione alla teoria del potere, attribuisce il nome di "analitica del potere": una metodologia con la quale intende definire il "campo specifico che formano le relazioni di potere"⁴. La novità che Foucault propone è segnalata già dalle sue scelte linguistiche: sono rare le occasioni in cui, negli scritti o durante le sue lezioni, egli si riferisce al potere al singolare, preferendo piuttosto declinare i termini al plurale, per esempio parlando di "rapporti di potere". Ad attirare la sua attenzione è il "funzionamento reale" del potere, oltre e talvolta contro la sua rappresentazione: l'intenzione dichiarata è perciò quella di osservare ciò che di fattuale o di effettivo avviene nei segmenti che si intrecciano nella realtà sociale⁵.

È proprio la teoria politica ciò che l'analitica foucaultiana, attenta a tali relazioni di potere in senso plurale, avversa; e in particolare la teoria della sovranità⁶. Già in una

⁴ M. Foucault, *La volontà di sapere*, Paris, Gallimard, 1976, trad. it. *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, Milano, Feltrinelli, 2013¹⁷, p. 73.

⁵ Cfr. M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 44, e inoltre la conferenza del 1976, "As malhas do poder", pronunciata alla Facoltà di Filosofia dell'Università di Bahia nel 1976, trad. fr. "Les mailles du pouvoir", in *Barbarie*, (1981), 4, pp. 23-27 e *Barbarie*, (1982), 5, pp. 34-42, ora in *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 1001-1020.

⁶ Cfr. C. Crosato, *Critica della sovranità. Foucault e Agamben: tra il superamento della teoria moderna della sovranità e il suo ripensamento in chiave ontologica*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2019, pp. 87-271.



lettera del 1972, Foucault scriveva di voler lavorare oltre Hobbes, oltre Clausewitz e oltre la lotta di classe di concezione marxista. In seguito, nella lezione del 14 gennaio 1976, riproporrà 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 in seguito altrove, riassumerà questo onere metodologico, sarà quella dell'abbandono del "modello del Leviatano": "Dobbiamo 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"⁷.

Pur identificando l'obiettivo critico nel pensiero hobbesiano, Foucault intende non ingaggiare un confronto strettamente accademico con un particolare autore, ma, in modo più ampio, fare breccia all'interno di un nucleo disciplinare compatto, di una concezione tradizionale del potere e della politica. Aderendo in senso negativo agli elementi peculiari di tale concezione, l'analitica del potere lascerà intendere i suoi punti di forza.

L'intersecarsi di realtà eterogenee è l'oggetto di un'analitica del potere che non solo non intende assumere alcun concetto unitario e definitivo di potere, ma nemmeno si pone l'obiettivo di produrne uno. Già nella lezione del 28 marzo 1973, durante il corso poi pubblicato con il titolo *La società punitiva*⁸, Foucault chiariva che "il potere non è monolitico", non è una cosa, ma "si esercita in tutto lo spessore, su tutta la superficie del campo sociale": il potere, più che qualcosa di cui appropriarsi e da detenere, è ciò che accade nelle relazioni anche minime, ciò che si esercita all'interno di un sistema di connessioni, di punti di appoggio e di rarefazioni. Tornando sul punto nel 1975, in *Sorvegliare e punire*, Foucault esclude che del potere si possa parlare come di qualche cosa di compatto di cui si ha proprietà: il campo sociale non è calamitato nella direzione di chi è in possesso del potere; tutto ciò che si può dire è invece inerente alla rete di

⁷ M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 37.

⁸ Cfr. M. Foucault, *La société punitive. Cours au Collège de France 1972-1973*, Paris, Seuil-Gallimard, 2013, trad. it. *La società punitiva. Corso al Collège de France (1972-1973)*, Milano, Feltrinelli, 2016, pp. 243-244.



relazioni concrete, sempre tese, sempre precarie e in perpetuo movimento, che attraversano tale campo⁹. Non esiste perciò un potere, detenuto da alcuno, bensì ci sono relazioni, definibili grazie al modo in cui producono le singolarità positive del tessuto sociale, o transitano in prossimità di esse.

Il primo elemento teorico di cui Foucault intende liberarsi è dunque l'idea di potere come qualche cosa di cui ci si può appropriare, che si può possedere o smarrire. Parimenti, egli considera erroneo ipostatizzare il potere, elevandolo a idea iperuranica, categoria storica cui accedere mediante speculazione teorica e di cui gli oggetti politici sarebbero manifestazioni empiriche. Il potere è, piuttosto, il nome attribuito a una serie di elementi in relazione fra loro e alle stesse loro relazioni variabili¹⁰. Foucault adotta un approccio di stampo nominalistico, che non intende identificare il potere né con un'istituzione, né con una struttura, né con una potenza in forza a qualcuno: il potere, scrive nel '76, "è il nome che si dà ad una situazione strategica complessa in una società data"¹¹. Si è sempre all'interno di un contesto empirico, concreto, storicamente determinato, al di fuori del quale "il potere in senso sostantivo, '*le pouvoir*', non esiste"¹².

La società e il potere che la orienta sono illusioni macroscopiche di una realtà ben più complessa, fatta di relazioni implicanti la possibilità di compiere azioni su altre azioni o, per converso, di subire azioni sulle proprie azioni¹³. Così che, al fine di comprendere

⁹ Cfr. M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, trad. it. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi, 2014³, p. 30. Cfr. G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1986, trad. it. *Foucault*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2018, p. 41 e pp. 98-99.

¹⁰ Paul Veyne, in una conferenza del 2000, ha interpretato le nozioni sfruttate da Foucault, più che come universali capaci di rimandare a un referente empirico, come delle "finzioni, degli esseri di ragione" (P. Veyne, "Un archéologue sceptique", in D. Eribon, a cura di, *L'infréquentable Michel Foucault. Renouveaux de la pensée critique: actes du colloque*, Centre Georges-Pompidou, 21-22 Juin 2000, Paris, EPEL, 2001, pp. 19-59 (p. 29, nota 41).

¹¹ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 83.

¹² Così durante una tavola rotonda intitolata "Le jeu de Michel Foucault", originariamente pubblicata in *Ornicar? Bulletin périodique du champ freudien*, (1977), 10, pp. 62-93; ora in *Dits et écrits II*, cit., pp. 298-329; p. 302, traduzione mia. Cfr. D. Garland, *Punishment and Modern Society: A Study in Social Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 138.

