



UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI PADOVA

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Filosofia

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA

INDIRIZZO FILOSOFIA POLITICA E STORIA DELLE DOTTRINE POLITICHE

XX CICLO

MICHEL FOUCAULT: ARCHEOLOGIA, GOVERNAMENTALITA', GOVERNO DI SE'

Direttore della Scuola : Ch.mo Prof. Enrico Berti

Supervisore : Ch.mo Prof. Giuseppe Duso

Dottorando : Pierpaolo Cesaroni

DATA CONSEGNA TESI

31 gennaio 2008

Indice

Elenco delle abbreviazioni utilizzate	7
Introduzione	9
Capitolo I. La differenza nella storia. <i>Storia della follia</i> e il costituirsi del progetto archeologico	15
1. <i>Esercizio del pensiero e filosofia</i>	15
2. <i>Storia della follia: fra topologia storica e rinvio all'originario</i>	19
3. <i>Differenza e storia: lo scontro Derrida-Foucault</i>	28
4. <i>Il "fuori" della dialettica e l'abbandono dell'originario: Foucault lettore di Bataille</i>	34
5. <i>Il «pathos della distanza»</i>	41
Capitolo II. Visibilità e ripetizione. Lo statuto dell'archeologia in <i>Le parole e le cose</i> e <i>Raymond Roussel</i>	47
1. <i>Le parole e le cose: il problema del trascendentale e il luogo dell'archeologia</i>	48
1.1. <i>Il trascendentale e l'antropologia</i>	51
1.2. <i>Psicanalisi, etnologia</i>	60
1.3. <i>Linguaggio</i>	66
1.4. <i>Archeologia</i>	76
2. <i>Raymond Roussel: l'enigma del visibile e la ripetizione archeologica</i>	80

Capitolo III. Da <i>L'archeologia del sapere</i> a <i>L'ordine del discorso</i> : il soggetto e la storia	89
1. <i>L'evoluzione del progetto archeologico in L'archeologia del sapere</i>	90
1.1. Enunciato, serie, discorso	91
1.2. Archeologia e strutturalismo: la questione del soggetto	99
2. <i>La critica genealogica e il sapere-potere: L'ordine del discorso e Nietzsche, la genealogia, la storia</i>	105
3. <i>Genealogia e storia</i>	111
Capitolo IV. Lineamenti di analitica del potere (1975-76): dispositivi, soggettivazione, resistenza	119
1. <i>L'analitica del potere: relazione, soggettivazione, resistenza</i>	120
2. <i>Genealogia della sovranità</i>	131
2.1. La sovranità come dispositivo di potere tradizionale	132
2.2. La sovranità come discorso e come dispositivo biopolitico	136
3. <i>Polemizzazione del reale e spazio della politica</i>	139
3.1. <i>Désir et plaisir</i> : la critica deleuziana all'analitica del potere	140
3.2. Dispositivo, campo politico, resistenza	145
Capitolo V. Governamentalità-governo e problematizzazione etica della politica	155
1. Sicurezza, territorio, popolazione: <i>governamentalità, governo, potere pastorale</i>	156
1.1. Genealogia della governamentalità	157
1.2. Difficoltà interne e sviluppi	162
2. <i>Governo, libertà, verità</i>	170

3. Nascita della biopolitica: <i>governo liberale e neoliberale</i>	181
3.1. Ragion di stato, liberalismo, questione sociale	182
3.2. Genealogia del neoliberalismo	187
4. <i>Etica e politica</i>	193
4.1. La libertà fra governo liberale e aprirsi della dimensione etica	193
4.2. La «distanza etica»	198
4.3. Etica degli antichi: governo di sé e governo degli altri in <i>L'uso dei piaceri</i>	203
4.4. Etica tardo-antica e attualità: <i>L'ermeneutica del soggetto</i> e la figura del governato	208
Conclusioni. Pensiero, etica, politica	215
Bibliografia	227

Elenco delle abbreviazioni utilizzate

- HF:** *Histoire de la folie à l'âge classique. Suivi de Mon corps, ce papier, ce feu et La folie, l'absence d'œuvre*, Gallimard, Paris 1972² (prima ed. *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, Paris 1961); tr. it. *Storia della follia nell'età classica. Con l'aggiunta di La follia, l'assenza di opera e Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco*, tr. di F. Ferrucci, tr. delle appendici di E. Renzi e V. Vezzosi, Rizzoli, Milano 2004³.
- RR:** *Raymond Roussel*, Gallimard, Paris 1963; tr. it. *Raymond Roussel*, a cura di M. Guareschi, Ombre corte, Verona 2001.
- NC:** *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Presses Universitaires de France, Paris 1972², tr. it. *Nascita della clinica. Una archeologia dello sguardo medico*, a cura di A. Fontana, postfazione di M. Bertani, Einaudi, Torino 1998².
- MC:** *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966, tr. it. di E. Panaitescu *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1998³.
- AS:** *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969, tr. it. *L'archeologia del sapere*, a cura di G. Bogliolo, Rizzoli, Milano 1999³.
- OD:** *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971, tr. it. *L'ordine del discorso*, a cura di A. Fontana, Einaudi, Torino 2004².
- NGH:** *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in *Hommage à J. Hyppolite*, s. la dir. de M. Foucault, Paris 1971, pp. 145-172, ora in DE 2, n. 84; tr. it. di A. Fontana, P. Pasquino e G. Procacci *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in M. Foucault, *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a c. M. Bertani, Einaudi, Torino 2001³, pp. 43-64.
- SP:** *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975, tr. it. di A. Tarchetti *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976, 1993².
- VS:** *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*, Gallimard, Paris 1976, tr. it. *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, a cura di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1978.
- UP:** *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité II*, Gallimard, Paris 1984; tr. it. di L. Guarino *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità II*, Feltrinelli, Milano 2004³.
- SS:** *Le souci de soi. Histoire de la sexualité III*, Gallimard, Paris 1984; tr. it. di L. Guarino *La cura di sé. Storia della sessualità III*, Feltrinelli, Milano 2001³.

FDS: *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1975-1976*, sous la dir. de F. Ewald et A. Fontana, Gallimard, Paris 1997, tr. it. *Bisogna difendere la società*, a cura di M. Bertani e A. Fontana, Feltrinelli, Milano 1998.

STP: *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, édition établie sous la dir. de F. Ewald et A. Fontana par M. Senellart, Gallimard, Paris 2004; tr. it. di P. Napoli *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2005.

NB: *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, édition établie sous la dir. de F. Ewald et A. Fontana par M. Senellart, Gallimard, Paris 2004; tr. it. di M. Bertani e V. Zini *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2005.

HS: *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, édition établie sous la direction de F. Ewald e A. Fontana, par F. Gros, Gallimard, Paris 2001; tr. it. *L'ermeneutica del soggetto*, tr. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2003 (la prima lezione del corso fu anche pubblicata autonomamente: *Subjectivité et vérité. Cours du 6 janvier 1982*, présentation de F. Gros, «Cités», 2 (2000), pp. 139-178).

DE: *Dits et écrits*, Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange, 4 voll., Gallimard, Paris 1994.

AF: *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, 3 voll., Feltrinelli, Milano 1996 sgg.; vol. 1 *1961-1970. Follia, scrittura, discorso*, a cura di J. Revel, tr. it. di G. Costa, Feltrinelli, Milano 1996; vol. 2 *1971-1977. Poteri, saperi, strategie*, a cura di A. Dal Lago, tr. it. di A. Petrillo, Feltrinelli, Milano 1997; vol. 3 *1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, tr. it. di S. Loriga, Feltrinelli, Milano 1998.

Nei testi che verranno citati senza indicazione dell'autore è sottinteso "Michel Foucault".

Nei casi in cui manca il rimando alla versione italiana di un testo in lingua straniera che viene citato, la traduzione è di chi scrive.

Introduzione

Gilles Deleuze, nella sua recensione a *Le parole e le cose* di Michel Foucault, scrisse che questo libro offriva «una nuova immagine del pensiero, una nuova concezione di ciò che significa pensare»¹. Si può considerare questa affermazione una sorta di punto di partenza della presente ricerca, che è volta sostanzialmente a ricostruire il modo in cui Foucault intende l'*esercizio del pensiero*. La domanda: cosa significa pensare? è sempre implicata nei libri di Foucault, anche quando non è immediatamente visibile, ed è ciò che impedisce di ricondurre totalmente le ricerche da lui svolte alla dimensione, pure presente, dello studio storico ed erudito, per conferire loro lo statuto di un *esercizio filosofico*. I propri lavori, scrive Foucault nell'introduzione al suo libro *L'uso dei piaceri*, «sono studi “di storia” per il campo che investono e per i riferimenti che assumono; ma non sono lavori “di storico”»². Queste parole non vanno affatto intese nel senso di un utilizzo estrinseco dei risultati ottenuti da ricerche storiche già compiute da altri, al fine di operare una riflessione filosofica su di essi. Al contrario, tutti i libri di Foucault sono costruiti attorno a un'originale ricerca d'archivio, a una scelta precisa delle fonti e a un loro utilizzo diretto. Tali elementi concorrono innanzitutto a delineare un modo di fare storia che rivendica la sua originalità, sia per l'esplorazione di ambiti di ricerca poco considerati, sia per l'elaborazione di nuovi metodi di studio. È questo il motivo per cui è certamente possibile considerare i libri di Foucault anche come delle opere “di storia” e quindi porle in contatto con questa disciplina. Limitarsi a questo livello di analisi, tuttavia, non sarebbe corretto, poiché non verrebbe preso in considerazione l'aspetto essenziale implicato in queste ricerche: nel modo di fare storia da lui praticato, Foucault vede il luogo e la condizione di possibilità per il dispiegarsi dell'esercizio del pensiero. Per tutti questi motivi, ancora Deleuze può affermare che «Foucault non è mai diventato uno storico. Foucault è un filosofo che inventa un rapporto con la storia completamente diverso da quello dei filosofi della storia»³.

L'esercizio del pensiero in Foucault si declina così innanzitutto nel senso di una ridefinizione delle nozioni di *storia* e di *filosofia* nonché del loro reciproco rapporto. A questo primo asse, che si impone fin dalle prime opere di Foucault, se ne associa un altro,

¹ G. Deleuze, *L'uomo, un'esistenza incerta*, in Id., *L'île déserte et autres textes*, Les Éditions de Minuit, Paris 2002, tr. it. *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, a cura di D. Borca, Einaudi, Torino 2007, pp. 111-115, qui p. 115.

² Così si esprime Foucault nel libro *L'uso dei piaceri* del 1984: UP, p. 15, tr. it. p. 14.

³ G. Deleuze, *Pourparlers*, Les Éditions de Minuit, Paris 2003³, p. 130.

altrettanto importante ma che trova sviluppo in un secondo momento: il rapporto fra pensiero e “politica”. Quest’ultimo termine è qui introdotto in un senso ampio per nominare il problema complessivo che riguarda il vivere in comune degli uomini mediante lo sviluppo di relazioni determinate fra di essi. A partire dagli anni dell’insegnamento al Collège de France, le opere e i corsi di lezione di Foucault si rivolgono a questo problema generale, con modalità differenziate che variano nel corso del tempo: innanzitutto nello studio di determinate relazioni di potere storicamente dispiegate (analitica del potere), poi soprattutto nell’apertura di studi rivolti da un lato al tema del *governo-governamentalità*, dall’altro alla questione dell’*etica*. Il comune denominatore di queste ricerche è ancora una volta da individuare nella questione da cui siamo partiti: che rapporto si instaura fra il pensiero e la politica? Cosa significa pensare nel momento in cui si descrivono specifiche relazioni di potere fra gli uomini?

La ricerca qui presentata si sviluppa dunque attorno a questi due assi, che possono essere così definiti in una prima approssimazione: il rapporto fra *pensiero e storia*, che richiama soprattutto gli scritti archeologici del periodo degli anni Sessanta, e il rapporto fra *pensiero e politica*, che invece trova svolgimento negli scritti genealogici ed etici degli anni Settanta e Ottanta.

Il primo asse è analizzato in due fasi distinte, che corrispondono ai primi due capitoli. Innanzitutto (capitolo I), si prende in esame il costituirsi del progetto archeologico di Foucault a partire dal suo primo libro importante, *Storia della follia* (1961), e da alcuni scritti subito successivi, per chiarire il modo in cui, nell’archeologia, vengono determinati i rapporti fra pensiero, filosofia e storia. La delineazione di questo intreccio ruota attorno alla nozione centrale di *differenza*. Poiché si tratta di un tema che attraversa tutto il pensiero francese degli anni Sessanta (e non solo), si è reso necessario il tentativo di fare emergere la specificità dell’attraversamento foucaultiano della questione ricostruendo il suo dialogo a distanza con Bataille e Derrida. Su queste basi, il capitolo II cerca di individuare, mediante la lettura di alcune sezioni di *Le parole e le cose* (1966) e del libro *Raymond Rous- sel* (1963), la struttura teoretica all’opera nell’archeologia foucaultiana. In questa direzione è parso utile affrontare in tutta la sua ampiezza la questione del *trascendentale*, anche al di là di alcune affermazioni liquidatorie dello stesso Foucault, ponendo particolare attenzione ai rapporti dell’archeologia con la filosofia di Deleuze da un lato e con le scienze strutturali dall’altro.

Il capitolo III rappresenta per così dire il punto di passaggio e di articolazione reciproca fra le due parti della ricerca. Esso si concentra infatti sul libro *L'archeologia del potere* (1969) e su due scritti più brevi dei primi anni Settanta, *L'ordine del discorso* e *Nietzsche, la genealogia, la storia*, che costituiscono il punto di svolta della ricerca foucaultiana, con il passaggio dalla descrizione di formazioni discorsive e di saperi alla descrizione più ampia che prende in considerazione pratiche e dispositivi di potere. Il punto essenziale di questo momento di svolta, che corrisponde grosso modo anche al passaggio dall'archeologia alla genealogia, verrà individuato nell'emergere in primo piano della questione del soggetto, declinata da Foucault nei termini di processi di *soggettivazione*.

I temi discussi nel capitolo III, la genealogia, la soggettivazione e il sapere-potere, introducono così alla seconda parte della tesi, rivolta al problema politico e strutturata, come la prima parte, in due capitoli. Il capitolo IV si concentra su alcuni passi dei due libri *Sorvegliare e punire* e *La volontà di sapere* e del corso *Bisogna difendere la società* per individuare le linee-guida dell'*analitica del potere* sviluppata da Foucault fra il 1975 e il 1976, ma radicata nelle ricerche portate avanti nei cinque anni precedenti. Obiettivo del capitolo è far emergere la specificità che l'approccio genealogico conferisce alla trattazione foucaultiana delle relazioni di potere: il concetto di sovranità perde ogni centralità in favore di altre nozioni, in particolare quelle di dispositivo, modo di soggettivazione e resistenza. L'esercizio del pensiero che è implicato nell'approccio genealogico si traduce, più in generale, in un nominalismo conseguente che radica i concetti politici all'interno delle determinate configurazioni di sapere-potere per le quali essi "funzionano", inserendosi di volta in volta nei singolari processi di veridizione di cui la storia dà testimonianza.

Quanto emerge nel capitolo IV, in particolare le nozioni di soggettivazione e di resistenza, costituisce la base per l'importante evoluzione del discorso foucaultiano a partire dal 1977, su cui si concentra il capitolo V. Qui viene preso in esame in primo luogo il corso, recentemente pubblicato, *Sicurezza territorio popolazione*, tenuto da Foucault al Collège de France nel 1978. Esso rappresenta un momento decisivo nella ricerca foucaultiana, in quanto costituisce una sorta di laboratorio in cui egli elabora delle nuove nozioni che rinnovano e approfondiscono la precedente analitica del potere, in particolare quelle di *governo* e di *governamentalità*. L'intreccio di tali nozioni con il contemporaneo, rinnovato attraversamento foucaultiano degli snodi della *libertà* e della *verità* (su cui si deve confrontare in particolare il corso *Sul governo dei viventi*, ancora inedito ma consultabile al Fondo Foucault), costituisce il terreno comune all'intero spettro di analisi condotte da Foucault

negli ultimi anni. Fra di esse, particolare interesse assumono da un lato le ricerche centrate sul governo liberale e neoliberale, dall'altro l'apertura del problema etico. Le prime sono state presentate da Foucault nel corso di lezione, anch'esso da poco pubblicato, *Nascita della biopolitica* (1979), che è molto importante perché rappresenta in un certo senso il punto di approdo della genealogia foucaultiana. Il liberalismo e il neoliberalismo sono qui concepiti come delle *pratiche di governo* le cui dinamiche politiche, decisive per la nostra attualità, devono essere determinate e messe a fuoco. Proprio questo confronto con il governo liberale sembra offrire a Foucault l'occasione per tornare a riflettere sulla problematicità della nozione di *libertà* e per sviluppare un discorso sulle «pratiche di libertà» che riprende, declinandolo in un senso più positivo, il tema della resistenza. È a questa altezza che si apre così la prospettiva dell'*etica*, che viene tematizzata a conclusione della ricerca per quanto attiene il suo rapporto con la politica. Mediante un attraversamento di alcuni luoghi del libro *L'uso dei piaceri* (1984) e del corso *L'ermeneutica del soggetto* (1982), si cercherà di mostrare come il discorso foucaultiano sull'*etica* come *piega* o ripiegamento non rappresenti affatto una “fuga” o una chiusura del problema politico, ma, al contrario, il luogo per una sua problematizzazione radicale, anche al di là la prospettiva sviluppata dallo stesso Foucault nell'analisi del potere degli anni precedenti.

Non è un caso che, negli ultimi anni, Foucault colleghi spesso, sia nei suoi scritti (in particolare nell'introduzione a *L'uso dei piaceri*) sia nelle interviste, il tema dell'*etica* a quello dell'esercizio del pensiero. Tale questione appare così come il vero filo rosso che tiene insieme le diverse facce della ricerca foucaultiana, così come della ricostruzione che ne abbiamo proposto. Essa, pur coprendo l'intero percorso compiuto da Foucault, da *Storia della follia* fino a *L'uso dei piaceri*, e seguendone lo sviluppo cronologico, non vuol essere una ricostruzione complessiva ed esauriente di tale percorso; la finalità è piuttosto quella di affrontare il nodo, insieme teoretico e politico, costituito dalla domanda sulle forme e le modalità dell'esercizio del pensiero in Foucault. Per questo motivo, la presente ricerca trova due punti di precipitazione, richiamati nel titolo, nei capitoli II e V: da un lato, la struttura teoretica alla base dell'archeologia, dall'altro l'articolarsi reciproco di questione del governo e dimensione etica. Il nesso etica-politica dell'ultimo Foucault si costruisce infatti attorno alle stesse nozioni che erano già emerse nella determinazione dello statuto dell'indagine archeologica, in particolare quelle di *piega* e di *ripetizione*. Tale ripresa, tuttavia, non è una semplice rievocazione ma implica anche una stratificazione ulteriore, e

decisiva, del discorso foucaultiano: essa apre l'esercizio del pensiero alla *dimensione pratica* che è ad esso propria.

In altre parole, le molteplici e differenziate configurazioni che la ricerca di Foucault assume nel corso degli anni si mostrano quali modalità sempre nuove di praticare quell'attività di *ripiegamento* in cui si identifica, in definitiva, l'attività del pensiero. In fondo, questo affermava lo stesso Foucault allorché individuava proprio nella denominazione della sua cattedra al Collège de France, *Storia dei sistemi di pensiero*, il modo corretto di richiamare il senso complessivo della sua ricerca.

Capitolo I. La differenza nella storia. *Storia della follia* e il costituirsi del progetto archeologico

1. *Esercizio del pensiero e filosofia*

«Quel che faccio [...] non è né storia, né sociologia, né economia. È piuttosto qualcosa che, in un modo o nell'altro, per semplici ragioni di fatto, è vicino alla filosofia»⁴. Così Michel Foucault riassume, nella prima lezione del corso del 1978 al Collège de France, il suo ormai ventennale lavoro di ricerca. Qualche anno più tardi, introducendo il libro *L'uso dei piaceri* del 1984, egli definirà lo studio che seguirà, così come gli altri studi «che avevo intrapreso precedentemente», un «esercizio filosofico»⁵. In queste e in altre affermazioni simili degli stessi anni, egli riconosce dunque al proprio lavoro uno *statuto filosofico*. Questo dato di fatto non deve tuttavia essere letto nel senso di un'adesione ovvia, e rassicurante, fatta da un filosofo in relazione al proprio campo di studi. Vi si deve trovare piuttosto il punto di arrivo di un percorso alquanto accidentato, tracciato dal rapporto problematico che Foucault ha intrattenuto, fin dall'avvio del suo lavoro di ricerca, con la filosofia. Non si deve dimenticare, infatti, che per lungo tempo Foucault ha esplicitamente *rifiutato* di definirsi un filosofo, senza peraltro riuscire a trovare in altre definizioni – storico, giornalista, scrittore, e così via – un'alternativa efficace e adeguata⁶.

Certo si può forse scorgere in queste prese di posizione l'eco di una sorta di insofferenza narcisistica nei confronti di ogni etichettatura; non si tratta tuttavia solo di questo, perché Foucault voleva in tal modo mettere in luce quel che ai suoi occhi assumeva i contorni di un problema decisivo: lo statuto da assegnare al discorso tradizionalmente riconosciuto come «filosofico». Quando Foucault si riferisce criticamente alla “filosofia”, egli pensa, in termini molto generali, a un discorso che ritrova la verità della propria identità nella certezza della sua storia, la quale si identifica nella serie di pensatori e scrittori che, a partire

⁴ STP, pp. 4-5; tr. it. p. 14.

⁵ UP, p. 15; tr. it. p. 14.

⁶ Cfr. per es. *El poder, una bestia magnífica*, intervista con M. Osorio, 1977, ora in DE 3, n. 212, tr. it. in *Biopolitica e liberalismo*, a cura di O. Marzocca, Medusa, Milano 2001, pp. 69-91, qui p. 82: Foucault non si considera «né un filosofo né uno scrittore». Ancora alla fine del 1978 egli dichiara: «non mi considero un filosofo» (*Colloqui con Foucault. Pensieri, opere, omissioni dell'ultimo maître-à-penser*, intervista di Duccio Trombadori, Castelvecchi, Roma 2005³, prima ed. Salerno 1981, p. 31). In un'altra intervista del 1979, Foucault rifiuta di considerarsi un uomo di scienza, o un artista, o uno storico, o un romanziere (*Foucault examines Reason in Service of State Power*, intervista con M. Dillon, 1979, ora in DE 3, n. 272, tr. it. in *Biopolitica e liberalismo*, cit., pp. 147-155, qui pp. 152-154).

dall'antica Grecia, sono stati tradizionalmente e sono ancora riconosciuti come «filosofi». In termini più precisi, invece, egli pensa alle correnti dominanti nell'ambiente accademico francese degli anni Trenta e Quaranta, e che appunto si presentano ai suoi occhi come le continuatrici e le eredi di tale “meta-discorso”: la fenomenologia, insieme alla sua variante esistenzialistica, e l'hegelismo o hegelo-marxismo⁷. Si può dire, seguendo del resto quanto a più riprese da lui affermato⁸, che il punto d'avvio della ricerca di Foucault, negli anni Cinquanta, sia rappresentato dalla messa in discussione di queste correnti di pensiero, non però in favore di una diversa filosofia, bensì per porre il problema dell'effettivo continuare a sussistere di quanto veniva appunto definito “discorso filosofico” al di là del circuito accademico che ne assicurava certo un'esistenza, senza però poterlo garantire dal rischio che si trattasse di una semplice permanenza estrinseca, di un guscio vuoto. È questo un percorso critico che Foucault condivide con molti altri intellettuali che negli stessi anni sentono la necessità di abbandonare i terreni tradizionali di quella filosofia «con pretese assolutamente universaliste» il cui ultimo esponente talvolta Foucault individua in Husserl⁹, ma più spesso in Sartre¹⁰, per abbracciare invece delle «metodologie deliberatamente parziali» che si impegnano in ricerche positive: è questa la strada seguita da studiosi quali Claude Lévi-Strauss o Georges Dumézil¹¹.

Può apparire sorprendente che il punto di riferimento di Foucault, nella sua messa in discussione dello spazio tradizionale della filosofia, sia ancora un filosofo, e per di più di formazione hegeliana, ovvero Jean Hyppolite, che fu suo professore alla Scuola Normale e

⁷ Cfr. *Colloqui con Foucault*, cit., p. 31: «All'Università [...] io ero stato avviato alla comprensione di quei grandi edifici filosofici che quando ero studente si chiamavano hegelismo, fenomenologia...». Sulla formazione filosofica di Foucault cfr. D. Eribon, *Michel Foucault*, Flammarion, Paris 1990², parte prima. Foucault lesse i filosofi “classici” (soprattutto Platone, Kant, Hegel, Husserl e Heidegger) negli anni della Scuola Normale, quindi fra fine anni Quaranta e inizi anni Cinquanta (cfr. *ivi*, pp. 47-48).

⁸ Sono innumerevoli le interviste in cui Foucault, negli anni Sessanta, prende le distanze dalla “generazione di Sartre e di Merleau-Ponty”, in cui egli include fenomenologia, esistenzialismo e marxismo “umanista” e dialettico: cfr., oltre alle interviste già citate nelle note precedenti, anche *Entretien avec Madeleine Chapsal*, «La Quinzaine littéraire», maggio 1966, ora in DE 1, n. 37, pp. 513-518, tr. it. in AF 1, pp. 117-122; *L'homme est-il mort ?*, intervista con C. Bonnefoy, «Arts et Loisirs», 38 (giugno 1966), ora in DE 1, pp. 540-544; tr. it. in AF 1, pp. 123-128, in partic. p. 125; *Interview avec Michel Foucault*, intervista di I. Lindung, «Bonniers Litteräre Magasin», 37 (marzo 1968), ora in DE 1, pp. 651-662; tr. it. in AF 1, pp. 178-189, in partic. pp. 181-183; *Foucault répond à Sartre*, intervista con J.-P. Elkabbach, «La Quinzaine littéraire», 46 (marzo 1968), ora in DE 1, n. 55, pp. 662-668, tr. it. AF 1, pp. 191-197.

⁹ Cfr. Intervista con P. Caruso, «La fiera letteraria», 39 (settembre 1967), poi in *Conversazioni con Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan*, Mursia, Milano 1969, pp. 91-131, qui p. 111.

¹⁰ Il riferimento polemico a Sartre è presente praticamente in ogni intervista rilasciata da Foucault negli anni Sessanta (cfr. i testi citati in nota 5).

¹¹ Sull'avventura intellettuale di Lévi-Strauss, segnata dal rifiuto precoce della “filosofia”, cioè del discorso con pretesa universale fondato sulla posizione di un soggetto-filosofo sovrano, assicurata storicamente dalla tradizione di cui si sente erede, cfr. il ritratto autobiografico schizzato nelle interviste *Tre conversazioni con Claude Lévi-Strauss*, in *Conversazioni con Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan*, cit., pp. 25-90.

con il quale egli mantenne i contatti fino alla morte di questi nel 1969¹². La ragione, tuttavia, è chiara. Secondo quanto Foucault dice nel discorso di omaggio al maestro scomparso, tenuto alla Scuola Normale Superiore il 19 gennaio 1969, così come nel discorso inaugurale al Collège de France, pronunciato poco meno di due anni più tardi, Hyppolite considerava se stesso uno studioso non della filosofia ma del «pensiero filosofico», ovvero di «quel che in ogni sistema – per quanto compiuto in sé possa sembrare – lo oltrepassa, lo eccede, e lo colloca all'interno di un rapporto che è al contempo di scambio e di insufficienza rispetto alla filosofia»¹³. Il *pensiero* sarebbe così ciò che «garantisce l'eccedenza della filosofia rispetto a ogni possibile filosofia»¹⁴. Tale eccedenza, che è anche il suo «compito senza termine»¹⁵, non è tuttavia intesa da Hyppolite, nella lettura che dà Foucault, come riproduzione indefinita della filosofia nel solco che essa stessa si costruisce, come chiusura nel circolo dell'Identico e del Ritorno. L'eccedenza del pensiero sulla filosofia segna piuttosto la *finitudine della filosofia stessa*, cioè *l'apertura della filosofia a ciò che essa non è*, a ciò che è altro da sé. Hyppolite, secondo Foucault, vedeva in Hegel precisamente colui che, in un certo senso, mise per la prima volta in atto una «filosofia di ciò che non è filosofia»¹⁶. La pratica filosofica, *dopo* Hegel, non doveva perciò consistere nella prosecuzione dell'«edificio» razionale del sistema, bensì nella prosecuzione del gesto che, in ogni momento del sistema, poneva la filosofia a contatto con la non-filosofia: «essa doveva riprendere per pensarle, non per ridurle, la singolarità della storia, le razionalità regionali della scienza, la profondità della memoria nella coscienza; appare così il tema di una filosofia presente, inquieta, mobile lungo tutto la sua linea di contatto con la non-filosofia»¹⁷. È questo il motivo per cui i punti di riferimento essenziali per Foucault, oltre Hyppolite, sono rappresentati da pensatori che si pongono in una posizione eccentrica rispetto al perimetro *dato* della pratica filosofica, e che non sono dunque «filosofi» in senso stretto, proprio per-

¹² Sui rapporti Foucault-Hyppolite cfr. Eribon, *Foucault*, cit., pp. 34 sgg., 92-93, 114, 125 sgg., 138.

¹³ *Jean Hyppolite. 1907-1968*, «Revue de métaphysique et de morale», 74 (1969), ora in DE 1, n. 67, pp. 779-785, qui p. 780; tr. it. in M. Foucault, *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a cura di M. Bertani, Einaudi, Torino 2001³, pp. 3-10, qui p. 3.

¹⁴ *Ivi*, p. 780, tr. it. p. 4.

¹⁵ OD, p. 77, tr. it. p. 38 (*une tâche sans terme*).

¹⁶ *Jean Hyppolite*, cit., p. 784, tr. it. p. 8. Foucault pensa qui certamente al sistema hegeliano, che viene pensato come costruito attorno al problema della trattazione filosofica di ciò che filosofia *non* è, ovvero le scienze particolari di cui l'enciclopedia è l'esposizione filosofica. Non è ovviamente questo il luogo per saggiare la consistenza di un simile punto di vista sul pensiero hegeliano.

¹⁷ OD, p. 78, tr. it. pp. 38-39. In questo senso cfr. anche *La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est l'aujourd'hui*, intervista con G. Fellous, «La presse de Tunisie», 12.4.1967, ora in DE 1, pp. 580-584; tr. it. in AF 1, pp. 147-152, in partic. p. 148. Sul punto cfr. S. Chignola, *L'impossibile del sovrano. Governamentalità e liberalismo in Michel Foucault*, in *Governare la vita. Un seminario sui corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, Ombre Corte, Verona 2006, pp. 37-70, in partic. pp. 37-46.

ché si muovono continuamente lungo quella linea che separa il “filosofico” da ciò che è ad esso esterno, esteriore: da una parte autori difficilmente inquadrabili quali Maurice Blanchot, Georges Bataille o Pierre Klossowski¹⁸; dall’altra studiosi quali Georges Dumézil o Claude Lévi-Strauss, che conducono ricerche parziali, regionali, impegnandosi in ambiti determinati di sapere, e ottengono così un effetto retroattivo sulla localizzazione della filosofia stessa. Il lavoro di ricerca di Michel Foucault, che egli definisce inizialmente come *archeologia*, si inserisce così all’incrocio di queste due prospettive¹⁹. Il campo con cui Foucault fa confinare la filosofia è, come si vedrà subito, quello della storia; non si tratta per lui, ovviamente, di produrre qualcosa come una *filosofia della storia*, ma piuttosto di pensare a una filosofia che in un certo senso *si fa storia*. È necessario ora capire in maniera più determinata in che modo ciò avvenga e cosa precisamente significhi, ricostruendo il modo in cui si articola, a partire dalla prima opera importante di Foucault, *Storia della follia*, e nei problemi che essa solleva, il ripensamento dello spazio della filosofia²⁰.

¹⁸ Oltre alle innumerevoli citazioni di questi “scrittori-filosofi”, così come di altri, nei libri e nelle interviste degli anni ’60, si confronti quanto Foucault dice in un’intervista del 1978: «gli autori più importanti, che più mi hanno, non dirò formato, ma permesso di effettuare uno spostamento rispetto alla mia prima formazione universitaria, sono stati: Friedrich Nietzsche, Georges Bataille, Maurice Blanchot, Pierre Klossowski. Tutti personaggi che non erano “filosofi”, nel senso stretto, istituzionale, del termine» (*Colloqui con Foucault*, cit., p. 31). Di fronte alle innumerevoli testimonianze in questo senso, è da relativizzare l’ormai celebre, e abbastanza singolare, affermazione dello stesso Foucault contenuta nell’ultima intervista da lui rilasciata, nel maggio 1984, secondo la quale Heidegger sarebbe stato, insieme a Nietzsche, il filosofo “fondamentale” per la sua formazione (*Le retour de la morale*, entretien avec G. Barbedette et A. Scala, «Les Nouvelles littéraires», n. 2937, ora in DE 4, n. 354, pp. 696-707, tr. it. in AF 3, pp. 262-272, in partic. pp. 268-269). In realtà, come si vedrà anche in seguito, nei confronti del filosofo tedesco Foucault si esprime sempre, almeno nel corso degli anni ’60, nei termini di una sorta di ammirazione mista a distacco.

