

Francesco Guercio

Con questo estratto da *Sul costituirsi soggetto anarchico* (1986), di Reiner Schürmann, in *Domani il molteplice ... Saggi su Foucault, Heidegger, l'anarchia e la singolarizzazione a venire* (edizione inglese a cura di Malte Fabian Rauch e Nicolas Schneider, edizione italiana e traduzione a cura di Francesco Guercio, *Opere Scelte e Note dei Corsi, Vol. I*, in corso di pubblicazione, 2019), presentiamo in anteprima alcune pagine sul confronto, e dunque sulla stretta prossimità e sulla fine differenza, tra Schürmann e Foucault.

Dai saggi raccolti in questo volume – e soprattutto da questo incentrato sulla prassi del «costituire sé», sull'agente che tale prassi mette in forma e sulle possibilità concesseci epocalmente per questa messa-in-forma – viene alla luce come, per Schürmann, il potersi situare in relazione al pensatore francese dell'archeologia e della genealogia sia stata davvero una questione di primaria importanza per definire la portata del suo metodo topologico.

Dalle pagine di seguito emerge il gioco di forze autonome e forze eteronome nell'intreccio di soggettivazione e soggezione e il complicarsi di una lettura del *constituire sé* in quanto progetto di un libero soggetto an-epocale le cui possibilità siano illimitate in relazione a un fuori che resta fuori e come tale solo agisce.

L'interiorizzazione della soggezione nella costituzione della soggettività, o soggezione, e dunque la violenza dell'auto-identità come « auto-oggettificazione accettata, applicata e che vige [*enforced*] come auto-soggezione » rimescola le acque della dicotomia metafisica, ancora kantiana, tra fuori e dentro, tra autonomia ed eteronomia. Il costituirsi soggetto anarchico per Schürmann si configura allora come un differenziare tra trasgressione – che « feticizza ancora la legge » – e anarchia – che è « smetterla di sognare mega-unità sociali » e un destituire la costituzione di sé in un « contestare gli effetti di potere «come tali» [che] si risolve nella strategia di esporli dove e appena essi abbiano luogo ».

---

Reiner Schürmann

« Non vi è al mondo una sola cultura in cui sia permesso fare tutto ».<sup>1</sup> Partendo da momenti scelti della nostra storia, Foucault ha analizzato i limiti sempre cangianti dell'arena che assegna in anticipo ciò che siamo stati capaci di fare. Egli ha disegnato la mappa delle forze discorsive ed extra-discorsive che hanno assegnato i soggetti a una residenza esclusiva in cui potessero costituirsi.

---

<sup>1</sup> Foucault, «*La folie, l'absence d'oeuvre*», in *Dits et écrits*, tomo I, cit., p. 415: « *Il n'y a pas une seule culture au monde où il soit permis de tout faire* », T.d.C..

Le forze eteronome circoscrivono strettamente il campo della costituzione autonoma di sé. Non si può evitare di indagare la costellazione odierna di eteronomia e autonomia possibile: che cosa ci permettono di fare le forze nel nostro sito contemporaneo? Foucault non ha del tutto negletto di affrontare questa questione anche se lo ha fatto in un tono alquanto programmatico. Egli afferma: « dobbiamo promuovere nuove forme di soggettività ».<sup>2</sup> Ciò implica una lotta che congiunga varie strategie.

Come era stato già notato da Kant, nel soggetto si intersecano strategie di costituzione autonome e strategie di costituzione eteronome. L'archeologo-genealogista, tuttavia, non confida più che la legislazione autonoma di sé possa affatto essere universale. Deve così indicare nel sito contemporaneo i possibili modi di formazione di sé [*self-formation*] o *soggettivazione*, i quali sono altrettanto positivi che i modi della formazione dell'altro [*other-formation*] o *soggezione*.