¹³ In "Le sujet et le pouvoir", Foucault chiarisce che la stessa vita sociale implica la possibilità di compiere azioni su altre azioni o, per converso, di subire azioni sulle proprie azioni (articolo del 1982, pubblicato



come funzioni il potere, risulta affatto sterile il tentativo di astrarre un'essenza universale come elemento comune al cuore di tali relazioni: è proprio di tali relazioni, invece, che l'analitica del potere si interessa, osservandole nella loro determinatezza spaziotemporale, nelle strategie che mettono all'opera, nei dispositivi¹⁴ secondo cui si organizzano. Se il potere è solo il nome che, per agevolare l'analisi, viene attribuito a un insieme di relazioni più o meno coordinate, queste ultime vanno osservate come altrettanti segmenti di una trama che da esse è formata e che, viceversa, le condiziona; l'osservazione analitica, quindi, appresa l'impossibilità di astrarre un concetto di potere ma anche di astrarre la singola relazione dal campo sociale che le è proprio, è coinvolta in un circolo interpretativo che, per la comprensione della relazione, presuppone la comprensione del tessuto sociale, e, per la comprensione di quest'ultimo, richiede lo studio delle relazioni di potere e dei loro nodi nella loro grana microfisica. Le relazioni fanno emergere "determinazioni oggettive", variabili con il variare delle tensioni interne a questa trama e, a loro volta, causa di mutamenti all'interno della geometria complessiva: Foucault chiama "doppio condizionamento" il carattere per cui "nessun centro locale, nessuno schema di trasformazione potrebbe funzionare se non s'iscrivesse in fin dei conti, con una serie di concatenazioni successive, in una strategia d'insieme"; e per cui, viceversa, "nessuna strategia potrebbe assicurare effetti globali se non poggiasse su relazioni precise e sottili che le servono non da applicazione e da conseguenza ma da supporto e da punto d'aggancio"¹⁵.

Consequenzialmente all'affermazione che il potere non è "una cosa", bensì un intreccio di relazioni concrete e fattuali di dominazione, si deve in primo luogo riconoscere che esso non è localizzabile in una fonte unitaria e centrale da cui irradierebbe. Il concetto di un potere dotato di un punto centrale accompagna solitamente l'identificazione di tale centro con lo Stato o, in ogni caso, con le istituzioni politiche. Ne

originariamente in inglese, con il titolo "The Subject and Power", in H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983, pp. 208-226, ora tradotto in francese in *Dits et écrits II*, cit., pp. 1041-1062; cfr. p. 1058).

¹⁴ Cfr. C. Crosato, "Sul dispositivo, fra Foucault e Agamben", *Philosophical Readings*, 9 (2017), 3, pp. 237-247.

¹⁵ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 89.



La società punitiva, si definisce lo schema della localizzazione come l'illusione che intercorra una stretta "corrispondenza tra forma di potere e strutture politiche", laddove l'analitica del potere foucaultiana vede nello Stato e in ogni centro istituzionale un punto di accumulazione, o di emergenza; oppure, come Foucault sostiene in diversi confronti, una "peripezia" delle geometrie di potere, che, come tale, è storicamente determinata e transeunte. Tali centri di irradiazione del potere sono, in realtà, "punti di appoggio, di un sistema di potere che va ben oltre e più in profondità", constando di una molteplicità di relazioni, la cui varietà non può essere limitata al solo tenore legale o al semplice "regime costituzionale" in cui la teoria tradizionale l'ha racchiuso¹⁶.

L'osservazione non può essere relegata al solo "potere politico nel suo funzionamento circoscritto", ma va allargata al potere nel senso più lato possibile, talché Foucault in varie occasioni usa affermare che il potere è dappertutto o che tutto è politica; e il punto debole della teoria della sovranità risiede proprio nella impossibilità di avvertire il contatto e la penetrazione del potere nella vita concreta degli individui, nei loro corpi¹⁷.

Porre la questione del potere, esorbitando dagli stretti limiti del rapporto astratto tra l'individuo e lo Stato mediato dalla legge, permette di svincolare la riflessione dalla sola domanda classica inerente la legittimità del potere; e permette, altresì, di allontanarsi da un modello repressivo del potere, implicante una meccanica del potere particolarmente povera, dotata di scarse risorse e monotona nelle sue tattiche, per lo più limitate al solo gesto impositivo ed escludente di stampo giuridico¹⁸.

Affermare che il potere non è localizzabile e che tutto è politica significa invece riconoscere in ogni rapporto di forza una relazione di potere e, al fondo di qualunque relazione di potere, un campo politico che ne rappresenti le condizioni di possibilità. Si può dunque riconoscere l'efficacia produttiva, la ricchezza strategica, la carica positiva del potere, l'economia tattica per cui il potere si rende tollerabile proprio nel momento in

¹⁶ Cfr. M. Foucault, *La società punitiva*, cit., pp. 245-246.

¹⁷ Cfr. "Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps", intervista con L. Finas, originariamente in *La Quinzaine littéraire*, 247 (1-15 gennaio 1977), pp. 4-6; ora in *Dits et écrits II*, cit., pp. 228-236; pp. 232-233.

¹⁸ Cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 76 e pp. 127-128. Cfr. G. Deleuze, *Foucault*, cit., pp. 46-48.



cui si infiltra nella quotidianità, riducendo la propria dimensione fino alla microfisica; dissimulandosi più che imponendosi con l'imponenza ingombrante dello Stato¹⁹. E questo significa, dall'altro lato, non concepire l'individuo, la sua libertà, le sue relazioni elementari come "per natura neutre", come un campo bianco su cui il potere si trova – in seguito – a intervenire tracciando le proprie linee direttive. Non c'è dunque un "prima", neutro e disponibile, rispetto al quale il potere agisce in senso repressivo; anzi, non c'è un "fuori" rispetto al potere: i rapporti, i saperi e i soggetti sono già tutti implicati nelle relazioni di potere che costituiscono e da cui sono, a loro volta, costituiti. Quelli che, per rendere l'immagine di un gioco articolato e complesso, vengono denominati "rapporti potere-sapere" sono l'esito della stretta immanenza che lega la produzione discorsiva e le tecnologie di potere. Ed è in tale immanenza che il soggetto, e così anche gli oggetti di conoscenza e le modalità della conoscenza, emergono come nodi, funzioni variabili; in questa fitta trama, e con essa, nascono e mutano.

L'abbandono del modello del Leviatano, della teoria della sovranità che esso porta con sé, è secondo Foucault l'occasione per accedere all'analisi di un potere che, non calando più dall'alto, non limitandosi alla sola repressione, provenga invece dal basso in una maniera tutta nuova rispetto al senso della legittimazione popolare di cui dovrebbe godere il sovrano del pensiero liberale. Il "basso" che l'analisi del potere mette a tema è proprio quella trama di relazioni di potere e sapere, quell'insieme di rapporti di forza molteplici che sostengono le relazioni istituzionali, giuridiche, politiche; queste ultime sono gli oggetti di cui la storia e la teoria politica si sono tradizionalmente occupate, ma di fatto non sono altro che l'effetto, i punti di emergenza di qualche cosa di più profondo ed esteso.

Che il potere sia dappertutto, e che tutto sia politica, significa proprio questo: non tanto che il potere sia una sfera unica e onnicomprensiva, capace di inglobare ogni aspetto della vita nella sua monotona omogeneità²⁰, bensì che il potere è "immanente a ogni tipo

¹⁹ Cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., pp. 76-77.