¹⁹ Esplicitamente in questa direzione si esprime Foucault per es. in un’intervista del 1967 (*Conversazioni con Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan*, cit., in partic. pp. 120-121), o in un’intervista del 1978 (*Colloqui con Foucault*, cit.). Certamente importante, in questo senso, è per Foucault anche la figura di Canguilhem, per il quale «la filosofia è una riflessione per la quale ogni materia estranea è buona, anzi potremmo dire: per la quale ogni buona materia deve essere estranea» (G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Presses Universitaires de France, Paris 1966, tr. it. di D. Buzzolan *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1998, p. 9).

²⁰ Uno dei più importanti studi dedicati alla dimensione propriamente filosofica del pensiero di Foucault apparso negli ultimi anni, il libro di Béatrice Han *L’ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l’historique et le transcendantal*, Millon, Grenoble 1998, sconta forse proprio su questo versante un limite generale: esso infatti sottintende che tale dimensione filosofica appaia o si mostri nella misura in cui il discorso di Foucault venga fatto interagire con lo spazio della “filosofia” e quindi confrontato con Kant, Husserl, Merleau-Ponty, Heidegger. Ne risultano osservazioni assai utili e significative, ma che forse non impostano correttamente il problema, perché in tal modo si presuppone esattamente quel che Foucault vuol mettere in questione, ovvero la previa identificazione del pensiero con lo spazio tradizionalmente occupato dalla “filosofia”. Vedremo come la tematizzazione di questo problema comporti dunque l’attraversamento di altri luoghi e il confronto con altri autori rispetto a quelli privilegiati da Han. Un’impostazione a mio avviso del tutto corretta del rapporto di Foucault alla filosofia, in quanto si fa carico di tutta la sua problematicità, è quella di Georges Canguilhem nella sua breve *Présentation a Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris 9-10-11 janvier 1988*, Éditions du Seuil, Paris 1989, pp. 11-12. Nella stessa direzione si muove François Wahl, *Hors ou dans la philosophie? L’Archéologie du savoir, l’Usage des plaisirs, le Souci de soi*, ivi, pp. 85-100, che parla della «nuova instabilità» derivante alla filosofia dal suo incontro con il pensiero di Foucault.

2. Storia della follia: fra topologia storica e rinvio all'originario

1. *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, apparso nel 1961 presso la casa editrice Plon di Parigi, a cui Foucault lavora negli anni da lui trascorsi in Svezia e in Polonia nella seconda metà degli anni Cinquanta, è la tesi principale della sua abilitazione di dottorato in filosofia ed è la sua prima opera importante. In precedenza egli aveva pubblicato solamente il breve scritto *Malattia mentale e personalità*, successivamente ripudiato²¹, e aveva curato, redigendo una lunga introduzione, il testo di Ludwig Binswanger *Le rêve et l'existence. Storia della follia* delinea già, nella sua struttura complessiva così come nell'andamento della sua argomentazione, il progetto archeologico che contraddistingue la ricerca foucaultiana negli anni Sessanta: il libro consiste nell'analisi di *una modalità specifica* in cui si è data *storicamente* (precisamente nell'età classica, cioè fra XVII e XVIII secolo) una "esperienza" determinata, quella della follia, la quale ha dato luogo a una serie specifica di pratiche, di saperi, di modi di fare, di pensare e di organizzare una sezione del reale. La parte prima e seconda dell'opera analizzano così le due modalità principali in cui si è organizzata l'esperienza classica della follia, ovvero l'internamento e l'esperienza medica; la terza parte, infine, esamina il *venir meno* di tale esperienza e il sorgere di un'altra configurazione complessiva (quella "moderna"), la quale non viene tuttavia direttamente tematizzata (al pari della configurazione precedente, "rinascimentale", la cui dissoluzione è presentata nel capitolo primo della prima parte), perché funge solamente come segno della determinatezza storica della configurazione in esame²².

Secondo l'analisi tradizionale degli storici della medicina l'età classica avrebbe cominciato a riconoscere, con l'internamento dei "folli", il problema medico della follia. «In realtà, dice Foucault, una simile analisi presupporrebbe la persistenza immutabile di una follia già tutta armata del suo eterno armamento psicologico, ma solo dopo molto tempo liberata nella sua verità», come se l'oggetto del sapere medico preesistesse ad esso e pian piano giungesse ad «essere delimitato rigorosamente da una scienza positiva»²³. È certamente ve-

²¹ Un'analisi puntuale di questo testo si trova in P. Neuenhaus-Luciano, *Individualisierung und Transgression. Die Spur Batailles im Werk Foucaults*, Centaurus-Verlagsgesellschaft, Pfaffenweiler 1999, pp. 26-35; sulla nuova versione del testo, apparsa nel 1962 con il titolo *Malattia mentale e psicologia*, in cui tornano temi di *Storia della follia*, cfr. le pp. 35-42.

²² Come si vede, la struttura di *Storia della follia* ricalca già quella che sarà propria di *Le parole e le cose*; è già presente anche lo stile tipicamente foucaultiano, che giustappone l'erudita analisi delle fonti a un discorso retorico-figurativo in cui si dispiega, secondo l'analisi di Hayden White, «a profusion of the various figures sanctioned by catachresis» (H. White, *Foucault*, in *Structuralism and Since*, ed. by J. Sturrock, Oxford University Press, Oxford 1979, pp. 81-115, qui p. 93).

²³ HF, p. 93, tr. it. p. 84.

ro che vi sono delle somiglianze tra gli internati del XVIII secolo e il nostro “malato mentale”; ma esse non sono dell’ordine del *dato*, bensì sono *il risultato di una certa opzione teorica* che si tratta di ricostruire criticamente. Bisogna dunque rifare al contrario tale processo, e questo è precisamente ciò che già qui Foucault definisce «archeologia»²⁴. L’internamento dei folli operato nell’età classica non si rivela così «un gesto negativo di esclusione» che prepara l’avvento della scienza medica, bensì rinvia a «tutto un insieme di operazioni»²⁵ che *producono* un determinato modo di organizzare l’esperienza della follia. L’opera intende dunque disarticolare la ricostruzione storica della realtà della follia che usualmente si compie a partire dall’esperienza medica, psicologica e psicanalitica del nostro presente, per portare alla luce non già i fili segreti che compongono e ricompongono *un’unica storia*, bensì le differenti esperienze che segmentano il darsi effettivo di ciò che di volta in volta viene individuato come “follia”.

In questa direzione si possono già isolare alcuni elementi costitutivi dell’analisi foucaultiana, che la pongono fin da subito in netta opposizione a una certa concezione storica di stampo ottocentesco, ma ancora profondamente radicata in larga parte del modo novecentesco di *immaginare* la storia, fondato sul mito della continuità progressiva e posto sul piano della filosofia della storia²⁶. In primo luogo, Foucault vuole restituire la specificità

²⁴ *Ivi*, p. 94, tr. it. p. 85. Alle pp. 124-125 (tr. it. pp. 113-114) si parlerà invece di «archeologie mediche» in un senso ben diverso, cioè con riferimento proprio alle *tradizionali* storie della medicina; questo secondo senso, “negativo” ma anche generico, si trovava anche nell’introduzione a Binswanger, dove Foucault prende appunto le distanze dal metodo dell’“archeologo”: cfr. M. Foucault, *Préface à L. Binswanger, Le Rêve et l’existence*, tr. de J. Verdeaux, Desclée de Brouwer, Paris 1954, tr. it. in L. Binswanger, *Sogno ed esistenza*, introduzione di M. Foucault, tr. it. di L. Corradini (*Introduzione* di Foucault) e di C. Giussani (*Sogno ed esistenza*), Se, Milano 1993, pp. 11-85, qui p. 23. Si può evidenziare anche che in *Storia della follia* Foucault usa talvolta, per qualificare l’oggetto del proprio discorso, l’immagine dello «strato geologico» (per es. HF, p. 138, tr. it. p. 125), che verrà esplicitamente rifiutata in seguito (cfr. *Sur les façons d’écrire l’histoire*, intervista con R. Bellour, «Les Lettres Françaises», 1187 (giugno 1967), ora in DE 1, pp. 585-600, qui p. 595; tr. it. in AF 1, pp. 153-169, qui p. 163), anche in risposta agli attacchi di provenienza sartriana, che vedevano appunto nelle opere di Foucault una “geologia” storicista piuttosto che a un’“archeologia” (cfr. M. Amiot, *Le relativisme culturaliste de Michel Foucault*, «Les Temps Modernes», 248 (Janvier 1967), pp. 1271-1298, in partic. p. 1272).

²⁵ HF, p. 116, tr. it. p. 105.

²⁶ Un confronto esplicito e strutturato con l’obbiettivo polemico dell’archeologia foucaultiana, individuato nel tipo di storiografia che tenta di neutralizzare le fratture e le discontinuità del processo storico, si avrà solamente nell’introduzione all’*Archeologia del sapere*: cfr. AS, pp. 9 sgg.; tr. it. pp. 5 sgg. La letteratura critica che affronta la questione generale della concezione della storia di Foucault è ovviamente sterminata; oltre ai fondamentali saggi di Paul Veyne (cfr. la tr. it. dei tre più importanti in P. Veyne, *Michel Foucault: la storia, il nichilismo, la morale*, Ombre corte, Verona 1998), uno sguardo complessivo molto convincente è offerto di recente da Thomas R. Flynn, *Sartre, Foucault and Historical Reason. Volume 2: A Poststructuralist Mapping of History*, The University of Chicago Press, Chicago 2005. Cfr. poi C. Sini, *Il problema della storia in Foucault*, Roma 1973; R. Young, *White Mythologies. Writing History and the West*, Routledge, London – New York 1990, cap. V; M. Gans, *Das Subjekt der Geschichte. Studien zu Vico, Hegel und Foucault*, Olms, Hildesheim 1993; *Foucault and the Writing of History*, ed. by J. Goldstein, Blackwell, Oxford (UK) – Cambridge (USA) 1994; F. Sabatino, *L’uso della storia in Foucault. L’incontro fra “genealogia” e “storia*

dei discorsi e delle pratiche concretamente esistiti nella storia senza schiacciarli su una concettualità e su un modo di pensare ad essi estranei: «si tratta di lasciar apparire il disegno e le strutture dell'esperienza della follia come l'ha fatta realmente il classicismo»²⁷ evitando ogni anacronismo²⁸. Non si deve dunque pensare che un'organizzazione di sapere o di pratiche ne *preannunci* una successiva: esse appartengono invece «a mondi diversi»²⁹. In secondo luogo, non si deve neppure propriamente parlare di un'*unica* esperienza classica della follia: vi è al contrario una *molteplicità* di saperi, di pratiche, di esperienze che, pur radicandosi in una stessa condizione storica di possibilità (che qui Foucault definisce «a priori concreto»³⁰), non si lasciano ridurre le une alle altre, bensì intrattengono dei rapporti reciproci secondo una logica di “connessione dell'eterogeneo”. Tale distacco da ogni prospettiva dialettica è forse avvertibile al meglio nella funzione assunta, in *Storia della follia*, dal riferimento al punto di vista del *per noi*, come per esempio in questo passo: «in realtà, ciò che per noi si presenta come lo schizzo di una cura psicologica non lo era affatto per i medici dell'età classica che l'applicavano»³¹. Così come Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*, anche Foucault mette costantemente in atto un'interferenza fra l'esperienza in esame e il punto di vista all'interno del quale essa è riprodotta riflessivamente; il senso che tale atto assume nei due filosofi è però esattamente opposto. Il *per noi* hegeliano rappresenta «il soggetto capace di assumere l'esperienza della coscienza nella sua integralità»³², che spinge le determinate “esperienze della coscienza”, anche storicamente costituite, all'esame della propria pretesa di verità e che osserva così il movimento dialettico fino al

totale”, Cuem, Milano 2003; M. Potte-Bonneville, *Michel Foucault. L'inquiétude de l'histoire*, PUF, Paris 2004.

²⁷ HF, p. 139; tr. it. p. 126.

²⁸ Su questo punto cfr. per es. HF, pp. 66-67, tr. it. p. 60: oggetto di internamento nell'età classica è «tutto un popolo stranamente mescolato e confuso ai nostri occhi. Ma ciò che per noi è soltanto sensibilità indifferenziata, per l'uomo classico era certamente una percezione chiaramente articolata»; p. 125, tr. it. p. 114: l'essenziale non è affatto che gli uomini del mondo classico «misconoscano» la follia come malattia, «ma che la percepiscano sotto un altro cielo»; p. 231, tr. it. p. 184: anche il mondo classico vedeva da un certo punto di vista la follia come malattia, ma non si tratta della *stessa* malattia percepita da noi; o ancora p. 150, tr. it. p. 137; pp. 158-159, tr. it. p. 145, ecc.

²⁹ *Ivi*, p. 144; tr. it. p. 131. Allo stesso modo non si può parlare di «riapparizioni» di un'esperienza all'interno di un'altra: «È un problema di riapparizione solo a uno sguardo retrospettivo; se si segue la trama della storia, si comprende che si tratta piuttosto di un problema di trasformazione del campo dell'esperienza» (*ivi*, p. 120; tr. it. p. 109). Nel capitolo quarto della seconda parte Foucault mostrerà, per esempio, che la nascita della possibilità della moderna psichiatria dell'osservazione e dello stesso internamento *medico* che vi si collega *non* è da rintracciare nell'internamento dei folli praticato nell'età classica, che l'analisi archeologica ha mostrato essere del tutto indipendente da ogni preoccupazione *medica* e clinica (cfr. *ivi*, pp. 326-327; tr. it. p. 254).

³⁰ *Ivi*, p. 147; tr. it. p. 134.

³¹ *Ivi*, p. 343; tr. it. p. 267. Cfr. anche pp. 66-67 (tr. it. p. 60), p. 96 (tr. it. pp. 86-87), p. 123 (tr. it. p. 111), p. 346 (tr. it. p. 269) ecc.

³² Così F. Chierighin, *La “Fenomenologia dello spirito” di Hegel. Introduzione alla lettura*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1994, p. 44; per quanto segue cfr. *ivi*, pp. 41 sgg.

raggiungimento di sé nella posizione del sapere assoluto; quest'ultimo funziona dunque come misuratore del progresso dell'esperienza della coscienza nel suo percorso di superamento di ogni estraneità. Foucault vuole, al contrario, far emergere proprio la radicale *estraneità* del “per noi”, inteso come ciò che indica il modo odierno (e quindi storicamente condizionato) di pensare e di agire in riferimento a un determinato ambito della realtà, rispetto a un'esperienza passata organizzata attorno ad altri principi; in questo senso, anzi, la proiezione di un *per noi* è richiamata per avvertire dell'*erroneità* prodotta dall'attivazione inconsapevole di un simile punto di vista, che *chiude* la possibilità di una vera comprensione impedendo di cogliere la specificità di ciò che viene colto riflessivamente³³.

2. Sulla base del modo di procedere che si è cercato di presentare sommariamente, Foucault conduce in *Storia della follia* una serie di analisi positive molto precise, altresì fondate sull'utilizzo di un'enorme massa documentaria, volte a far emergere la logica specifica propria di alcuni saperi e di alcune pratiche organizzatisi attorno alla “follia” nei secoli dell'età classica (e, in parte, di quella moderna): si veda per esempio il capitolo secondo della seconda parte, in cui vengono individuate le strutture portanti della concezione classica della follia come malattia, oppure il capitolo quarto della seconda parte, che presenta la nozione classica di cura, e così via. Da questo punto di vista il gesto filosofico implicito in *Storia della follia* si apparenta già decisamente da un lato all'epistemologia di Bachelard, Koyré e Canguilhem, in quanto pone il problema della regionalità storica dei saperi al di fuori delle tradizionali teorie della conoscenza fondate sull'analisi del rapporto soggetto-oggetto³⁴, dall'altro all'analisi strutturale dell'etnologia francese e di Dumézil, in

³³ Al problema essenziale che qui già emerge, quello del rapporto fra la regione del sapere ricostruita e il luogo archeologico in cui avviene tale ricostruzione, sarà dedicato il secondo capitolo del presente lavoro. Per quanto riguarda l'anti-hegelismo di *Storia della follia*, bisogna riconoscere che esso non impedisce il riemergere in alcuni punti di elementi di ascendenza hegeliana, anche al di là delle rare citazioni esplicite: in vari luoghi sembra aleggiare il movimento dialettico (cfr. per es. HF, p. 183, tr. it. p. 169; p. 353, tr. it. p. 276; p. 381, tr. it. p. 302; pp. 500-503, tr. it. pp. 411-413), in altri si fa uso di categorie come quella di «cattivo infinito» (*ivi*, p. 339, tr. it. p. 264) o di intelletto in senso hegeliano (p. 189, tr. it. p. 175).

³⁴ Al riguardo, cfr. il saggio molto bello di J-F. Braunstein, *Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le «style français» en épistémologie*, in *Les philosophes et la science*, éd. par P. Wagner, Gallimard, Paris 2002, pp. 920-963; cfr. anche R. Machado, *Archéologie et épistémologie*, in *Michel Foucault philosophe*, cit., pp. 15-32, e J. D'Hondt, *Foucault, une pensée de la rupture*, in *Lectures de Michel Foucault. Volume 2 : Foucault et la philosophie*, sous la direction de E. Da Silva, Ens Éditions, Lyon 2003, pp. 13-22. Foucault riconobbe sempre volentieri tale filiazione “epistemologica” del proprio lavoro (cfr. ancora M. Foucault, *La vie: l'expérience et la science*, «Revue de métaphysique et de morale», XC (1985), n. 1, pp. 3-14, ora in DE 4, n. 361, tr. it. di M. Porro *La vita: l'esperienza e la scienza*, in G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, tr. it. di D. Buzzolan, Einaudi, Torino 1998, pp. 271-283). Tuttavia bisogna precisare che, come ricorda Didier Eribon, all'epoca della redazione di *Storia della follia* Foucault ancora non conosceva Canguilhem; i due divennero amici proprio in occasione della discussione della tesi di dottorato: cfr. Eribon, *Michel Foucault*, cit., pp. 125 sgg. (e in partic. pp. 126-127: «Michel Foucault citera Canguilhem comme un de ses maîtres, dans la préface à *Folie et déraison*, et il réitérera cet hommage dans sa leçon inaugurale au Collège de France, en décembre 1970. Mais au fond, l'influence de Canguilhem sur lui s'est sans doute exercée principalement entre ces deux moments,

quanto individua le strutture storiche implicate nelle differenti organizzazioni “sociali”³⁵. Tuttavia questa prospettiva rimane, in Storia della follia, problematicamente intrecciata a una seconda prospettiva non solo radicalmente differente dalla prima, ma anche con essa inconciliabile e che lo stesso Foucault di lì a poco rifiuterà; essa si traduce nel rinvio a un’esperienza originaria e tragica della follia. Vediamo in che senso.

Innanzitutto, come si è visto, per qualificare la determinatezza storica delle diverse modalità in cui la follia si costituisce come oggetto di multiformi saperi e pratiche, Foucault utilizza costantemente il termine *esperienza* («esperienza classica della follia», ecc.). Tale nozione (che da un punto di vista storico-filosofico testimonia della forte influenza ancora esercitata dalla fenomenologia nel primo Foucault³⁶) rimanda a un piano precedente a ogni conoscenza e a ogni sapere e tale da renderli possibili. Dice Foucault: «è importante sapere come la follia fosse percepita in quell’epoca [*scil.* l’epoca classica], prima di ogni conoscenza e di ogni formulazione da parte del sapere»³⁷. Da questo punto di vista, dunque, l’analisi non si concentra tanto sull’organizzazione dei saperi quanto sulla percezione pre-discorsiva che li rende possibili. Questo spazio, che si situa «al di qua» della conoscenza e del discorso, «dove il sapere è ancora tutto vicino ai suoi gesti, alle sue familiarità, alle sue prime parole»³⁸, ancora dunque, nell’intenzione di Foucault, le analisi positive di *Storia della follia* alla posizione di un soggetto che, articolandosi storicamente sul suo oggetto, rende possibili le diverse esperienze della follia. L’utilizzo del termine “esperienza”, dunque, sembra rimandare a una soggettività trascendentale di stampo fenomenologico che rende possibili, di volta in volta, i significati che appaiono all’esperienza dei soggetti determinati, presi all’interno dei differenti saperi storici. Allo stesso modo anche la “follia” appare sdoppiata da una parte in un oggetto di sapere, dall’altra in un elemento magmatico

et donc plutôt sur *Naissance de la clinique* que sur *Folie et déraison*»). Per quanto riguarda i rapporti con Bachelard, lo stesso Eribon menziona una «lettre fort aimable» che questi inviò a Foucault esprimendosi in modo molto positivo su *Storia della follia* (cfr. *ivi*, p. 144).

³⁵ Questa vicinanza fu subito ben messa in luce da alcuni dei pochi saggi che apparvero su *Storia della follia* all’epoca della sua pubblicazione: cfr. la recensione di R. Barthes (*Savoir et folie*, «Critique», 17 (1961), pp. 915-922 (tr. it. in R. Barthes, *Saggi critici*, tr. it. di L. Lonzi, Einaudi, Torino 1966, pp. 212-218), M. Serres, *Hermès I. La communication*, Les Éditions de Minuit, Paris 1968, cap. I; R. Mandrou, *Trois clés pour comprendre l’ « Histoire de la folie à l’époque classique »*, «Annales», 17 (1962), n. 4, pp. 761-771, e la nota di Braudel a questo articolo, *ivi*, pp. 771-772.

³⁶ Sul rapporto fra l’archeologia di Foucault e la fenomenologia cfr. G. Lebrun, *Note sur la phénoménologie dans Les Mots et les Choses*, in *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris 9-10-11 janvier 1988*, Éditions du Seuil, Paris 1989, pp. 33-53; J. F. Courtine, *Foucault lecteur de Husserl. L’a priori historique et le quasi-transcendental*, «Giornale di Metafisica», XXIX (2007), pp. 211-232, inoltre il libro di Han L’*ontologie manquée de Michel Foucault*, cit. In tutti questi saggi però *Storia della follia* non viene direttamente posta a tema.

³⁷ HF, p. 407; tr. it. p. 326.

³⁸ *Ivi*, p. 446; tr. it. p. 360.

e libero, in una follia intesa «nella sua vivacità, prima di ogni cattura da parte del sapere»³⁹.

In realtà nella trattazione foucaultiana dello spazio dell'originario in *Storia della follia* vi sono già degli elementi di complicazione che impediscono di pensarlo nella forma semplice della soggettività. Questo si mostra in particolare nel capitolo primo della seconda parte. Qui Foucault prende le mosse dal riconoscimento della «dispersione» propria della «coscienza della follia», una dispersione che è comune, in una certa misura, a ogni forma di sapere, ma che nel sapere della follia assume un carattere più fondamentale: «Una certa incoerenza è forse più essenziale all'esperienza della follia che a ogni altra; forse questa dispersione concerne ciò che in tale esperienza vi è di più fondamentale e di più vicino ai suoi schemi originari»⁴⁰. Insomma, la coscienza della follia è strutturalmente, originariamente *dispersa*, «è già spezzata, frammentata fin dall'inizio in un dibattito che non può concludersi». Ora, dice Foucault: «nel corso del tempo, questo dibattito ritorna ostinatamente: rimette in gioco senza sosta, sotto forme diverse, ma nella stessa difficoltà di conciliazione, le stesse forme della coscienza, sempre irriducibili»⁴¹. Nel gioco dello *stesso* e del *diverso* che qui Foucault prospetta, operano delle specifiche *forme di coscienza* (precisamente quattro: la coscienza critica, pratica, enunciativa e analitica della follia⁴²) che, nel loro variegato interagire, *rendono possibile l'esserci storico delle differenti esperienze della follia*. Secondo Foucault dunque lo spazio dell'originario non rimanda a *un* soggetto trascendentale bensì a una molteplicità di «forme di coscienza» in cui «nessuna può mai risolversi l'una nell'altra», perché «il loro rapporto, per quanto stretto possa essere, non può mai ridurle a unità»⁴³. *Storia della follia* prospetta così una duplicità che si organizza su due livelli: la dispersione *storica* delle differenti esperienze della follia rimanda a una dispersione originaria di differenti forme di coscienza della follia.

Tuttavia nell'analisi foucaultiana questa idea di un'organizzazione molteplice dello spazio dell'originario viene di fatto piegata in un'altra direzione, ovvero nel rimando ulteriore a una *partizione originaria*, quella che separa la Ragione dalla Follia: «[bisogna] cercare di raggiungere, nella storia, questo grado zero della storia della follia, dove essa è esperienza indifferenziata, esperienza non ancora condivisa della divisione stessa. Descrive-

³⁹ *Préface*, in *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, Paris 1961, ora in DE 1, pp. 159-167, qui p. 164; tr. it. in AF 1, pp. 49-57, qui p. 54.

⁴⁰ HF, p. 181; tr. it. p. 167.

⁴¹ *Ivi*, p. 182; tr. it. p. 168.

⁴² Cfr. *ivi*, pp. 182-186; tr. it. pp. 168-172.

⁴³ *Ivi*, p. 186; tr. it. p. 171.

re, sin dall'origine della sua curvatura, questa "altra forma" [« *autre tour* »] che, da una parte e dall'altra del suo gesto, lascia cadere, cose ormai esterne, sorde a ogni scambio, e come morte l'una per l'altra, la Ragione e la Follia»⁴⁴. Nel susseguirsi delle diverse modalità del rapporto che si instaura fra le quattro forme di coscienza della follia si ripete dunque incessantemente il gesto che esclude la Follia e che instaura il dominio della Ragione nella storia – una ragione, dunque, che rischia di recuperare un carattere di unitarietà. Il progetto di *Storia della follia* assume, da questa prospettiva, ben altro statuto rispetto a quello precedentemente individuato: se la follia rappresenta il "meno" della storia, ciò che ne è alle porte, al limitare, essendone respinto, «è questo "meno" che bisogna interrogare, liberandolo sin dall'inizio da ogni senso peggiorativo. Dalla sua formulazione originaria, il tempo storico impone il silenzio a qualche cosa che non possiamo più cogliere in seguito se non sotto le forme del vuoto, del vano, del nulla. La storia è possibile solo sullo sfondo di un'assenza di storia, in mezzo a questo grande spazio di mormorii che il silenzio spia»⁴⁵. Insomma, bisogna mostrare che la «*possibilità della storia*» si radica nella «*necessità della follia*»⁴⁶.

La partizione originaria, non-storica, fra follia e ragione rappresenta così una *struttura tragica* in relazione alla quale le diverse esperienze storiche della follia assumono il loro pieno significato⁴⁷: all'esperienza medievale e rinascimentale, in cui tale dimensione tragica è manifesta perché la follia è intimamente connessa alla verità e alla morte, rivelando, come nei quadri di Bosch, l'uomo nella sua strutturale inquietudine⁴⁸, segue l'esperienza classica, in cui l'esperienza tragica fa sempre più posto alla critica, con la quale «la follia è presa nell'universo del discorso»⁴⁹; essa prepara dunque l'avvento moderno della psichiatria positiva, la quale cerca di rinchiudere completamente la follia, come "malattia mentale", nell'orizzonte del sapere⁵⁰. E tuttavia l'esperienza tragica della follia, l'esperienza cioè che si apre alla partizione originaria fra Ragione e Follia, fra storia e non-storia, continua a sussistere, perché è ineliminabile. Se è vero che nell'età classica «la coscienza critica si è

⁴⁴ *Préface à Folie et déraison*, cit., p. 159; tr. it. p. 49. A questo proposito mi pare corretta la tesi di Machado, *Archéologie et épistémologie*, cit., pp. 20-22, che riconosce in *Storia della follia*, così come nell'epistemologia francese, l'esistenza di una "normatività" (che invece scomparirà del tutto a partire da *Nascita della clinica*). Machado ricorda però che mentre però in Bachelard e anche in Canguilhem tale normatività è riferita a un concetto di verità scientifica o di scientificità, nel libro di Foucault essa si fonda sull'idea di un'esperienza originaria della follia che viene progressivamente perduta a opera della ragione.

⁴⁵ *Préface à Folie et déraison*, cit., pp. 162-163, tr. it. p. 53.

⁴⁶ *Ivi*, p. 163; tr. it. p. 54.

⁴⁷ «Il suo significato (*sens*) più acuto»: HF, p. 176; tr. it. p. 162.

⁴⁸ Cfr. *ivi*, pp. 21 sgg.; tr. it. pp. 18 sgg.

⁴⁹ *Ivi*, p. 39; tr. it. p. 34 (tr. modificata).

⁵⁰ Cfr. Foucault, *Préface à Folie et déraison*, cit., p. 165; tr. it. p. 55.

andata sempre più illuminando, mentre i suoi aspetti tragici si oscurano progressivamente» fino ad essere «del tutto evitati»⁵¹, tuttavia ciò non significa che tale estirpazione riesca completamente: «alcune pagine di Sade e l'opera di Goya testimoniano che questa sparizione non significa annientamento, che questa esperienza tragica sussiste ancora oscuramente nella notte del pensiero e dei sogni, e che nel XVII secolo non si è trattato di una distruzione radicale, ma solo di un occultamento. [...] Sotto la coscienza critica della follia e le sue norme filosofiche o scientifiche, morali o mediche, una sorda coscienza tragica non ha cessato di vegliare»⁵². L'internamento classico dei “folli” appare dunque ora non più come una specifica modalità di organizzare il sapere e la pratica della “follia”, bensì come il tentativo, necessariamente fallimentare, di sradicare l'esperienza tragica della follia – tentativo che nell'età moderna da una parte si perfeziona, con l'oggettivazione della follia nel sapere medico e psichiatrico, dall'altra mostra la sua inconsistenza, nelle figure di Nietzsche, di Van Gogh, di Artaud: «Bisogna reinterpretare in una dimensione verticale la bella rettitudine che conduce il pensiero razionale fino all'analisi della follia come malattia mentale; sarà chiaro allora che sotto ognuna delle sue forme essa maschera in modo più completo, e anche più pericoloso, questa esperienza tragica, che tuttavia non ha potuto domare del tutto»⁵³. L'utilizzo del termine “esperienza” conduce quindi necessariamente a pensare *due* differenti tipi o modalità di esperienza: quando Foucault parla dell'«esperienza classica» o dell'«esperienza rinascimentale», individua delle regioni *storiche* di saperi e di pratiche; quando invece parla dell'«esperienza tragica» o dell'«esperienza critica» e così via, fa riferimento a una partizione unica, trans-storica, Ragione-Follia che rende possibili le variazioni storiche.

3. Non è difficile riscontrare la forte tensione che si crea, in *Storia della follia*, fra i due progetti filosofici all'interno dei quali Foucault inserisce l'analisi effettiva che vi viene svolta. Da una parte, la ricostruzione della realtà classica della follia si presenta come il tassello di una *topologia storica*, cioè come momento di un'indagine volta a ritrovare le differenti *regioni* di saperi, di pratiche, di modi di soggettivazione, irriducibili le une alle altre, e di cui bisogna misurare l'incolmabile distanza. La storia viene così immaginata come un *arcipelago* e lo storico è un cartografo che, mantenendosi alla *superficie* dei discorsi, disegna come in una carta geografica le diverse regioni da lui individuate, le quali

⁵¹ HF, p. 39; tr. it. pp. 34-35.

⁵² *Ivi*, p. 40, tr. it. p. 35. In una direzione simile andava, nell'analisi del *sogno*, la prefazione a Binswanger, dove i punti di riferimento filosofici, per una critica della psicologia (e lì anche della psicanalisi freudiana) sono Husserl e Heidegger: cfr. *Préface à L. Binswanger, Le Rêve et l'existence*, cit.

⁵³ HF, p. 40; tr. it. p. 35.

hanno dunque in loro stesse il loro principio di intelligibilità. Dall'altra parte, invece, l'esperienza classica della follia viene vista come uno dei modi in cui le originarie forme della coscienza organizzano il rapporto della Ragione al suo Fuori, cioè alla Follia. Il *significato* e l'intelligibilità di tale esperienza sono costituiti dunque dal rapporto alle sue condizioni non-storiche di possibilità. Non una topologia che si sviluppa in orizzontale, dunque, bensì un rapporto *verticale* all'originario: si tratta di porre «una domanda che *non seguisse la ragione nel suo sviluppo orizzontale ma che cercasse di ridisegnare nel tempo questa costante verticalità*»⁵⁴.

Al tentativo di pensare la differenza *nella* storia, nel senso della ricostruzione di regioni di sapere, di pratiche che si costituiscono insieme ai propri oggetti, ai propri concetti e alle proprie modalità di pensare la soggettività, si affianca dunque il tentativo di pensare la differenza *dalla* storia, cioè il punto non-storico in cui la Follia viene esclusa come il puro “altro” rispetto a una storia che ritrova così la sua unità nel mostrarsi come peripezia della Ragione; una Ragione, quindi, che trova il suo senso e la condizione di possibilità a prezzo di reiterare continuamente, organizzandola in modalità differenziate, questa esclusione originaria. La *Storia della follia* si presenta così come un'opera molto densa che, nel segnare il vero inizio della riflessione foucaultiana, la mantiene in una sorta di equilibrio fra possibili direzioni fra loro così divergenti da risultare inconciliabili⁵⁵. Foucault non tarderà tuttavia a sciogliere questo enigma, identificandosi completamente nella prima direzione e distanziandosi nettamente dal tema dell'“originario”, che gli apparirà l'espressione proprio di quella modalità tradizionale di proseguire il gesto filosofico da cui, secondo lui, è necessa-

⁵⁴ *Préface à Folie et déraison*, cit., 161; tr. it. p. 51 (corsivo mio). Sull'utilizzo di metafore spaziali in Michel Foucault cfr. O. Marzocca, *Filosofia dell'incommensurabile. Temi e metafore oltre-euclidee in Bachelard, Serres, Foucault, Deleuze, Virilio*, FrancoAngeli, Milano 1989, pp. 104-162; a proposito di *Storia della follia*, Marzocca individua giustamente come struttura spaziale fondamentale quella *duale* della *divisione* fra ragione e follia (cfr. *ivi*, p. 108); l'idea di *molteplici* spazi epistemici si ha invece solo a partire da *Nascita della clinica* (cfr. *ivi*, pp. 119 sgg.). La lettura della strutturazione duale dello spazio in *Storia della follia* viene a Marzocca, come ricorda egli stesso, dalla lettura di Michel Serres (cfr. Serres, *Hermes I*, cit., p. 172: «Loin d'être une chronique, l'histoire de la folie est donc celle de la variation des structures duales [...] posées sur deux espaces, celui de la raison et celui du non-sens»). Bisogna ricordare però che in *Storia della follia* a una struttura duale (nella partizione ragione-sragione e anche nella partizione fra originario e storico) si accompagna anche una strutturazione storica non riconducibile a questo schema (susseguirsi di *molteplici* regioni di sapere e di pratiche).