La congiunzione delle strategie costitutive è più complessa di quanto il criticismo trascendentale potesse scorgere giacché non tutte le forze della soggezione sono imposte al sé dal di fuori, come lo sono invece la dominazione sociale e lo sfruttamento economico. Certo, queste forze non sono per nulla scomparse dal mondo occidentale. Eppure nuove forme dei modi di soggezione *interiore, benché eteronoma*, hanno fatto apparizione come bersaglio delle lotte odierne. Queste forme sono le voci eteronome che, nel dirla, ci ingiungono la nostra identità. Apprendere dalle scienze molli chi e cosa siamo, e riconoscerci nei loro *dicta*, è interiorizzare il potere nella forma del sapere. Invero, dicendo – riconoscendo, confessando – «questo è ciò che io sono», il soggetto si oggettiva dentro sé. Come oggettificazione cognitiva, l'eteronomia interiorizzata esemplifica il postulato moderno della posizione centrale dell'uomo nel tessuto epistemico; come soggezione al potere, esemplifica la versione moderna della ricerca del dominio, un tratto che finora persiste diacronicamente nella nostra storia. L'«auto-identità», incessantemente invocata, risulta pertanto dalla soggezione che, benché eteronoma, è però interiorizzata. L'auto-identità è un'auto-oggettificazione accettata, applicata e che vige [*enforced*] come auto-soggezione.

Un chiasma paragonabile a quello appena mostrato caratterizza la formazione di sé o soggettivazione. Una soggettivazione esteriore e tuttavia autonoma – che per Kant non sarebbe che una contraddizione in termini – giace al cuore di ciò che Foucault ha da dire sulla lotta per una nuova soggettività. Il cittadino libero della *pólis* greca, il cosmopolita romano, il membro della *Civitas Dei* nel primo cristianesimo, le comunità protestanti della Riforma, Cartesio come portavoce della comunità razionalista della prima modernità (alla quale egli propone l'esercizio della meditazione), Kant come portavoce del movimento dell'Illuminismo,<sup>3</sup> costituiscono tutti le loro

---

2 Foucault, "Why study power: the Question of the Subject", cit., p. 216: « We have to promote new forms of subjectivity », T.d.C..

3 *Ibidem*: « When in 1784 Kant asked, Was heisst Aufklärung?, he meant, What's going on just now? [...] What are we? in a very precise moment of history / Quando nel 1784 Kant domandò, Che cos'è l'Illuminismo?, intendeva, Che

soggettiva nella sfera pubblica. La loro autonomia è una possibilità resasi concreta in istituzioni o reti: il *bouleutérion*, il *comitium*, i recipienti delle istruzioni o *collationes* come quelle di Cassiano,<sup>4</sup> le assemblee delle chiese riformate, il pubblico della corrispondenza epistolare di Cartesio (Mersenne, Bérulle, Christina), il «pubblico dei lettori» di Kant. In nessuna di queste il soggetto che costituisce sé è un soggetto privo di parola. Non è il sé decontestualizzato dell'interiorità, ma un sé che diventa autonomo nel momento in cui fa proprie le possibilità che gli sono offerte nella sua angusta sfera di libertà e apertegli epocalmente. [...]

Nuove forme di soggettività, scrive Foucault, possono venir promosse oggi nelle lotte contro « gli effetti di potere come tali ».<sup>5</sup> Ne fornisce degli esempi esplicitando alcuni tratti che questi effetti hanno in comune. Eccone alcuni: « opposizione al potere degli uomini sulle donne, dei genitori sui figli, della psichiatria sui malati di mente, della medicina sulla popolazione, dell'amministrazione sui modi in cui si vive ».<sup>6</sup> [...] Di nuovo, è necessario qui andare al di là delle scarse osservazioni di Foucault ed esaminare le lotte dalla prospettiva della ricerca per la padronanza e il dominio. Dalle forme greche a quelle moderne di costituzione di sé, questa ricerca appariva come una costante. Acquisire e conservare la supremazia sulla famiglia, sul corpo o sulla follia si era mostrato essere il carattere primo delle varie tecniche per dar forma al sé. Gli effetti di potere non si presentano sotto forma di universali. L'autorità, il dominio e la padronanza, se presi astrattamente, non ne fanno parte. Ci si deve chiedere, piuttosto: non potrebbe forse essere che oggi il dominio costituisce un tratto guida, non più degli *scopi* della costituzione di sé, quanto, al contrario, dei suoi *ostacoli*? È lungo le due linee della soggezione e della soggettivazione che quest'ipotesi può essere verificata.