²⁰ Così sembra invece volerla descrivere Jean Baudrillard in *Oublier Foucault*, Paris, Édition Galilée, 1976, trad. it. *Dimenticare Foucault*, Milano, PGreco, 2014. In merito alle complesse implicazioni di quanto



di relazione sociale”²¹, ossia che in ogni relazione concreta si producono differenze e instabilità, che instaurano nella relazione i caratteri tipici della relazione di potere. Foucault usa la metafora della “differenza di potenziale”, ossia di quella differenza di energia fra due punti differenti di un campo o di un circuito elettrico, che attiva la circolazione di una forza, sebbene si debba sempre avere l’accortezza di precisare che, al contrario di quanto avviene in un circuito, la relazione di potere non ha una linearità e una direzione precisa, muovendosi “dall’alto al basso” come anche “dal basso all’alto”²².

“Bisogna tagliare la testa del re”²³, sostiene Foucault dialogando con Fontana e Pasquino: il pensiero politico deve liberarsi dei postulati imposti dalla monarchia in epoca medievale, pena il rimanere impigliati a una forma particolare di società, alla tendenza ad applicare 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.

3. Il presunto economicismo del potere rousseauiano

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,

scrive Baudrillard, si veda la recensione di J. Fardy, in *Foucault Studies*, 13 (maggio 2012), pp. 184-187. Così rischia di intendere anche Fink-Eitel il quale, con una scelta non felice poiché implica una omogeneità e una metafisica, parla di “monismo del potere” (cfr. H. Fink-Eitel, *Michel Foucault zur Einführung*, Junius, Hamburg 1990, trad. it. *Foucault*, Roma, Carocci, 2002, pp. 80-81).

²¹ L’espressione è di R.A. Lynch, “Is Power All There Is? Michel Foucault and the ‘Omnipresence’ of Power-Relations”, *Philosophy Today*, 42 (1998), 1, pp. 65-70; p. 67.

²² “Le jeu de Michel Foucault”, cit., p. 304.

²³ “Entretien avec Michel Foucault”, intervista rilasciata ad A. Fontana e P. Pasquino, nel giugno 1976, originariamente pubblicata con il titolo “Intervista a Michel Foucault”, in *Microfisica del potere*, Torino, Einaudi, 1977, pp. 3-28; ora disponibile in *Dits et écrits II*, cit., pp. 140-160; p. 150. In modo analogo: “Nel pensiero e nell’analisi politica non si è ancora tagliata la testa al re” (M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 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. M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 1973-1974*, Paris, Seuil-Gallimard, 2003, trad. it. *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, Milano, Feltrinelli, 2015², pp. 84-85; e cfr. “Le jeu de Michel Foucault”, cit., pp. 303-304.



nella loro multiformità nell'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. 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"²⁴ al fondo della sua apparente necessità storica e logica.

Si tratta di un compito che, come questione primaria, impone di affrontare il problema della pervicacia di questo modello giuridico e politico. Il paradosso della pervicacia del modello della sovranità consiste proprio nel fatto che esso continua a essere considerato valido e funzionante anche in periodi storici in cui nulla ha a che fare con le effettive relazioni di potere²⁵. Quello che, in origine, era un quadro descrittivo che bene sembrava attagliarsi alle geometrie politiche in vigore, dimostra tutta la sua carica strategica allorché l'esigenza è di legittimare – più che di descrivere – quelle che Foucault chiama "monarchie amministrative". La teoria della sovranità, dunque, può beneficiare dell'appoggio delle corti, al servizio delle quali essa opera, in particolare eliminando l'aspetto più turbolento della dominazione, per sostituirlo con un discorso intorno all'urgenza del potere sovrano al fine di promuovere la pace civile. Più complesso risulta invece comprendere come si inserisca il modello della sovranità all'interno di una realtà sociale ben differente rispetto a quella delle monarchie feudali e amministrative, qual è quella in cui appaiono il foucaultiano potere disciplinare e, successivamente, la presa biopolitica nel XIX secolo.

²⁴ M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 37.

²⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 38-39. Cfr. L. Foisneau, "Foucault, Hobbes et la critique anti-juridique des Lumières", *Lumières. Publication du Centre interdisciplinaire bordelais d'étude des Lumières*, 8 (2006), pp. 31-50. Ora anche in inglese, con titolo "A Farewell to Leviathan: Foucault and Hobbes on Power, Sovereignty and War", in G.A.J. Rogers, T. Sorell, J. Krayer, a cura di, *Insiders and Outsiders in Seventeenth-Century Philosophy*, New-York-London, Routledge, 2010, pp. 207-222; cfr. in particolare, p. 209.



Le soluzioni a questo paradosso sono, per Foucault, due, e scavano nella capacità della teoria della sovranità di modulare le proprie sembianze per rispondere alle diverse esigenze strategiche apparse nel corso dei secoli. Si tratta di un processo in due tempi, che nel corso del 1976 Foucault chiama “democratizzazione della sovranità”: la teoria nata per descrivere e poi legittimare il potere del re, resiste ancora nel XVIII e fino al XIX secolo come strumento critico contro la monarchia, favorendo così di fatto la nascita e lo sviluppo della società disciplinare; in seconda battuta, anche grazie alla costruzione di un ordine giuridico incentrato su di essa, ha celato i meccanismi e le tecnologie disciplinari dietro un sistema di diritto, “dal momento in cui le costrizioni disciplinari dovevano esercitarsi come meccanismi di dominazione e nello stesso tempo dovevano essere nascoste come esercizio effettivo del potere”²⁶.

Così, dunque, secondo Foucault il modello della sovranità ha superato i radicali mutamenti sociali: mediante una visione totalizzante, nell’opinione foucaultiana, 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 pur si pone come strumento di “pacificazione”²⁷.

A partire dal punto di vista così guadagnato, nel corso accademico del 1976, Foucault metterà alla prova il proprio modello polemocritico, sperando di rintracciarvi una prospettiva di descrizione e critica, teorica e di lotta, sulle relazioni di potere. Il primo passo avanzato da Foucault sarà quello di analizzare l’elemento bellico presente in Hobbes, per comprendere se esso sia adeguato al suo intento e, invero, riscoprendovi un movente conservativo più che emancipativo. A questo riguardo, le imputazioni attribuite da Foucault a Hobbes e gli stimoli ritrovati nel suo pensiero sembrano molto spesso meglio attagliarsi al caso di Rousseau che al pensatore del *Leviatano*. È proprio in Rousseau che la conflittualità, di fatto assente o meramente episodica nella condizione

²⁶ M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., 39.

²⁷ *Ibid.*, p. 49 (traduzione modificata).



naturale di isolamento²⁸, lungi dall'essere scongiurata, è invece cagionata dalla crescente vicinanza, dal progresso tecnico e dall'imbastirsi di una seppure primordiale e precaria aggregazione sociale²⁹. Ed è ancora nella società empiricamente osservabile, quella in cui esseri nati liberi vivono ovunque in catene, che la conflittualità e il dominio palesano le loro trame; proprio nella realtà sociale addensatasi attorno a un accordo che Rousseau non teme di descrivere come in qualche senso impari, strategico e truffaldino, sostenuto da alcuni di fronte e a danno di altri³⁰. In questi termini, allora, non è impossibile reperire qualche motivo di dialogo ideale tra Foucault e Rousseau nella loro diagnosi della condizione socio-politica moderna, elogiata dai "libri di diritto e di morale"³¹, ma a ben vedere segnata da rapporti di dominio.