⁵⁵ In questa stessa direzione va la lettura di Dreyfus e Rabinow, la quale da un lato individua in *Storia della follia* uno scivolamento verso quell'ermeneutica che sarà poco dopo criticata da Foucault (cfr. H. L. Dreyfus e P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago 1983², tr. it. *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, a cura di D. Benati, M. Bertani, I. Levrini, Ponte delle Grazie, Firenze 1989, qui p. 35), ma dall'altro ricorda come gran parte dell'analisi svolta nel libro risulti indipendente da questo tema: «la quasi totalità dell'analisi, nella *Storia della follia*, concerne pratiche di cui dispongono gli individui e i loro effetti, non segrete fonti ontologiche» (*ivi*, p. 36).

rio prendere congedo⁵⁶. Il modo migliore per comprendere con precisione questo decisivo snodo filosofico è probabilmente quello di ricostruire la polemica che lo vide opporsi a Derrida proprio a ridosso di *Storia della follia*.

3. Differenza e storia: lo scontro Derrida-Foucault

La duplicità costitutiva di *Storia della follia* fu colta subito dai pochi che recensirono o commentarono il testo. Roland Barthes, per esempio, vide giustamente nel libro, in prima istanza, una «storia strutturale» apparentata all'etnologia moderna, ovvero a quell'insieme di analisi grazie alle quali «cominciamo a sapere che non solo i costumi, ma anche gli atti fondamentali della vita umana sono oggetti storici»⁵⁷. Da questo punto di vista la follia non si presenta nel libro di Foucault come *un* significato unico e uniforme che passa inalterato attraverso differenti significanti, contenuto trascendente e originario che si manifesta nelle sue forme storiche, bensì come una delle *funzioni* costanti che strutturano le differenti società, e precisamente la funzione del rapporto inclusione-esclusione. Ne deriva che «la follia sembra potersi non definire, ma strutturare»⁵⁸. Però secondo Barthes, appunto, *Storia della follia* non si esaurisce in questa dimensione: è anche *qualcosa d'altro*, nella misura in cui la struttura della follia che vi viene analizzata, cioè il rapporto fra ragione e sragione, rappresenta anche la struttura del Sapere come tale, «non soltanto quello che parla della follia»⁵⁹. Il libro diviene così anche, necessariamente, uno studio sulle condizioni di possibilità del sapere e del discorso razionale nella sua storicità.

Se Barthes non vede in questa ambivalenza un problema, ma vi scorge anzi la ricchezza del testo, più interessante appare la lettura di *Storia della follia* che diede Jacques Derrida,

⁵⁶ Non a caso nella seconda edizione dell'opera Foucault, del 1972, elimina il titolo originale (*Folie et déraison*) lasciando solo l'originale sottotitolo più "storico" (*Histoire de la folie à l'âge classique*) e toglie la prefazione (in cui il tema dell'originario è largamente presente). Un intervento sul testo (come Foucault fece per la seconda edizione di *Nascita della clinica*) gli dovette sembrare invece un lavoro impervio, proprio a causa della presenza *strutturale* di questi elementi nell'opera. Foucault lasciò quindi il testo inalterato, aggiungendo però in appendice la risposta alla critica di Derrida (di cui si parlerà a breve), che doveva probabilmente fornire al lettore la "corretta" linea di lettura del testo. Ciò tuttavia non impedì che questa seconda edizione, uscita in un periodo in cui l'interesse per Foucault era enormemente accresciuto, producesse delle incomprensioni. A proposito di *Storia della follia*, si può ricordare che anche Deleuze, nella sua lettura che si contraddistingue per l'attenzione agli elementi di coesione e di unità nel percorso foucaultiano, parla di un «romanticismo» che Foucault nelle opere successive abbandonerà in favore di un nuovo «positivismo» (G. Deleuze, *Foucault*, Les Editions de Minuit, Paris 1986, tr. it. a cura di P. A. Rovatti e F. Sossi *Foucault*, Cronopio, Napoli 2002², pp. 26-27; sul significato di questo "positivismo" v. *infra*, cap. II).

⁵⁷ Barthes, *Saggi critici*, cit., p. 212.

⁵⁸ *Ivi*, p. 216. In una direzione simile va l'analisi di Serres, il quale rileva l'«inanité» di ogni ricerca di una definizione della follia nel libro di Foucault (cfr. Serres, *Hermès I*, cit., p. 184) e parla invece di «variation structurale» (*ivi*, p. 180).

⁵⁹ *Ibid.*

perché fa emergere con più nettezza il problema filosofico di fondo che Foucault, a ridosso di *Storia della follia*, si trova ad affrontare. Nella conferenza *Cogito e storia della follia*, pronunciata il 4 marzo 1963 e poi raccolta all'interno di *La scrittura e la differenza*, Derrida individua, nel libro di Foucault, due diversi progetti filosofici. Il progetto *esplicito* sarebbe quello di «scrivere una storia della follia *in se stessa. In se stessa. Della follia stessa. Vale a dire restituendole la parola*»⁶⁰. Questo progetto è considerato da Derrida *impossibile*, per il semplice fatto che la follia è propriamente *l'altro dalla parola*, dal Logos, e «fare la storia della follia stessa è dunque fare l'archeologia di un silenzio»⁶¹. Al contrario, Foucault *scrive* e dunque la sua «istruttoria» e il suo «verdetto» contro l'oggettivazione della follia da parte della ragione non fanno che ripetere continuamente il delitto: «la disgrazia dei folli, la disgrazia interminabile del loro silenzio, sta nel fatto che i loro portavoce migliori sono coloro che li tradiscono meglio»⁶². Se dunque il concetto stesso di storia «è sempre stato un concetto razionale»⁶³, è propriamente *impossibile* scrivere una storia della follia in questo primo senso.

Tale pretesa «purista, intransigente, non-violenta, non-dialettica» di dare parola alla follia, pretesa che dunque secondo Derrida conduce immediatamente a un vicolo cieco, è però secondo lui controbilanciata, «vorrei quasi dire contraddetta, da un'intenzione che non è soltanto il riconoscimento di una difficoltà ma anche la formulazione di un *altro* progetto»⁶⁴: un progetto latente, più ambizioso del primo e per Derrida molto più interessante. Nei luoghi in cui Foucault enuncia l'impossibilità di far parlare direttamente la follia, in cui dunque «l'elogio della follia» si traduce in un silenzio, egli formula anche l'idea di recuperare «un logos anteriore alla lacerazione ragione-follia»⁶⁵, di accedere così non alla follia come tale bensì all'*origine* della sua rottura con la ragione: «si dovrebbe trattare questa volta di riesumare il suolo vergine e unitario nel quale si è oscuramente radicato l'atto di decisione che collega e separa ragione e follia»⁶⁶. Il reperimento di questa struttura tragica è effettivamente, come visto, uno dei tratti portanti di *Storia della follia*. Derrida indi-

⁶⁰ Jacques Derrida, *Cogito et histoire de la folie*, in *L'écriture et la différence*, Éditions de Seuil, Paris 1967, pp. 51-97, qui p. 56; tr. it. a cura di G. Pozzi *Cogito e storia della follia*, in *La scrittura e la differenza*, introduzione di G. Vattimo, Einaudi, Torino 2002³, pp. 39-79, qui p. 43. Una ricostruzione del dibattito Derrida-Foucault è nel saggio di M. Naas, *Derrida's Watch / Foucault's Pendulum*, «Philosophy Today», 41 (1997), n. 1, pp. 141-152.

⁶¹ Derrida, *Cogito et histoire de la folie*, cit., p. 57; tr. it. p. 44.

⁶² *Ivi*, p. 58; tr. it. p. 45.

⁶³ *Ivi*, p. 59; tr. it. p. 46.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ivi*, p. 62; tr. it. p. 48.

⁶⁶ *Ivi*, p. 62; tr. it. p. 49.

vidua in questa dimensione l'elemento più interessante del libro, ma proprio a questa altezza individua anche le sue più gravi mancanze, poiché esso rimane in sostanza un progetto «latente», non posto a tema come tale, e che si scontra così con l'impostazione complessiva del libro.

Secondo il filosofo francese, infatti, Foucault rischia di costruire una storia in cui il «logos originario», ovvero quello che si pone “al di qua” della partizione fra ragione e follia, diventa un momento *storicamente determinato*; è infatti, per Foucault, nel XVII e XVIII secolo che si determinerebbe storicamente la frattura e la perdita di aderenza con l'esperienza *tragica* originaria. In tal modo, secondo Derrida, «si rischia di costituire la divisione come avvenimento o come struttura che si aggiunge all'unità di una presenza originaria e di convalidare così la metafisica nella sua operazione fondamentale»⁶⁷. La divisione, al contrario, non è per Derrida un avvenimento che si produce *nella* storia, per esempio nell'età classica, bensì è «all'origine stessa della storia». Ma allora, se la decisione che separa ragione e follia, e che costituisce il logos come discorso dotato di *senso*, «è proprio l'origine della storia», cioè la *storicità* stessa, «se la struttura d'esclusione è struttura fondamentale della storicità [*historicité*], allora il momento “classico” di questa esclusione, quello che descrive Foucault, non ha né privilegio assoluto né esemplarità archetipa»⁶⁸. Dunque Foucault, indagando la radice comune del senso e del non-senso e il luogo in cui il senso si costituisce nel contesto dell'età classica, tematizza in realtà *proprio ciò che non è riducibile all'età classica*, né ad alcuna altra epoca, essendo la storicità stessa che si manifesta in ogni epoca. Il progetto latente di *Storia della follia* è destinato dunque a naufragare in quanto non può assumere la forma di una storia, che invece Foucault conferisce ad esso, finendo per perdere l'elemento di *eccedenza*, ovvero «il fondamento non storico della storia»⁶⁹.

⁶⁷ *Ivi*, p. 65; tr. it. p. 51. Da questo punto di vista Derrida critica la mancanza della trattazione del pensiero greco. L'accenno di Foucault a Socrate e alla sua «dialettica rassicurante» che rivestirebbe già il discorso di Trasimaco non risolverebbe le cose (cfr. *Préface à Folie et déraison*, cit., p. 160; tr. it. p. 50): o Foucault vuol dire che il momento socratico è anteriore alla *Entzweiung* fra ragione e follia, ma allora la sua dialettica *non* è rassicurante, oppure Foucault vuol dire che il momento socratico produce già questa divisione, ma allora «la struttura di esclusione che Foucault intende descrivere nel suo libro non sarebbe nata con la ragione classica», la quale così «non avrebbe né specificità né privilegio» (Derrida, *Cogito et histoire de la folie*, p. 64; tr. it. pp. 50-51).

⁶⁸ *Ivi*, p. 67; tr. it. p. 53.

⁶⁹ *Ivi*, p. 55; tr. it. p. 42 («Le fonds non historique de l'histoire»). Interessante è notare che Derrida denuncia questo limite di *Storia della follia* come il rischio di cadere in un «totalitarismo strutturalista» (*ivi*, p. 88; tr. it. p. 71). La lettura un po' generica che Derrida dà, almeno in questo testo, dello strutturalismo è confermata anche dalla riproposizione del falso problema del rapporto fra strutturalismo e storia (cfr. *ivi*, p. 69; tr. it. p. 55). Sullo strutturalismo vedi *infra*, capitolo secondo.

Ora, questo elemento di eccedenza rappresenta, per Derrida, esattamente lo spazio della *filosofia*: «Se la filosofia ha avuto luogo – che è un fatto sempre contestabile – ha avuto luogo solo nella misura in cui ha concepito il piano del pensare al di là del suo rifugio finito. Nel descrivere la costituzione storica di questi ripari finiti, nel movimento degli individui, delle società, e di tutte le totalità finite in generale, è possibile al limite descrivere tutto – ed è un compito legittimo, immenso, necessario – salvo il progetto filosofico stesso»⁷⁰. Qui si comprende anche il punto essenziale della disputa intorno a Cartesio; dice ancora Derrida: «io credo, dunque, che sia possibile ridurre tutto a una totalità storica determinata (in Descartes), tutto tranne il progetto iperbolico»⁷¹, il quale non è altro che l'espressione dell'*atto filosofico* stesso. Non si tratta, ovviamente, per Derrida, di separare, in Cartesio così come in ogni altro momento della filosofia, una parte “veramente filosofica” e intemporale da quella non-filosofica e storicamente determinata. Piuttosto, «si tratta di rendere conto della storicità stessa della filosofia», la quale «trova il suo posto e si costituisce in questo passaggio, in questo dialogo fra l'iperbole e la struttura finita, tra l'eccesso sulla totalità e la totalità chiusa, nella differenza fra la storia e la storicità»⁷².

Nel suo saggio, dunque, Derrida sembra dire a Foucault che l'unico modo che egli ha di dare un senso al suo lavoro è quello di ripulirlo da ogni elemento propriamente *storico* o anche “strutturalista”, per far emergere invece pienamente la struttura originaria implicata nel suo progetto, e che lo apparenta alla filosofia. Derrida parteggia quindi decisamente per la seconda delle due direzioni compresenti in *Storia della follia* che abbiamo in precedenza individuato. Il luogo della filosofia è pensato da lui nel rapporto verticale che, in ogni momento, si instaura fra l'esperienza storica e la struttura originaria che rende possibile il costituirsi stesso di essa e che le conferisce il suo significato, il suo senso. Ora, *Foucault prenderà la direzione esattamente opposta* a quella prospettatagli da Derrida. Questo si comprende molto bene nella replica di Foucault al testo di Derrida, la quale arriverà solo molti anni più tardi con un breve testo aggiunto in appendice alla seconda edizione di *Sto-*

⁷⁰ Derrida, *Cogito et histoire de la folie*, cit., p. 90; tr. it. p. 73.

⁷¹ *Ivi*, p. 88; tr. it. p. 72.

⁷² *Ivi*, p. 94; tr. it. p. 76. Derrida sta parlando qui in sostanza della «irriducibilità originaria» propria della «struttura di *differanza*» (*ivi*, p. 96; tr. it. p. 78). Su tale nozione cfr. J. Derrida, *La différance*, in *Marges - de la philosophie*, Les Editions de Minuit, Paris 1972, tr. it. *La “différance”*, in *Margini - della filosofia*, a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997, pp. 27-57. I due temi principali di questa conferenza del 1968, ovvero il rapporto con la linguistica saussuriana e il tentativo di far emergere lo scarto fra la “differanza” e la differenza ontologica heideggeriana, mostrano bene l'estrema complessità del pensiero di Derrida, che non è dunque nostra intenzione tematizzare direttamente: ci limitiamo a individuare il ruolo polemico che alcuni saggi di *La scrittura e la differenza* assumono in rapporto al pensiero foucaultiano. Per una efficace presentazione generale del pensiero di Derrida cfr. la *introduzione* di G. Vattimo alla tr. it. cit. di *La scrittura e la differenza: Derrida e l'oltrepassamento della metafisica*, pp. VII-XXIV.

ria della follia del 1971⁷³. Qui Foucault sceglie di concentrarsi quasi esclusivamente su una questione abbastanza tecnica, su cui si era appuntata in parte la critica di Derrida, e che riguardava l'interpretazione di un passo delle *Meditazioni* cartesiane citato in *Storia della follia*. Una scelta ponderata, perché l'obiettivo di Foucault è in primo luogo di mostrare il *diverso approccio alle fonti* da lui operato, per ritornare poi, nelle ultime due pagine, a chiarire con nettezza tutta la distanza che lo separa dal percorso filosofico di Derrida.

Derrida, in sintesi, contestava a Foucault una lettura della prima delle *Meditazioni metafisiche* che si allontana da quella tradizionale senza però avere un fondamento testuale. Foucault aveva individuato, nel passo della prima *Meditazione* in cui Descartes pone il problema del fondamento certo del sapere al di là di tutti gli inganni che possano intervenire, un movimento di *esclusione* della follia: il pensiero, in quanto pensiero, *non* è folle, è di per sé esclusione della follia. Derrida rifiuta di assegnare al riferimento alla follia nel passo in questione la centralità che vi conferisce Foucault: in quel contesto la follia non è richiamata che come «un caso particolare», del resto neppure del tutto calzante, poiché Descartes trova poi un esempio più ampio e più chiaro nel sogno, che viene introdotto nel “paragrafo” successivo⁷⁴. Il punto in cui, secondo Derrida, Descartes chiama in causa veramente la follia è più avanti, nel ricorso all'ipotesi del Demone Maligno, dove è convocata la «possibilità di una follia totale» e dove dunque la follia, lungi dall'essere oggetto di esclusione, viene accolta «nell'interiorità più essenziale del pensiero»⁷⁵. Ne deriva che Descartes situa esattamente il suo discorso nel punto, come abbiamo visto per Derrida propriamente filosofico, in cui la Ragione si costituisce nella sua comunanza e divisione originaria dalla Follia.

La replica di Foucault è volta in primo luogo a mettere in crisi nel complesso questa interpretazione, individuando tre ordini di problemi: l'«omissione di elementi letterali», per cui per esempio «Derrida ha dovuto anzitutto negare che la follia fosse in questione dove

⁷³ *Mon corps, ce papier, ce feu*, in HF, pp. 583-603, tr. it. pp. 485-509.

⁷⁴ Cfr. R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, testo lat. con tr. it. di S. Landucci, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 28-29. Sul riferimento di Derrida a presunti “paragrafi” del testo di Descartes (che non esistevano nelle edizioni delle *Meditazioni* uscite vivente Cartesio: derivano dall'edizione Adam del 1900) si esercita ovviamente la feroce ironia foucaultiana: «Per divertimento, comodità e fedeltà a Derrida uso questo termine di *paragrafo*. Derrida infatti dice in un modo immaginifico e vezzoso: “Descartes va a capo”. È noto che non è affatto così» (*Mon corps, ce papier, ce feu*, cit., p. 586, tr. it. p. 548).

⁷⁵ Derrida, *Cogito et histoire de la folie*, cit., pp. 81-82; tr. it. pp. 66-67; il riferimento è a Descartes, *Meditationes*, cit., pp. 32-35. Una critica analoga a quella di Derrida contro l'interpretazione che Foucault dà delle *Meditazioni metafisiche* in *Storia della follia* era già stata fatta a Foucault nella discussione all'esame per il dottorato da parte del presidente della commissione, lo storico della filosofia moderna Henri Gouhier (cfr. Eribon, *Foucault*, cit., p. 137). Nella letteratura critica gli argomenti di Derrida contro Foucault sono difesi per es. da R. D'Amico, *Sed amentes sunt isti: Against Michel Foucault's Account of Cartesian Skepticism*, «The Philosophical Forum», 26 (1994-1995), n. 1, pp. 33-48, mentre una ricostruzione che parte dal punto di vista di Derrida è in C. Dovolich, *Singolare e molteplice. Michel Foucault e la questione del soggetto*, FrancoAngeli, Milano 1999, pp. 31-37 e 166-168.

essa era nominata [...]; ora deve dimostrare che essa è in questione dove non è nominata⁷⁶; l'«elisione delle differenze testuali», per cui Derrida non coglie i differenti registri all'opera nel testo, non comprendendo così per esempio la «contrapposizione fra sogno e follia» che si articola attraverso scelte lessicali, verbali ecc.⁷⁷; infine, la «cancellazione della determinazione *discorsiva* essenziale», cioè la funzione discorsiva all'opera nel testo, a cui non è estranea la posizione del *soggetto enunciante*⁷⁸. Tutti questi elementi di critica convergono nella conclusione della replica foucaultiana: Derrida ha ragione a cogliere nel gesto cartesiano il momento propriamente e originariamente filosofico che egli stesso reitera; tale gesto però si identifica esattamente con l'esclusione della follia, che anzi Derrida raddoppia nel suo tentativo di negare o escludere tale esclusione «ributtandola nell'ingenuità pre-filosofica»⁷⁹. Sia Descartes che Derrida vogliono ottenere l'identico risultato: stabilire in modo indiscusso *la sovranità del soggetto-filosofo*. Nella lettura che dà delle *Meditazioni*, Derrida si rivela così agli occhi di Foucault l'ultimo rappresentante di una «assai vecchia tradizione», appunto quella della filosofia, la quale è intesa dunque come quel discorso che ritrova nei testi con cui ha a che fare, nei loro interstizi, nei loro vuoti, nei loro non detti, «la riserva dell'origine»⁸⁰. Tutto è determinabile storicamente, dice Derrida, *tranne* l'atto filosofico stesso, il quale «svela» il senso di ciò che è nella sua relazione verticale al non-storico, all'originario. In questo santuario si insedia il soggetto-filosofo, che, nel gesto tipicamente filosofico del *commento*⁸¹, ritrova l'eccedenza strutturale del significato sul significante ed esercita infine una «autorità senza limiti» consistente nella possibilità di «ridire il testo indefinitamente»⁸².

È contro questa “tradizione”, in cui compendia la posizione tradizionale della “filosofia”, che Foucault muove il proprio discorso nel suo tentativo di ridefinire lo spazio della filosofia. Che un tale discorso sia ancora parzialmente presente in *Storia della follia*, Foucault lo riconoscerà esplicitamente in *L'archeologia del sapere*⁸³ e implicitamente

⁷⁶ *Mon corps, ce papier, ce feu*, cit., p. 600; tr. it. p. 506. In molti luoghi Foucault sembra addebitare a Derrida il mancato confronto della traduzione con il testo latino.

⁷⁷ Cfr. *ivi*, pp. 588 sgg.; tr. it. pp. 491 sgg.

⁷⁸ Cfr. *ivi*, pp. 593 sgg.; tr. it. pp. 497 sgg.

⁷⁹ *Ivi*, p. 599; tr. it. p. 505.

⁸⁰ *Ivi*, p. 602; tr. it. p. 508.

⁸¹ Come del resto afferma lo stesso Derrida: «In una prima fase del discorso, pratteremo il genere del *commento* [*commentaire*]» (Derrida, *Cogito et histoire de la folie*, cit., p. 55, tr. it. p. 42).

⁸² *Mon corps, ce papier, ce feu*, cit., p. 602, tr. it. p. 508.

⁸³ Cfr. AS, p. 64; tr. it. p. 64: «Non si cerca di ricostruire ciò che poteva essere la pazzia, come dapprima si sia data ad esperienze primitive, fondamentali, sorde, appena articolate», con rinvio in nota: «Ciò è scritto contro un tema esplicito nella *Storia della follia* e presente a più riprese specialmente nella Prefazione». Non mi sembra corretta la tesi (sostenuta in modi diversi da C. Ruby, *Les Archipels de la différence. Foucault*,

nell'eliminazione, dalla seconda edizione dell'opera, della prefazione originale, sostituita da una nuova molto più breve (in cui non a caso Foucault insiste sulla critica alla funzione totalizzante del soggetto-autore⁸⁴). Tuttavia non si deve pensare che la presa di posizione implicata sia nella replica a Derrida che nei riconoscimenti dei limiti di *Storia della follia*, ovvero il deciso rifiuto dello spazio dell'originario in favore di una topologia storica radicalmente conseguente, si determini definitivamente solo alla fine degli anni Sessanta. Al contrario, essa è già ben chiara negli anni immediatamente successivi all'uscita di *Storia della follia*, tanto nel libro successivo, *Nascita della clinica*, quanto negli scritti minori degli stessi anni⁸⁵. Il modo migliore per chiarire questo punto decisivo è riproporre il confronto fra Foucault e Derrida, ma questa volta a distanza, interrogando cioè le due letture che essi hanno dato, più o meno negli stessi anni, del pensiero di Georges Bataille. La loro radicale divergenza porterà definitivamente alla luce il fondamento del tentativo foucaultiano di ripensare lo "spazio" della filosofia.

3. Il "fuori" della dialettica e l'abbandono dell'originario: Foucault lettore di Bataille

Georges Bataille è stato sicuramente una figura centrale nello sviluppo del pensiero francese novecentesco, poiché egli rappresentò il punto di riferimento per tutti coloro che cercavano un'alternativa all'egemonia assunta dalla fenomenologia esistenzialista di Sar-

Derrida, Deleuze, Lyotard, Éditions du Félin, Paris 1989, pp. 90-91, e da Neuenhaus-Luciano, *Individualisierung und Transgression*, cit., p. 135) secondo cui Foucault, qui o in altri luoghi, giunga in un modo o nell'altro ad accettare la critica di Derrida. Il discorso di Foucault, come si è visto, è ben altro, e tende anzi a divergere sempre più dalla prospettiva di Derrida.

⁸⁴ Cfr. HF, p. 8; tr. it. p. 8: «non cerchiamo né di giustificare questo vecchio libro né di reinscriverlo oggi; la serie di avvenimenti cui appartiene e che sono la sua vera legge è tutt'altro che conclusa. Quanto alla novità non fingiamo di scoprirla come una riserva segreta, come una ricchezza al primo colpo non scorta; è fatta unicamente dalle cose che sono state dette sul suo conto, e degli avvenimenti nei quali è stato coinvolto». I temi tipici del Foucault di fine anni Sessanta si piegano qui implicitamente a una sorta di presa di distanza proprio dalla stessa *Storia della follia*. È da notare che, per la seconda edizione di *Nascita della clinica*, del 1972, Foucault sceglierà la strada opposta, intervenendo direttamente sulle parti del testo che non lo convincevano più; a causa dell'impostazione complessiva di *Storia della follia* che abbiamo cercato di far emergere, un lavoro simile era assolutamente impossibile per questo libro.

⁸⁵ Non è dunque ben chiaro il motivo per cui Foucault ha scelto di aspettare così a lungo per rispondere a Derrida, in quanto, come vedremo subito, i punti-chiave della sua replica sono già ben formulati nei primi anni Sessanta. Una ricostruzione è data da Eribon: probabilmente Foucault sceglie di non esplicitare tutto il suo dissenso nei confronti del filosofo assieme a cui lavora nella redazione della rivista «Critique», fino alla rottura provocata da una recensione di *La scrittura e la differenza*, apparsa sulla rivista e difesa da Derrida, molto ricca di elogi per quest'ultimo e di critiche per Foucault. Di qui, secondo Eribon, la scelta di Foucault di scrivere una replica e la conseguente rottura dei rapporti fra i due, rottura che «sera totale, absolue, radicale, et durera près de dix années» (Eribon, *Foucault*, cit., p. 147), cioè fino al 1981, quando si avrà un tiepido riavvicinamento fra i due.

tre⁸⁶. Da un certo punto di vista, il pensiero di Bataille può essere letto come la prosecuzione del gesto filosofico implicato nella lettura kojèviana della *Fenomenologia dello spirito*, come del resto testimoniano i due importantissimi saggi che Bataille, a metà degli anni Cinquanta, dedicò a Hegel – un Hegel evidentemente letto attraverso Kojève – : *Hegel, la morte e il sacrificio* e soprattutto *Hegel, l'uomo e la storia*⁸⁷. In questi saggi Bataille assume l'orizzonte proprio dell'antropologia kojèviana, fondata sulla figura fenomenologica della signoria e servitù⁸⁸: l'essenza dell'essere umano appare nella figura del servo, cioè dell'uomo che rinuncia a mettere in gioco la propria vita e decide di utilizzarla per lavorare la natura trasformandola in mondo storico. Nella *lotta* e nel *lavoro* si manifesta l'Uomo e con esso la storia, la quale appare dunque come un continuo movimento espansivo condotto dal desiderio. Tale movimento espansivo giunge a compimento quando esaurisce tutte le sue possibilità, cioè quando ogni estraneità è stata negata dall'azione umana, come avviene, secondo Kojève, nello Stato napoleonico; la filosofia di Hegel porterebbe questo compimento alla coscienza di sé⁸⁹. Secondo Bataille ciò che Kojève, in questa lettura, invita a pensare non è tanto il movimento espansivo proprio della storia umana, bensì esattamente

⁸⁶ È rimasta celebre la critica durissima (ma non centrata) di Sartre a Bataille, con particolare riferimento a *L'esperienza interiore* (J.-P. Sartre, *Un nouveau mystique*, in *Situations I*, Gallimard, Paris 1947, pp. 143-188); tale polemica rappresentò, per gli intellettuali della generazione di Foucault, il momento di una netta presa di posizione (a favore di Bataille) e la maturazione, anche ai loro stessi occhi, di una scelta di campo (cfr. al riguardo Eribon, *Foucault*, cit., pp. 78-79).

⁸⁷ Entrambi ora raccolti nel XII volume delle opere complete: G. Bataille, *Œuvres complètes. XII : Articles 2 1950-1961*, Gallimard, Paris 1988, pp. 326-345 (*Hegel, la morte e il sacrificio*) e pp. 349-369 (*Hegel, l'uomo e la storia*); tr. it. in G. Bataille, *L'aldilà del serio e altri saggi*, tr. it. di C. Colletta e F. C. Papparo, Guida, Napoli 2000, pp. 149-168 (*Hegel, la morte e il sacrificio*) e pp. 169-189 (*Hegel, l'uomo e la storia*). Per quanto riguarda Kojève il rimando è ovviamente alla *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la «Phénoménologie de l'Esprit» professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau*, Gallimard, Paris 1947, 1968², tr. it. a cura di G. F. Frigo, Adelphi, Milano 1996. Sulla centralità di queste lezioni di Kojève, a cui assistettero tra gli altri, oltre allo stesso Bataille, Lacan, Queneau, Hyppolite, Wahl ecc., cfr. il saggio di M. Ciampa *Animali post-storici*, in *Sulla fine della storia. Saggi su Hegel*, a cura di M. Ciampa e F. di Stefano, Liguori, Napoli 1985, pp. 129-148, e la monografia di M. Vegetti *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, Jaca Book, Milano 1998 (in partic. pp. 11 sgg.).

⁸⁸ Evidentemente si tratta di un'antropologia più hobbesiana che hegeliana; sul punto cfr. le pagine dedicate da Mauro Farnesi al dialogo Kojève-Strauss in *Giustizia e storia. Saggio su Leo Strauss*, FrancoAngeli, Milano 2007, pp. 149 sgg.

⁸⁹ Da un punto di vista interpretativo la lettura kojèviana appiattisce la complessità di un testo come la *Fenomenologia dello spirito* all'iterazione di poche tesi-chiave. Questi limiti, che certo non annullano la fecondità filosofica dell'interpretazione, furono già ben individuati da Jean Wahl nell'articolo del 1955 *A proposito dell'Introduzione alla Fenomenologia di Hegel di A. Kojève*, tr. it. in *Sulla fine della storia. Saggi su Hegel*, cit., pp. 47-69. Sul rapporto fra filosofia e temporalità in Hegel cfr. almeno R. Bodei, *Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna 1975; G. Rametta, *Il concetto del tempo. Eternità e «Darstellung» speculativa nel pensiero di Hegel*, Franco Angeli, Milano 1989; L. Bignami, *Concetto e compito della filosofia in Hegel*, Verifiche, Trento 1990. Sul complesso statuto della filosofia della storia di Hegel cfr. B. Bourgeois, *Hegel et la déraison historique*, in *Études hégéliennes. Raison et décision*, Paris 1992, pp. 271-295; F. Chiereghin, *Assolutezza e temporalità nella concezione hegeliana della storia*, «Verifiche», 27 (1998), pp. 211-277.

il punto in cui esso si trova a contatto con il suo “fuori”: il suo inizio e la sua fine⁹⁰. È dunque in primo luogo la figura fenomenologica della lotta per il riconoscimento, che rappresenta appunto per Kojève la nascita dell’uomo e della storia, che bisogna tornare a interrogare. Bataille propone di leggere il momento decisivo di questa figura non nello sdoppiamento della coscienza in signore e in servo, bensì nello *sdoppiamento in signore e sovrano*. Se il signore è colui che si rende tale per quel che *fa*, e quindi nel suo rapporto di reciproco riconoscimento con il servo, che esercita quindi una «sovranità militare» la cui verità apparirà rapidamente dalla parte di colui che *agisce* veramente, cioè il servo (da qui il soggetto della Storia, che riunisce sempre in sé il Signore e il Servo nel movimento di espansione), la *sovranità* si manifesta esattamente come gesto che rimane “al di qua” del movimento dialettico e del riconoscimento. È questa la «sovranità religiosa», in cui ciò che vale è esattamente la *gratuità*, la «bellezza impotente» del sovrano⁹¹, che si esprime al massimo nella figura del sacrificio⁹² e che ritorna oggi, nel momento in cui l’uomo, esaurita la sua spinta espansiva, si trova davanti alla propria finitezza, cioè alla propria *morte*. La fine della storia kojèvia si traduce così, in Bataille, nella morte dell’Uomo, che riapre alla pensabilità dell’esperienza della sovranità al di là della peripezia del servo-signore⁹³. L’intera opera di Bataille può essere pensata, da un certo punto di vista, come il tentativo di rimanere presso tale esperienza per misurarne l’inevitabile scacco, in quanto ogni coscienza della sovranità, ogni esperienza sovrana vissuta consapevolmente, è sempre anche necessariamente, per

⁹⁰ Sul rapporto, non certo privo di tensioni, fra Kojève e Bataille cfr. Vegetti, *La fine della storia*, cit., in partic. pp. 108-111 e pp. 146-161, e certamente anche le pagine che vi dedica Giorgio Agamben in *L’aperto. L’uomo e l’animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, pp. 12-20, anche se non è del tutto chiaro il motivo dell’atteggiamento liquidatorio di Agamben nei confronti di Bataille.