Le lotte appena enumerate sono rivolte a modi di collusione tra potere e sapere spiccatamente contemporanei. In questo senso, esemplificano una resistenza, oggi possibile, contro la *soggezione*. Ci si contrappone alle pretese di ultimità cognitiva [*cognitive ultimacy*]. L'asserzione dell'esperto: «questo è ciò che sei», è da prendersi in parallelo con le pretese di sapere concernenti le misure postulate o *le rette-misure* [*standard*], come quelle summenzionate di cui l'«uomo» potrebbe forse essere l'ultima. L'istruttore, lo psichiatra, il medico, proprio come il metafisico speculativo, postulano una prova, un'evidenza che, in quanto evidenza, può solamente essere coercitiva. Una verità che scaturisce dalla bocca di un latore esperto – «ricordati che sei un

---

succede ora? [...] Chi siamo noi? In un momento molto preciso della storia », T.d.C.. Si potrebbe obiettare che lo scritto di Kant si interroghi presumibilmente su cosa succeda nel periodo storico dello stesso Kant. In traduzione francese, *Les Lumières* (come l'italiano *Illuminismo*), è un termine che designa un'era della modernità, laddove sia il tedesco *Aufklärung* sia l'inglese *enlightenment* (almeno con iniziale minuscola) denotano primariamente un progetto intellettuale e non un secolo – il diciottesimo – nella storia del pensiero [*intellectual history*].

4 Cfr. le analisi foucaultiane delle *Institutiones et Collationes* di Cassiano in “*Le combat de la chasteté*”, in *Communications* 35 (1982), pp. 15-25. [Ora in *Dits et Écrits*, tomo IV, cit., pp. 295-308, N.d.C.].

5 Foucault, “*Why study power: the Question of the Subject*”, cit., p. 211: « *power effects as such* », T.d.C..

6 *Ibidem*: « *opposition to the power of men over women, of parents over children, of psychiatry over the mentally ill, of medicine over the population, of administration over the ways people live* », T.d.C..

adolescente», o «una donna», o «un nevrotico» – s'impone. La prova del potere di questa verità giace nel grado di assenso e interiorizzazione che essa genera. Tale era proprio il regime dei referenti ultimi epocalmente, che davano alla città il suo ordine e al soggetto il suo centro. [...] Le pretese di ultimità promuovono varie rappresentazioni a seconda del contesto. Per le lotte in questione, il compito elementare consiste allora nell'individuare quei feticci artificialmente dotati di ultimità e rivelare come il sapere e il potere vi concorrano per assoggettare il soggetto.

Quali forme di *soggettivazione*, cioè di costituzione di sé, sono oggi possibili? Foucault sembra riluttante a nominarne, preferendo invocare « il diritto di essere differenti »<sup>7</sup> e urgendoci a « immaginare e costruire ciò che potremmo essere ».<sup>8</sup> Eppure non è così difficile indicare l'impeto generale del suo ragionare: lo si può fare distinguendo tra individualismo e anarchismo.