Necessitano però di alcune precisazioni le modalità con cui Foucault interpreta la via controfattuale e rivoluzionaria attraverso la quale, con l'ideazione di un patto equo e razionale, Rousseau tenta di risolvere la condizione di universale dominio e di prefigurare così "un mondo dove il fatto coincida col diritto"³². Al di là delle note e radicali divergenze rispetto alla concezione hobbesiana e lockeana dello stato di natura, le

²⁸ Cfr. J.J. Rousseau, *Que l'état de guerre naît de l'état social*, trad. it. *Lo stato di guerra nasce dallo stato sociale*, in Id., *Scritti politici II*, Bari, Laterza, 1971, p. 361; cfr. anche J.J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues* (1781), Paris, Nizet, 1970, p. 518.

²⁹ Rousseau, scrive Starobinski, ricostruisce "la progressione della cultura" come "negazione della natura"; e lo fa con l'"indignazione" e il "biasimo" del "moralista" (J. Starobinski, *J.-J. Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971, trad. it. *La trasparenza e l'ostacolo. Saggio su Jean-Jacques Rousseau*, Bologna, il Mulino, 1982, p. 56). Il primo passo in questa decadenza è la nascita dell'amor proprio, per cui cfr. J.J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (1755), trad. it. *Origine della disuguaglianza*, Milano, Feltrinelli, 2009¹², p. 78. Per un chiarimento sui concetti di "amor di sé" e "amor proprio", si veda M.E. Scribano, "'Amour de soi' e 'amour propre' nel secondo *Discours* di Rousseau", *Rivista di filosofia*, (1978), 69, pp. 487-498. E, a commento del modo in cui Rousseau intende la nascente disuguaglianza tra gli uomini, cfr. M. Reale, *Le ragioni della politica. J.-J. Rousseau dal "Discorso sull'ineguaglianza" al "Contratto"*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1983, p. 277.

³⁰ Cfr. J.J. Rousseau, *Origine della disuguaglianza*, cit., pp. 87-88.

³¹ J.J. Rousseau, *Lo stato di guerra nasce dallo stato sociale*, cit.

³² J. Starobinski, *La trasparenza e l'ostacolo*, cit., p. 57. Il tenore più storico del *Discorso* e l'operazione eseguita fuori dal tempo storico del *Contratto*, secondo Starobinski, sconsiglierebbero di porre le due opere in stretta continuità; tale scelta, tuttavia, non sembra così stravagante e risulta efficace per comprendere in termini concreti l'immagine ideale dell'ingiustizia e della corruzione di cui il *Contratto* si occupa (ivi, p. 65; poco prima, l'idea di porre le due opere in continuità è attribuita a Engels. La medesima impostazione è di Kant e di Cassirer, i quali però, anziché sfruttare come snodo la rivoluzione, indicheranno l'educazione come elemento di passaggio alla società giusta). Sul punto, cfr. M. Reale, "Rousseau tra i giureconsulti romani e i giusnaturalismi moderni", *La Cultura*, 15 (1977), 2-3, in particolare il paragrafo XV.



premesse teoriche approntate da Rousseau per concepire il suo contratto non sono così distanti da quelle dei due pensatori britannici: quale che fosse l'immagine dello stato di natura assunta, gli individui che lo abitano sono descritti liberi ed eguali; e, com'è vero a partire dalla scienza politica moderna inaugurata da Hobbes, la libertà e, soprattutto, l'eguaglianza degli individui escludono la possibilità di accedere a un ordine sociale che sia catalizzato da una figura particolarmente virtuosa, autorevole, magari rintracciata sulla base del potere patriarcale o desunta mediante un confronto delle forze in campo. L'ordine civile, promosso artificialmente in un contesto egualitario, per potersi dire legittimo, deve passare per la convenzione del contratto. E perché quest'ultimo sia equo e razionale, deve dare luogo a una sovranità comune: questa la peculiarità rousseauiana da chiarire.

Venuti meno, in epoca moderna, quei riferimenti cosmologici ed etico-pratici che permettevano l'individuazione di un nocchiero per la comunità³³, già con Hobbes si affermava la necessità di istituire un rapporto formale tra chi comanda e chi obbedisce; un rapporto che, in quel caso, era di tipo rappresentativo, tale che chi obbediva si ritrovava, di fronte al rappresentante eletto, a obbedire a se stesso. La dicotomia tra attore ed autore e l'espedito della persona artificiale indicavano proprio questo passaggio, che slega l'incarico del rappresentante dalla sua persona naturale, per legarlo alla volontà dello stesso popolo aggregatosi mediante il patto: è questa la condizione prima per poter osservare in modo consapevole la differenza tra direzione governativa e concetto moderno di potere.

³³ Per questo, ci si rifà in maniera fedele alle intuizioni di G. Duso, disseminate ne "Il potere e la nascita dei concetti politici moderni", in S. Chignola, G. Duso, a cura di, *Storia dei concetti e filosofia politica*, Milano, Franco Angeli, 2008, pp. 158-200; nell'"Introduzione" al volume collettaneo *Il potere. Per una storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci, 1999, pp. 15-28; in "Patto sociale e forma politica", in Id., a cura di, *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Milano, Franco Angeli, 1998², pp. 7-49; ma soprattutto nell'articolo "Fine del governo e nascita del potere", *Filosofia politica*, 6 (1992), 3, pp. 429-462, poi ripreso in Id., *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Roma-Bari, Laterza, 1999, cap. III (ristampato nel 2007, per Polimetria International Scientific Publisher, pp. 83-123, edizione da cui si cita).



Già nell'articolo dell'*Encyclopédie* dedicato all'economia politica³⁴, lo stesso Rousseau, criticando l'idea di monarchia assoluta, aveva considerato un tipo di sovranità intesa – secondo i caratteri del governo sopra delineati – come una preminenza in potere derivante da una superiorità in sapienza e saggezza³⁵. Sarebbe per sottrarsi ai rischi di una simile concezione della sovranità che Hobbes conia il concetto moderno di potere sovrano. Un concetto ideato per superare una prospettiva politica di matrice ancora aristotelica; ma un concetto a cui, stando a quanto afferma Rousseau, Hobbes non è riuscito a dare pieno compimento, avendolo compromesso con la rappresentazione, residuo di irrazionalità e di pregiudizio. Sono proprio il venir meno di ogni riferimento oggettivo e la pervenuta coscienza dell'uguaglianza tra gli individui a rendere il patto incompatibile con la procedura elettiva e la funzione rappresentativa: tali mosse, infatti, implicano una scelta che, non fondata su altro se non su una altrimenti inspiegabile e pregiudiziale fiducia, impianta un seme di irrazionalità al centro di una costituzione che si vuole geometricamente istruita³⁶. Una minaccia di irrazionalità scongiurabile solo attraverso due vie, una delle quali – quella che per Rousseau è ancora battuta da Hobbes – conduce a ciò che il pensiero moderno ha già decretato essere un vicolo cieco: è la via che tenta di legittimare e, al più, di riformare lo stato delle cose, esasperando però la negazione della libertà e le dinamiche di governo dell'uomo sull'uomo³⁷. Rimangono dunque il problema e l'alternativa indicati da Rousseau: bandire la fiducia – o, il che è lo

³⁴ Si consideri la traduzione pubblicata in *Scritti politici I*, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 275-322. I passaggi cui ci riferiamo sono a pp. 284-285.