⁹¹ Cfr. Bataille, *Hegel, l’uomo e la storia*, tr. it. cit., p. 172. È difficile individuare, nel testo hegeliano, dei passi che possano confermare una tale lettura. La nozione di “sovranità” che Bataille utilizza non ha evidentemente un immediato riferimento alla teoria politica moderna, ma piuttosto fa riferimento agli studi antropologici di Frazer, di Mauss e di Dumézil. Al riguardo cfr. G. Bataille, *La souveraineté. La part maudit III*, in *Œuvres complètes VIII*, Gallimard, Paris 1976, pp. 243-456, tr. it. a cura di L. Gabellone, *La sovranità*, intr. di R. Esposito, Il Mulino, Bologna 1990, testo (mai pubblicato da Bataille) che inizia programmaticamente con queste parole: «La sovranità di cui parlo ha poco a che vedere con quella degli Stati, definita dal diritto internazionale. Parlo in generale di un aspetto opposto, nella vita umana, a quello servile o subordinato» (*ivi*, tr. it. p. 41). Alcune ipotesi circa il possibile significato filosofico-politico che può assumere il discorso batailliano, come complicazione del paradigma moderno del concetto di sovranità, sono discusse da Roberto Esposito nell’*Introduzione all’edizione italiana*: tr. it. cit. pp. 7-35.

⁹² Cfr. Bataille, *Hegel, la morte e il sacrificio*, cit., in partic. pp. 158 sgg.

⁹³ In questa direzione Bataille, *Hegel, l’uomo e la storia*, tr. it. cit., pp. 179 sgg. Il tema della “morte dell’uomo”, come noto, è centrale nel Foucault del periodo archeologico. Sul rapporto Foucault-Kojève cfr. W. Egginton, *From the End of History to the Death of Man*, «Analecta Husserliana», 50 (1997), pp. 33-56, il quale tuttavia non si limita a porre Foucault all’interno della prospettiva *aperta* da Kojève bensì vede un’affinità *diretta* fra temi kojèvia e foucaultiani, che a mio parere non è così netta, passando appunto soprattutto per la mediazione di Bataille.

così dire, la perdita della sovranità e la “ricaduta” nella signoria: «il *progetto* di essere-sovraneamente presuppone un essere servile!»⁹⁴.

Nel saggio che dedica a Bataille Derrida ritrova lo snodo essenziale del suo pensiero esattamente in questa distinzione fra signoria e sovranità. La signoria è un momento del processo fenomenologico, è quindi inserita nell’orizzonte del senso, del lavoro; essa è la sovranità che si rivela al discorso e che in tal modo non si distingue dal servile: «nella misura in cui è informato dal discorso, ciò che è *sovrano* è dato nei termini della *servitù*»⁹⁵. L’effettiva sovranità invece non è semplicemente una diversa figura fenomenologica: fra signoria e sovranità non si ha un *sensu differente* (come sarebbe se si trattasse di due diversi momenti del processo storico e fenomenologico) bensì «la *differenza del senso*, l’intervallo *unico* che separa il senso da un certo non-senso»⁹⁶. Se la signoria esprime la sottomissione della vita dell’uomo al senso e alla dialettica, cioè il suo inserimento nell’orizzonte del logos e della storia, la sovranità è esattamente ciò che Bataille sottrae violentemente all’azione della dialettica, del senso e del sapere⁹⁷. La sovranità è un negativo, un «dispendio senza riserve» che *non può* essere ripreso dal movimento dialettico, perché «non può lasciarsi convertire in positività, perché non può più *collaborare* alla concatenazione del senso, del concetto, del tempo e del vero nel discorso, perché, alla lettera, non può più *lavorare*»⁹⁸.

Nell’interpretazione di Derrida, dunque, in Bataille il *logos*, il discorso, è fortemente *unitario* e nella sua compiutezza è stato espresso da Hegel; per questo «presi uno per uno, e immobilizzati fuori della loro sintassi, tutti i concetti di Bataille sono hegeliani»⁹⁹. La sovranità, quindi, *trasgredendo* la dialettica, non apre un *altro* discorso, non consente di cogliere un altro *logos*: «tutti gli attributi assegnati alla sovranità sono presi a prestito dalla logica (hegeliana) della signoria. Noi non possiamo, Bataille non poteva, né doveva disporre di alcun altro concetto, e nemmeno di alcun altro segno, di un’altra unità della parola e

⁹⁴ Bataille, *Hegel, la morte e il sacrificio*, tr. it. cit. p. 167.

⁹⁵ Bataille, *Hegel, la morte e il sacrificio*, tr. it. cit. p. 166 (utilizzo però qui la traduzione precedente di M. Ciampa contenuta in *Sulla fine della storia. Saggi su Hegel*, cit., p. 90, in questo caso più aderente all’originale).

⁹⁶ J. Derrida, *De l’économie restreinte à l’économie générale. Un hégélianisme sans réserve*, in *L’écriture et la différence*, cit., pp. 369-407, qui p. 374; tr. it. *Dall’economia ristretta all’economia generale. Un hegelismo senza riserve*, in *La scrittura e la differenza*, cit., pp. 325-358, qui p. 330. Per una presentazione complessiva della lettura di Bataille data da Derrida cfr. M. Bonazzi, *Il libro e la scrittura. Tra Hegel e Derrida*, Mimesis, Milano 2004, cap. II: «Il margine del libro».

⁹⁷ Cfr. Derrida, *De l’économie restreinte à l’économie générale*, cit., p. 376; tr. it. p. 332.

⁹⁸ *Ivi*, p. 381; tr. it. p. 336.

⁹⁹ *Ivi*, p. 373; tr. it. p. 328.

del senso»¹⁰⁰. La sovranità, il gesto sovrano, non è l'aprirsi a un discorso che abbia un altro senso, bensì è l'aprirsi all'*altro* dal senso, è l'iscrizione dell'*unico* discorso possibile, quello razionale e «significativo», nella sua originaria indisgiungibilità dal non-senso. Per questo motivo, Derrida non vede affatto nei testi di Bataille il tentativo, impossibile, di attingere la sovranità *dicendola*, bensì la pratica di una «scrittura superiore», cioè di una scrittura in grado di interrompere la complicità fra la parola e il senso, dove «gli *stessi* concetti, in apparenza inalterati in se stessi, subiranno una mutazione di senso, o meglio, benché in apparenza impassibili, saranno colpiti dalla perdita di senso verso la quale scivolano e sprofondano senza misura»¹⁰¹. Una parola poetica, quella di Bataille, che per Derrida non fonda un altro discorso, bensì che si identifica con «ciò che *in ogni discorso* può aprirsi alla perdita assoluta del suo senso, al (senza) fondo di sacro, di non-senso, di non-sapere o di gioco»¹⁰². Non è un caso che anche in questo saggio ritorni il tema della *storia*, poiché la sovranità non richiama un momento storicamente determinato, bensì rinvia alla storicità del senso: «la sovranità trasgredisce il tutto della storia del senso e del senso della storia»¹⁰³.

Come Derrida, anche Foucault, nel saggio pubblicato nel numero speciale di «Critique» dedicato a Bataille nell'agosto-settembre 1963, individua in quest'ultimo il tentativo di far veleggiare il pensiero *oltre* la dialettica. Parlando di «affermazione non positiva»¹⁰⁴, Foucault vuol dire che la *trasgressione*, nozione batailliana che sia Foucault che Derrida richiamano per nominare il tentativo di essere sovranamente, è un gesto non riducibile né al «negativo», che è un concetto dialettico (lavoro, mediazione), né al «positivo», che o è un concetto dialettico (prodotto della mediazione) oppure indica il ritorno a una metafisica della «semplice presenza». La strada scelta da Bataille, che per Foucault egli eredita da Nietzsche e condivide con Blanchot e Klossowski, si rivela impervia poiché richiede di uscire dal linguaggio stesso della filosofia, il quale «è legato, al di là di ogni memoria o qua-

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 391; tr. it. p. 345.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 392; tr. it. p. 346. È da notare tuttavia che anche a proposito di Bataille, come già per Foucault, Derrida si sente costretto a «depurare» Bataille: «Dobbiamo interpretare qui Bataille contro Bataille, o meglio, uno strato della sua scrittura, muovendo da un altro strato» (*ivi*, p. 404; tr. it. p. 356).

¹⁰² *Ivi*, p. 383; tr. it. p. 338. Così Derrida legge anche la nozione batailliana di «economia generale»: mentre l'«economia ristretta», ovvero l'economia politica, studia la *circolazione* degli oggetti, del lavoro, della produzione, del senso (e corrisponde così alla lettura batailliana e prima kojèviana della fenomenologia dello spirito), l'«economia generale» è, come dice Bataille in *Méthode de méditation*, «la scienza che rapporta gli oggetti di pensiero ai momenti sovrani [...] che studia il senso di quegli oggetti, gli uni in rapporto agli altri e, infine, in rapporto alla perdita di senso» (citato *ivi*, p. 396; tr. it. p. 349).

¹⁰³ *Ivi*, p. 395; tr. it. p. 348.

¹⁰⁴ *Préface à la transgression*, «Critique», nn. 195-196: *Hommage à G. Bataille*, août-septembre 1963, ora in DE 1, pp. 233-250, qui p. 237; tr. it. in *Scritti letterari*, a cura di C. Milanese, Feltrinelli, Milano 1971, pp. 55-72, tr. it. p. 60. L'espressione non a caso è ripresa da Derrida, *Dall'economia ristretta all'economia generale*, cit., p. 380; tr. it. p. 335.

si, alla dialettica»¹⁰⁵. Proprio a questa altezza, cioè di fronte al problema, assunto anche da Derrida, di intendere il «linguaggio non discorsivo» di Bataille, apparentato alle «forme estreme di linguaggio» e vicino al «mutismo», sembra aprirsi un'oscillazione nella lettura di Foucault. Inizialmente egli sembra vedere in Bataille l'iniziatore di un *linguaggio nuovo*, in cui la «trasgressione» possa prendere il posto della contraddizione: «forse un giorno essa [*scil.* la trasgressione] apparirà altrettanto decisiva per la nostra cultura, altrettanto nascosta nel suo fondamento, quanto lo è stata fino a poco tempo fa, per il pensiero dialettico, la contraddizione»¹⁰⁶. La trasgressione sembra così all'origine di un linguaggio *altro*, che certo non è ancora formato («malgrado tanti segni sparsi, è quasi tutto da far nascere il linguaggio in cui la trasgressione troverà il proprio spazio»¹⁰⁷) ma che vede in Bataille il suo iniziatore: «di un simile linguaggio, probabilmente, è possibile ritrovare in Bataille i ceppi calcinati, la cenere promettente»¹⁰⁸. Nel seguito del ragionamento, tuttavia, Foucault sembra ritornare su questa ipotesi per negarle ogni valore: «sarebbe di grande aiuto affermare, procedendo per analogia, che si dovrebbe trovare per il trasgressivo un linguaggio che sarebbe ciò che la dialettica è stata per la contraddizione? Forse è molto meglio cercare di parlare di questa esperienza e di farla parlare all'interno stesso dell'insufficienza del suo linguaggio, precisamente là dove le parole le mancano»¹⁰⁹. La trasgressione non appare più, dunque, come il momento fondatore di un nuovo linguaggio, bensì come il gesto che porta a esaurimento *il* linguaggio, alla sua impossibilità il discorso significativo nella sua unicità e unità.

Come si vede, le due strade divergenti che sembrano emergere dalla lettura foucaultiana coincidono, nella sostanza, con quelle che Derrida individuava sia nel suo saggio su Foucault, per denunciare l'ambivalenza di *Storia della follia*, sospesa appunto su queste due possibilità, sia nel suo saggio su Bataille, per far emergere con nettezza tanto l'inconsistenza della prima strada (il «nuovo» linguaggio, far parlare la follia...) quanto la struttura originariamente *filosofica* implicata nella seconda strada. Ora, abbiamo detto che Foucault legge Bataille in un modo diverso da Derrida. Sarebbe un grave errore, tuttavia, pensare che tale divergenza si situi a questa altezza, che si traduca cioè nella scelta dell'altra strada, quella barrata da Derrida. Non è così, in primo luogo, già in *Storia della follia*, perché in questo libro, lo si è visto, l'alternativa all'idea di una struttura originaria

¹⁰⁵ *Préface à la transgression*, cit., p. 241; tr it. p. 63.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 236, tr. it. p. 58.

¹⁰⁷ *Ibid.* (tr. it. modificata).

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 241, tr. it. p. 63.

non sta tanto nell'individuazione di un possibile "discorso diretto" della follia quanto nella presentazione di una topologia storica. Ma non è così neppure nel saggio su Bataille: qui Foucault presenta effettivamente, e in un modo non certo privo di ambiguità, proprio il bivio prospettato da Derrida; tuttavia non si decide né per l'una né per l'altra strada. Piuttosto, le ultime e decisive pagine del saggio operano uno spostamento complessivo del discorso al di là di tali opzioni teoriche, per aprire una prospettiva radicalmente nuova, in cui trova le sue radici il progetto *archeologico* foucaultiano. Vediamo in che senso.

L'«esemplare impresa» del pensiero di Bataille, dice Foucault, non sta né nel fondare un "nuovo" linguaggio non-dialettico né nell'aprire lo spazio in cui si radica il linguaggio dialettico; essa consiste invece nel *frantumare la sovranità del soggetto-filosofo*. L'esperienza della trasgressione è infatti in primo luogo un'esperienza straniante che si rivolge *contro* la posizione stessa di colui che, in quanto filosofo, la esperisce: «in un linguaggio sdialettizzato [...] il filosofo sa che "noi non siamo tutto": ma egli apprende che lui stesso, il filosofo, non abita la totalità del proprio linguaggio come un dio segreto e onniparlante; egli scopre di avere accanto a sé un linguaggio che parla e di cui non è padrone»¹¹⁰. In questo modo il filosofo scopre esattamente l'inesistenza del santuario da cui credeva di parlare: «scopre che al momento stesso di parlare, egli non è sempre posto all'interno del proprio linguaggio nella stessa maniera; e che al posto del soggetto parlante della filosofia [...] si è scavato un vuoto dove si lega e si snoda, si combina e si esclude una molteplicità di soggetti parlanti»¹¹¹. Ecco dunque il "fuori" della dialettica: è il linguaggio che, mantenendosi "presso" la differenza, si scopre "molti"; *separa e moltiplica* i linguaggi e, con essi, i parlanti, i soggetti. Così avviene, secondo Foucault, nelle opere di Bataille, le quali mettono in atto «un perpetuo passaggio a livelli diversi di parola, attraver-

¹¹⁰ *Préface à la transgression*, cit., p. 242; tr. it. p. 64. Evidentemente la nozione di *esperienza* che Foucault qui utilizza in riferimento a Bataille non è l'esperienza fenomenologica, a cui si rifaceva invece l'utilizzo della nozione in *Storia della follia*; al riguardo Foucault è molto chiaro in un momento di un'intervista del '78, che vale la pena di citare per intero: «L'esperienza del fenomenologo è, al fondo, un certo modo di organizzare lo sguardo riflessivo su qualsiasi aspetto del vissuto, sul quotidiano nella sua forma transitoria, per coglierne il significato. Nietzsche, Bataille, Blanchot, al contrario, cercano di giungere tramite l'esperienza a quel punto della vita che è il più vicino possibile all'impossibilità di vivere: al suo punto-limite. Per coglierne il massimo di intensità e al tempo stesso di impossibilità. Il lavoro fenomenologico, invece, consiste essenzialmente nel dispiegare tutto il campo delle possibilità legate all'esperienza quotidiana. Inoltre, la fenomenologia cerca di cogliere il significato dell'esperienza quotidiana per riaffermare il carattere fondatore del soggetto, dell'io, delle sue funzioni trascendentali. Al contrario, l'esperienza secondo Nietzsche, Blanchot, Bataille, ha piuttosto il compito di "strappare" il soggetto a se stesso, facendo in modo che non sia più tale, o che sia completamente altro da sé, che giunga al suo annullamento, alla sua dissociazione». Sul tema cfr. M. Jay, *The Limits of Limit-Experience. Bataille and Foucault*, «Constellations», 2 (1995-1996), n. 2, pp. 155-174 e Neuenhaus-Luciano, *Individualisierung und Transgression*, cit., pp. 101 sgg.

¹¹¹ *Préface à la transgression*, cit., p. 242; tr. it. p. 64.

so uno sganciamento sistematico in rapporto all'Io che ha preso la parola, già pronto a dispiegarla e a installarsi in essa »¹¹².

Si vede bene, a questo punto, la vera divergenza di Foucault dalla prospettiva che Derrida lascia trasparire nei saggi presi in esame. Per quest'ultimo lo "spazio" non dialettico rimane presso *l'unico* linguaggio esistente e pensabile, quello dialettico e significativo, per farlo slittare verso il senza-fondo della sua possibilità e della sua origine. In Foucault, invece, uscire dalla dialettica significa distruggere il luogo occupato dal soggetto-filosofo (ancora ben saldo, secondo Foucault, nella prospettiva di Derrida) e *moltiplicare* tanto i discorsi significativi quanto i soggetti che vi sono implicati. Alla *verticalità* del rapporto della storia alla sua originaria, e sempre identica, storicità, Foucault oppone l'*orizzontalità* della molteplicità dei discorsi, dei saperi e delle pratiche *differenziate* che abitano la realtà di ciò che è stato. Nella lettura foucaultiana di Bataille non è difficile dunque scorgere l'idea di una filosofia che *si fa storia*, l'orizzonte di una topologia storica che coincide con il progetto *archeologico* di Foucault – tema di cui dà esplicita testimonianza, del resto, l'insistenza con cui Foucault ancora il suo stesso saggio al problema del *presente* nella sua attualità¹¹³.

4. Il «pathos della distanza»

Quel che è emerso dagli attraversamenti testuali che sono stati proposti è che Foucault, in parte già in *Storia della follia* ma soprattutto dopo tale libro, ripensa lo spazio della filosofia rifiutando ogni «altezza» e ogni «profondità», ovvero ogni fondamento trans-storico che dia significato e forma all'avvenimento, per cercare di ricollocare tale spazio presso la *superficie* dei discorsi, dei saperi e delle pratiche che si ritrovano nella storia. In tale superficie, come in una carta geografica, vengono tratteggiate le regioni dei differenti saperi individuati e descritti, restituendoli alla loro specificità e alla distanza che li *separa da ciò che noi siamo*. È importante riconoscere nella filosofia francese "dopo" Sartre, cioè in

¹¹² *Ivi*, p. 243; tr. it. p. 65. Per Foucault questo avviene in tre modi: con lo sganciamento del tempo della scrittura nella scrittura («scrivere questo»); con la distanza fra la parola e chi scrive in essa; e soprattutto con lo «sganciamento interiore nei confronti della sovranità che pensa e scrive (libri, testi anonimi, prefazioni ai propri libri, note aggiunte)» (*ibid.*). Evidentemente in questa lettura che Foucault dà di Bataille si fa sentire la presenza di Maurice Blanchot (per il quale vedi *infra*, cap. II, §1.3); un altro scritto di Foucault in cui compaiono questi temi è l'*introduction* a J.-J. Rousseau, *Rousseau juge de Jean-Jacques : Dialogues* (1962), ora in DE I, pp. 172-188; tr. it. *Introduzione ai dialoghi di Rousseau*, in *Scritti letterari*, cit., pp. 23-40.

¹¹³ Cfr. per es. *Préface à la transgression*, cit., p. 235 (tr. it. p. 57): «...l'esperienza contemporanea»; p. 238 (tr. it. p. 60): «...la filosofia contemporanea»; p. 239 (tr. it. p. 61): «il nostro cammino... la filosofia dopo Nietzsche...» ecc.

quella che muove da Kojève e da Bataille, il problema *comune* di pensare una differenza non mediabile dialetticamente, quindi non integrabile nel piano storico prodotto dall'immaginazione moderna della filosofia della storia, ma anzi in grado di metterlo in crisi¹¹⁴. Tuttavia è altrettanto importante cogliere le molteplici, e talvolta radicalmente divergenti, modalità in cui tale problema viene articolato. Foucault rifiuta di pensare una differenza *dalla storia* di un gesto sovrano che farebbe emergere quel che, nella storia, si dà esattamente nella forma di ciò che *non* è pensabile storicamente. In tale implicazione ineliminabile dello “storico” nell’“originario” (che Derrida chiama anche *storicità*¹¹⁵), Foucault vede piuttosto un’ulteriore incarnazione del Soggetto kojéviano della Storia, o meglio il reiterato specchiarsi di esso nel gesto sovrano di un soggetto-filosofo altrettanto unitario. Per entrambi i soggetti la storia è il luogo in cui essi *ritrovano* continuamente se stessi: il primo vi vede la narrazione di ciò che esso è, il lento venire alla luce dei propri saperi, delle proprie pratiche, dei propri concetti; il secondo vi scorge l’occasione del riemergere con-

¹¹⁴ Sulla centralità del tema della differenza per la filosofia francese “post-Sartre”, oltre al classico studio di V. Descombes *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Les Éditions de Minuit, Paris 1979, si veda il bel quadro d’insieme offerto da C. Ruby, *Les Archipels de la différence. Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard*, cit., il quale mette in luce la disposizione generalmente *anti-hegeliana* del variegato insieme di pensatori che possono essere intesi come sostenitori di una «filosofia della differenza» (come del resto riconoscono già questi stessi filosofi, cfr. per es. G. Deleuze, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris 1968, tr. it. a cura di G. Guglielmi, revisione di G. Antonello e A. M. Morazzoni, Cortina, Milano 1997, prefazione). Tale contributo mi pare avere però anche due limiti importanti: innanzitutto, Ruby non mette sufficientemente in luce l’importanza di Kojève e di Bataille nella costituzione di questo comune obiettivo polemico; in secondo luogo, egli non chiarisce fino in fondo l’estrema diversità dei modi in cui, nei diversi autori trattati, la «filosofia della differenza» viene effettivamente pensata e posta in essere (in particolare, non emerge la distanza fra Foucault e Derrida). Sul tema cfr. anche C. Sini, *La filosofia francese contemporanea*, in *La differenza e l’origine*, a cura di V. Melchiorre, Vita e Pensiero, Milano 1987, pp. 352-382, che confronta le posizioni di Deleuze, Blanchot e Derrida sostenendo la tesi, a nostro parere non condivisibile, secondo la quale l’elaborazione del problema della differenza in ambito francese «perviene a un’adeguata maturità di impostazione e di trattazione» solo con Derrida (*ivi*, p. 376). Un interessante sguardo d’insieme sulla filosofia francese degli anni Sessanta, però con riferimento peculiare al problema del rapporto fra differenza e storia, è il testo di Robert Young, *White Mythologies. Writing History and the West*, cit.

¹¹⁵ Il termine “storicità”, ovviamente un termine-chiave di molta riflessione novecentesca sulla storia, rimanda innanzitutto, come noto, al tentativo di Martin Heidegger di fondare la possibilità della storia sulla storicità e temporalità dell’esserci: cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, tr. it. *Essere e tempo*, nuova edizione a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2001, parte I, seconda sezione, cap. V: «Temporalità e storicità». Il riferimento principale di Derrida è però probabilmente un altro, e precisamente *L’origine della geometria* di Husserl: E. Husserl, *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentionalhistorisches Problem* (1936), in *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Husserliana*, Band VI, hrsg. von W. Biemel, Haag 1962, *Beilage III zu §9 a*, pp. 365-386, testo di cui Derrida ha anche curato la traduzione francese: E. Husserl, *L’origine de la géométrie*, introduction et traduction de J. Derrida, Presses Universitaires de France, Paris 1962, 1974², tr. it. (del testo di Husserl insieme all’introduzione di Derrida) di C. de Martino, Jaca Book, Milano 1987. Sulla storicità cfr. il § VIII dell’introduzione di Derrida, tr. it. cit. pp. 163-174. Come ha notato Lebrun, *Note sur la phénoménologie dans Les Mots et les Choses*, cit., è da questo testo di Husserl che Foucault prende in prestito il termine “a priori storico”, che comparirà a partire da *Le parole e le cose*, da lui tuttavia utilizzato in un senso ben diverso da quello originario di Husserl.

tinuo dell'eccedenza di una struttura originaria¹¹⁶. La differenza non integrabile al piano moderno della "filosofia della storia" è pensata da Foucault in un modo ben diverso, ovvero come differenza *nella* storia: non nel rapporto verticale dell'avvenimento all'eccedenza implicata nel suo darsi storico, bensì nelle fratture e nelle discontinuità che delimitano, nel fluire degli avvenimenti, differenti modalità di organizzare i saperi e le pratiche. In questo modo *la storia cessa di essere il luogo in cui noi, nel presente, possiamo ritrovare la costituzione della nostra identità, per manifestarsi come il luogo in cui noi veniamo a contatto con ciò che non siamo*. È questo effetto che l'archeologia di Foucault vuole ottenere.

Essa appare dunque segnata da quel nietzscheano *pathos della distanza*¹¹⁷ di cui parla Gilles Deleuze in *Nietzsche e la filosofia* del 1962. In questo testo Deleuze presenta Nietzsche come il propugnatore di una differenza *affermativa*, cioè di una differenza che non passa attraverso il movimento dialettico della contraddizione o attraverso il *lavoro del negativo*¹¹⁸. Deleuze concepisce questo tema, che come si è detto è comune alla filosofia francese di questi anni, in una direzione avvicinata a quella di Foucault, per quanto diversi siano i punti di partenza e gli ambiti di interesse, perché entrambi vi vogliono trovare le risorse per *pensare sul serio la pluralità*. Secondo Deleuze, ogni rapporto fra elementi o fra forze, lungi dal risolversi in un punto di vista superiore che neghi l'unilateralità degli elementi per conservarli entrambi, esprime piuttosto l'affermazione differenziale e *plurale* della loro *distanza*, costituisce una costellazione e una coesistenza¹¹⁹, un arcipelago. Con la

¹¹⁶ Al riguardo cfr. J. Benoist, *La fin de l'histoire comme forme ultime du paradigme historiciste*, in *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*, édité par J. Benoist et F. Merlini, Vrin, Paris 1998, pp. 17-59. Benoist mostra come la critica di Derrida alle tesi della tipica filosofia della storia espresse nella forma "naïf" ma conseguente di Fukuyama condivida in realtà il paradigma storicista del suo obiettivo polemico (*ivi*, p. 27); è Foucault che aiuta a comprendere ciò che né la filosofia della storia tradizionale né la prospettiva di Derrida sono in grado di cogliere, ovvero che, per uscire dal paradigma storico, «il faut renoncer au discours transcendantal sur le temps comme fondation de l'événementialité de l'événement» (*ivi*, pp. 48-49). Sul punto cfr. anche Vattimo, *Derrida e l'oltrepassamento della metafisica*, cit., p. XXII: per Derrida «la storia appartiene alla differenza, ma non la differenza alla storia».

¹¹⁷ F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (1887), in *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli u. M. Montinari, de Gruyter, Berlin 1968, 6. Abt. 2. Bd., pp. 257-430, qui p. 273; tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1984², p. 15.

¹¹⁸ Cfr. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1962, tr. it. *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, a cura di F. Polidori, Torino 2002², p. 15. Sull'interpretazione deleuziana di Nietzsche anche in riferimento a Foucault (la cui lettura di Nietzsche è stata fortemente influenzata da quella di Deleuze, che del resto a sua volta deve molto a quella di Klossowski) cfr. di recente J. Rehmman, *Postmoderner Links-Nietzscheanismus. Deleuze und Foucault. Eine Dekonstruktion*, Argument Verlag, Hamburg 2004, parte prima: «Deleuze und die Konstruktion eines plural-differenziellen Nietzschebildes», pp. 26 sgg.

¹¹⁹ *Ivi*, pp. 7 sgg. Riprendendo il problema del *sensu* in una direzione ben diversa, mi pare, da quella vista nei testi di Derrida sopra considerati, dice Deleuze: «Il senso è quindi una nozione complessa: c'è sempre una pluralità di sensi, una *costellazione*, un complesso di successioni, ma anche di coesistenze». Non a caso Agamben in conclusione del suo saggio *L'immanenza assoluta* oppone l'asse Deleuze-Foucault a quello Derrida-Lévinas, anche se la distinzione netta fra "trascendenza" e "immanenza" che egli propone è problematica (G. Agamben, *L'immanenza assoluta*, «Aut Aut», 276 (1996), pp. 39-57, qui p. 56). Dalla biografia di Eribon

dialettica hegeliana la differenza verrebbe invece, secondo Deleuze, «ridicolizzata» perché, pensata come *negativo*, non farebbe altro che produrre l'affermazione dell'*unità* dei contrari: «la differenza è il fondo, ma soltanto il fondo per la manifestazione dell'identico»¹²⁰. Di contro, Deleuze vuole pensare una nuova logica della differenza non negativa: «Parliamo invece di un'operazione secondo la quale due cose o due determinazioni sono affermate *dalla* loro differenza, cioè sono oggetti di affermazione simultanea soltanto nella misura in cui la loro differenza è essa stessa affermata, essa stessa affermativa», non annullata o abolita¹²¹. Una distanza *positiva* che è «*topologica e di superficie*, esclude ogni profondità o ogni elevazione che riproporrebbe con l'identità il negativo»: parole, queste di Deleuze, che risuonano per tutta l'ampiezza del progetto archeologico di Foucault¹²².

Il tentativo foucaultiano di ripensare lo spazio della filosofia si traduce dunque nella peculiarità della sua concezione della storia: essa si distanzia dal piano moderno della filosofia della storia, che rende la storia il processo unico e unitario di costituzione di ciò che siamo; ma si distanzia anche dalla complicazione di questo quadro mediante il riferimento alla storicità quale struttura originaria dell'esperienza umana (la storia diviene qui il luogo in cui ritorna continuamente questa eccedenza costitutiva). Bisogna però ora comprendere più da vicino il senso in positivo dell'approccio foucaultiano, e affrontare in particolare il problema che evidentemente si riapre a questa altezza: che statuto dare alla *descrizione* archeologica che è in grado di ridire, raddoppiandole e ripetendole, le differenti regioni che

si viene a sapere che, al di là di qualche contatto occasionale, l'amicizia anche personale fra Deleuze e Foucault si stringe proprio attorno al 1962. Come noto, essi si assunsero insieme il compito della cura della pubblicazione in francese delle opere di Nietzsche nel 1966.

¹²⁰ G. Deleuze, *Différence et répétition*, p. 71, tr. it. cit. p. 71. Il punto cruciale della critica di Deleuze in queste pagine del suo capolavoro si concentra evidentemente sull'analisi hegeliana delle determinazioni della riflessione, in cui Hegel vuole dimostrare la necessità del processo per cui la differenza "va fino" alla contraddizione (cfr. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Band, Die Objektive Logik*, in *Gesammelte Werke. In Verbindung mit der deutschen Forschungsgemeinschaft, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften*, Meiner, Hamburg 1968 ff., Bd. XI (1978), hrsg. von F. Hogemann u. W. Jaeschke, pp. 258-290), presupponendo però che la verità della differenza sia la negazione: «Si dice che la differenza è la negatività, che va o deve andare fino alla contraddizione, non appena la si spinga all'estremo. Ciò è vero solo nella misura in cui la differenza è già avviata sul filo teso dall'identità» (Deleuze, *Différence et répétition*, p. 70, tr. it. cit. p. 70). Sulle letture novecentesche di questo decisivo snodo della *Scienza della logica* cfr. V. Verra, *Le determinazioni della riflessione nella "Scienza della logica" di Hegel*, in *La differenza e l'origine*, cit., pp. 133-149.

¹²¹ G. Deleuze, *Logique du sens*, Les Editions de Minuit, Paris 1969, p. 202; tr. it. a cura di M. de Stefanis, Feltrinelli, Milano 2005³, p. 154. Ovviamente per il senso complessivo del progetto deleuziano, che qui è evidentemente solo accennato, il rimando è in primo luogo a *Différence et répétition*. In una direzione analoga a quella di Foucault e Deleuze si deve almeno ricordare il nome di Louis Althusser e la sua critica alla concezione hegeliana della contraddizione, alla quale egli oppone l'idea di contraddizione *surdeterminata* (cfr. L. Althusser, *Pour Marx*, François Maspero, Paris 1965, tr. it. di F. Madonia *Per Marx*, a cura di C. Luporini, Editori Riuniti, Roma 1972², in partic. pp. 71-107).

¹²² Deleuze, *Logique du sens*, p. 202; tr. it. cit., p. 154 (corsivo mio). Su questi temi si tornerà diffusamente nel prossimo capitolo.

reperisce nella storia? In che modo essa evita di reintrodurre surrettiziamente proprio quella soggettività trascendentale che voleva eliminare? Nel seguito dell'analisi bisognerà far emergere, in negativo, l'insostenibilità di una critica che si appigli su questo argomento per negare ogni validità all'approccio archeologico¹²³ e, in positivo, lo statuto effettivo che assumono, a partire da quanto detto, tanto il discorso foucaultiano, mostrando come esso non rifiuti semplicemente il piano del trascendentale ma anzi cerchi di ripensarlo radicalmente, quanto l'oggetto storico che tale discorso si costituisce. Ciò che infine, in questo modo, verrà alla luce sarà l'imporsi del problema politico di ciò che Foucault chiamerà "ontologia dell'attualità".