Lo stato moderno, egli scrive, ha collocato i suoi cittadini in un «doppio vincolo» [*double bind*].<sup>9</sup> « Mai [...] nella storia delle società umane si è data nelle stesse strutture politiche una combinazione così ingegnosamente intricata di tecniche di individualizzazione e di procedure di totalizzazione ».<sup>10</sup> L'individualizzazione designa non soltanto la condizione atomistica della vita nelle società moderne, bensì, più radicalmente, l'esposizione intima e immediata di ognuno allo Stato. L'origine del *welfare state* nella cura cristiana delle anime è stata già notata prima di Foucault. Come la Chiesa era presente alla coscienza di ognuno, così, nei regimi liberali, lo Stato è presente alla vita di ognuno. Con l'istituzione delle democrazie, un « potere di tipo pastorale [...] si diffuse improvvisamente nell'intero corpo sociale ».<sup>11</sup> Il doppio vincolo consiste allora nell'incarico assunto dallo Stato di unificare i suoi membri in un tutto intero e, al tempo stesso, organizzare ogni dimensione della loro esistenza privata.<sup>12</sup> Sotto queste condizioni – ossia, se il vincolo organizzativo-totalitario si accompagna necessariamente al vincolo liberal-atomistico – la

---

7 Foucault, "Why study power: the Question of the Subject", cit., p. 211: « the right to be different », T.d.C..

8 *Ivi*, p. 216: « to imagine and to build up what we could be », T.d.C..

9 [Il termine ricorre anche nel testo di Foucault. La nozione Batesoniana di *double bind* riveste un'importanza cruciale nel pensiero schürmanniano, in cui è invero declinata in maniera originale. Per intenderne il senso, vale la pena leggere il modo in cui Schürmann ne chiarisce l'uso nella n. 1 dell'Introduzione al suo *opus magnum* postumo *Egemonie infrante* (T.d.C.):

A quanto mi è noto, l'espressione «*double bind*» fu coniata nel 1956 da Gregory Bateson. (Si veda, *Step to an Ecology of Mind*, Chandler Pub. Co., San Francisco, 1972, pp. 206 sgg.). Nel mio uso del termine, mantengo i tre tratti formali che Bateson dà al concetto: un'ingiunzione primaria dichiarante la legge; un'ingiunzione secondaria dichiarante una legge in conflitto con la prima; e, infine, un'ingiunzione terziaria «*che interdica alla vittima di sottrarsi e sfuggire al campo*» costituito dalle prime due ingiunzioni. N.d.C.].

10 Foucault, "Why study power: the Question of the Subject", cit., p. 213: « Never [...] in the history of human societies [...] has there been such a tricky combination in the same political structures of individualization techniques, and of totalization procedures », T.d.C..

11 *Ivi*, p. 215: « power of a pastoral type [...] suddenly spread out into the whole social body », T.d.C. [Anziché il termine *pastoral* – entrato ormai nel gergo degli studi foucaultiani – il testo di Schürmann riporta « *sacerdotal* », N.d.C.].

12 [Foucault esprimeva questo doppio vincolo dell'individualizzazione e della totalizzazione come prerogativa e *performance* del potere pastorale nell'endiadi *omnes et singulatim*, cioè «tutti e singolarmente». Si veda Foucault, "Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of Political Reason", in *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. II, a cura di S. McMurrin (Salt Lake City: University of Utah Press, 1981 (1979)), pp. 225-254; - "Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique", in *Dits et écrits*, tomo IV, cit., pp. 134-161--- ed. it. in *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica 1975-1984*, a cura di O. Marzocca (Milano: Medusa, 2001), pp. 107-147. N.d.C.].

costituzione di sé non può essere intesa come un individualismo amplificato e rafforzato. Ciò pare già evidente a livello culturale: non si dà formula più sicura per l'isomorfismo sociale dell'appello alla particolarità di ognuno. Nel decantare una personalità unica, i sentimenti, i gusti, lo stile di vita e le credenze di ognuno, si fa esattamente ciò che ogni altro fa e si promuove così l'uniformità nello stesso atto del negarla. All'individualismo, Foucault oppone [dunque] l'anarchismo: « il problema politico, etico e sociale dei giorni nostri non è cercare di liberare l'individuo dallo Stato, e dalle sue istituzioni, bensì di liberare *noi stessi* sia dallo Stato sia dal tipo di individualizzazione a esso legata». <sup>13</sup>