³⁵ Cfr. L. Jaume, "Rousseau e la questione della sovranità", traduzione curata da G. Rametta per il volume di G. Duso, a cura di, *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, cit., pp. 177-202; p. 183.

³⁶ Commenta a questo proposito Biral, interpretando il pensiero di Rousseau: "La rappresentazione politica poggia su di un qualcosa di incompatibile con la ragione da tutto emancipata e il regno della ragione si viene a trovare, più che rimandato, addirittura fondato su di un irrazionale pregiudizio"; e oltre: "La società in via di regolarizzazione, in Hobbes, si trascina dietro come suo fondamento la più perversa irregolarità" (A. Biral, "Hobbes: la società senza governo", originariamente in G. Duso, a cura di, *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, cit., pp. 51-108; ora in A. Biral, *Storia e critica della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Milano, Franco Angeli, 1999, pp. 83-142; p. 128 e p. 129). Sul merito, cfr. G. Duso, *La rappresentanza politica: genesi e crisi di un concetto*, Milano, Franco Angeli, 2003, pp. 92-96.

³⁷ "L'hobbesismo è il perfezionamento estremo della società nata quasi per caso e progettata da una ragione ancora in minorità. [...] Fase suprema della società in cui l'uomo governa sull'uomo, [...] ultimo governo possibile della negazione della libertà" (A. Biral, "Rousseau: la società senza sovrano", originariamente in G. Duso, a cura di, *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, cit., pp. 191-235, ora in A. Biral, *Storia e critica della filosofia politica moderna*, cit., pp. 143-188; pp. 159-160).



stesso, la ricerca di un rappresentante degno – mediante un patto che non si configuri più come scelta di un attore che parla per il popolo (l'autore), ma che incarichi tutti i contraenti del duplice ruolo di attori e di autori.

“Chi si dà a tutti non si dà a nessuno”³⁸, scrive Rousseau. Si deve dunque ripensare la sovranità e il soggetto stesso in modo che colui che riceve ordini dalla legge si ritrovi in essa, coì che l'attività legislativa rappresenti il soggetto a se stesso. Così intesa la destinazione dell'azione pattizia, le clausole dell'atto “si riducono tutte a una sola, cioè l'alienazione totale di ogni associato, con tutti i suoi diritti, in favore di tutta la comunità”³⁹. Sono questi i passaggi che – seppure implicitamente, dal momento che viene usata un'espressione piuttosto vaga, riferita a un indistinto “complesso teorico” di “*philosophes* del XVIII secolo” – animano le osservazioni foucaultiane intorno all’“economicismo” della concezione del potere proposta dalla teoria politica moderna⁴⁰. Durante la lezione del 7 gennaio 1976, la prima del corso *Bisogna difendere la società*, Foucault afferma che, secondo la prospettiva giuridica del potere, quest'ultimo:

è considerato come un diritto di cui si sarebbe possessori alla maniera di un bene e che si potrebbe di conseguenza trasferire o alienare, in modo totale o parziale, attraverso un atto giuridico o un atto fondatore di diritto che sarebbe dell'ordine della cessione o del contratto, [...] per giungere a costituire un potere, una sovranità politica.

La sottoscrizione di un contratto, secondo Foucault, ridurrebbe l'esercizio del potere a una pratica aderente al modello formale dell'economia e il potere a una merce: “Ci troviamo di conseguenza di fronte a un'analogia manifesta [...] fra il potere e i beni, il potere e la ricchezza”.

Con l'intento di affermare la pluralità delle relazioni di potere e di descrivere il potere come qualcosa che si esercita, al pari di un insieme di rapporti di forza, la domanda critica che Foucault ribadisce in apertura del corso del 1976 – e che guida le sue analisi

³⁸ J.J. Rousseau, *Du contrat social, ou principes du droit politique* (1762), trad. it. *Il contratto sociale*, Milano, Feltrinelli, 2009⁴, I, 6, p. 80.

³⁹ *Ibid.*, I, 6, p. 79.

⁴⁰ M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., pp. 21 ss.



già dal 1973 – è se il potere sia qualcosa di unitario e ben definito, “qualcosa che si possiede, si acquisisce, si cede per contratto o per forza, che si aliena o si recupera, che circola, che irriga la tal regione, evita talaltra”⁴¹, così come, secondo il nostro autore, lo intenderebbero i *philosophes* e fra loro Rousseau. Sarà necessario chiedersi se la concezione borghese del potere che si ritrova nel pensiero rousseauiano corrisponda davvero a una contrattualizzazione di matrice economicistica, con il potere a ricoprire il ruolo di merce alienabile e acquisibile, o se invece le affermazioni di Foucault non scontentino la retorica tipica della sede colloquiale del seminario.

In merito al concetto dell’alienazione, nella riflessione rousseauiana si ritrova un parallelo fra ciò che vale per l’individuo e ciò che di analogo si può dire per il popolo. Quanto all’individuo, l’ipotesi di una alienazione – nel senso di cessione ad altri in cambio di un equivalente – della sua libertà è, secondo Rousseau, un “pessimo ragionamento”⁴², al quale opporre una netta dissimmetria tra un bene alienabile e un aspetto essenziale della natura umana che alienabile non è. Se infatti la premessa è quella di un uomo che per natura è un essere libero, la cessione della sua libertà significherebbe anche la negazione di un carattere strutturale della sua essenza⁴³. In chiaro contrasto con le osservazioni foucaultiane poc’anzi citate, troviamo in Rousseau una netta distinzione: il diritto di proprietà che l’individuo esercita su beni materiali e merci viene istituito mediante una convenzione e per questo motivo ognuno “può disporre a piacimento di ciò che possiede”; in modo tutt’affatto diverso avviene per “i doni essenziali della natura”, come appunto la libertà, “di cui è per lo meno dubbio che si abbia il diritto di privarsi”, pena il degradare il proprio essere⁴⁴ e “rinunciare alla propria qualità di uomo”⁴⁵.

⁴¹ *Ibid.*, p. 22. Foucault tornerà a interessarsi di Rousseau un paio di anni dopo, nel corso *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Paris, Seuil-Gallimard, 2004, trad. it. *La nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Milano, Feltrinelli, 2012, pp. 46-47.

⁴² J.J. Rousseau, *Origine della disuguaglianza*, cit., p. 95.

⁴³ Con l’aggravante, sottolineata da Stefano Petrucciani, che una ipotetica – ma inverosimile – cessione della libertà significherebbe anche una cessione della responsabilità (cfr. *Democrazia*, Torino, Einaudi, 2014, pp. 114 e ss).