¹²³ Critica ormai divenuta una sorta di luogo comune nelle letture più attente alla dimensione filosofica dell'archeologia foucaultiana, a partire dall'analisi di Dreyfus e Rabinow (cfr. Dreyfus e Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, tr. it. cit., parte prima e in partic. il cap. IV, «Il fallimento metodologico dell'archeologia») per arrivare alla più completa analisi di Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, cit., in partic. il cap. II della sezione prima, intitolato «Les différentes acceptions de l'a priori historique et le thème transcendantale : l'échec méthodologique de l'archéologie»; sul punto cfr. anche, della stessa autrice, il saggio *L'a priori historique selon Michel Foucault : difficultés archéologiques*, in *Lectures de Michel Foucault. Volume 2 : Foucault et la philosophie*, cit., pp. 23-38.

Capitolo II. Visibilità e ripetizione. Lo statuto dell'archeologia in *Le parole e le cose* e *Raymond Rousset*.

Nelle opere propriamente archeologiche, *Nascita della clinica*, *Le parole e le cose* e in un certo senso, come si è visto, *Storia della follia*, Foucault mette in atto concretamente la sua topologia storica: individua e descrive, delimitandole storicamente, differenti regioni di saperi, con l'obiettivo di mantenerli nella dispersione che è loro propria. Uno sguardo da cartografo, quello di Foucault, che tenta di pensare la superficie dei saperi dispiegando le differenze nello spazio storico e rinunciando così a ogni verticalità, a ogni radicamento della possibilità della storia nella dimensione dell'originario. Questa sorta di «positivismo felice»¹²⁴ sembra però, in tal modo, scoprirsi a una critica così immediata da risultare quasi ovvia: in che modo la posizione dell'archeologo riesce a sfuggire al rischio di riattivare in sé proprio una posizione per così dire trans-storica? In che modo, insomma, l'archeologo sfugge evita di apparire una nuova e ultima incarnazione proprio di quel soggetto-filosofo da cui Foucault vuol prendere congedo?

In realtà tali questioni, che da subito furono messe in campo, e del resto lo sono ancora oggi, per demolire o criticare fortemente il progetto archeologico foucaultiano¹²⁵, non sembrano centrare fino in fondo il problema in quanto non tematizzano lo statuto dell'archeologia così come è pensato dallo stesso Foucault, tanto in *Nascita della clinica* e in *Le parole e le cose*, dove alla descrizione topologica dei saperi si associa l'individuazione del "suolo archeologico" dello stesso discorso foucaultiano, quanto negli scritti che in questi stessi anni egli dedica alla letteratura, dove in questione è esattamente la prossimità, come vedremo, fra lo spazio della letteratura e quello dell'archeologia¹²⁶. In tutte le opere archeologiche Foucault individua come oggetto della sua analisi gli *a priori* "concreti" o "storici" che rendono possibile il darsi molteplice dei saperi nella storia; pone quindi direttamente il problema del raddoppiamento operato dall'archeologia: cosa significa che i saperi dati storicamente vengono individuati nelle loro condizioni di emergenza e

¹²⁴ OD, p. 72; tr. it. p. 36.

¹²⁵ Cfr. in partic. i testi citati nell'ultima nota del cap. precedente, e inoltre Amiot, *Le relativisme culturaliste de Michel Foucault*, cit.; J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne, Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985, tr. it. di El. Agazzi ed Em. Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Roma-Bari 1987, capp. 9 e 10, in partic. pp. 250-251 e pp. 270-272.

¹²⁶ *L'Archeologia del sapere*, che Foucault presenta come una sorta di messa a punto teorica delle opere archeologiche (*Storia della follia*, *Nascita della clinica* e *Le parole e le cose*), opera in realtà uno spostamento netto rispetto alla prospettiva propriamente archeologica, aprendo piuttosto lo spazio per l'elaborazione dell'approccio genealogico. Su tale libro si tornerà dunque nel capitolo III.

dunque *ripetuti* nella descrizione archeologica? Che statuto assumono, in questo raddoppiamento, da un lato il discorso che ripete i saperi e dall'altro i saperi stessi in quanto vengono ripetuti? Un modo di affrontare e provare a risolvere tali questioni può essere individuato nella tematizzazione del discorso sul *trascendentale* a partire da *Le parole e le cose*. Infatti, il fatto stesso che sorgano tali domande significa che la topologia storica di Foucault non implica un semplice "rifiuto", per così dire, dello spazio del trascendentale, ma il tentativo di un suo ripensamento. Ciò che è in questione in *Le parole e le cose*, e più in generale nello studio archeologico incentrato sull'individuazione degli a priori storici, è, da un certo punto di vista, la possibilità di una nuova filosofia trascendentale, che non sia più legata alla posizione di un soggetto¹²⁷ e che si sleghi dunque dalla sua complicità con l'antropologia. La comprensione del significato preciso di questa impostazione, principalmente mediante l'attraversamento della seconda parte di *Le parole e le cose*, consentirà di comprendere il senso complessivo della topologia storica di Foucault e aprirà la strada alla posta in gioco politica che vi è implicata.

1. Le parole e le cose: il problema del trascendentale e il luogo dell'archeologia

L'analisi condotta da Foucault in *Le parole e le cose* è volta a individuare le condizioni di emergenza di alcuni saperi che si sono sviluppati in Europa fra XVII e XX secolo, ripartendoli in due grandi regioni, l'*episteme* classica e quella moderna, la cui cesura viene fatta cadere attorno alla fine del XVIII secolo¹²⁸. Seguendo il costituirsi e il dispiegarsi, fra XVII e XVIII secolo, di saperi quali la grammatica generale, l'analisi delle ricchezze e la storia naturale, Foucault ne individua la «disposizione generale», ovvero il «modo d'essere fondamentale delle empiricità» che costituisce il loro comune suolo epistemico, nella *representazione*¹²⁹. Con questo termine egli intende, in senso stretto, il costituirsi di tali saperi a partire dall'idea del piano liscio di un *quadro*, dove le conoscenze si dispiegano e si

¹²⁷ In questa direzione cfr. G. Deleuze, *A quoi reconnaît-on le structuralisme ?*, in *Histoire de la philosophie. Idées, doctrines*, sous la direction de F. Chatelet, 8 tomes, Hachette, Paris 1967, 19732, tome 8 : *Le XX^e siècle*, pp. 299-335, qui p. 306; tr. it. in G. Deleuze, *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, a cura di D. Borca, Einaudi, Torino 2007, pp. 214-243, qui p. 219. Recentemente l'idea che in questione in *Le parole e le cose* sia la possibilità di una nuova filosofia trascendentale è stata ripresa nell'interessante articolo di Xavier Guchet *Pensée technique et philosophie transcendante*, «Archives de Philosophie», 66 (2003), n. 1, pp. 119-144, in partic. pp. 119-122 (che però si occupa soprattutto di Simondon).

¹²⁸ Sulla nozione foucaultiana di *episteme*, cfr. Sini, *Il problema della storia in Foucault*, Roma 1973, e soprattutto G. Canguilhem, *La mort de l'homme ou l'épuisement du cogito* (1967), tr. it. *Morte dell'uomo o estinzione del cogito?*, in MC, tr. it. pp. 415-436, in partic. pp. 422 sgg.

¹²⁹ MC, p. 221; tr. it. p. 228.

connettono le une con le altre mediante una rete di somiglianze e differenze¹³⁰. Le scienze dell'episteme classica sono così scienze dell'Ordine, nel senso che si richiamano all'idea di una *mathesis* universale che è in grado di combinare le conoscenze a partire dalle successioni empiriche. Il segno linguistico ha qui la funzione di *rappresentare* il reale, nel senso preciso di *nominare* il visibile esaurandone completamente l'estensione. Nei casi presi in esame dalla dettagliata analisi foucaultiana, il sapere reso possibile dall'episteme classica è pensato come una tassonomia ordinata in cui le differenti conoscenze si articolano, secondo somiglianze e differenze, nello spazio unidimensionale di un quadro che è in grado di dire senza residui l'essere delle cose¹³¹.

Verso la fine del XVIII secolo, tuttavia, lo spazio dell'Ordine proprio dell'episteme classica viene meno, si disarticola: emergendo nuove disposizioni fondamentali delle empiricità, vecchi saperi scompaiono e nuovi sono pronti a fare la loro comparsa. «La fine del pensiero classico», dice Foucault, coincide «con l'arretramento della rappresentazione» e con «la fine del discorso rappresentativo»¹³². Questo significa precisamente che i segni non sono più in grado di enunciare, nella loro successione, «l'ordine assopito delle cose»: al posto della tassonomia che consente di conoscere gli enti attraverso la loro rappresentazione discorsiva, si apre una frattura, uno iato. Come è usuale in *Le parole e le cose*, Foucault annuncia l'avvento di questa nuova episteme in primo luogo mediante un'esemplificazione letteraria, ovvero richiamando l'opera di Sade. Il linguaggio di Sade è ancora contemporaneo a quello classico di Rousseau e di Racine perché rappresenta, cioè si assume la funzione di nominare. Tuttavia regna sul limite di tale linguaggio: prima, il romanzo *Juliette* ne esprime la massima estensione possibile, perché in esso ogni minimo dettaglio è rappresentato («Juliette estenua lo spessore del rappresentato affinché vi affiorino, senza la minima pecca, la minima reticenza, il minimo velo, tutte le possibilità del desiderio»¹³³); poi, con *Justine*, avviene la definitiva *rottura* del quadro, poiché in tale romanzo compare il desiderio quale forza che eccede e insieme rende possibile ogni sua rappresentazione nei discorsi

¹³⁰ Si vedrà in seguito che a questo primo significato del termine “rappresentazione”, connesso all'episteme classica, se ne aggiungerà un altro, che sarà legato invece all'episteme moderna. Il termine “rappresentazione” presenta dunque in *Le parole e le cose* una stratificazione semantica di cui bisogna tener conto, anche se Foucault non affronta mai esplicitamente la questione.

¹³¹ L'analisi dei tratti complessivi dell'episteme classica sono presentati nel cap. III, «Rappresentare», mentre i tre capitoli successivi sono dedicati ai tre saperi che Foucault analizza all'interno di tale spazio epistemico: la grammatica generale (cap. IV), la storia naturale (cap. V), l'analisi delle ricchezze (cap. VI).

¹³² MC, p. 222; tr. it. p. 229 (tr. modificata).

¹³³ *Ivi*, p. 223; tr. it. p. 231.

e nelle scene del romanzo¹³⁴. Il discorso rappresentativo non ha già più, qui, la funzione di nominare, bensì esprime il tentativo sempre rilanciato di attingere, recuperandolo, quel desiderio che sta ora al *fondo* delle cose, ombra sottostante che rimane tuttavia irraggiungibile, dicibile solo nel modo della sua assenza.

Lo stesso cedimento dello spazio classico della rappresentazione avviene, più o meno negli stessi anni, nei tre campi oggetto privilegiato dell'analisi foucaultiana, il lavoro, la vita e il linguaggio, producendo il rapido tramonto dei saperi classici incardinati su di essi. Se viene ancora mantenuta, almeno in un primo tempo, l'idea che i saperi si sviluppano nello spazio rappresentativo (analisi degli scambi, classificazione degli esseri viventi, analisi dei segni), tuttavia il *principio* che organizza tali tassonomie *non fa più parte* del piano tassonomico, ma lo "buca": si ha così il principio del *lavoro* come elemento unitario che non è parte dello scambio ma che funge da unità di misura per tutti gli scambi; il principio dell'*organizzazione interna* degli esseri quale «principio estraneo al campo del visibile» che consente di classificare i caratteri visibili; infine la *flessione* quale «grammaticale puro» che consente di far funzionare il sistema dei segni linguistici senza essere a sua volta un segno¹³⁵. Il senso complessivo di questa trasformazione differenziata ma univoca è che la rappresentazione perde la capacità di fondarsi su se medesima: la condizione dei nessi fra elementi del sapere «risiede ormai fuori della rappresentazione, di là dalla sua immediata visibilità»¹³⁶. In altre parole, «l'essere stesso di ciò che viene rappresentato cadrà ora all'infuori della rappresentazione», come «cuspide necessaria ma inaccessibile che si immerge, al di fuori del nostro sguardo, nel cuore stesso delle cose»¹³⁷.

Tale «evento fondamentale» si riverbera anche nella filosofia, e precisamente nel costituirsi contemporaneo di Ideologia e Critica. L'Ideologia francese di Destutt de Tracy è, ancora alla fine del XVIII secolo, una filosofia "classica": essa «non interroga il fondamento, i limiti o la radice della rappresentazione; percorre il campo delle rappresentazioni in genere»¹³⁸, ne definisce i nessi e le posizioni, insomma ha la funzione di disporre ogni sapere nel quadro. L'interrogazione che riguarda l'origine delle rappresentazioni si traduce qui in un'analisi della sensazione in quanto «forma prima, semplicissima, della rappresentazione,

¹³⁴ Si può ricordare quanto dice Clement a Justine in una scena del romanzo: «sarà forse troppo per te, ma certamente non abbastanza per me; non ci si stanca facilmente di questa mania che pure è soltanto un'immagine quanto mai imperfetta di ciò che si vorrebbe veramente fare» (D. A. F. de Sade, *Justine ou les Malheurs de la vertu* (1791), tr. it. di M. Grasso, Newton, Roma 2005, p. 149).

¹³⁵ Per queste analisi cfr. MC, §§ 2-4 del cap. VII.

¹³⁶ *Ivi*, p. 252; tr. it. pp. 258-259.

¹³⁷ *Ivi*, pp. 252-253; tr. it. p. 259.

¹³⁸ *Ivi*, p. 253; tr. it. p. 260.

in quanto contenuto minimo di ciò che può essere dato nel pensiero»¹³⁹. Negli stessi anni, la filosofia critica di Kant risponde allo stesso problema in direzione opposta, poiché la ricerca del fondamento delle rappresentazioni non rimanda più a una rappresentazione prima bensì alla loro non rappresentabile condizione di possibilità: «Kant circoscrive la rappresentazione e ciò che in essa è dato, per dirigersi verso ciò a partire da cui ogni rappresentazione, quale che sia, può essere data»¹⁴⁰. Se dunque l'Ideologia può essere designata come «l'ultima delle filosofie classiche», la filosofia critica contrassegna «la soglia della nostra modernità», poiché in essa avviene «il ritirarsi del sapere e del pensiero al di fuori dello spazio della rappresentazione» e il suo posizionarsi nella distanza mai colmabile fra la rappresentazione e l'essere che viene rappresentato¹⁴¹.

Con Kant, dunque, si definisce il *nostro* suolo archeologico, quello che ancora governa l'emergenza delle nostre empiricità e dei nostri saperi, compresa la stessa archeologia, determinando «il pensiero che ci è contemporaneo e con il quale, volenti o nolenti, pensiamo»¹⁴². L'intera seconda parte di *Le parole e le cose* è volta esattamente alla determinazione delle molteplici e differenziate regioni discorsive che si aprono tutte *all'interno* di tale episteme moderna. Nella complessa e ricca ma in parte anche caotica analisi condotta da Foucault sembra possibile individuare schematicamente tre grandi segmenti che costituiscono la struttura principale del suo discorso: innanzitutto l'individuazione di un "tema trascendentale"; in secondo luogo il rapportarsi di questo a un'antropologia e alla figura dell'uomo; infine, l'individuazione delle risorse in grado di spezzare questa continuità liberando il trascendentale da ogni vicinanza all'antropologia. A questi snodi bisogna dunque rivolgersi per poter comprendere lo statuto complessivo del discorso archeologico foucaultiano.

1.1. *Il trascendentale e l'antropologia*

L'evento radicale di cui la critica kantiana è non l'origine bensì semplicemente la «prima registrazione filosofica», ovvero l'arretramento del sapere rispetto alla rappresentazione e il suo posizionarsi nella distanza fra la superficie delle cose e il fondo irrapresen-

¹³⁹ *Ivi*, p. 254; tr. it. p. 261.

¹⁴⁰ *Ivi*, pp. 254-255; tr. it. p. 262.

¹⁴¹ *Ivi*, p. 255; tr. it. pp. 262-263.

¹⁴² *Ivi*, p. 262; tr. it. p. 271.

tabile che ne rende ragione¹⁴³, produce secondo Foucault «una serie quasi infinita di conseguenze», del resto non ancora esaurite poiché «il nostro pensiero, oggi, appartiene ancora alla loro dinastia»¹⁴⁴. Il primo segmento che emerge dall'analisi è il tema di un pensiero che «interroga le condizioni d'un rapporto fra le rappresentazioni, sotto l'angolatura di ciò che le rende in generale possibili», e che si volge così a definire un *campo trascendentale*. Esso fonda certo da una parte, con Kant, l'«analisi del soggetto trascendentale»¹⁴⁵, ma non solo, perché parallelamente lo stesso spazio viene visto, da un'altra forma di pensiero, «sotto l'angolatura stessa dell'essere stesso che si trova rappresentato», cioè per così dire dalla parte dell'oggetto e non del soggetto. Ne deriva la costituzione di una serie di concetti che Foucault definisce «quasi-trascendentali» e che sono alla base dei saperi empirici propri dell'episteme moderna: il *lavoro*, che è alla base dell'economia politica di Ricardo, la teoria della produzione, incentrata su una linearità temporale, precede e rende possibile quella della circolazione, incentrata sulla compresenza in un quadro, rovesciando così la classica «analisi delle ricchezze»¹⁴⁶; la *vita*, che è alla base della biologia di Cuvier, la quale non organizza più lo studio degli esseri viventi classificandone i caratteri visibili, bensì indaga il volume dell'organismo¹⁴⁷; infine il *linguaggio*, che sta alla base della nascita ottocentesca della filologia, nel momento in cui i segni linguistici vengono studiati nelle loro funzioni grammaticali e nello spessore della loro storia¹⁴⁸. La vita, il lavoro e il linguaggio, chiamati «quasi-trascendentali» in quanto corrispondono, dal lato dell'oggetto, alla soggettività trascendentale, costituiscono dunque il principio delle nuove scienze. Ma non solo: sono anche all'origine di due nuove configurazioni complessive del pensiero che formano, insieme alla critica di ascendenza kantiana, il «triangolo [...] costitutivo del pensiero europeo dagli inizi del XIX secolo fino a Bergson»¹⁴⁹: da una parte quelle che Foucault chiama *metafisiche dell'oggetto*, le quali tematizzano i nuovi concetti (soprattutto la Vita e il Lavoro) come totalizzazione dei fenomeni; dall'altra il *positivismo*, che, simmetricamente, li tematizza al livello delle sintesi a posteriori (conoscenza dei fenomeni e non delle essenze).

Tutte queste analisi di Foucault, a cui si è accennato in maniera cursoria, sono volte a determinare le differenziate modalità in cui, tanto nella costituzione dei saperi empirici quanto al livello della riflessione filosofica, il pensiero europeo a partire dalla fine del

¹⁴³ *Ivi*, p. 258; tr. it. p. 265. Foucault parla qui di «scarto [*décalage*] fra essere e rappresentazione».

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 256; tr. it. p. 263.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 256; tr. it. p. 264.

¹⁴⁶ Cfr. *ivi*, pp. 265 sgg.; tr. it. pp. 274 sgg.

¹⁴⁷ Cfr. *ivi*, pp. 275 sgg.; tr. it. pp. 285 sgg.

¹⁴⁸ Cfr. *ivi*, pp. 292 sgg.; tr. it. pp. 303 sgg.

¹⁴⁹ Cfr. *ivi*, p. 258; tr. it. p. 265.

XVIII secolo elabora e attualizza la propria comune condizione di possibilità, caratterizzata per così dire da un raddoppiamento dei piani. Esso si produce in seguito all'avvenuto *scollamento* del *visibile* e dell'*enunciabile*, i quali invece nell'episteme classica, pur non identificandosi in quanto strutturalmente separati (se non altro al livello dell'analisi archeologica), combaciavano perfettamente in una sorta di reciproca trasparenza; oramai, dopo Kant, non si dice ciò che si vede e non si vede ciò che si dice¹⁵⁰. Il raddoppiamento prodotto da tale scollatura non va però inteso nel senso che vi sarebbe, al di là di una prima rappresentazione delle cose, un secondo piano rappresentativo ("ideale") in grado di riprodurre l'unità smarrita. Piuttosto, lo sdoppiamento è tutto *interno* all'unico spazio rappresentativo, che viene inteso ora nel senso che esso implica necessariamente una «verticalità oscura», un'origine o un originario, a cui l'ente rappresentato rinvia proprio nel modo della sua presenza come rappresentazione¹⁵¹. Per questo motivo, quando Foucault parla, come si è visto, di «arretramento del pensiero rispetto alla rappresentazione», intende in realtà il *riconfigurarsi* dello spazio rappresentativo in una modalità per così dire "problematica". È questa, in sintesi, la struttura che l'analisi foucaultiana di *Le parole e le cose* denomina, in un modo certamente molto ampio, come *trascendentale*¹⁵².

L'attraversamento foucaultiano dell'episteme moderna assume una connotazione più specifica nel momento in cui, negli ultimi due capitoli di *Le parole e le cose*, a questo primo segmento teorico, volto a individuare nella dimensione del trascendentale, nel senso molto ampio che si è visto, la configurazione primaria dell'episteme moderna, si associa il secondo segmento, volto invece a rintracciare la contiguità fra tale dimensione e la nascita di un'*antropologia*. Con questo termine non va inteso semplicemente il sorgere di qualcosa come una "scienza antropologica", bensì più in generale l'emergere dell'*uomo* quale figura-chiave dell'organizzazione del sapere. Secondo quanto afferma Foucault, per quanto

¹⁵⁰ Mi riferisco qui all'analisi che Deleuze dedica all'*archivio auditivo-visivo* quale elemento portante del *sapere* oggetto di indagine di Foucault. L'idea di fondo di Deleuze, derivante da *Le parole e le cose* ma ancor più da *Nascita della clinica*, è che nei libri di Foucault, e peculiarmente nelle opere archeologiche, sia sempre implicata una stratificazione irriducibile fra il *visibile* e l'*enunciabile*, il cui rapporto (che è anche un "non-rapporto" nel senso che non richiama un "terzo" che ne sarebbe il fondamento) costituisce i differenti *strati* o epistemi individuati analiticamente: «Modo di dire e modo di vedere, discorsività e evidenze, ogni strato ne è una combinazione e, da uno strato all'altro, variano entrambi insieme alla loro combinazione» (Deleuze, Foucault, tr. it. cit., p. 71). Al riguardo cfr. A. Sauvagnargues, *Devenir et histoire, la lecture de Foucault par Deleuze*, «Concepts», 8 (2004), pp. 52-83 e F. Gros, *Le Foucault de Deleuze. Une fiction métaphysique*, «Philosophie», 47 (1995), pp. 53-63.

¹⁵¹ MC, pp. 263-264; tr. it. pp. 272-273.

¹⁵² Il riferimento alla nozione di "trascendentale" scandisce, come si vedrà, tutti i luoghi decisivi della seconda parte di *Le parole e le cose*: il capitolo iniziale (cfr. MC, pp. 256-261, tr. it. pp. 263-269), i paragrafi dedicati all'analisi della finitudine e al quadrilatero antropologico (*ivi*, pp. 323 sgg., tr. it. pp. 336 sgg.) e infine l'ultimo capitolo dedicato alle scienze umane (cfr. in partic. *ivi*, p. 376, tr. it. p. 390).

possa apparire strano ai nostri occhi, nell'età classica, letteralmente, *l'uomo non esisteva*, nel senso che non era reso oggetto di un sapere possibile: «l'*episteme* classica si articola in base a linee che non isolano in alcun modo un campo proprio e specifico dell'uomo»¹⁵³. La “natura umana” in quanto tale infatti non faceva parte del sistema naturale delle differenze, essendone piuttosto il suo principio di organizzazione nel quadro, esprimendo cioè la «piega della rappresentazione su se medesima»¹⁵⁴. Per questo motivo la “natura umana” non era altro, in definitiva, che lo spazio anonimo del Discorso.

È dunque solo con l'*episteme* moderna che sorge l'uomo, questa «creatura recentissima» che «la demiurgica del sapere fabbricò con le sue mani, meno di duecento anni orsono»¹⁵⁵. Esso nasce nel momento in cui la rappresentazione viene indagata come tale e sorge così il problema delle condizioni di possibilità del discorso. L'uomo è dunque, nell'analisi di Foucault, esattamente la nozione attorno a cui si è modellata prevalentemente la dimensione moderna del trascendentale, nel senso che esso occupa, percorrendolo incessantemente, il volume prodotto dal distanziarsi dell'ente rappresentato rispetto al suo essere o alla sua origine. L'uomo è infatti un «allotropo empirico-trascendentale» che vale contemporaneamente come condizione di possibilità di ogni conoscenza, in quanto soggetto trascendentale in cui avviene il sapere, e come oggetto finito di una conoscenza possibile, in quanto «l'uomo medesimo, non appena pensa, si svela ai propri occhi come un essere che è già, in uno spessore necessariamente sottostante, entro un'irriducibile anteriorità; un vivente, uno strumento di produzione, un veicolo per parole che gli preesistono»¹⁵⁶. In questo senso il sapere si traduce in una generalizzata «analitica della finitudine» in cui al finito, in quanto oggetto posto della conoscenza (le positività della natura, del linguaggio, dell'economia), risponde incessantemente il finito, in quanto soggetto origine della conoscenza già da sempre inserito nella medesima finitezza.

Da questa configurazione sorgono in primo luogo le analisi che fanno valere più esplicitamente contenuti empirici al livello del trascendentale: da una parte lo studio delle sue condizioni anatomico-fisiologiche (nel senso dello studio dei meccanismi della conoscenza ecc.) e dall'altra lo studio delle sue condizioni storico-sociali (nel senso delle condizioni storiche delle scienze ecc.). Ma più in generale ciò che si impone è un *pensiero del Medesimo*, in quanto il sapere si muove nella «differenza tra le positività e il loro fondamento»,

¹⁵³ *Ivi*, p. 320; tr. it. p. 333.

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 320; tr. it. p. 334. Fondamentale in questo senso la lettura foucaultiana del quadro *Las Meninas* di Velasquez posto in apertura di *Le parole e le cose*.

¹⁵⁵ MC, p. 319; tr. it. p. 333.

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 324; tr. it. p. 338.

cioè in una differenza che non è altro che *identità* come ripetizione e ritorno incessante dell'originario nel positivo¹⁵⁷. Un destino, questo, comune sia alle filosofie della storia sia alle forme più radicali della moderna «ontologia senza metafisica»¹⁵⁸: «sia che tale strato dell'originario, scoperto dal pensiero moderno entro il movimento stesso che lo ha portato all'invenzione dell'uomo, prometta l'avverarsi del compimento e delle plenitudini ultime, sia che invece restituisca il vuoto dell'origine – quello predisposto dal suo arretramento e quello scavato dalla sua vicinanza – ciò che esso prescrive di pensare, è qualcosa come il “Medesimo”: attraverso il campo dell'originario, che articola l'esperienza umana nel tempo della natura e della vita, sulla storia, sul passato sedimentato delle culture, il pensiero moderno si sforza di ritrovare l'uomo nella sua identità – in questa pienezza o in questo nulla che egli è –; di ritrovare la storia e il tempo nella ripetizione che essi rendono impossibile ma che costringono a concepire; di ritrovare l'essere in ciò che esso è»¹⁵⁹. Se il pensiero classico, in quanto si dispiegava nel quadro, era rivolto a determinare e a stabilire la *differenza*, era cioè «una riflessione sull'ordine delle Differenze», il pensiero moderno subordina il dispiegamento epistemico delle differenze alla verticalità implicata dal piano della rappresentazione nel suo rimandare all'originario quale sua condizione generale di pensabilità e possibilità. In altre parole, la rappresentazione, in quanto presenza di un'assenza, costringe il pensiero, per così dire, a una sorta di immobile inquietudine.

Secondo Foucault l'analitica della finitudine come pensiero del Medesimo si profila secondo tre direttive fondamentali. In primo luogo, nel modo della ripetizione dell'empirico nel trascendentale, quale si produce in ogni teoria del soggetto, ovvero in ogni tentativo di fondare il campo trascendentale in una soggettività trascendentale, nella misura in cui quest'ultima assumerà necessariamente in sé degli elementi empirici. L'esempio massimo

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 326; tr. it. p. 340: «Da un capo all'altro dell'esperienza, la finitudine risponde a se stessa; nella figura del *Medesimo* essa è l'identità e la differenza tra le positività e il loro fondamento. Si vede come la riflessione moderna, fin dal primo innesco di tale analitica, subordini a un certo pensiero del Medesimo – nel quale la Differenza è la stessa cosa dell'Identità – lo spiegamento della rappresentazione, col suo espandersi in un quadro, quale era organizzata dal sapere classico». Evidentemente, il “pensiero del Medesimo” tratteggiato da Foucault in queste pagine non può affatto essere ritrovato nella stessa archeologia: in caso contrario, l'intero ragionamento foucaultiano verrebbe meno. Proprio una simile attribuzione mi sembra all'origine, invece, della lettura di Carlo Sini, in *Semiotica e filosofia. Segno e linguaggio in Peirce, Nietzsche, Heidegger e Foucault*, Il Mulino, Bologna 1990, cap. III (cfr. in partic. p. 200), con il risultato che l'archeologia foucaultiana risulta poi una sorta di “ermeneutica mancata” (cfr. pp. 200-201: quelli di Foucault sono «interrogativi schiettamente ermeneutici [...] ai quali Foucault non sembra disposto o preparato a rispondere») e appare incomprendibile la concezione, che Foucault sembra suggerire, del pensiero di Heidegger come ancora un «pensiero antropologico» (cfr. pp. 206-207, nota).

¹⁵⁸ MC, p. 351; tr. it. p. 365.

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 345; tr. it. pp. 359-360 (tr. modificata). In queste pagine di *Le parole e le cose* ritroviamo così anche l'accostamento, che avevamo individuato nel precedente capitolo, fra filosofia della storia e dimensione della storicità o dell'originario, come due diverse modalità di pensare il medesimo, cioè di ritrovare costantemente, nella molteplicità storica, l'*identità* del soggetto con se stesso.

di ciò è dato dalla fenomenologia e dall'analisi del *vissuto*: «il vissuto, infatti, è a un tempo lo spazio in cui tutti i contenuti empirici vengono dati all'esperienza e anche la forma originaria che li rende in genere possibili e designa il loro radicarsi primo»¹⁶⁰. In secondo luogo, l'analitica della finitudine si attua nella ripetizione del cogito nell'impensato quale fondo che si rende ormai necessario per pensare la realtà stessa del cogito: «l'uomo è un modo d'essere tale che in lui si fonda la dimensione sempre aperta, mai delimitata una volta per tutte, ma incessantemente percorsa, che va, da quella parte di lui che egli non riflette in un cogito, all'atto di pensiero attraverso il quale egli la recupera; e che, inversamente, va da tale puro possesso all'ingombro empirico, all'ascesa disordinata dei contenuti, all'incombere delle esperienze che sfuggono a se stesse»¹⁶¹. Il cogito è cioè esattamente ciò che è sopravanzato dal proprio essere e insieme il continuo recupero di sé a partire da questo essere che gli sfugge. Ed è in questo modo che nasce l'*inconscio*. Infine, la terza direttiva si instaura nel rinvio del presente alla sua origine, cioè al “già iniziato” come elemento inaccessibile che custodisce però l'identità con sé. La distanza che separa l'uomo dalla sua origine è lo spazio dell'originario, quale nozione che rivela, in ogni tentativo di attingere la contemporaneità dell'essere a se stesso, nient'altro che «l'arretramento dell'origine» stessa. È qui dunque che si fonda la centralità del tempo e della *storia* come «incontornabile del nostro pensiero»¹⁶².

¹⁶⁰ MC, pp. 331-332; tr. it. p. 345 (tr. modificata). Sulla “critica” alla fenomenologia in *Le parole e le cose* cfr. Lebrun, *Note sur la phénoménologie dans Les Mots et les Choses*, cit., il quale chiarisce che non si tratta propriamente di una critica ma dell'iscrizione della fenomenologia nell'a priori storico che l'ha resa possibile; l'articolo di R. A. Cohen, *Merleau-Ponty, the Flesh and Foucault*, «Philosophy Today», 28 (1984), n. 4, pp. 329-338, si volge invece contro un aspetto specifico del discorso foucaultiano perché vuole evidenziare l'impossibilità di ricondurre il pensiero di Merleau-Ponty, soprattutto nella sua elaborazione ultima, allo schema antropologico all'interno del quale Foucault tende a inserirlo in *Le parole e le cose*. Una presa di distanza avvicinata a quella compiuta da Foucault nei confronti della fenomenologia si ritrova in Deleuze, per es. in *Logique du sens*, quattordicesima serie (*De la double causalité*) e in partic. p. 119, tr. it. p. 92: «Ciò che appariva già così nettamente in Kant è ancora valido per Husserl: l'impotenza di tale filosofia a rompere con la formula del senso comune. Cosa dire di una filosofia che avverte bene che non sarebbe filosofia se non rompesse almeno provvisoriamente con i contenuti particolari e le modalità della *doxa*, ma che ne conserva l'essenziale, cioè la forma, e si accontenta di elevare al trascendentale un esercizio meramente empirico, in un'immagine del pensiero presentata come “originaria”?». Sia Kant che Husserl pensano dunque il trascendentale nella forma di un «soggetto trascendentale che conserva la forma della persona» (cioè, si potrebbe anche dire, nella forma dell'*antropologia* in senso foucaultiano) e in tal modo «si accontenta[no] di ricalcare il trascendentale sui caratteri dell'empirico» (*ibid.*), condannandolo così, con Foucault, a richiudersi nel circolo del Medesimo.