Solamente a condizione di smetterla di sognare mega-unità sociali la costituzione di sé sarà pubblica e, tuttavia, autonoma. « Immaginare un altro sistema è estendere la nostra partecipazione al sistema presente [...] Se volete sostituire un'istituzione ufficiale con un'altra istituzione che ne compia la medesima funzione – meglio e differentemente – ebbene, siete di nuovo sull'orlo di venir riassorbiti dalla struttura dominante ». <sup>14</sup> [...] A emergere in quanto gesto di una costituzione di sé oggi possibile è la lotta polimorfa contro le totalità sociali. « 'La società intera' è precisamente ciò che non si dovrebbe considerare eccetto come qualcosa da distruggere ». <sup>15</sup> Le lotte di cui si parla «sono lotte anarchiche ». <sup>16</sup> A renderle tali è non soltanto la progettata rottura delle totalità ma, ancor più essenzialmente, la loro natura polimorfa, sporadica, « trasversale » e « immediata ». <sup>17</sup>

Foucault è altrettanto esplicito riguardo al discorso filosofico oggi possibile, nonché riguardo allo statuto dei suoi scritti. Della filosofia, egli dice che – se essa è ancora viva – si risolve in una «'ascesi', un esercizio di sé, nel pensiero ». <sup>18</sup> [...] La tradizione filosofico-ascetica così ripresa è portata ad applicarsi a un nuovo contenuto, a un problema persistente: « era un esercizio filosofico: la sua posta in gioco era sapere in quale misura il lavoro di pensare la sua propria storia può affrancare il pensiero da ciò che esso pensa silenziosamente ». <sup>19</sup> In ballo è la lotta contro lo stesso presupposto di un'inserzione ininterrogata nei giochi coevi del discorso e del potere.

Ciò che il pensiero ha pensato tacitamente sono le costellazioni della verità congiunte agli effetti di potere. Abbiamo sempre pensato ciò, che un'era data ha prodotto come suo proprio un ordine eteronomo; e abbiamo pensato quell'ordine silenziosamente, interiorizzandolo nonostante la

---

13 Ivi, p. 216: « *the political, ethical, social, philosophical problem of our days is not to try to liberate the individual from the state, and from the state's institutions, but to liberate ourselves both from the state and from the type of individualization which is linked to the state* ». Trad. modificata e corsivo di Schürmann, T.d.C..

14 Foucault, "Revolutionary Action: «Until now»", cit., pp. 230/232: « *to imagine another system is to extend our participation in the present system. [...] If you wish to replace the official institution by another institution that fulfills the same function – better and differently – then you are already being reabsorbed by the dominant structure* », T.d.C..

15 Foucault, "Revolutionary Action: «Until now»", cit., p. 233: « *"The whole of society" is precisely that which should not be considered except as something to be destroyed* », T.d.C..

16 Foucault, "Why study power: the Question of the Subject", cit., p. 211: « *anarchistic struggles* », T.d.C..

17 Ibidem: « *transversal* » – « *immediate* », T.d.C..

18 Foucault, *L'usage des plaisirs*, cit., p. 15: « *une «ascèse», un exercice de soi, dans la pensée* », T.d.C..

19 Ivi, p. 15: « *C'était un exercice philosophique: son enjeu était de savoir dans quelle mesure le travail de penser sa propre histoire peut affranchir la pensée de ce qu'elle pense silencieusement* », T.d.C..