⁴⁴ J.J. Rousseau, *Origine della disuguaglianza*, cit., p. 95.

⁴⁵ J.J. Rousseau, *Contratto sociale*, cit., I, 4, p. 71.



Quanto finora affermato deve valere tanto per l'individuo quanto per il popolo, il quale, alienando la propria sovranità, cede l'elemento a sé essenziale e di fatto "perde la qualità di popolo"⁴⁶. Come la libertà individuale, dunque, anche la sovranità del popolo è da intendersi come un diritto che si possiede, senza tuttavia che lo si possa alienare al modo di una proprietà materiale. Se infatti l'alienazione è una cessione ad altri, finalizzata all'ottenimento di qualche cos'altro, non esiste equivalente che possa ripagare la perdita di un aspetto così essenziale dell'umano: come si potrebbe giustificare una rinuncia, se essa è tale da snaturare il suo stesso autore?

Ogni forma di cessione di libertà, ogni subordinazione, dunque, anche qualora fosse basata, con un contratto, sulla volontà di tutti, sarebbe un atto a tal punto contrario alla natura da risultare del tutto folle. Conseguenza di ciò è che ogni regime politico incapace di far ricadere l'esercizio del potere legislativo sul popolo risulta illegittimo: ogni forma di alienazione della sovranità, avendo come premessa l'illusione che la libertà possa divenire oggetto di scambio, implica una riduzione alla schiavitù; non godendo l'individuo del diritto di alienare la propria libertà per rendersi schiavo e, parimenti, non potendo un popolo accettare di essere assoggettato senza con questo smettere di essere popolo, i regimi che implicano tali presupposti sono del tutto irrazionali. Con essi, anche l'idea della rappresentanza perde ogni legittimità⁴⁷.

La conclusione di questo rapido giro di considerazioni è allora quella riferita da Derathé: "Se si vuole che i cittadini in seno allo Stato rimangano liberi, ossia che non siano soggetti alla volontà di uno o più uomini, occorre che il popolo riservi a se stesso l'esercizio della sovranità", poiché la sovranità popolare, animata dalla volontà generale,

⁴⁶ *Ibid.*, II, 1, p. 93.

⁴⁷ Risulta interessante quanto scritto da Nadia Urbinati sulla critica di Rousseau alla rappresentanza, in *Representative Democracy: Principles and Genealogy*, Chicago, University of Chicago Press, 2006, trad. it. *Democrazia rappresentativa. Sovranità e controllo dei poteri*, Roma, Donzelli, 2010, pp. 3-59. Guidata dall'intento di dimostrare come la negazione della rappresentanza in Rousseau non porterebbe a una politica partecipata come spesso si pensa, l'autrice ricostruisce in maniera lucida la pratica rappresentativa che il pensatore del contratto aveva di fronte, nella Francia pre-rivoluzionaria (pp. 12-15): essa era "corporativa e non individualistica, direttamente associata a determinati interessi e non alla territorialità, e inoltre era concepita all'interno di uno schema di contratto privatistico".



“è l’unica garanzia della libertà individuale”⁴⁸. Oppure, con le celebri parole di Rousseau, occorre “trovare una forma di associazione che con tutta la forza comune difenda e protegga le persone e i beni di ogni associato, e mediante la quale ciascuno, unendosi a tutti, obbedisca tuttavia soltanto a se stesso, e resti non meno libero di prima”⁴⁹. L’oggetto di cui Rousseau – lettore critico non solo dei teorici della monarchia assoluta ma anche dei pensatori giusnaturalisti – si mette alla ricerca è quindi un potere sovrano certo trascendente gli individui in quanto tali; in questo senso scrive correttamente Dumont che il potere sovrano rousseauiano, così come la legge che ne è espressione, trascendono la volontà individuale dei soggetti nella stessa misura in cui il rappresentante hobbesiano trascendeva gli individui⁵⁰. Vi è dunque un trasferimento delle prerogative prima riservate al sovrano rappresentante verso il popolo dei cittadini, ora vero sovrano che ritrova se stesso nella legge; e questo è uno degli aspetti centrali del rinnovamento apportato da Rousseau alla teoria moderna della sovranità.

Ma se il potere sovrano e la volontà generale che a esso presiede non sono altro rispetto al popolo, si dovrà anche riconoscere – mediante un ripensamento del soggetto che anticipa la rielaborazione critica kantiana⁵¹ – che essi non sono esterni ai cittadini che, come tali, compongono il popolo. Di qui, la trascendenza della volontà generale, contrariamente alla volontà di tutti, non come esteriorità rispetto al cittadino: se questi, nella legge che è espressione della volontà generale, deve reperire l’occasione per obbedire solo a se stesso, se nella legge deve ritrovare la propria dimensione più vera e non contraddittoria⁵², sarebbe paradossale interpretare la trascendenza e l’impersonalità della volontà generale come una sua esteriorità rispetto alle dinamiche della coscienza razionale. Per riprendere un’espressione efficace di Lucien Jaume, la volontà generale

⁴⁸ R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1988, trad. it. *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, Bologna, il Mulino, 1993, p. 322.

⁴⁹ J.J. Rousseau, *Contratto sociale*, cit., I, 6, p. 79.

⁵⁰ Cfr. L. Dumont, *Essais sur l’individualisme. Une perspective anthropologique sur l’idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983, trad. it. *Saggi sull’individualismo. Una prospettiva antropologica sull’ideologia moderna*, Adelphi, Milano, 1993, p. 119.

⁵¹ “Ci voleva Kant per pensare i pensieri di Rousseau”, scrive E. Weil, nel suo “J.-J. Rousseau et sa politique”, in Id., *Essais et Conférences II*, Paris, Plon, 1971, pp. 115-148; p. 125.

⁵² Cfr. J.J. Rousseau, *Discorso sull’economia politica*, cit., p. 285.



può essere piuttosto descritta come “presenza a sé, una sorta di ‘io penso che io penso’ alla maniera cartesiana”⁵³; come una sorta di standard trascendentale di giustificazione delle decisioni, struttura che permette di universalizzare le proprie preferenze, rappresentando il soggetto a se stesso in qualità di cittadino. La volontà generale rousseauiana, orientando la preferenza di ciascuno verso “il bene più grande di tutti”, è così momento di autoproduzione di ciascuno come membro della sovranità popolare⁵⁴.

E tuttavia – sia pur detto di passaggio – questa interpretazione della volontà generale non è così pacifica. È lo stesso Rousseau a complicare le carte, attraverso un’operazione ambigua: individuando due distinte modalità di esercizio della sovranità. In primo luogo, il concetto dell’interesse ben inteso come standard trascendentale di giustificazione delle decisioni, di cui si è detto; per altro verso, invece, la decisione a maggioranza, ovvero la ricerca empirica di un accordo quanto più vicino all’unanimità⁵⁵.