¹⁶¹ MC, p. 333; tr. it. p. 347.

¹⁶² *Ivi*, p. 231; tr. it. p. 237; sulla Storia come momento fondamentale dell'a priori storico della modernità cfr. *ivi*, pp. 229-233 (tr. it. pp. 235-240), 264-265 (tr. it. pp. 272-273), 271-275 (tr. it. pp. 280-285), 305-306 (tr. it. pp. 316-317), 339-346 (tr. it. pp. 354-361), 378-385 (tr. it. pp. 393-399). Nell'episteme classica il tempo era invece sempre subordinato rispetto all'organizzazione degli elementi nello spazio del quadro; con le parole di Canguilhem a proposito della storia naturale: «la storia dei viventi sul globo era la storia dell'illuminazione progressiva di un quadro, non la storia della sua configurazione successiva» (Canguilhem, *La mort de l'homme ou l'épuisement du cogito*, tr. it. cit., p. 426). Più in generale sull'emergenza stratificata

L'analitica della finitudine, l'empirico-trascendentale, il cogito-impensato e l'arretramento dell'origine costituiscono i quattro lati di ciò che Foucault definisce *quadrilatero antropologico*, cioè dello spazio all'interno del quale si costituisce propriamente l'uomo¹⁶³. Esso è infatti definito da Foucault esattamente come la figura che percorre continuamente la ripetizione del Medesimo attuata nei due poli costitutivi di ciascuno di questi elementi. È dunque in questo spazio, o piuttosto in questo volume, che trovano la loro condizione di emergenza le *scienze umane*, ovvero quei saperi che portano a compimento la congiunzione, nell'episteme moderna, fra trascendentale e antropologia. Le "scienze umane" (che nell'analisi di Foucault sono soprattutto la psicologia, la sociologia e le discipline storiche quali la storia della cultura o delle idee) sono quei saperi che *piegano* le scienze positive il cui oggetto è l'uomo quale essere empirico (la biologia, l'economia politica, la filologia) sull'uomo quale allotropo empirico-trascendentale. In altre parole, carattere specifico delle cosiddette scienze umane non è un contenuto, ma una forma, e precisamente la forma del *raddoppiamento* delle scienze positive nello spazio rappresentativo, nel senso che viene posto in primo piano il fatto che, in questi campi, l'uomo prende a oggetto del proprio sapere non una positività qualsiasi ma *se stesso*¹⁶⁴.

Al di là delle differenti concettualizzazioni interne alle scienze umane, tutte organizzate come delle polarità (funzione-norma, conflitto-regola, significato-sistema), sono due le nozioni decisive che caratterizzano tali saperi, entrambe legate direttamente, come si è visto, al "quadrato antropologico": l'*inconscio* e la *storia*. La struttura dell'inconscio, o meglio la polarità conscio-inconscio, non appartiene solamente alla regione "psicologica" ma è una struttura fondamentale di tutte le scienze umane; se infatti «all'orizzonte di ogni scienza umana, esiste il progetto di ricondurre la coscienza dell'uomo alle proprie condizioni reali, di restituirla ai contenuti e alle forme che l'hanno fatta nascere, e che in essa sfuggono»¹⁶⁵, è proprio l'inconscio a svolgere questa funzione. Esso costituisce cioè il fondo mai completamente raggiungibile della coscienza, ma che deve essere progressivamente *svelato* in modo che essa ritrovi la propria identità con sé. Il rapporto conscio-inconscio rappresenta così un'ennesima variante di quella «mobilità trascendentale» caratteristica

del problema della storia in *Le parole e le cose* cfr. le interessanti pagine di Giacomo Marramao di introduzione a *Illuminismo e attualità: il moderno come interrogazione sul presente. Due testi di Michel Foucault e Jürgen Habermas*, «Il centauro», 11-12 (1984), pp. 223-228. Il problema complessivo della *temporalità* in Foucault, molto spesso lasciato da parte nella letteratura critica, è oggetto dello studio di L. Daddabbo, *Tempocorpo. Forme temporali in Michel Foucault*, La città del Sole, Napoli 1999.

¹⁶³ Cfr. MC, pp. 352-353; tr. it. p. 367.

¹⁶⁴ Cfr. in partic. *ivi*, pp. 369 sgg.; tr. it. pp. 374 sgg.

¹⁶⁵ *Ivi*, p. 375 ; tr. it. p. 390 (tr. modificata).

dell'antropologia: «il problema dell'inconscio [...] non è soltanto un problema interno alle scienze umane [...]; tale problema è in ultima analisi coestensivo alla loro esistenza medesima. Una sopraelevazione trascendentale rovesciata in un disvelamento del non-conscio è costitutiva di tutte le scienze dell'uomo»¹⁶⁶. L'inconscio è dunque l'espressione di quel raddoppiamento grazie al quale solamente può essere pensata la coscienza; esso esprime cioè il movimento per cui la coscienza è chiamata continuamente a *recuperare* l'identità con sé, a «passare da un'evidenza immediata e incontrollata a forme meno trasparenti ma più fondamentali». Per questo Foucault può affermare che l'inconscio «non compromette in nulla la priorità della rappresentazione»¹⁶⁷, anzi è esattamente la modalità in cui, all'interno dell'episteme moderna in quanto dominata dall'antropologia, può essere dato l'elemento del rappresentabile. In modo simile all'inconscio, anche la storia non appare solo come una “scienza umana” fra le altre, ma designa un modo fondamentale del loro apparire. Essa produce infatti, nelle scienze umane, una «oscillazione» analoga a quella dell'inconscio, anche se in un'altra direzione: non nella distanza fra le positività dell'uomo e il loro essere, bensì nella distanza temporale fra le positività date e «la positività storica del soggetto» che accede ad esse attraverso la conoscenza: «anche quando evitano ogni riferimento alla storia, le scienze umane (tra cui a tale titolo può rientrare la storia stessa) non fanno che mettere in rapporto un episodio culturale con un altro (quello a cui si applicano in quanto loro oggetto, con quello in cui si radicano quanto alla loro esistenza, al loro modo d'essere, ai loro metodi e ai loro concetti)»¹⁶⁸. Così i contenuti delle scienze umane, in quanto dominati da una originaria *storicità*, richiedono di essere sempre pensati di nuovo. Se dunque, da un lato, la Storia predispone per tali saperi «un terreno e quasi una patria», dall'altro lato leva fin dal principio ad essi ogni possibile pretesa di sottrarsi al movimento storico, condannandoli a una costitutiva attitudine auto-critica (manifestata per esempio dal riemergere continuo del problema dei fondamenti).

Storia e inconscio, dunque, sono le articolazioni principali dell'analitica della finitudine come antropologia: «abbiamo qui, nelle forme concrete dell'inconscio e della Storia, soltanto i due volti di quella finitudine che, scoprendo se stessa come proprio fondamento, fece apparire nel XIX secolo la figura dell'uomo: una finitudine senza infinito, non è altro che una finitudine che non ha mai finito, perpetuamente arretrata rispetto a se stessa, cui resta ancora qualcosa da pensare nell'istante stesso in cui pensa, cui resta ancora costante-

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 376; tr. it. p. 390.

¹⁶⁷ *Ivi*, p. 374; tr. it. p. 389.

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 383; tr. it. p. 397.

mente del tempo per ripensare ciò che ha pensato»¹⁶⁹. La storia e l'inconscio, così come funzionano all'interno delle scienze umane, costituiscono cioè uno dei modi privilegiati in cui, nell'episteme moderna, avviene la saldatura fra apertura del trascendentale e antropologia. Abbiamo visto come il problema del trascendentale si apra nello scarto kantiano fra essere e rappresentazione, cioè con la rottura della trasparenza classica fra visibile ed enunciabile mediante l'arretramento del pensiero e il suo riposizionarsi nella distanza che separa ogni positività dalla sua condizione di possibilità. Tale configurazione complessiva dell'episteme moderna si è storicamente articolata come "pensiero del Medesimo", in quanto la *differenza* fra la rappresentazione e il suo essere, o fra lo storico e l'originario, è precisamente la modalità in cui il pensiero è chiamato instancabilmente a riattingere, nel ritorno e nella ripetizione, l'identità con sé, la propria verità più intima; si tratta, si può dire, di una differenza propriamente ontologica e anti-metafisica¹⁷⁰. La molteplicità delle po-

¹⁶⁹ *Ivi*, pp. 383-384; tr. it. p. 398.

¹⁷⁰ Di «ontologia senza metafisica» Foucault parla, come detto, *ivi*, p. 351; tr. it. p. 365, dove il riferimento primo è probabilmente Heidegger, citato qualche pagina prima, ma non solo: Sartre, Merleau-Ponty, Derrida (per il quale cfr. il cap. I). Nell'analisi foucaultiana (cfr. in partic. *ivi*, pp. 341-342), la *metafisica* sembra essere una possibilità propria del pensiero classico, in quanto ordinamento e dispiegamento delle differenze a partire da un principio esterno (il Discorso, la *mathesis*, Dio), mentre l'*ontologia*, identificata in sostanza con il pensiero del Medesimo nello scarto fra essere e rappresentazione, sarebbe propria della riflessione filosofica dell'episteme *moderna*. Il rapporto fra Foucault e Heidegger ha assunto di recente un interesse molto vasto presso la critica, con un numero crescente di pubblicazioni volte a delineare le linee di convergenza fra i due filosofi: cfr. per es. la recente raccolta *Foucault and Heidegger. Critical Encounters*, ed. by A. Milchman and A. Rosenberg, University of Minnesota Press, Minneapolis – London 2003, ma anche H. L. Dreyfus, *Being and Power. Heidegger and Foucault*, «International Journal of Philosophical Studies», 4 (1996), n. 1, pp. 1-16; Levy, N., *The Prehistory of Archeology. Heidegger and the Early Foucault*, «The Journal of the British Society for Phenomenology», 27 (1996), n. 2, pp. 157-175; W. McNeill, *Care for the Self. Originary Ethics in Heidegger and Foucault*, «Philosophy Today», 42 (1998), n. 1, pp. 53-64; S. Elden, *Mapping the Present. Heidegger, Foucault and the Project of a Spatial History*, Continuum, London 2001; A. Beaulieu, *Les sources heideggeriennes de la notion d'existence chez le dernier Foucault*, «Rev. philos. Louvain», 101 (2003), n. 4, pp. 640-656. Per quanto i risultati raggiunti da tali contributi siano molto stimolanti e degni di interesse, non ci sembra che l'accostamento a Heidegger possa risultare la strada migliore per illuminare la posizione di Foucault. In termini generali, decisive a questo proposito sono le osservazioni di Deleuze, *Foucault*, tr. it. cit., in partic. pp. 143 sgg., il quale mostra come Foucault tematizzi insieme a Heidegger (ma, si può dire con *Le parole e le cose*, insieme all'intera episteme moderna) la *piega* dell'Essere sull'ente, e tuttavia «in Foucault la piega in quanto ripiegamento assuma un aspetto completamente nuovo» (*ivi*, p. 147), che ha molto più a che fare, come si vedrà, con Nietzsche e con Roussel che con Heidegger. Il tema del rapporto Foucault-Heidegger è ripreso da Deleuze nelle sue interviste dedicate a Foucault negli anni Ottanta (cfr. G. Deleuze, *Pourparlers. 1972-1990*, Les Éditions de Minuit, Paris 1990, pp. 145-147 e 151-153). In termini più specifici, per quanto riguarda la presenza di Heidegger nelle opere archeologiche e soprattutto in *Le parole e le cose*, bisogna riconoscere che Foucault sembra voler talvolta avvicinare il filosofo di Messkirch a Nietzsche e alle esperienze di pensiero che, come vedremo subito, tendono a distruggere l'antropologia (cfr. per es. MC, p. 345; tr. it. p. 359); sembrerebbe però che la filosofia di Heidegger si collochi all'interno del "quadripartito antropologico" e del pensiero del Medesimo. Al riguardo cfr. R. K. Hill, *Foucault's Critique of Heidegger*, «Philosophy Today», 34 (1990), n. 4, pp. 334-341, il quale mostra appunto come Heidegger sia, in *Nascita della clinica* e in *Le parole e le cose*, un riferimento critico; si può ricordare inoltre l'affermazione di Lebrun, *Note sur la phénoménologie dans Les Mots et les Choses*, cit., qui p. 53, per il quale «les Mots et les Choses ne doivent rien à Heidegger, qui dans ce livre subit peu près le même traitement que Merleau-Ponty». Decisivi appaiono, per misurare la distanza che Foucault pone fra sé e Heidegger, alcuni riferimenti che si trovano in interventi minori di Foucault apparsi a ridosso di *Le parole e le cose*: in un'intervista del

sitività e la determinatezza dei saperi perdono di importanza rispetto alla verticalità inquietata che impone ad essi e in essi un domandare radicale in direzione dell'originario. In questo trascendentale strutturato come pensiero del Medesimo si costituisce anche, come si è visto, la dimensione propriamente antropologica dell'episteme moderna, poiché l'uomo è la figura che percorre incessantemente tale distanza. La fenomenologia, che cerca di fondare una soggettività trascendentale – ripetendo in tal modo l'empirico al livello del trascendentale –, e le scienze umane, che oscillano continuamente fra conscio e inconscio e fra storicità e storia, sono due delle modalità fondamentali, anche se non le uniche, in cui tale configurazione complessiva assume contorni definiti.

1.2. *Psicanalisi, etnologia*

L'obbiettivo dell'attraversamento che si è proposto fino ad ora di *Le parole e le cose*, che nella sua parzialità certamente non rende giusto merito all'ampiezza e alla puntualità dell'argomentazione foucaultiana, era quello di far emergere due snodi costitutivi dell'episteme moderna: l'apertura del campo trascendentale, ovvero del *problema* ontologico della rappresentazione¹⁷¹, e la saldatura di esso, in quanto pensiero del Medesimo, alla figura dell'uomo. Tuttavia questo percorso, che pure è quello principale, non esaurisce l'analisi compiuta da Foucault poiché ad esso si accosta un altro elemento altrettanto de-

1966 egli differenzia nettamente la propria strada «da archeologo» da quella di Heidegger (cfr. *Intervista con M.-G. Foy*, «Connaissance des hommes», 22 (autunno 1966), ora in DE 1, n. 42, pp. 552-553, qui p. 553); ancor più radicalmente, nella recensione a *Differenza e ripetizione*, Foucault individua la grandezza di Deleuze nella sua capacità di liberarsi non solo dalla filosofia della contraddizione (Hegel) e dell'evidenza della coscienza (Husserl), ma più in generale dalla «grande figure du Même qui, de Platon à Heidegger, n'a pas cessé de boucler dans son cercle la métaphysique occidentale» (*Ariane s'est pendue*, «La Nouvel Observateur», 229 (31 mars – 6 avril 1969), pp. 36-37, ora in DE 1, n. 64, pp. 767-771, qui p. 770). Altre prese di distanza da Heidegger si possono rintracciare nel colloquio del 1972 con Preti: *Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preti*, «Il Bimestre», 22-23 (1972), pp. 1-4, ora in DE 2, n. 109, pp. 369-380, qui p. 372, e ancora in un'intervista del 1974: *Carceri e manicomi nel congegno del potere*, intervista con M. D'Eramo, «L'avanti», marzo 1974, ora in DE 2, n. 136, pp. 521-525, in partic. p. 521, dove Foucault critica duramente la forma di storia che definisce «à la Heidegger» che ritrova anche in Derrida: «Ce type d'histoire en forme de cristallisation mythique établie une fois pour toutes avec Platon, repris ici, en France, par Derrida, me semble désolant».

¹⁷¹ Che l'aprirsi del problema della rappresentazione si dia filosoficamente solo con Kant, è un'affermazione che risente certamente dell'impianto storico-archeologico di *Le parole e le cose*. In altri luoghi (cfr. per es. il passo dalla recensione a Deleuze citato nella nota precedente) Foucault tende invece, con Deleuze, a identificare il problema della rappresentazione con il darsi stesso della filosofia a partire da Platone; cfr. di Deleuze in partic. *Platon et le simulacre*, in *Logique du sens*, pp. 292-307; tr. it. cit., pp. 223-234. L'*antiplatonismo* che accomuna Deleuze e Foucault, tema che qui affiora, mi sembra in questo caso da intendere rigorosamente come tentativo di abbandonare la struttura teoretica della rappresentazione; non del tutto convincente mi pare dunque su questo punto la lettura di Alain Badiou nel suo importante saggio dedicato a Deleuze, *Deleuze. «La clameur de l'Être»*, Hachette Littératures, Paris 1997; tr. it. a cura di D. Tarizzo *Deleuze. «Il clamore dell'Essere»*, Einaudi, Torino 2004, qui pp. 30-31 e *passim*, che sostiene invece una sostanziale aderenza del pensiero di Deleuze al "platonismo".

terminante: l'individuazione, in alcuni luoghi decisivi degli ultimi capitoli del libro, di un *secondo percorso, ugualmente interno all'episteme moderna, ma estraneo alla saldatura fra trascendentale e antropologia*. Foucault cerca cioè di tracciare i contorni di una possibilità di pensiero radicalmente diversa e critica rispetto a quella che, come si è visto, ha secondo lui a lungo funzionato, e ancora funziona, quale principale condizione di emergenza dei saperi nella modernità.

Il principale indizio che testimonia di questo secondo percorso è da rintracciare nell'individuazione, da parte di Foucault, di una strutturale *ambivalenza* connaturata al tema del trascendentale, come se vi fossero due diverse modalità di pensarlo e di articolarlo. Abbiamo visto in precedenza come, all'inizio della seconda parte di *Le parole e le cose*, Foucault individui ovviamente in Kant la prima «registrazione filosofica» dell'arretramento del sapere rispetto alla rappresentazione, che implica appunto l'emergere di un campo trascendentale e con ciò tanto la “fine” dell'episteme classica quanto la «soglia della nostra modernità». Ora, nello stesso Kant avviene per la prima volta anche la saldatura del problema della rappresentazione con l'orizzonte antropologico, nel momento in cui, nella *Logica*, egli riformula l'intero problema critico attorno alla domanda: *Was ist der Mensch?*¹⁷². E tuttavia l'immediatezza di questo congiungimento non testimonia affatto della sua *necessità*; anzi: la domanda antropologica sull'essere dell'uomo «effettua, di nascosto e anticipatamente, la confusione tra empirico e trascendentale di cui Kant aveva pur indicato la separazione»¹⁷³; – una confusione che implica uno «*spostamento della domanda trascendentale*» e che rinvia così a una «*dimensione dimenticata del trascendentale*»¹⁷⁴. La saldatura fra trascendentale e antropologia è dunque *una* articolazione possibile

¹⁷² Cfr. MC, p. 352; tr. it. p. 366.

¹⁷³ *Ibid.* La fenomenologia aveva tentato, in seguito, di scongiurare questa confusione, cercando di evitare di ricadere nella psicologia o nello storicismo; tuttavia, come già si è accennato, secondo Foucault il tentativo si è rivelato fallimentare e la fenomenologia è ricaduta nell'antropologia.

¹⁷⁴ *Ivi*, pp. 334 e 332; tr. it. pp. 348 e 346 (corsivo mio). L'idea di un “doppio” Kant appare una costante dell'intera ricerca di Foucault: si trova già nel saggio su Bataille (*Préfation à la transgression*, cit., pp. 238-241) e lo si ritroverà ancora negli ultimi anni (cfr. la lezione al Collège de France del 5 gennaio 1983, pubblicata con il titolo *Qu'est-ce que les Lumières?* («Magazine littéraire», 207 (1984), ora in DE 4, n. 351, pp. 679-688; tr. it. *Il problema del presente. Una lezione su “Che cos'è l'Illuminismo” di Kant*, tr. it. di F. Polidori, «Aut-Aut», 205 (1985), n. 1, pp. 11-19). Al di là del riferimento a Kant, si potrebbe mostrare come questo discorso abbia un parallelo nell'analisi che Foucault conduce già in *Nascita della clinica*, nel momento in cui mostra il precipitare, nel giro di pochi anni, della “clinica del sintomo” nella “clinica dell'organo” di Bichat; cfr. NC, capp. VI-VII (in partic., per questo passaggio, pp. 122-123, tr. it. pp. 134-135). A proposito del secondo percorso interno all'episteme moderna che stiamo introducendo, bisogna chiarire che Foucault, al di là di questi riferimenti generali, non parla *esplicitamente* di un “nuovo” trascendentale (il termine rimane dunque legato, in *Le parole e le cose*, allo spazio dell'antropologia), cioè non esplicita la connessione, da noi proposta, fra questa “dimensione dimenticata” del trascendentale e la sua attualizzazione nei saperi di cui si parlerà a breve (o meglio, la connessione è mediata dal riferimento alla distruzione dell'antropologia). Anche in *L'archeologia del sapere* il termine “trascendentale” mantiene una valenza negativa in quanto viene legato

del problema, che, nel suo effettivo predominio, ha poi nascosto *altre* modalità di organizzare il pensiero sul suolo epistemico moderno; e sono queste altre strade che si tratta, per Foucault, di riportare alla luce. Ciò è possibile solamente mediante una distruzione dell'orizzonte antropologico, cioè mediante una *nuova critica* che abbia di mira quel *sonno antropologico* di cui è caduto vittima lo stesso Kant: «per destare il pensiero da un sonno siffatto», dice Foucault, «non resta che distruggere, fin dentro le fondamenta, il quadrilatero antropologico»¹⁷⁵; nel «vuoto dell'uomo scomparso» che si produrrà, sarà finalmente «di nuovo possibile pensare»¹⁷⁶. L'iniziatore di questa nuova critica è da individuare in Nietzsche («sarebbe forse opportuno individuare nell'esperienza di Nietzsche il primo sforzo in vista di questo sradicamento dell'antropologia»¹⁷⁷), come Foucault già indicava nella sua tesi complementare per il dottorato, dedicata appunto all'*Antropologia* di Kant e volta a determinare i rapporti, nel filosofo, fra l'elemento critico e quello antropologico. Nelle ultime pagine di questo testo, rimasto inedito ma anticipatore di molti snodi fondamentali di *Le parole e le cose*, compare appunto il nome di Nietzsche come punto di riferimento per una rottura dell'illusione antropologica che Kant lascia in eredità¹⁷⁸.

all'idea della dimensione fondativa della soggettività (cfr. in particolare AS, p. 264; tr. it. p. 264); lo stesso avviene nei casi – non frequenti – in cui Foucault utilizza il termine in interviste o interventi minori (cfr. per es. *Réponse à une question*, «Esprit», mai 1968, ora in DE 1, n. 58, pp. 673-695, qui pp. 675, 684, 692; tr. it. in *Due risposte sull'epistemologia. Archeologia delle scienze e critica della ragione storica*, tr. it. di M. De Stefani, Lampugnani, Milano 1971, pp. 71, 85, 97; *Qu'est-ce qu'un auteur?*, conferenza-dibattito del 22.2.1969 al Collège de France, poi in «Bulletin de la Société française de Philosophie», 1969, ora in DE 1, n. 69, pp. 789-821, qui p. 796, tr. it. in *Scritti letterari*, cit., pp. 1-21, qui p. 6, ecc.). Tuttavia si deve altresì ricordare che, come si è detto e come si vedrà in seguito, Foucault utilizza, per qualificare la propria ricerca archeologica, l'espressione *a priori storico*, che, nella sua apparente paradossalità, vuol essere evidentemente un riferimento alla problematica trascendentale e insieme alla necessità di una sua riconfigurazione radicale; al riguardo cfr. il saggio di Jean François Courtine *Foucault lecteur de Husserl. L'a priori historique et le quasi-transcendental*, cit., che intende appunto l'"a priori storico" come una modalità di pensare il campo trascendentale (p. 228: «Si l'on peut dire de cet a priori historique foucauldien qu'il est comme un champ transcendental, il faut alors préciser que c'est un champ transcendental sans sujet ou dont le sujet se serait retiré»). Di «due diverse accezioni del trascendentale» parla anche Dovolich, *Singolare e molteplice*, cit., p. 115, che però articola il discorso in una direzione molto differente da quella qui proposta, in accordo ad alcune tesi generali del suo testo, da me non condivise, quali la vicinanza fra *Le parole e le cose* e la fenomenologia francese o l'individuazione di alcune profonde affinità fra Foucault e Heidegger (cfr. in partic. p. 58, dove si afferma che il lavoro complessivo di Foucault «si pone nell'ordine della *domanda ontologica*»).

¹⁷⁵ MC, pp. 352-353; tr. it. p. 367.

¹⁷⁶ *Ivi*, p. 353; tr. it. p. 368.

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 353; tr. it. p. 367.

¹⁷⁸ Cfr. *Introduction à l'anthropologie de Kant*. Thèse complémentaire pour le doctorat en lettres. Directeur d'Etudes : M. J. Hyppolite. Dattiloscritto. Documento n. D 60 (1-2), Fonds Foucault, in partic. pp. 125-128. Un'attenta analisi di questo testo, anche nel suo rapporto a *Le parole e le cose*, è stata proposta da Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, cit., cap. I della prima sezione («*Critique et anthropologie : les deux versions du thème transcendental selon Foucault*»). È da ricordare che anche Deleuze propone, in questi stessi anni, una lettura di Nietzsche come continuatore e radicalizzatore della critica kantiana, al punto di vedere nella *Genealogia della morale* una nuova *Critica della ragion pura*: cfr. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, tr. it. cit., pp. 129 sgg. Non è possibile tuttavia in questa sede sviluppare il confronto fra le due let-

Alcuni momenti, decisivi, dell'analisi che Foucault dedica, nella seconda parte di *Le parole e le cose*, all'episteme moderna sono volti dunque a rintracciare, nel pensiero contemporaneo, le risorse che consentono di dare sostanza alla direzione indicata da Nietzsche¹⁷⁹, e che si possono identificare in tre momenti: la psicanalisi e l'etnologia; le riflessioni sul linguaggio proprie tanto della linguistica quanto della letteratura; infine, la stessa archeologia praticata da Foucault. Si tratta di esperienze di pensiero che Foucault situa in un certo senso al *limite* dell'episteme moderna: interne ad essa, in quanto hanno come loro condizione di emergenza il problema della rappresentazione e il sorgere del trascendentale, ovvero quel «modo d'essere delle empiricità» che nasce alla fine del XVIII secolo e che regola ancora le possibilità del nostro pensiero; ma allo stesso tempo *esterne* alla modernità, in quanto, distruggendo l'antropologia, rompono «la disposizione fondamentale che ha governato e diretto il pensiero filosofico da Kant fino a noi»¹⁸⁰, e annunciano così forse «un balzo decisivo verso una forma interamente nuova di pensiero»¹⁸¹. Lo statuto particolare di questi saperi implica che Foucault, nel parlarne, non richiama affatto *nuove* nozioni bensì utilizza ancora quelle che abbiamo già incontrato e che gli sono servite per determinare l'orizzonte antropologico e il pensiero del Medesimo: soprattutto l'inconscio, la storia e la ripetizione. Tali nozioni vengono tuttavia piegate in un modo radicalmente differente, mostrando di contenere in sé delle *possibilità ulteriori* rispetto a quelle che sono già emerse. Si tratta ora di capire in che senso ciò avvenga, partendo dalla trattazione foucaultiana

ture che Deleuze e Foucault danno del rapporto Kant-Nietzsche, per farne emergere eventuali affinità e differenze.

¹⁷⁹ È questo un punto, fondamentale, che a mio avviso manca nella ricca analisi di Béatrice Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, cit., in partic. sezione I, la quale individua giustamente la presenza di *due versioni* del tema trascendentale in Foucault, e tuttavia non tematizza veramente le risorse messe in campo da Foucault per pensare la seconda versione, che è anche quella assunta dalla stessa archeologia, cioè il trascendentale non antropologico (risorse che si identificano, come vedremo, nella psicanalisi, nell'etnologia e nelle riflessioni attorno al linguaggio della linguistica e della letteratura), preferendo riferirsi a supposti riferimenti impliciti (a Merleau-Ponty e a Heidegger) che invece non sembrano decisivi. Per questo motivo il giudizio radicalmente negativo di Han sull'archeologia foucaultiana rischia di non centrare il bersaglio. Una valutazione del tutto positiva del tentativo foucaultiano si ritrova invece recentemente in Xavier Guchet, che scrive a proposito di *Le parole e le cose*: «Il faut donc de tout urgence libérer la philosophie du postulat anthropologique et réitérer le geste kantien, qui voulait réveiller la philosophie en instaurant (grâce à la critique) le partage entre l'empirique et le transcendantal : faire sortir la philosophie de son sommeil anthropologique aujourd'hui, c'est ouvrir un espace de pensée où l'empirique et le transcendantal seront à nouveau séparés, c'est donc se donner le moyens de refaire une philosophie transcendantale» (Guchet, *Pensée technique et philosophie transcendantale*, cit., p. 120).

¹⁸⁰ MC, p. 353; tr. it. p. 368.

¹⁸¹ *Ivi*, p. 318; tr. it. p. 331. Per questi motivi, e per una certa ambiguità che ne deriva al discorso foucaultiano, è difficile stabilire se davvero l'uomo possa essere definito l'espressione dell'a priori storico dell'episteme moderna (così per es. Sabatino, *L'uso della storia in Foucault*, cit., p. 117); ma in definitiva non appare essenziale, nell'economia di *Le parole e le cose*, stabilire esattamente se la distruzione dell'antropologia sia una delle possibilità dell'episteme moderna oppure l'imporsi di un suolo epistemico nuovo.

della psicanalisi e dell'etnologia, a cui sono dedicate le ultime pagine di *Le parole e le cose*, per poi passare al problema del linguaggio e per giungere infine all'archeologia stessa.

Nell'ultimo paragrafo del suo libro, dopo aver trattato la configurazione epistemica complessiva delle scienze umane, Foucault passa alla psicanalisi e all'etnologia, le quali occupano «nel nostro sapere un posto privilegiato», non tanto perché hanno raggiunto un grado maggiore di scientificità rispetto ad altre scienze umane quali la psicologia e la sociologia, bensì perché costituiscono «un perpetuo principio di inquietudine, di problematizzazione, di critica e di contestazione di ciò che altrove poteva sembrare acquisito»¹⁸². Esse appaiono infatti come delle «contro-scienze» umane, nel senso che ne erodono lo spazio, occupandolo e riutilizzandolo «in una prospettiva rovesciata»¹⁸³. La psicanalisi, in primo luogo, si rivolge all'inconscio, al pari di tutte le scienze umane, tuttavia con lo sguardo volto «in direzione opposta»¹⁸⁴ rispetto ad esse: mentre le scienze umane si dirigono, come si è visto, verso l'inconscio come «verso ciò che deve esplicitarsi a poco a poco nel rischiaramento progressivo dell'implicito», quindi «avanzano verso l'inconscio solo volgendo a questo le spalle»¹⁸⁵, la psicanalisi «punta verso l'inconscio direttamente e deliberatamente», non intendendolo come il “rovescio” o il doppio fondo della coscienza, quale sua verità che compare progressivamente, bensì come «ciò che è là e sfugge, che esiste con la saldezza muta d'una cosa, d'un testo chiuso su se medesimo». Nel primo caso l'inconscio è pensato, per così dire, in funzione della coscienza, mentre nel secondo caso è la coscienza ad essere pensata in funzione dell'inconscio. In altre parole, la psicanalisi «avanza per scavalcare la rappresentazione», cioè pensa l'inconscio al di là dell'elemento del rappresentabile. Ciò evidentemente non vuol dire che lo pensi come una sorta di forza oscura e originaria: questa è anzi proprio l'idea dell'inconscio come rappresentazione, in

¹⁸² MC, p. 385; tr. it. p. 400.

¹⁸³ *Ivi*, p. 391 (*à contrecourant*); tr. it. p. 406.

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 385; tr. it. p. 400. Con le parole di Jacques Lacan: «L'inconscio freudiano non ha nulla a che fare con le forme cosiddette di inconscio che l'hanno preceduto o accompagnato, o che ancora lo circondano» (J. Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Éditions de Seuil, Paris 1973, tr. it. A. Succetti *Il seminario libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicanalisi (1964)*, Einaudi, Torino 2003, p. 25). Foucault aveva letto alcuni scritti di Lacan già negli anni '50 e nel corso degli anni '60 i due si frequentano abbastanza regolarmente, nei periodi in cui Foucault si trova a Parigi (cfr. Eribon, *Foucault*, cit., pp. 180-181). Di fatto, la determinazione della nozione psicanalitica di inconscio data da Foucault in *Le parole e le cose* si avvicina a quella elaborata da Lacan (nel modo più chiaro nel citato *Seminario XI*), e più in generale in queste pagine è sicuramente Lacan il punto di riferimento implicito per la psicanalisi, così come Lévi-Strauss lo è per l'etnologia. Per un primo approccio al problema del rapporto fra Foucault e la psicanalisi (e in partic. Lacan) cfr. J.-A. Miller, *Michel Foucault et la psychanalyse*, in *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris 9-10-11 janvier 1988*, Éditions du Seuil, Paris 1989, pp. 77-84; D. Eribon, *Michel Foucault et ses contemporaines*, Fayard, Paris 1994, pp. 233-263; F. Wahl, *Questione di metodi. Foucault e Lacan*, «aut aut», 333 (2007), pp. 130-150.