sua eteronomia. Se un esercizio filosofico autonomo qualunque consiste nel «pensare altrimenti», allora l'ascesi richiesta è invero una messa alla prova [*trial*] – cioè, non solo un tentativo o un *essai*, ma altresì un cimento, un'ordalia. Il *locus* di questo tentativo e di quest'ordalia, il *locus* di ogni parlare [*speech*] che «nessuna cultura può accettare immediatamente»,<sup>20</sup> e che è pertanto «trasgressivo»,<sup>21</sup> è la scrittura. Ivi giace la parentela che Foucault pretende di avere con Cartesio, un'affinità, questa, non proprio presagita nelle sue osservazioni dei primi scritti sull'ascesa e la caduta del postulato moderno «uomo». La messa alla prova di Foucault, subita nella scrittura, è consistita nel dislocare le linee di confine tacitamente prese per ovvie, come quelle tra normale e patologico o tra innocenza e colpa. Nei suoi scritti archeologici e genealogici, Foucault ha, e si è, esercitato – al tempo stesso, addestrandosi e portando avanti – (al)la costituzione di se stesso come soggetto trasgressivo.

Se in aggiunta a quegli scritti si considerano le sue osservazioni sparse riguardo al sito contemporaneo, si può supporre che costituirsi soggetto *trasgressivo* sia, o sia stata, una possibilità epocale accessibile a culture altre rispetto alla nostra. Socrate e molti altri sono stati accusati di «pensare altrimenti». Tuttavia, ciò che è inedito nell'ordine odierno della verità e del potere, è la sua tendenza all'omogeneità mondiale. Le forme di lotta di cui si è fatta precedentemente menzione appartengono solo a quest'ultimo contesto. Quello che si può fare in una siffatta società isomorfa è, allora, costituirsi soggetto *anarchico*. Perché sia possibile la legge, le trasgressioni, diceva Hegel, sono necessarie essenzialmente – non epocalmente. D'altronde, è solamente dopo il trionfo dello Stato moderno che l'anarchismo appare come una possibilità pratica. Tuttavia, il soggetto anarchico condivide il *medium* della lotta in, e con, cui entrambi i soggetti razionalista e trasgressivo si sono costituiti pubblicamente: mediante la «scrittura» o l'intervento discorsivo. Avendo così studiato gli effetti di potere del discorso [*discourse*], come avrebbe potuto Foucault non esprimersi deliberatamente sugli effetti dislocativi dei suoi propri enunciati nella sfera pubblica?

La differenza tra lotta trasgressiva e lotta anarchica giace nei loro rispettivi obiettivi: per il soggetto trasgressivo, ogni legge, per il soggetto anarchico, la legge della totalizzazione sociale. Questa differenza punta anche al tipo di apprensione che accompagna oggi il modo della costituzione pratica di sé. La nostra apprensione nasce dall'impossibilità di postulare rette-misure o misure *standard*. Rispetto agli scopi concreti delle sue lotte – le istituzioni penali, la collaborazione tra *establishment* medico e interrogazioni forzate istituzionalizzate (non solamente in America Latina) ecc. – Foucault si è mantenuto in accordo con le organizzazioni ideologiche e i movimenti anche se s'è ben guardato dal sostenerne i motivi per l'azione. Perché, allora, si è unito alle loro lotte? Certo, non perché è stato spinto da un qualche imperativo morale che sarebbe valido

---

20 Foucault, “*La folie, l'absence d'oeuvre*”, in *Dits et écrits*, tomo I, cit., p. 416: «*une telle parole est transgressive*», T.d.C..

21 *Ibidem*: «*qu'aucune culture ne peut accepter immédiatement*», T.d.C..

universalmente. « La ricerca di una forma di morale che sarebbe accettabile per tutti – nel senso che ognuno dovrebbe sottomettersi – e mi sembra catastrofica ».<sup>22</sup> Viene alla mente Lutero: « Io qui sto, non posso fare altrimenti ».<sup>23</sup>

Rispetto all'anarchismo del diciannovesimo secolo, l'anarchismo oggi possibile è più povero, più fragile. Non possiede una narrazione lineare che lo giustifichi, soltanto la storia della verità con la sua concomitante storia del soggetto. Eppure queste storie sono infrante da rotture, fratturate da cesure. Nell'osare ciò che è proibito il soggetto trasgressivo feticizza ancora la legge. Il soggetto anarchico fa eco allo Zarathustra di Nietzsche: « Questa, insomma, è la *mia* strada, – dov'è la vostra? [...] *Questa* strada, infatti, non esiste! ».<sup>24</sup> Anziché essere un dovere [*ought*], l'anarchismo per mezzo di interventi discorsivi è oggi una possibilità.