Si tratta di una dicotomia che, anche così delineata per puri accenni, palesa una crisi interna al modello teorico di Rousseau. Nel suo laboratorio, si trovano all’opera, da un lato, un potentissimo processo di universalizzazione delle preferenze individuali, e, dall’altro, la convinzione che l’obbligo politico si debba fondare sull’individuo. Rousseau infatti intende rifondare la nozione di bene comune in un contesto, come quello del pensiero moderno, in cui non sembrerebbe più possibile attingerla; ma il bene comune rousseauiano è legato alla necessità che le preferenze di tutti – *uti singuli*, nessuno escluso – siano soddisfatte. La “totalità” ha perciò un senso sia intensivo che estensivo: intensivo perché il processo di totalizzazione non può fare assegnamento sulle sole preferenze per come esse si vengono dando, pena il ricadere sempre nella volontà di tutti come

⁵³ L. Jaume, *Rousseau e la questione della sovranità*, cit., p. 191.

⁵⁴ Il passo dal *Manoscritto di Ginevra* è citato dallo stesso Jaume, nota 28, p. 185. A sostegno di questa lettura della volontà generale come “trascendenza immanente” al cittadino, si leggano il resoconto di J. Shklar (“General Will”, in P. Wiener, a cura di, *The Dictionary of the History of Ideas*, New York, Charles Scribner’s Sons, 1973, pp. 275-281), in cui la volontà generale è detta esprimere in termini collettivi una parte vitale della vita morale di ogni persona; e la ricostruzione di R. Dagger (“General Will”, in J. Michie, a cura di, *Reader’s Guide to the Social Sciences*, vol. I, Chicago, Fitzroy Dearborn, 2001, pp. 647-648), che descrive la volontà generale come la capacità di universalizzazione del singolo che si riscopre, insieme, uomo e cittadino.

⁵⁵ Cfr. J.J. Rousseau, *Contratto sociale*, cit., IV, 2, pp. 194-198.



sommatoria di preferenze individuali; estensivo, perché ogni individuo deve trovare la possibilità di autorealizzazione, e la totalità deve essere capace di includere le preferenze di tutti. Da qui l'ambiguità e l'*impasse* in cui, nell'identificazione della volontà generale, Rousseau si trova impigliato.

Se si privilegia l'interpretazione della volontà generale come capacità trascendentale di giustificazione delle proprie preferenze è perché essa è la meno compromessa dal punto di vista storico-empirico, e quindi rappresenta la versione teoreticamente più pura e ideale del pensiero rousseauiano. Idealmente, essa contiene la possibilità per ogni soggetto di accedere alla conoscenza del bene comune: "L'identità tra l'interesse, ben inteso, di ciascuno con l'interesse generale" e "il pulsare, dietro alla volontà desta ed esplicita, di una volontà incosciente di libertà e di uguaglianza, la quale riesce a costruire la società regolare se può dirigere l'implacabile forza che scaturisce dalla radicale alienazione di tutti", con le parole di Biral⁵⁶.

Si ritorna dunque al problema già aperto dalla critica foucaultiana: quello dell'alienazione totale, unica premessa imprescindibile⁵⁷ per la costituzione di una società regolare e giusta. Tale alienazione viene descritta da Rousseau come la messa in comune da parte di tutti della propria persona⁵⁸; eppure, per le rilevazioni fin qui condotte, tale messa in comune non potrà avere le sembianze della cessione tipica dei beni materiali. E, se non si vuol cadere in contraddizione, dovrà istituire un rapporto comando-obbedienza che non subordini gli uomini a qualcuno, rendendoli invece dipendenti alla sola legge che essi, come sovrani, intenderanno emanare⁵⁹. Per non essere confusa con una transazione economica, con un mero scambio tra equivalenti, l'alienazione da parte di ciascuno della

⁵⁶ A. Biral, *Rousseau: la società senza sovrano*, cit., p. 174.

⁵⁷ "L'alienazione totale – sostiene Rousseau – è necessaria per almeno due motivi: in primo luogo perché pone tutti gli individui su un piano di parità e consente la costruzione di una comunità politica orientata alla volontà generale [...]. In secondo luogo l'alienazione totale è necessaria perché, se gli individui trattessero per sé qualche diritto, ciò potrebbe causare disunione o guerra civile nel corpo politico" (S. Petrucciani, *Democrazia*, cit., p. 60).

⁵⁸ J.J. Rousseau, *Contratto sociale*, cit., I, 6.

⁵⁹ "La vera differenza della formulazione del contratto in Rousseau rispetto a Hobbes (e non solo a lui) consiste nel fatto che l'alienazione che si ha nel contratto sociale deve essere tale da non rendere i singoli privati dell'agire politico e sudditi nei confronti di qualcuno" (G. Duso, *Le dottrine del contratto sociale e la nascita dei concetti politici moderni*, cit., p. XXIV. Corsivo nel testo).



propria persona, allora, dovrà essere intesa come condizione necessaria per l'accesso dell'individuo al momento deliberativo rappresentato dalla volontà generale, al momento dell'autoproduzione del cittadino. In altri termini, Foucault pare sottovalutare il momento della messa in comune, da intendersi come una "transustanziazione" dalla quale solo è possibile il passaggio dei singoli beni, la transazione; una doppia movenza – due momenti alternativi e per certi versi contraddittori e, tuttavia, sussistenti nel medesimo orizzonte – che Foucault riduce al solo secondo momento il quale, tuttavia, non può stare senza il primo, ossia senza il momento prioritario della messa in comune, dell'alienazione totale, della risignificazione dei singoli possessi – elemento che, nel segno della rappresentanza, era già hobbesiano, e che Rousseau rinnova in chiave democratica.

Il passaggio avviene, secondo Rousseau, attraverso un processo di spoliazione, in cui ognuno rinuncia non solo alla propria indipendenza, ma anche a ogni residuo particolare della condizione precedente. L'alienazione è l'esperienza in cui ognuno si scopre – al di là della propria particolare affiliazione a particolari corporazioni, gruppi, comunità – un individuo co-implicato con altri individui in un accordo sociale. Perché si possa porre ascolto alla voce della volontà generale, si deve operare in primo luogo la messa in mora di tutte quelle relazioni, unioni, associazioni che, legando gli uomini secondo interessi particolari e non universalizzabili, si oppongono all'eguaglianza come corpi sociali interni al corpo sociale generale⁶⁰. E questa prima mossa può essere vista nell'individuo come il momento in cui accantona ciò che precedentemente lo legava a corpi separati e intermedi, a interessi particolari, per impegnare la propria volontà in un esercizio deliberativo più ampio, volto alla generalizzazione delle proprie preferenze.

Essendo la volontà generale, nella sua rappresentazione più ideale e teoreticamente pura, la capacità di trascendere la propria particolare prospettiva verso una visione più universale della realtà sociale, l'alienazione che ne è condizione di possibilità consta non tanto di un'oblazione della propria persona, quanto invece nell'esercizio di

⁶⁰ Per un'osservazione radicale di questo passaggio, cfr. A. Biral, *Rousseau: la società senza sovrano*, cit., pp. 170-173 e p. 181.



porre in secondo piano ciò che di accidentale vi è nelle relazioni sociali, alla ricerca dell'essenziale nell'individuo e nella relazione sociale⁶¹.