¹⁸⁵ MC, p. 385; tr. it. p. 400.

quanto esso appare così come il “fondo” a partire dal quale è pensabile la coscienza come *apertura* e come oscillazione. Una tale idea dell’inconscio si è sviluppata ben presto, in realtà, nel campo delle scienze umane ed era ben diffusa alla fine del XIX secolo; ed è proprio con essa che la psicanalisi freudiana, come osserva Lacan, vuole rompere: «L’inconscio freudiano non ha nulla a che fare con le forme cosiddette di inconscio che l’hanno preceduto o accompagnato, o che ancora lo circondano», forme «che designano semplicemente il non-conscio, il più o meno conscio»¹⁸⁶. Pensare l’inconscio al di fuori della rappresentazione significa dunque sottrarlo alla sua funzione di correlato della coscienza e rompere così il circolo che rimanda incessantemente dall’uno all’altra nella forma della rivelazione del Medesimo. La psicanalisi non si situa dunque nella distanza fra conscio e inconscio bensì mira *direttamente all’inconscio* come a una regione separata «che esiste con la saldezza muta d’una cosa»¹⁸⁷, nella quale la *finitezza* dell’uomo appare finalmente al di fuori di ogni analitica della finitudine, in un’esteriorità salda.

Lo stesso rapporto fra psicanalisi e inconscio si ritrova fra etnologia e storia. Al pari delle scienze umane, l’etnologia si situa «nella sovranità storica – costantemente trattenuta ma costantemente attuale – del pensiero europeo e del rapporto che lo contrappone a tutte le altre culture non meno che a se stesso»¹⁸⁸. L’etnologia non cerca, dunque di *cancellare* la propria storicità, il rapporto storico che è condizione della sua stessa possibilità, ma anzi «lo scava [...] insediandovisi definitivamente» ed evitando così «i giochi circolari dello storicismo» propri delle scienze umane¹⁸⁹. Queste ultime, infatti, si costituiscono come rapporto fra i contenuti empirici storici e la positività storica del soggetto che li percepisce, finendo così per ritrovare e ripetere continuamente il presente in ogni passato. L’etnologia

¹⁸⁶ Lacan, *Il seminario libro XI*, cit., p. 25. Lacan continua così: «L’inconscio di Freud non è affatto l’inconscio romantico della creazione immaginante. Non è il luogo delle divinità notturne», come invece tende a pensarlo Jung, «ripetitore dei termini dell’inconscio romantico» e per questo «ripudiato da Freud». Cfr. anche J. Lacan, *Posizione dell’inconscio*, in *Écrits*, Éditions de Seuil, Paris 1966, tr. it. *Scritti*, a cura di G. B. Contri, Einaudi, Torino 2002³, pp. 832-854. Su questo stesso tema, sarebbe interessante approfondire la distinzione fra Jung e Mauss operata da Lévi-Strauss nella sua *Introduzione all’opera di Marcel Mauss*, in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, tr. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 1965, pp. XV-LIV, in partic. pp. XXXV-XXXVI.

¹⁸⁷ Cfr. ancora Lacan, *Il seminario libro XI*, cit., p. 25: «A tutti questi inconsci sempre più o meno affiliati a una volontà oscura considerata come primordiale, a qualcosa prima della coscienza, Freud oppone la rivelazione che a livello dell’inconscio c’è qualcosa del tutto omologo a quanto avviene a livello del soggetto – qualcosa parla e funziona in modo altrettanto elaborato che a livello del conscio, il quale perde così ciò che sembrava essere il suo privilegio» (*ibid.*). È proprio questa dimensione, del resto, che la psicanalisi, dopo Freud, tende a *dimenticare*: «A dire il vero, questa dimensione dell’inconscio che sto evocando *era dimenticata*, come Freud aveva perfettamente previsto» (*ivi*, p. 24). In questo modo la teoria analitica tende a venire «psicologizzata» e perde completamente il suo statuto peculiare, finendo per confondersi, direbbe Foucault, con le “scienze umane” propriamente dette.

¹⁸⁸ MC, p. 388; tr. it. p. 403.

¹⁸⁹ *Ivi*, pp. 388-389; tr. it. p. 403.

al contrario vede nell'orizzonte storico la possibilità di tematizzare direttamente la dispersione delle "culture", cioè «le forme singolari di ogni cultura, le differenze che la contrappongono alle altre, i limiti da cui è definita e ad opera dei quali si chiude sulla propria coerenza»¹⁹⁰. Questo perché l'etnologia non tematizza il rapporto degli eventi passati con la soggettività che li conosce, bensì con le «invarianti di struttura» che consentono a tali eventi di emergere nello spazio storico. Anche in questo caso, dunque, il circolo del Medesimo *si rompe* e appare la finitudine della stessa episteme moderna che ha reso possibile la figura dell'uomo.

Tanto la psicanalisi che l'etnologia sono dunque delle "contro-scienze" umane nel senso che esse, come dice Lévi-Strauss a proposito della propria disciplina, «dissolvono l'uomo»: rompono il circolo conscio-inconscio e storia-originario, in quanto non si situano nella distanza inquieta e continuamente percorsa che va dal primo polo all'altro, bensì tematizzano *direttamente* l'inconscio e la storia nella loro *positività*. La loro anti-anthropologia non si configura dunque come una sorta di "ritorno" all'episteme classica e all'ordine del Discorso, bensì come l'attualizzazione di altre possibilità interne all'episteme moderna, che compaiono nel momento in cui si occupa direttamente, per così dire, lo spazio del campo trascendentale, cioè delle condizioni di possibilità dell'emergere delle positività. Nessuna posizione "sovrastorica", dunque, bensì l'effettuazione di una *determinata* configurazione epistemica, quella moderna: la finitezza costitutiva di tale episteme viene però ritrovata non nel circolo antropologico del Medesimo bensì nella tematizzazione di quegli *spazi altri* (l'inconscio, le altre epistemi) che definiscono topologicamente dei confini stabili. In questo senso tanto la psicanalisi quanto l'etnologia possono essere definite *scienze dell'inconscio*: «non tanto perché raggiungono nell'uomo ciò che è al di sotto della sua coscienza, quanto perché si indirizzano verso ciò che, fuori dell'uomo, consente di sapere, in forma positiva, quello che si dà o si sottrae alla sua coscienza»¹⁹¹.

1.3. Linguaggio

¹⁹⁰ *Ivi*, p. 389; tr. it. p. 404 (tr. modificata).

¹⁹¹ *Ivi*, p. 390; tr. it. p. 405. A partire da questa correlazione, Foucault esamina poi brevemente l'intreccio possibile fra questi due saperi, e fra queste due modalità dell'inconscio, che si incrociano in un unico punto, «ad angolo retto»: «ad ogni istante la struttura propria dell'esperienza individuale trova nei sistemi della società un certo numero di scelte possibili (e di possibilità escluse); inversamente le strutture sociali trovano in ognuno dei loro punti di scelta un certo numero di individui possibili (e altri che non lo sono)» (*ivi*, p. 392; tr. it. p. 407).

Ma cosa vuol dire, precisamente, che questa dimensione dell'inconscio venga tematizzata direttamente e al di fuori del circolo del Medesimo, e in che modo ciò è possibile? Secondo Foucault, il punto essenziale per compiere questo passo sta nel pensarli come *linguaggio*: «sorge pertanto il tema d'una teoria pura del linguaggio in condizione di fornire all'etnologia e alla psicanalisi così intese il loro modello formale»¹⁹². In altre parole, per pensare l'inconscio e la storia in un senso non antropologico è necessario vedere in esse un linguaggio strutturato e articolato su se medesimo. Risuonano qui evidentemente le celebri parole di Lacan, «*l'inconscio è strutturato come un linguaggio*», ed è richiamata più in generale la centralità, per Lacan e per Lévi-Strauss così come per tutto lo strutturalismo, della linguistica di Saussure e di Jakobson¹⁹³. Inoltre, per il fatto che, in sostanza, Foucault indi-

¹⁹² MC, p. 392; tr. it. p. 407.

¹⁹³ I riferimenti alla linguistica sono ovviamente onnipresenti negli *Écrits* di Lacan; per Lévi-Strauss, cfr. almeno *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958, tr. it. *Antropologia strutturale*, tr. it. di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano 1966, in partic. parte I. È appena il caso di ricordare che la nozione di “antropologia” in Lévi-Strauss ha un significato ben diverso da quello foucaultiano (cfr. l'introduzione all'*Antropologia strutturale*, dove vengono definite le tre nozioni di etnografia, etnologia ed antropologia). Non è molta la letteratura critica che si confronta in modo produttivo con lo strutturalismo (alcuni riferimenti classici paiono in realtà poco utili, come per es. J. Piaget, *Le structuralisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1968, tr. it. di A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano 1968). Validi strumenti appaiono le tre raccolte di saggi *Sens et usage du terme structure (dans les sciences humaines et sociales)*, sous la dir. de R. Bastide, L'Aia 1962 (tr. it. a cura di L. Basso Lonzi, Bompiani, Milano 1966); *The Structuralist Controversy, The Languages of Criticism and the Science of Man*, ed. by R. Macksey and E. Donato, The John Hopkins University Press, Baltimore 1970, tr. it. a cura di S. Miletti *La controversia sullo strutturalismo*, Liguori Editore, Napoli 1975; *Structuralism and Since*, ed. by J. Sturrock, Oxford University Press, Oxford 1979. Cfr. inoltre (oltre al già citato testo di Deleuze *A quoi reconnaît-on le structuralisme ?*) R. Barthes, *L'attività strutturalista*, tr. it. in *Saggi critici*, cit., pp. 245-250; P. Caruso, *Nota sullo strutturalismo*, in *Conversazioni con Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan*, cit., pp. 7-21. È noto il rifiuto di Foucault di essere accostato allo “strutturalismo”, tuttavia questa *communis opinio* deve essere oggetto di una serie di precisazioni (molto utile al riguardo D. Eribon, *Michel Foucault et ses contemporaines*, Fayard, Paris 1994, pp. 233-263). Innanzitutto, Foucault rifiuta di definirsi “strutturalista”, e reagisce anche violentemente contro ogni accostamento in questo senso, solo a partire dal 1967, cioè dopo l'uscita di *Le parole e le cose* e in corrispondenza all'elaborazione di *L'archeologia del sapere*: cfr. per es. l'intervista con R. Bellour, «Les Lettres Françaises», 1187 (giugno 1967), ora in DE 1, pp. 585-600; tr. it. in AF 1, pp. 153-169; i dibattiti successivi alle conferenze del 1969 *Linguistique et sciences sociales* (cfr. DE 1, p. 838) e *Qu'est-ce qu'un auteur?* (cfr. DE 1, pp. 816-817); la conferenza *La folie et la société*, tenuta a Kyoto nel 1970 (ora in DE 2, n. 83, pp. 128-135, qui p. 133); l'intervista con J.-L. Enzine, «Les Nouvelles Littéraires», marzo 1975 (ora in DE 2, pp. 720-725, qui pp. 722-723), poi ancora in altre interviste del 1976 ecc. In precedenza, invece, Foucault avvicinava volentieri il proprio lavoro a quello di Lévi-Strauss, di Lacan o dei linguisti: cfr. per es. l'intervista con Madeleine Chapel, «La Quinzaine Littéraire», n. 15 (maggio 1966), ora in DE 1, pp. 513-518; tr. it. in AF 1, pp. 117-122, o quella con C. Bonnefoy, «Arts et Loisirs», 38 (giugno 1966), ora in DE 1, pp. 540-544; tr. it. in AF 1, pp. 123-128. Il motivo di tale brusco ripensamento va trovato in parte in una effettiva modifica di prospettiva da parte di Foucault con *L'archeologia del sapere* (vedi *infra*, cap. III), in parte però dal significato superficialmente formalista che il termine “strutturalismo”, all'apice della sua moda, stava assumendo in Francia (al riguardo Eribon, *Michel Foucault et ses contemporaines*, cit., pp. 242-244, informa che lo stesso Dumézil, più o meno negli stessi anni rifiutò l'etichetta di “strutturalista” mentre Lévi-Strauss la rivendicò a sé precisandone però nettamente il significato). Per quanto riguarda le opere archeologiche, non solo *Nascita della clinica* (dove compare spesso il termine “struttura”, ovviamente prima degli interventi di Foucault per la nuova ed. riveduta del 1972) ma anche, come cerco di mostrare, *Le parole e le cose* mostrano esplicitamente la vicinanza, per alcuni aspetti decisivi, dell'approccio archeologico allo strutturalismo, nel preciso senso, però, che il termine assume nell'analisi da me compiuta finora e nel seguito del capitolo.

vidua nello strutturalismo una modalità nuova di pensare il campo trascendentale in quanto lo disarticola dallo spazio della coscienza¹⁹⁴ e lo organizza nel modo di un *linguaggio*, si deve rintracciare la profonda affinità, almeno in *questo* senso generale, di *Le parole e le cose* con la prospettiva aperta da Deleuze nel saggio da lui dedicato allo strutturalismo¹⁹⁵. Bisogna ora capire in che modo precisamente Foucault affronti questo tema decisivo.

Nell'episteme moderna il linguaggio, da un certo punto di vista, perde la posizione privilegiata che aveva nell'episteme classica, nella quale assumeva in sé il compito di nominare il visibile nella forma di una *mathesis* universale, per cui «le cose del mondo potevano essere conosciute solo passando per esso»¹⁹⁶. Ora il linguaggio diviene invece, almeno a un primo livello, «un oggetto della conoscenza fra tanti altri», si ritaglia una propria regione analizzata da scienze particolari (la filologia ecc.); così «conoscere il linguaggio non significa più avvicinarsi il più possibile alla conoscenza stessa, significa soltanto applicare metodi del sapere in genere a un campo singolo dell'oggettività»¹⁹⁷. Tuttavia, in realtà questo livellamento non è completo né totale; viene anzi *compensato* in vari modi che fanno emergere l'impossibilità di un tale assoluto adeguamento del linguaggio a un oggetto qualsiasi di conoscenza¹⁹⁸. I due luoghi principali in cui il linguaggio manifesta di conservare

¹⁹⁴ Si pone qui evidentemente il problema della nozione di *coscienza* in relazione a quella di *soggetto*: pensare un campo trascendentale che non passi attraverso la posizione di un soggetto trascendentale implica anche il rifiuto della struttura della coscienza? Sul punto, importantissimo per il problema complessivo della filosofia trascendentale, cfr. G. Rametta, *Biopolitica e coscienza. Riflessioni intorno all'ultimo Deleuze*, «Filosofia politica», XX (2006), n. 1, pp. 29-42, il quale mostra la necessità di distinguere, con riferimento all'ultimo saggio di Deleuze *L'immanence: une vie...*, «Philosophie», 47 (1995), pp. 3-7, tr. it. «Aut Aut», 271-272 (1996), pp. 4-7, soggettività e coscienza ovvero coscienza posizionale e non-posizionale, con tutti gli aspetti di problematicità che questo tentativo comporta (sembra più difficile, invece, trovare tale distinzione negli scritti precedenti di Deleuze, cfr. per es. *Logique du sens*, p. 124, tr. it. cit. p. 96, dove a proposito del «campo trascendentale», e proprio in riferimento critico al saggio di Sartre *La transcendance de l'ego* citato anche nel saggio *L'immanence: une vie...*, si dice semplicemente: «Tale campo non può essere determinato come quello di una coscienza»). Per quanto riguarda *Le parole e le cose* (che evidentemente non vuole avere lo statuto di una riflessione filosofica), si è visto come Foucault preferisca parlare più in generale del modo d'essere dell'*uomo*, che si attualizza sia nella posizione di una soggettività trascendentale proprio della fenomenologia sia nel circolo coscienza-inconscio proprio delle scienze umane. Il tema è ripreso da Foucault in un'intervista, nella quale egli nega risolutamente di voler identificare soggetto e coscienza, posizione che invece viene addebitata alla filosofia trascendentale «antropologica», ma non chiarisce ulteriormente la sua posizione (cfr. *Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preli*, «Il Bimestre», 22-23 (1972), pp. 1-4, ora in DE 2, n. 109, pp. 369-380, in partic. pp. 372-373).

¹⁹⁵ Cfr. Deleuze, *A quoi reconnaît-on le structuralisme ?*, cit., in partic. p. 306, tr. it. p. 219 (lo strutturalismo come nuova filosofia trascendentale) e p. 300, tr. it. p. 215 (la linguistica non è semplicemente il «modello» dello strutturalismo, perché, più radicalmente, «non esiste struttura se non di ciò che è linguaggio, fosse pure un linguaggio esoterico o addirittura non verbale»). Da quanto segue emergerà che ovviamente non condividendo la lettura di *Le parole e le cose* proposta da F. Wahl, *La filosofia tra il pre- e il post-strutturalismo*, in *Che cos'è lo strutturalismo*, tr. it. di M. Antonelli, ISEDI, Milano 1973², pp. 335-504, in partic. pp. 343-443, che vede nel libro di Foucault una parentela con la fenomenologia più che con lo strutturalismo.

¹⁹⁶ MC, p. 309; tr. it. (modificata) p. 320.

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ Di questa *compensazione* Foucault parla *ivi*, pp. 309-313; tr. it. pp. 320-325, ma anche in conclusione del libro, pp. 392 sgg.; tr. it. pp. 407 sgg.

questa *sporgenza* rispetto all'ordine dei saperi, a cui pure appartiene su un altro piano, sono la letteratura e la linguistica; in entrambe, il linguaggio assume fino in fondo la perdita della sua capacità "classica" di nominare il reale ma, invece di ridursi a campo di un sapere fra gli altri, si ripiega in una «intransitività radicale» che fa emergere precisamente, e per così dire esplicitamente, la propria "sporgenza" e ulteriorità. In primo luogo la letteratura, intesa nel senso preciso dell'isolamento recente (XIX secolo) «di un linguaggio particolare la cui modalità propria è di essere "letterario"»¹⁹⁹, è quel linguaggio che si assume il compito di nominare se stesso, che scopre dunque, con le parole di Maurice Blanchot, che «anche le parole sono cose», sono «una sfera concreta, una roccia d'esistenza»²⁰⁰. Il linguaggio letterario, in questa piega, tende a farsi *insensato* perché perde ogni capacità rappresentativa: «la letteratura, facendosi impotenza a rivelare, vorrebbe divenire rivelazione di ciò che la rivelazione distrugge. Tragico sforzo. Essa dice: non rappresento più, sono; non significativo più, presento»²⁰¹. Questo non significa affatto liberare un linguaggio che giungerebbe a esprimere, per così dire, l'assurdità del mondo: l'insensatezza non è scoperta della mancanza di senso bensì, *al contrario*, l'aprirsi alla pura possibilità di dare un senso: «s'afferma ora la possibilità stessa di significare, il potere vuoto di dare un senso, strana luce impersonale»²⁰². Le parole, infatti, non rappresentando più né le cose né per così dire l'ombra delle cose, perdendo cioè sia la capacità "classica" di nominare sia la capacità "moderna" di ridire continuamente l'inattingibilità del senso, diventano così *a loro volta* cose, si aprono all'esserci stesso del senso come tale: «la letteratura ha trionfato sul senso

¹⁹⁹ *Ivi*, p. 313; tr. it. p. 324. Foucault ricorda come il termine "letteratura" sia «di fresca data» e in questo senso preciso egli lo utilizza.

²⁰⁰ M. Blanchot, *La littérature et le droit à la mort*, in *La part du feu*, Gallimard, Paris 1949, tr. it. di G. Patrizi e G. Urso *La follia del giorno. La letteratura e il diritto alla morte*, Elitropia, Reggio Emilia 1982, pp. 61-123, qui p. 99. Una riflessione più puntuale da parte di Foucault su Maurice Blanchot, che comunque è un punto di riferimento essenziale, a mio avviso, anche in *Le parole e le cose*, si ha nel saggio, pubblicato nel 1966, *La pensée du dehors*, «Critique», 229 (1966), pp. 523-546, ora in DE 1, n. 38, pp. 518-539; tr. it. a cura di V. Del Ninno *Il pensiero del fuori*, SE, Milano 1998. Con la letteratura, dice qui Foucault, «il linguaggio sfugge al modo d'essere del discorso – vale a dire alla dinastia della rappresentazione – e la parola letteraria si sviluppa a partire da se stessa» (*ivi*, p. 520, tr. it. p. 14). Sulla concezione del linguaggio in Blanchot cfr. lo studio di Wanda Tommasi *Maurice Blanchot: la parola errante*, Bertani Editore, Verona 1984. Sulla presenza di Blanchot in Foucault cfr. A- Gelhard, *Unvernunft, Un-Wahrheit, Unzeit. Foucault, Blanchot und die Geschichte des Wahnsinns*, «Internationale Zeitschrift für Philosophie», 2000, n. 1, pp. 48-62.

²⁰¹ Blanchot, *La littérature et le droit à la mort*, tr. it. cit., p. 101. Sul punto cfr. F. Ferrari, *Non rappresento più, sono*, in Foucault, *Il pensiero del fuori*, cit., pp. 61-70. L'analisi della letteratura in questa direzione era già stata avviata da Foucault nel saggio del 1963 *Le langage à l'infini*, «Tel Quel», 15 (1963), pp. 44-53, ora in DE 1, pp. 250-261; tr. it. in *Scritti letterari*, cit., pp. 73-85, dove egli analizza l'aprirsi, in Blanchot e in Borges, dello «spazio mortale dove il linguaggio parla di se stesso» (*ivi*, p. 77) e traccia i confini di una possibile «ontologia della letteratura a partire da questi fenomeni di autorappresentazione del linguaggio» (*ivi*, p. 76).

²⁰² Blanchot, *La littérature et le droit à la mort*, tr. it. cit. p. 102. La letteratura a cui Foucault fa riferimento non è affatto, dunque, letteratura *dell'assurdo*, quale può essere quella di Camus o di Beckett: cfr. RR, p. 209; tr. it. p. 187. Cfr. anche Deleuze, *Logique du sens*, cit., p. 88; tr. it. p. 69.

delle parole, ma ciò che essa ha trovato nelle parole prese fuori dal loro senso, è il senso divenuto cosa: cioè il senso staccato dalle sue condizioni»²⁰³. Non più capace di nominare l'essere, ma neppure alle prese con un senso sempre ulteriore e sempre da riattingere autenticamente, il linguaggio diviene così il luogo impersonale della *produzione* del senso²⁰⁴.

In modo abbastanza singolare, questa “scoperta” operata dalla letteratura è parallela a quella che avviene con la linguistica di Ferdinand de Saussure, la quale può dunque servire da ulteriore e decisivo chiarimento. Questa scienza è certo una fra le tante dell'episteme moderna, però secondo Foucault mantiene anche, rispetto ad altri saperi, uno «scarto epistemologico»²⁰⁵, in quanto rappresenta, come accennato, un punto di riferimento per tutte le “contro-scienze” umane e più in generale, dunque, per quel pensiero che, nell'episteme moderna, si muove al di fuori del circolo antropologico del Medesimo. Bisogna ora capire in che senso essa si possa assumere questo ruolo decisivo.

Ora, da un certo punto di vista la linguistica si allontana alquanto dagli altri saperi sul linguaggio propri dell'episteme moderna, in quanto non si incentra sullo spessore *storico* della lingua, avvicinandosi invece alla classica “grammatica generale” poiché si presenta come una *semiologia*, cioè come una teoria dei segni che tenta di isolare le condizioni di funzionamento comuni a tutti gli stati linguistici²⁰⁶. La lingua è insomma, tanto per i

²⁰³ Blanchot, *La littérature et le droit à la mort*, tr. it. cit., p. 104.

²⁰⁴ Di qui anche la vicinanza della letteratura con la *morte* intesa come ciò che consente l'esserci del linguaggio proprio in quanto spazio massimamente impersonale: nella morte, dice Blanchot, «io non muoio, io sono destituito del potere di morire, in essa *si* muore (*on* meurt), non si cessa e non si finisce mai di morire» (M. Blanchot, *L'espace littéraire*, Gallimard, Paris 1955, tr. it. di G. Zanobetti *Lo spazio letterario*, Einaudi, Torino 1967, p. 132). Su questo *si* impersonale, luogo decisivo dove si misura tutta la distanza che separa la prospettiva di Blanchot da quella di Heidegger (su questo punto, che qui non può essere affrontato, cfr. G. Franck, *Scrittura letteraria e vanità della parola*, introduzione a Tommasi, *Maurice Blanchot: la parola errante*, cit., pp. 7-26, in partic. pp. 14 sgg.), cfr. Deleuze, *Logique du sens*, p. 178, tr. it. cit., p. 136. Nell'analisi di Foucault, questo spazio del linguaggio scoperto da Blanchot è esattamente lo spazio del *fuori*, che si presenta come una *legge* che «avrebbe la solidità delle cose esteriori» (*La pensée du dehors*, cit., p. 528; tr. it. p. 35).

²⁰⁵ Così Foucault si esprime nel testo *Linguistique et sciences sociales*, «Revue tunisienne de sciences sociales», 19 (1969), pp. 248-255, ora in DE 1, n. 70, pp. 821-842, qui p. 822 («décalage épistémologique»); tr. it. *Linguistica e scienze sociali*, in AF 1, pp. 233-240, qui p. 235. Per quanto si dirà sulla linguistica e sul suo rapporto con la prospettiva di *Le parole e le cose*, molto utili le annotazioni di T. R. Flynn, *Foucault and the Spaces of History*, «Monist», 45 (1991), pp. 165-186, in partic. p. 167.

²⁰⁶ È questo livello linguistico ciò che Saussure chiama *langue* distinguendola dalla *parole*: cfr. F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Editions Payot, Paris 1916, 1955³ (rist. 1965); tr. it. *Corso di linguistica generale*, introduzione, traduzione e commento di T. De Mauro, Laterza, Roma-Bari 1967, 1983³ (rist. 1999), in partic. l'introduzione. La «linguistica propriamente detta» (*ivi*, p. 30), quella *idiosincronica*, ha per oggetto la *langue*, mentre la *parole*, ovvero l'atto sempre individuale di esecuzione effettiva di un atto linguistico (e che riguarda dunque anche per es. da una parte la forma e la storia dei vocaboli e dei significati, dall'altra la struttura psico-fisica che permette la fonazione), è indagata dalla linguistica *diacronica*, che è però del tutto subordinata alla prima. Per questo motivo è lo stesso Saussure ad accordare un'importanza eccezionale alla grammatica generale di Port-Royal («il loro punto di vista, sulla questione che ci occupa, è assolutamente irreprensibile»), in quanto tematizza il livello della linguistica idiosincronica; essa è andata molto più avanti della linguistica ottocentesca di Bopp, «interamente assorbita dalla diacronia» (cfr. *ivi*, pp. 101-102). Sulla

grammatici di Port-Royale quanto per Saussure, un insieme di segni che costituiscono un sistema. Vi è però un punto essenziale che distingue la linguistica moderna dalla grammatica generale: la concezione della *natura del segno linguistico*. Per la grammatica classica, il segno risulta dal rapporto fra il nome e la cosa (la parola “albero” corrisponde alla cosa “albero”); esso esprime cioè la capacità di nominare il reale e il suo ordine. Per questo motivo, nelle regole della lingua i grammatici ritrovavano le regole del pensiero in generale nella sua capacità rappresentativa e la grammatica finiva così per avvicinarsi a una logica²⁰⁷. Ora, Saussure critica fortemente questa concezione della lingua come nomenclatura perché essa «suppone delle idee già fatte preesistenti alle parole» e soprattutto perché considera il legame fra un nome e una cosa una «operazione del tutto semplice, ciò che è assai lontano dall’esser vero»²⁰⁸. Il segno linguistico, per Saussure, «unisce non una cosa e un nome, ma un concetto e un’immagine acustica», ovvero, utilizzando le nozioni che egli stesso introduce nelle sue lezioni, un *significato* e un *significante*²⁰⁹. Un segno linguistico è dunque l’unione di due elementi, il contenuto concettuale e l’immagine acustica che lo vei-

posizione peculiare della linguistica di Saussure nell’episteme moderna e sulla sua vicinanza alla grammatica generale in quanto semiologia cfr. MC, p. 307; tr. it. p. 318.

²⁰⁷ Cfr. *Introduction* ad A. Arnauld et C. Lancelot, *Grammaire générale et raisonnée*, Republications Paultette, Paris 1969, pp. III-XXVII, ora in DE 1, n. 60, pp. 732-752; tr. it. in AF 1, qui pp. 206-207. Logica e grammatica tuttavia non erano assimilabili, perché la prima insegnava l’arte di pensare che si presenta nel pensare stesso, mentre la seconda era il rapporto fra l’ordine immanente a ciò che si dice e il discorso che spiega quest’ordine (era così un caso particolare della semiologia). Anche in Saussure del resto, anche se in modo ben diverso, la linguistica deve essere considerata come *una parte* della «semiologia» (*sémiologie*), termine, del resto, coniato dallo stesso Saussure (cfr. Saussure, *Cours de linguistique générale*, tr. it. cit. p. 26).

²⁰⁸ Saussure, *Cours de linguistique générale*, tr. it. cit., p. 83. Seguendo l’analisi di Foucault in *Le parole e le cose*, è proprio questa “semplicità” (così definibile, ovviamente, solo a uno sguardo retrospettivo) che caratterizza l’episteme classica e che invece viene abbandonata dall’episteme moderna (di cui fa ovviamente parte lo stesso Saussure), la quale si insedia proprio, come detto, nello scarto costituitosi fra visibile e dicibile. Molto importanti, in direzione analoga, anche le riflessioni sul rapporto fra linguaggio e verità contenute nel breve testo giovanile di Nietzsche *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn* (1873), in *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli u. M. Montinari, de Gruyter, Berlin 1968 sgg., 3. Abt., 2. Bd.: *Nachgelassene Schriften 1870-1873* (1973), pp. 367-384; tr. it. in *La filosofia nell’epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, tr. it. di G. Colli, Adelphi, Milano 1991², pp. 225-244.

²⁰⁹ Saussure, *Cours de linguistique générale*, tr. it. cit., pp. 83-85. Questa parte del *Cours de linguistique générale* deriva dal terzo dei corsi di lezioni che costituiscono la base del libro (il quale, come noto, non è un’opera di Saussure bensì una raccolta di materiale derivante dai tre corsi di linguistica generale tenuti da Saussure a Ginevra nel 1906-07, 1908-09 e 1910-11 e sistematizzato da alcuni suoi livelli dopo la morte). Nella lezione del 2 maggio 1911 Saussure parla di *concept* e di *image acoustique*, mentre due settimane dopo tornerà su questo punto decisivo proponendo i due nuovi termini, destinati a una enorme fortuna, di *signifié* e *signifiant* (cfr. la nota 128 di De Mauro, in *Cours de linguistique générale*, tr. it. cit., p. 408), due termini che «come participi sostantivati, non avevano tradizione in francese prima di Saussure» (De Mauro, nota 134, *ivi*, p. 412). Sui possibili precursori di questa distinzione (in particolare fra gli stoici), cfr. T. De Mauro, *Notizie biografiche e critiche su F. De Saussure*, *ivi*, pp. 284-363, qui pp. 347-348.

cola, che sono entrambi *psichici* e dunque *interni* al sistema linguistico, senza alcun rapporto con una “cosa” pre-esistente e intenzionata dal segno²¹⁰.

Da ciò derivano due conseguenze di enorme importanza. La prima è che, nominalisticamente, «*il segno linguistico è arbitrario*»²¹¹, come del resto testimonia nel modo più immediato l’esistenza di lingue differenti; questo non vuol dire che la determinazione di un rapporto di significazione dipenda da una libera scelta del soggetto parlante, cosa evidentemente non vera, bensì indica che il significante «è *immotivato*», cioè che il rapporto significato-significante non ha alcun aggancio “naturale” e dunque non possiede, a rigore, alcun *sensò*²¹². Si giunge così alla seconda e decisiva conseguenza: il carattere *differenziale* del segno linguistico. Se infatti il segno è un rapporto arbitrario fra significato e significante, non è pensabile che esistano dei “pensieri” e dei “suoni” *già individuati*, già discreti, che la lingua poi metterebbe in connessione, perché in tal modo si tornerebbe infine a una concezione naturalistica del segno. Al contrario, «fatta astrazione dalla sua espressione in parole, il nostro pensiero non è che una massa amorfa e indistinta», e lo stesso vale per la «sostanza fonica», la quale non è altro che una *linea*, un «nastro continuo»²¹³. Significato e significante non pre-esistono, bensì si costituiscono contemporaneamente nel momento in cui vengono isolati, per costituire un sistema, dei segni linguistici a partire dalle nebulose indistinte del pensiero e del suono: «noi possiamo dunque rappresentarci il fatto linguistico nel suo insieme, e cioè possiamo rappresentarci la lingua, come una specie di suddivisioni contigue proiettate, nel medesimo tempo, sia sul piano indefinito delle idee confuse sia su quello non meno indeterminato dei suoni»²¹⁴. Saussure offre subito un’esemplificazione molto chiara: «la lingua è ancora paragonabile a un foglio di carta: il pensiero è il *recto* e il suono è il *verso*; non si può ritagliare il *recto* senza ritagliare nello stesso tempo il *ver-*

²¹⁰ Cfr. Saussure, *Cours de linguistique générale*, tr. it. cit., p. 84: «il segno è dunque un’entità psichica a due facce», significato e significante sono «entrambi psichici».

²¹¹ *Ivi*, p. 86.