Certo, pretendere che il costituirsi soggetto anarchico si risolva nel contestare la propria inserzione in una disposizione data del discorso e del potere sembra *prima facie* un paradosso: «[I]l'obiettivo di queste lotte sono gli effetti di potere come tali ».<sup>25</sup> Come tali? Non è forse contraddittorio mantenere che, da un lato, non esista alcun Nemico Numero Uno bensì soltanto obiettivi precisi di schermaglie e che, dall'altro, l'obiettivo delle lotte contemporanee sia combattere il principio violentemente invasivo e captante [*encroachment*] per cui le totalità sociali rinchiudono la vita di ognuno confinandola in un *locus* pre-disposto nel loro apparato totale? L'impressione di un paradosso diminuisce se si comprende che il contestare gli effetti di potere «come tali» si risolve nella strategia di esporli dove e appena essi abbiano luogo. [...] Indirizzare interventi disparati a obiettivi eterogenei non implica che ognuno e tutti gli effetti di potere possano essere recisi, la libertà pienamente appropriata, e ogni cosa rimasta «finora» inibita possa essere, da ultimo, disinibita.

A questa ideologia della liberazione, Foucault oppone tattiche più modeste all'interno di formazioni reticolari di sapere e strategie capillari di potere. Contestare gli effetti di potere «come tali» resta un'operazione da fare pezzo dopo pezzo. Significa intervenire contro figure sempre nuove del dominio (che non sono *occorrenze* di un Grande Oppressore), iniziare sempre da capo, dislocando coordinate di pensiero finché strategicamente possibile. Il soggetto anarchico si costituisce in micro-interventi mirati a schemi e modelli risorgenti di soggezione e oggettificazione.

Che il progetto per un abbozzo di una storia del soggetto si presti forse, come le storie della

---

22 Foucault, “*Le retour de la morale*” in *Dits et Écrits*, tomo IV, cit., p. 706: « *La recherche d'une forme de morale qui serait acceptable par tout le monde - en ce sens que tout le monde devrait s'y soumettre - me paraît catastrophique* », T.d.C..

23 [Le famose parole attribuite a Martin Lutero: « *Hier stehe ich. Ich kann nicht anders. [Gott helfe mir, Amen]* », T./N.d.C.].

24 Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, III, “Dello spirito di gravità”, p. 230; versione a cura di M. Montinari, con nota introduttiva di G. Colli, (Milano: Adelphi, 2007 (1968)). In originale: « „Das — ist nun m e i n Weg, — wo ist der eure?“ [...] D e n Weg nämlich — den giebt es nicht! », corsivo di Nietzsche.

25 Foucault, “*Why study power: the Question of the Subject*”, cit., p. 211: « *The aim of these struggles is the power effects as such* », T.d.C..

folia e la sessualità, allo stesso malinteso essenzialistico? Sì, se per «soggetto» si intende il portatore di qualità come la coscienza e l'agente dietro a quegli atti, come la riflessione; no, se questa storia è letta come un'occorrenza della storia della verità di costellazione, con le sue tante morti diacroniche e nuovi inizi. Per una cultura ossessionata da ciò che è profondo all'interno del sé – celato, inconscio, profondamente e imperscrutabilmente proprio mio – la costituzione anarchica di sé significa la dispersione della riflessione diretta verso l'interiorità in tanti riflessi diretti verso l'esteriorità quanti sono i « sistemi di potere da mandare in corto circuito, squalificare e dirompere».<sup>26</sup>

---

26 Foucault, “*Des supplices aux cellules*”, in *Dits et écrits*, tomo II, cit., p. 720: « *court-circuiter, disqualifier, casser les systèmes de pouvoir* », trad. modificata, T.d.C.