In questo sta uno dei contributi più interessanti di Rousseau alla riflessione politica moderna. Mediante il passaggio per l'alienazione così intesa, il contratto riesce a garantire una reale eguaglianza fra tutti i membri, accantonando ogni motivo di interesse individuale. Proponendo la sospensione di ogni aspetto che, prima del patto, distingueva un individuo dall'altro o una "società parziale"⁶² dall'altra, Rousseau si propone di tutelare ogni individuo, nessuno escluso, nella sua essenza, ossia nella sua inalienabile libertà. Si radicalizzano così gli esiti più proficui della modernità, imponendo alla prassi politica l'attenzione per ogni individuo, nella sua libera ricerca di autorealizzazione.

C'è un altro punto che può fungere da ulteriore sostegno alla riflessione intorno al presunto economicismo del potere in Rousseau. Volendo considerare l'intuizione rousseauiana in termini storici più ampi, essa appare come una sorta di monito per le nascenti forze borghesi. Il potere borghese, sembra ammonire Rousseau, se intende dar vita a una nuova forma di Stato, deve convivere con un dualismo: quello tra la forma del potere economico, da un lato, e una struttura per fondare la quale è necessario mettere in mora tutte le grandezze socialmente già configurate, dall'altro; il dualismo tra ciò che può essere ripartito, alienato e scambiato e ciò che prevede una prospettiva generale astratta da ogni aspetto particolare. Se sovranità significa bene comune, proprietà significa invece determinazione del bene, suo assoggettamento a una dimensione fisica, reificata, a una distinzione tra ciò che è mio e ciò che è di altri. E se la proprietà non può non essere qualcosa di determinato dal punto di vista empirico, spaziale e temporale, questo non vale per la sovranità, per ciò che dà vita, nella sua astrazione, al potere dello Stato. Sovranità è astrazione: Rousseau chiede alla borghesia di farsi Stato, ma per farsi Stato essa deve rinunciare ad alcune delle sue qualificazioni fondamentali; quelle che sta guadagnando dal punto di vista economico nel Settecento.

⁶¹ Cfr. A. Burgio, *Per un lessico critico del contrattualismo moderno*, Napoli, La Scuola di Pitagora, 2012, pp. 94-97.

⁶² Così le chiama Rousseau in *Contratto sociale*, cit., II, 3, p. 98.



4. Conclusion

Il presente intervento si è aperto con un rapido schizzo della foucaultiana analitica del potere per chiarire quale fosse il movente a partire dal quale Foucault ha avvertito la teoria politica e la nozione di sovranità che essa veicola. Un concetto di sovranità che Rousseau apprende da Hobbes e radicalizza mediante la figura della volontà generale, nell'adesione alla quale, nell'atto costituente, gli individui si riscoprono cittadini alienando la propria persona alla comunità. In tale alienazione, fedele al proprio progetto di critica della sovranità, Foucault osserva una movenza che egli definisce analoga a quella della transazione economica, che caratterizza non solo la nascente politica democratica e liberale, ma anche il versante marxista.

Dal chiarimento del concetto rousseauiano di "alienazione" che si è fornito, pare ci siano buone ragioni per escludere che di economicismo si possa parlare. Le indicazioni negli scritti di Rousseau sembrano condurre esplicitamente in altra direzione: quella della costituzione di uno stato civile pacifico e scevro da qualsivoglia istanza di dominio. L'invito che Rousseau avanza è quello, poi anche kantiano, a un esercizio di trascendentalizzazione rispetto alle proprie particolarità, come premessa a una universalizzazione delle proprie preferenze. Si tratta di un invito che rivela tutta la modernità di Rousseau, il quale, in linea con la scienza politica, fa della politica una questione di soggettività cartesiane, al di là della persona naturale che ciascuno è: qui il nucleo del concetto moderno e rousseauiano di cittadinanza. E sarebbe stato questo l'obiettivo più adeguato alla critica foucaultiana, se solo Foucault non avesse perso d'occhio ciò che, più che una transazione economica, l'alienazione rousseauiana significa.

Quello mirato da Foucault è un falso bersaglio, proprio mentre, a ben vedere, Rousseau offriva ragioni ben più pertinenti di riflessione critica in linea con il progetto analitico-politico foucaultiano. Nella famosa intervista che rilascia nel 1976 a Fontana e Pasquino, incalzato su questioni di stampo metodologico, Foucault ritorna sulla questione della relazione tra la storia, il soggetto e l'oggetto: aver distrutto, in senso archeologico e in senso genealogico, le basi certe su cui si fondava la ricerca storica, significa aver



sottratto la storia al facile rinvio a dei soggetti costituenti, attorno a cui essa potesse ruotare; e questa “storicizzazione” non è da intendersi come una mera destrutturazione dell’osservazione eidetica, né come una semplice relativizzazione del soggetto fenomenologico. “Non credo che il problema si risolva rendendo storico il soggetto al quale si riferivano i fenomenologi. Bisogna sbarazzarsi del soggetto costituente, sbarazzarsi del soggetto stesso”.

La sua postura critica, così, ne esce come “una forma di storia che renda conto della costituzione dei saperi, dei discorsi, dei campi di oggetti, ecc., senza aver bisogno di riferirsi ad un soggetto che sia trascendente rispetto al campo di avvenimenti che ricopre, nella sua identità vuota, lungo la storia”⁶³. È tale soggetto cartesiano che Foucault ha di mira, già dalla sua *Archeologia del sapere* e fino al suo ripensamento, negli anni Ottanta, dell’etica antica, passando per una concretizzazione delle relazioni di potere in seno all’iniziativa dell’analitica del potere di penetrare il terreno liscio della relazione Stato-cittadino.

Il soggetto moderno come funzione discorsiva e relazionale che, se osservata davvero in profondità, rivela la sua ineliminabile natura di nodo in una trama di relazioni concrete, da cui è impossibile far astrazione. E il soggetto dell’etica antica non come individuo che si autocostruisce cittadino nella messa fra parentesi della sua persona concreta, bensì come figura di lotta proprio a partire dalla verità che, con la sua vita storicamente situata, rappresenta.

Foucault discute con Rousseau un presunto economicismo che, tuttavia, sarebbe stato più coerente interpretare come la moderna spoliatura – non però come fosse un bene – della propria persona da ciò che la colloca nella storia: Foucault manca così l’occasione di confrontarsi con il ginevrino sullo statuto della cittadinanza che egli ha proposto, e che lui, latore di una politica vissuta come agonismo e come lotta fra volontà di verità e di potenza, non può accettare, in quanto sottrae all’individuo ciò che lo rende

⁶³ “Entretien avec Michel Foucault”, cit., 147.



concretamente parte in causa, situandolo in un assetto di potere che la funzione-soggetto non potrebbe far altro che accettare e conservare.

Carlo Crosato
Università degli Studi di Bergamo
car.crosato@gmail.com