²¹² Cfr. *ivi*, pp. 86-87. Saussure critica dunque l’utilizzo, per determinare la natura del segno, della nozione di *simbolo*, proprio perché «il simbolo ha per carattere di non essere mai completamente arbitrario», di rinviare cioè a un “contenuto” – o una riserva di contenuto – a cui il significante dovrebbe in un qualche modo essere adeguato. Vi sono solo due casi in cui il segno ha parzialmente «origine simbolica», l’onomatopea e l’esclamazione; si tratta però di casi particolari che non riguardano il sistema linguistico come tale. Dall’arbitrarietà del segno linguistico deriva, oltre che la sua radicale mutabilità («una lingua è radicalmente impotente a difendersi contro i fattori che spostano a ogni istante il rapporto fra significato e significante», *ivi*, p. 94), anche la sua contemporanea *immutabilità*, proprio perché l’arbitrarietà indica non libera scelta ma infondatezza («se in rapporto all’idea che rappresenta il significante appare scelto liberamente, per contro, in rapporto alla comunità linguistica che lo impiega, non è libero ma imposto», *ivi*, p. 89) e quindi non vi sono neppure delle ragioni che porterebbero a preferire un significante a un altro («non c’è nessun motivo per preferire *sœur* a *sister*, *Ochs* a *bœuf*», *ivi*, p. 91).

²¹³ *Ivi*, p. 136.

²¹⁴ *Ivi*, pp. 126 e 137; è questo il principio del *carattere lineare del significante*: cfr. *ivi*, p. 88.

so»²¹⁵. Ne consegue che un segno linguistico è tale solo *nella misura in cui differisce dagli altri segni* della lingua a cui appartiene: «la lingua non comporta né delle idee né dei suoni che pre-esistano al sistema linguistico, ma soltanto delle differenze concettuali e delle differenze foniche uscite da questo sistema»²¹⁶. In altre parole il segno non ha alcuna «significazione intrinseca» bensì è tale solo in quanto differisce da altri segni contigui: «nella lingua [...] ciò che distingue un segno, ecco tutto ciò che lo costituisce»²¹⁷.

Abbiamo introdotto queste nozioni perché da esse risulta come conseguenza che la lingua non è affatto il mezzo per comunicare delle idee né il modo per nominare l'essere o per esprimere la sua inattingibilità; essa è invece «un sistema di valori puri», la qual cosa significa che il segno deriva la sua capacità significativa unicamente dal rapporto differenziale con gli altri segni e non da determinazioni precedenti²¹⁸. Ora, questo implica che *il senso che è in gioco e che circola in una lingua è il prodotto e l'effetto del sistema linguistico stesso*: non una causa o un'entità predeterminata che si tratta di comunicare o di svelare (anche, esistenzialisticamente, nella sua assenza), bensì un risultato. In altre parole, la lingua assomiglia a un prodigioso macchinario in grado di produrre senso o valore grazie al posizionamento reciproco dei segni che la compongono²¹⁹. Questo è però possibile solo nella misura in cui la linguistica saussuriana assume, modernamente, l'orizzonte *storico*, sconosciuto invece alla grammatica classica. La storia, infatti, mostra innanzitutto che le lingue sono molte e mai del tutto riconducibili l'una all'altra (per esempio perché isolano concetti differenti); inoltre che esse vanno continuamente incontro a modifiche e variazioni; infine che hanno una nascita e una morte; – mostra, in una parola, la radicale arbitrarietà del segno, cioè la sua indipendenza dalla funzione rappresentativa. L'evoluzione diacronica di per sé non produce nessun sistema, dunque nessuna significazione e *nessun senso*,

²¹⁵ *Ivi*, p. 137.

²¹⁶ *Ivi*, p. 145. Cfr. anche p. 143: «mai un frammento di lingua potrà essere fondato, in ultima analisi, su alcunché di diverso dalla sua non-coincidenza col resto».

²¹⁷ *Ivi*, p. 147. Questo principio di importanza capitale, che sta alla base della fonologia della scuola di Praga (cfr. M. Leroy, *Les grands courants de la linguistique moderne*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 1971², tr. it. a cura di A. D. Morpurgo *Profilo storico della linguistica moderna*, Laterza, Roma-Bari 1978⁴, cap. III), è per Saussure dimostrabile in moltissimi modi. Per esempio, si può notare come vi siano spesso dei significati, o delle categorie ecc., in una lingua che non trovano alcuna corrispondenza in un'altra (cfr. Saussure, *Cours de linguistique générale*, tr. it. cit., p. 141); ancora, vale per ogni lingua il principio di *individuazione funzionale*, per cui se una lingua giunge a distinguere due significanti, presto o tardi distinguerà per essa due diversi significati, e viceversa (cfr. *ivi*, p. 146, e la nota 243 di De Mauro).

²¹⁸ *Ivi*, p. 136. Nella lingua vi sono dunque due rapporti che si intrecciano necessariamente: il rapporto “verticale” fra significante e significato che costituisce la positività del segno linguistico e il rapporto “orizzontale” fra segni che costituisce il loro valore (cfr. *ivi*, p. 140). Interessante il confronto, a questo proposito, con un altro sistema di valori, quello dell'economia politica (cfr. *ivi*, pp. 98-99).

²¹⁹ «Nella lingua, tutto si risolve in differenze, ma tutto si risolve altresì in raggruppamenti. Questo meccanismo, che consiste in un gioco di termini successivi, rassomiglia al funzionamento d'una macchina i cui pezzi hanno una azione reciproca benché siano disposti in una sola dimensione» (*ivi*, p. 155).

il quale invece si produce solamente come effetto superficiale nel costituirsi sincronico dei differenti sistemi linguistici²²⁰. Non è corretto, dunque, sperare di trovare il “senso originario” di un termine in un supposto spessore simbolico nascosto nella sua storia, per esempio nella sua etimologia²²¹. La storia mostra esattamente che la parola non ha nulla del simbolo e che il senso è un *effetto di superficie dei differenti sistemi linguistici* che si danno nel tempo e nello spazio. La storia rende evidente, dunque, la contingenza e la finitezza di ogni stato di lingua, fa emergere la non-rappresentatività della lingua e insieme, con ciò, la sua pura capacità di *produrre* senso in modi che appaiono molteplici e differenziati.

La struttura della lingua che è emersa da questa rapida analisi della linguistica saussuriana si avvicina molto, dunque, alle riflessioni sul linguaggio proprie della letteratura novecentesca, per lo meno di quegli autori, come Blanchot e Borges, che Foucault considera decisivi. Non solo: più in generale, in essa è possibile ritrovare la struttura dell'inconscio a cui guardano, come dice lo stesso Foucault, la psicanalisi e l'etnologia. Si può dunque avanzare l'ipotesi che nella *langue* saussuriana, per gli aspetti che sono stati segnalati, si trovi la prima emergenza del nuovo modo di configurare lo spazio del trascendentale all'opera in quelle modalità del pensiero che attualizzano, secondo Foucault, l'episteme moderna in una direzione non antropologica. L'inconscio strutturato come un linguaggio è lo spazio che Deleuze, utilizzando un'espressione della psicanalisi e richiamando Lacan, definisce “il simbolico” (che ovviamente non è il “simbolo” nel senso in cui Saussure uti-

²²⁰ Cfr. *ivi*, pp. 171-174: la linguistica diacronica studia innanzitutto la fonetica, cioè l'evoluzione dei significanti; ora, secondo Saussure, «niente di ciò che è fonetico è significativo» (p. 172). La distinzione saussuriana fra diacronia e sincronia (che richiederebbe tra l'altro ulteriori precisazioni rispetto a quanto qui accennato) ha dato luogo, nella storia della linguistica, a un'enorme discussione critica, che non può essere neppure accennata in questa sede (cfr. la nota 176 di De Mauro). Da ricordare che Foucault difende Saussure dall'accusa di essere a-storico o anti-storico (cfr. *Linguistique et sciences sociales*, cit., pp. 826-827; tr. it. pp. 238-239).

²²¹ Saussure concede all'etimologia, pilastro non solo della filologia ma anche (cosa per noi molto più interessante) di molta parte della riflessione filosofica novecentesca (dove agisce il presupposto ontologico di quella che Foucault chiama «riserva dell'origine»), un ruolo alquanto marginale: «L'etimologia non è né una disciplina distinta né una parte della linguistica evolutiva; è soltanto un'applicazione speciale dei principi relativi ai fatti sincronici e diacronici» (Saussure, *Cours de linguistique générale*, tr. it. cit., p. 229). È interessante notare come spesso negli studi che possono essere associati allo “strutturalismo” non si faccia uso di etimologie (cfr. per es. quanto dice G. Dumézil, *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Gallimard, Paris 1977, tr. it. di A. Marietti *Gli dei sovrani degli indoeuropei*, Einaudi, Torino 1985, pp. 64 sgg.); anche Foucault (così come del resto Deleuze, e a differenza per esempio di Derrida) non fa praticamente *mai* uso di argomentazioni dettate dall'etimologia (anzi per es. il termine “archeologia” viene usato da Foucault perché gli sembra richiamare l'idea di “archivio” e non certo per il riferimento etimologico all'*arché*, che va anzi in direzione opposta al suo lavoro: cfr. intervista con J.-J. Brochier, «Magazine littéraire», 28 (avril – mai 1969), pp. 23-25, ora in DE 1, n. 66, pp. 772-779, qui p. 772). Un altro elemento interessante, che si lega a quanto detto, è la convinzione saussuriana dell'*inesistenza* di una lingua “originaria”: una «parentela universale delle lingue» non è affatto probabile, ma al contrario si riscontra, nello studio comparativo, non solo una diversità relativa ma anche «una diversità assoluta senza parentela riconoscibile o dimostrabile», che rende il fenomeno linguistico *costitutivamente molteplice* (cfr. Saussure, *Cours de linguistique générale*, tr. it. cit., pp. 234-235).

lizza il termine²²²), uno spazio cioè i cui elementi non hanno né una designazione estrinseca (cioè non fanno riferimento a realtà pre-esistenti) né una significazione intrinseca (cioè non fanno riferimento a contenuti concettuali pre-determinati), bensì hanno un *sensu* che coincide con la loro *posizione* («essi non hanno altro che un *sensu*: un senso che è necessariamente e unicamente di “posizione”»²²³). Il senso non è dunque un riferimento unico che sta all’origine bensì un effetto secondario delle molteplici possibilità di combinazione e di attualizzazione della struttura: «bisogna porre come principio che *il senso risulta sempre dalla combinazione di elementi che non sono di per sé significanti*»²²⁴. Questo spazio è definibile insomma come un campo trascendentale in sé strutturato e differenziato, cioè come un campo virtuale che si attualizza generando differenti configurazioni di senso²²⁵. In tal modo, l’apertura moderna dello spazio del trascendentale non configura un pensiero del Medesimo costruito attorno al soggetto, e dove dunque la differenza è l’occasione sempre rilanciata per il recupero dell’identità con sé, bensì lo spazio puro in cui il linguaggio, rapportandosi a se stesso, apre la possibilità di pensare delle differenze determinate. Un tale spazio viene definito da Deleuze come *anonimo*, nel preciso senso che l’attività che vi è

²²² Al riguardo cfr. R. Barthes, *L’immaginazione del segno* (1962), in *Saggi critici*, cit., pp. 239-244: viene definita “relazione simbolica” il rapporto fra significante e significato, cioè l’esserci stesso del segno, o anche la pensabilità del significante come significante, ovvero come capace di esprimere un significato. Per questo “relazione simbolica” non equivale tanto a “simbolo” ma piuttosto a “segno” (*ivi*, p. 239) o anche semplicemente a “significante”.

²²³ Deleuze, *A quoi reconnaît-on le structuralisme ?*, cit., p. 304; tr. it. p. 218. La natura simbolica è data dal *rapporto differenziale* che isola delle singolarità: cfr. *ivi*, pp. 308 sgg.; tr. it. pp. 221 sgg.

²²⁴ *Ivi*, p. 306; tr. it. p. 220. A questo proposito molto chiaro un passo di *Logique du sens*: «... infatti in ogni modo, cielo o sotterraneo, il senso è presentato come Principio, Serbatoio, Riserva, Origine. Principio celeste, si dice che è fondamentalmente dimenticato o velato; principio sotterraneo, si dice che è profondamente cancellato, deviato, alienato. Ma sotto la cancellatura, come sotto il velo, siamo chiamati a ritrovare e a restaurare il senso, sia in un Dio che non avremmo sufficientemente compreso, sia in un uomo che non avremmo sufficientemente sondato. È dunque piacevole che oggi suoni la buona novella: il senso non è mai principio od origine: esso è prodotto. Non è da scoprire, da restaurare o da riimpiegare, esso è prodotto da nuovi macchinari. Non appartiene a nessuna altezza, non si trova in nessuna profondità, bensì è effetto di superficie, inseparabile dalla superficie come dalla propria dimensione» (Deleuze, *Logique du sens*, pp. 89-90; tr. it. cit., p. 70). Cfr. quanto dice Foucault nell’*Entretien avec M. Chapsal*, cit., p. 514, tr. it. p. 118: «Lévi-Strauss per le società e Lacan per l’inconscio ci hanno dimostrato che probabilmente il senso era solo una specie di effetto di superficie, un luccichio, una schiuma», che quindi l’importante non è il *sensu*, in quanto elemento sempre *secondo* e prodotto, ma il *sistema*.

²²⁵ Cfr. Deleuze, *A quoi reconnaît-on le structuralisme ?*, cit., pp. 313 sgg.; tr. it. pp. 225 sgg. Deleuze distingue in queste pagine fra *différentiation* e *différenciation* (due termini omofoni entrambi esistenti in francese, il primo con un significato matematico mentre il secondo con un uso comune): la *différentiation* è quella costitutiva della struttura stessa come virtualità (per esempio, nell’analisi di Dumézil, l’individuazione delle tre funzioni Jupiter-Mars-Quirinus e delle singolarità che si determinano da queste funzioni: le diverse caste ecc.); la *différenciation* è invece il momento genetico: la struttura si differenzia nelle sotto-strutture che corrispondono alle diverse, e sempre limitate, attualizzazioni (nell’esempio, le diverse religioni e le diverse società che incarnano le funzioni e le singolarità). Perdere questa distinzione, e quindi per esempio voler ricostruire un’unica “religione” originaria indoeuropea a partire dalle differenti attualizzazioni della struttura, significherebbe perdere la differenza fra il simbolico e l’immaginario (cfr. *ivi*, pp. 316-317). Questi temi sono poi ripresi in *Différence et répétition*, cit., pp. 356-360, tr. it. pp. 356-360.

all'opera non è riconducibile a una soggettività, poiché la costituzione e la distribuzione dei soggetti è sempre qualcosa che deriva e si determina dai modi di ciascuna configurazione, ma è riconducibile piuttosto all'attività libera propria del pensiero nel suo puro rapporto a se stesso²²⁶.

1.4. Archeologia

L'attraversamento di alcuni luoghi propri dell'episteme moderna ha mostrato dunque la possibilità di pensare lo spazio del trascendentale che si apre con Kant in un modo diverso da quello antropologico legato al circolo del Medesimo²²⁷: il pensiero, qui, non occupa la distanza, sempre da percorrere e mai interamente percorsa, fra le positività e il loro fondamento, bensì occupa direttamente lo spazio del trascendentale, intendendolo come il luogo strutturato che rende possibile la produzione di configurazioni secondarie differenti (e di una differenza, dunque, non più subordinata alla scoperta del Medesimo). L'archeologia vuol mostrare come questo pensiero sia propriamente una possibilità interna all'episteme moderna, in quanto è un modo di pensare lo spazio moderno del trascendentale, anche se mette in discussione un altro aspetto ugualmente decisivo di essa, ovvero l'orizzonte antropologico. Ora, *all'interno di questa prospettiva si radica l'archeologia stessa*. Al pari dell'etnologia, essa si pone all'interno dell'orizzonte *storico* che si apre con la modernità e allo stesso tempo si distingue dallo storicismo e dalla storia delle idee²²⁸. Vediamo in che senso.

²²⁶ Così Deleuze definisce *l'archeologia* foucaultiana nella sua recensione a *Le parole e le cose*: «uno studio del “sottosuolo”, del “suolo” su cui si esercita il pensiero e in cui si immerge per formare nuovi concetti [...] Bisogna concepire degli eventi del pensiero puro, eventi radicali o trascendentali che determinano in una certa epoca uno spazio del sapere» (G. Deleuze, *L'uomo, un'esistenza incerta*, in id., *L'île déserte et autres textes*, Les Éditions de Minuit, Paris 2002, tr. it. *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, a cura di D. Borca, Einaudi, Torino 2007, pp. 111-115, qui p. 114). Sull'aspetto problematico della questione in relazione al pensiero di Deleuze cfr. Rametta, *Biopolitica e coscienza. Riflessioni intorno all'ultimo Deleuze*, cit. Il tema, decisivo, della soggettività e della coscienza viene in questo capitolo solo accennato e verrà ripreso nell'ultimo capitolo del presente lavoro (cioè nel momento in cui si tenterà di comprendere la cifra complessiva della riflessione politica foucaultiana), in quanto in Foucault il problema “teoretico” appare decisamente in secondo piano rispetto alla dimensione etico-politica che vi è implicata.

²²⁷ Si può ricordare come lo stesso Lévi-Strauss interpreti il proprio strutturalismo come un kantismo che fa a meno del soggetto trascendentale: cfr. C. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, Plon, Paris 1964, tr. it. *Il crudo e il cotto*, a cura di A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano 1966, 1980³, pp. 26-27. In queste pagine Lévi-Strauss rivendica e volge in positivo le formulazioni proposte da Ricœur per criticare la “filosofia strutturalista”, che sarebbe appunto una sorta di «kantisme sans sujet transcendantal» o di «transcendentalisme sans sujet» (P. Ricœur, *Symbolique et temporalité*, «Archivio di filosofia», 1963, nn. 1-2, pp. 5-31, qui pp. 24 e 25), prospettiva che ovviamente la fenomenologia e l'ermeneutica di Ricœur non può che ritenere impossibile e fallimentare.

²²⁸ La vicinanza dell'archeologia (di *Le parole e le cose*) all'etnologia, in quanto entrambe propongono un'altra storia rispetto a quella inserita nell'orizzonte antropologico dello storicismo (cfr. Canguilhem, *La*

Nella prefazione del libro Foucault parla del linguaggio come di quel principio in grado di *ordinare* le cose, di dare loro un luogo comune in cui si dispiegano. La classificazione impossibile di Borges a cui si riferisce Foucault in apertura, quella «certa enciclopedia cinese» che suddivide gli animali in «imbalsamati», «addomesticati», «disegnati con un pennello finissimo», «innumerevoli» e così via, conduce esattamente alla frontiera del linguaggio, al non-luogo in cui esso mostra la sua pura capacità ordinante e dunque anche l'arbitrarietà di ogni ordine: «nulla di più brancolante [...] dell'instaurazione di un ordine fra le cose»²²⁹. Il gioco delle identificazioni e delle distinzioni, per cui qualcosa è quello che è e si distingue da quel che non è, non ha alcun fondo né alcuna predeterminazione “naturale”: «in realtà non esiste, nemmeno per l'esperienza più ingenua, nessuna similitudine e distinzione che non siano il risultato di un'operazione precisa e dell'applicazione di un principio preliminare»²³⁰. Per quel che si è detto in precedenza, tale arbitrarietà non implica affatto la perdita di ogni dimensione che supera lo spazio individuale dell'opinione, ma non per questo si richiama allo spazio dell'originario, che viene anzi abbandonato.

Foucault definisce dunque come punto di partenza della sua analisi la scoperta di questa specifica dimensione dell'*ordine*. Essa si distingue tanto dalla regione propria dello «sguardo già codificato», quello posto all'interno dei «codici fondamentali d'una cultura» che «definiscono fin dall'inizio, per ogni uomo, gli ordini empirici con cui avrà a che fare e in cui si ritroverà», quanto dalla regione propria della «conoscenza riflessiva» che si interroga, nei modi dei saperi (scienze, filosofia), sul perché dell'ordine che le è proprio²³¹.

mort de l'homme ou l'épuisement du cogito, tr. it. cit., p. 425), è affermata dallo stesso Foucault (cfr. *Conversazioni con Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan*, cit., pp. 102-103); sulla presenza implicita di Lévi-Strauss in *Le parole e le cose* cfr. M. Frank, *Sur le concept de discours chez Foucault*, in *Michel Foucault philosophe*, cit., pp. 125-136. Si può inoltre ricordare che Foucault avvicina in un certo senso l'archeologia di *Le parole e le cose* anche alla psicanalisi, quando nella prefazione inglese del libro scrive di aver voluto «mettere in luce un *inconscio positivo* del sapere: un livello che sfugge alla coscienza del ricercatore, pur facendo parte del discorso scientifico» (*Forward to the English Edition*, in Foucault, *The Order of Things*, Tavistock, London 1970, ora in DE 2, n. 72, pp. 7-13; tr. it. in AF 1, pp. 241-247, qui p. 243), dove evidentemente implicitamente ritorna la distinzione fra l'inconscio psicanalitico, a cui Foucault qui si riferisce, e quello delle scienze umane.

²²⁹ MC, p. 11; tr. it. p. 9.

²³⁰ *Ibid.*

²³¹ *Ivi*, pp. 11-12; tr. it. p. 10. Questa regione «mediana» e *terza* può essere apparentata, seguendo il testo di Deleuze sullo strutturalismo, alla dimensione dell'inconscio o del *simbolico* di cui abbiamo parlato, la quale costituisce «il sottosuolo per tutti i suoli» e che si distingue dalla dimensione unitaria (o totalizzante) del reale e dalla dimensione doppia (o riflessiva) dell'immaginario (cfr. Deleuze, *A quoi reconnaît-on le structuralisme ?*, cit., pp. 302-303; tr. it. pp. 215-216). Credo si possa affermare che in *Le parole e le cose* la *différentiation* è quella fra le diverse epistemi (o meglio quella interna al campo epistemico, che di per sé è unico: a rigore il termine “episteme” non dovrebbe mai essere usato al plurale, né compare mai in questa forma nei testi foucaultiani), mentre la *différenciation* è quella fra le diverse modalità in cui ciascuna episteme si attualizza nei saperi che genera (non a caso le epistemi vengono ricostruite a partire dalle corrispondenze fra i diversi saperi che le effettuano).

L'archeologia occupa invece lo spazio dell'«ordine nel suo essere stesso», che viene così definito: «È in esso che una cultura, scostandosi insensibilmente dagli ordini empirici che i suoi codici fondamentali prescrivono, instaurando una prima distanza nei loro confronti, li priva della loro trasparenza iniziale, cessa di lasciarsi da essi passivamente attraversare, si distacca dai poteri immediati e invisibili, si libera sufficientemente per constatare che tali ordini non sono forse i soli possibili o i migliori»²³². L'archeologia, insomma, si insedia in quella sporgenza del linguaggio che apre alla considerazione dell'«essere grezzo dell'ordine», ovvero si insedia in quel campo trascendentale che presiede alla *produzione dell'ordine* nelle sue determinate configurazioni, cioè nei rapporti del visibile e del dicibile che di volta in volta si costituiscono. Così l'archeologia è «uno studio che tende a ritrovare ciò a partire da cui conoscenze e teorie sono state possibili; in base a quale spazio d'ordine si è costituito il sapere; sullo sfondo di quale *a priori* storico e nell'elemento di quale positività idee poterono apparire, scienze costituirsi, esperienze riflettersi in filosofie, razionalità formarsi per subito, forse, disfarsi e svanire»²³³.

L'indagine archeologica di *Le parole e le cose* muove quindi all'individuazione del piano puramente trascendentale dei «modi d'essere fondamentali delle empiricità» che costituiscono le condizioni di possibilità dei saperi e degli esseri singolari di una determinata episteme. Il fatto che tali *a priori* siano *storici* implica esattamente che essi sono l'espressione di quella regione terza in cui appare la *produzione molteplice e differenziata* delle configurazioni epistemiche (o dell'ordine, o del senso, anche se Foucault preferisce evidentemente non usare questa parola) che si susseguono nel tempo o che coesistono nello spazio, e che né possono essere considerate “nichilisticamente” equivalenti²³⁴, in quanto producono una necessità e una verità al loro interno, né sono riducibili al campo delle semplici opinioni, in quanto queste ultime si producono piuttosto di volta in volta all'interno di un orizzonte dato. L'approccio foucaultiano deve essere pensato, dunque, come un'ulteriore modalità, a fianco della psicanalisi, dell'etnologia, della linguistica e della letteratura, di pensare il campo trascendentale aperto dall'episteme moderna in un modo non antropologico. In quanto tale, esso presenta certamente anche delle peculiarità che lo *diffe-*

²³² MC, p. 12; tr. it. (modificata) p. 10.

²³³ *Ivi*, p. 13; tr. it. p. 11. Non condivido dunque la lettura di Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, cit., pp. 95 sgg., che vede nella differenza fra gli ordini “empirici” e il piano dell'ordine come tale un richiamo alla differenza ontologica di Heidegger. Secondo Han questa «via heideggeriana», che avrebbe potuto risolvere i problemi dell'impostazione complessiva dell'archeologia, non sarebbe però stata seguita fino in fondo da Foucault, con il conseguente fallimento metodologico del suo lavoro. Da quel che si è detto, ci sembra che siano ben altri i punti di riferimento necessari alla comprensione dell'archeologia foucaultiana; sul rapporto Foucault-Heidegger cfr. *supra*, nota 48 di questo capitolo.

²³⁴ Al riguardo cfr. P. Veyne, *Michel Foucault: la storia, il nichilismo, la morale*, Ombre corte, Verona 1998.

renzano dalle altre modalità di percorrere la stessa strada, e che lo differenziano insieme anche dalla prospettiva di Deleuze, la quale si costituisce almeno in parte a ridosso di tali studi “regionali”. La specificità del discorso di Foucault sembra essere data dal fatto che la sua analisi archeologica è orientata *storicamente*. Questo significa precisamente che nella sua analisi è l’aprirsi della dimensione storica che consente di accedere al piano dell’ordine come tale, nella misura in cui esso si mostra non naturalmente pre-determinato in senso rappresentativo. La storia dei saperi (e, negli altri libri precedenti o successivi a *Le parole e le cose*, anche la storia delle pratiche) appare così come una sorta di *teatro* dove va in scena, attraverso la moltiplicazione delle epistemi, la capacità, *che si è effettivamente già spiegata*, da parte della struttura, di costituire differenti ordini. Ne risulta che le configurazioni di senso che reggono il nostro oggi vengono determinate e delimitate, mostrandosi così non più come «le sole possibili». In altre parole, l’archeologia è quel sapere che si pone l’obiettivo di dire la molteplicità storica delle configurazioni epistemiche in modo da riaprire, nel presente, lo spazio dell’ordine come produzione di senso e quindi come possibilità *attuale* di nuove configurazioni²³⁵. L’archeologia è il luogo che fa accadere questo teatro mediante un affrancamento «dalle proprie griglie linguistiche, percettive, pratiche» che lascia lo spazio a «una griglia seconda» che neutralizza e insieme *duplica* gli ordini che descrive²³⁶.

L’attraversamento che abbiamo compiuto di *Le parole e le cose* giunge così a determinare lo stesso significato del progetto archeologico che ha prodotto il libro stesso, quale espressione di un approccio storicamente determinato e radicato nell’episteme moderna, di cui esprime una delle possibili modalità di attuazione. Si è visto come il nostro pensiero, oggi, sia ancora inserito all’interno di quella «disposizione fondamentale delle empiricità» che obbliga a pensare, a partire dall’epoca di Kant, nello spazio del trascendentale, ovvero

²³⁵ Ci sembra che il discorso di Foucault in *Le parole e le cose* si allontani dalla prospettiva deleuziana (del saggio sullo strutturalismo e di *Logica del senso*) in questo punto. In Deleuze è centrale, per pensare l’apertura a una configurazione sempre rinnovata del senso, la nozione del «posto vuoto», della «casella vuota» che circola nella struttura e che produce uno scarto strutturale fra significante e significato (cfr. Deleuze, *A quoi reconnaît-on le structuralisme ?*, cit., pp. 321 sgg., tr. it. pp. 233 sgg.; id., *Logique du sens*, sesta serie: *Sur la mise en séries*, e *passim*), mentre in Foucault, in un certo senso, è proprio la prospettiva storica che consente di scardinare il presente da sé per aprirlo al possibile. Evidentemente in questo capitolo sono in questione le opere di Foucault e Deleuze degli anni Sessanta; in seguito le loro strade divergeranno in maniera ancora più netta. Sul rapporto complessivo Foucault-Deleuze cfr., oltre ai testi citati *supra* alla nota 27 di questo capitolo, gli articoli contenuti nella rivista «Concepts», 8 (2004): «Gilles Deleuze - Michel Foucault: continuité et disparité» e K. Robinson, *Thoughts of the Outside. The Foucault-Deleuze Conjunction*, «Philosophy Today», 43 (1999), n. 1, pp. 57-72.

²³⁶ MC, p. 12; tr. it. p. 10. L’idea di una vicinanza della propria ricerca con la scena del teatro è ripresa da Foucault negli anni seguenti, per es. in *La scène de la philosophie*, intervista con M. Watanabe, «Sekai», luglio 1978, ora in DE 3, n. 234, pp. 571-595, in partic. pp. 571-574; tr. it. in *Il discorso, la storia, la verità*, cit., pp. 213-240, in partic. pp. 213-217.

come riflessione del sapere sulle condizioni del proprio stesso darsi. Operando una semplificazione, si può dire che *Le parole e le cose*, negli ultimi capitoli, dipinge la modernità come un teatro in cui si fronteggiano, attraverso la costituzione di una serie dispersa di saperi e di nozioni, due differenti modalità di pensare e di attualizzare questo compito: la modalità antropologica, che si posiziona nell'immobilità inquieta che separa la positività dal suo fondamento, richiudendosi nel circolo ontologico del «pensiero del Medesimo» e della rappresentazione, e la modalità che si può definire, semplificando, “strutturalista”, che invece punta «direttamente» il campo trascendentale intendendolo come lo spazio anonimo del linguaggio che produce le organizzazioni del senso, tanto *arbitrarie* – ovvero molteplici e non rappresentative – quanto *necessitanti*, per i soggetti e i saperi che vi sono implicati²³⁷. L'archeologia ha mostrato di dover essere annoverata come uno dei percorsi interni a questa seconda prospettiva. Perché tale posizionamento trovi una ulteriore conferma è utile ora abbandonare *Le parole e le cose* e fare riferimento ad altri testi scritti negli stessi anni o poco prima, *in primis* lo scritto del 1963 che Foucault dedicò allo scrittore Raymond Roussel, in cui lo spazio dell'archeologia trova una maggiore, e definitiva, chiarificazione.

2. Raymond Roussel: *l'enigma del visibile e la ripetizione archeologica*

Raymond Roussel, nato a Parigi nel 1877 e morto, probabilmente suicida, a Palermo nel 1933, fu un originalissimo scrittore dei primi anni del Novecento, che raggiunse in vita una discreta fama – purtroppo però non come scrittore di talento bensì piuttosto come pazzo o mistificatore²³⁸. Questo avvenne a causa dell'estrema particolarità dei suoi scritti, i quali attirarono comunque l'interesse di numerosi filosofi e intellettuali francesi, fra cui appunto lo stesso Foucault, che lesse Roussel nella seconda metà degli anni Cinquanta, trovandolo un'espressione decisiva dell'esperienza moderna della letteratura²³⁹. Il fulcro

²³⁷ Dall'analisi che si è qui presentata, si possono dunque individuare sommariamente due elementi decisivi che contraddistinguono lo strutturalismo: 1) il senso come effetto di superficie e di posizione (cfr. Deleuze, *Logique du sens*, p. 88; tr. it. cit., p. 69); 2) il venir meno della centralità del soggetto, o suo riposizionamento (cfr. *Colloqui con Foucault*, cit., p. 62).

²³⁸ Cfr. i lucidi riferimenti autobiografici contenuti nel testo, uscito postumo, *Comment j'ai écrit certains de mes livres*, Paris 1935; tr. it. in R. Roussel, *Locus solus. Seguito da Come ho scritto alcuni dei miei libri*, a cura di P. Dècina Lombardi, Einaudi, Torino 1982², pp. 263-285. Cfr. G. Reddavide, *Introduzione* a R. Roussel, *Locus Solus*, tr. it. di G. Reddavide, Le Nubi Edizioni, Roma 2006, pp. V-XVIII.

²³⁹ Sulla scoperta, abbastanza fortuita, di Roussel da parte di Foucault cfr. l'intervista da lui rilasciata nel 1983 (*Archéologie d'une passion*, intervista con C. Ruas, 15 settembre 1983, in M. Foucault, *Raymond Roussel. Death and Labirinth*, New York 1984, ora in DE 4, n. 343, pp. 599-608), ed Eribon, *Foucault*, cit., pp. 173-174. Sulla lettura di Roussel data da Foucault cfr. anche J. Revel, *Michel Foucault, un'ontologia*

dei libri più importanti scritti da Roussel consiste nel *procedimento* da lui utilizzato nella loro composizione. Semplificando, si può dire che in un primo periodo (per es. nel libro *Impressions d'Afrique* del 1910) tale procedimento consisteva nel costruire un racconto strutturato attorno a parole che hanno un doppio senso, quindi anche un altro senso diverso da quello che opera nel testo²⁴⁰; in una seconda fase invece (per es. nel libro *Locus solus* del 1914), Roussel prese a costruire le scene che si susseguivano nel racconto partendo da una frase qualsiasi da lui letta da qualche parte (per esempio una pubblicità o un verso di una canzone) e scomponendone il suono per ricavarne immagini diverse, «un po' come se si trattasse di estrarre disegni da rebus»²⁴¹. In entrambe le modalità del procedimento, si costituiscono *due serie* discorsive, una visibile che costituisce il «racconto» e l'altra invisibile che svolge il ruolo di «meticolosa organizzatrice» di esso²⁴². Da questo procedimento deriva un testo che a prima vista sembra essere retto unicamente dalla più selvaggia e folle fantasia, con un diluvio di figure mostruose e di improbabili accostamenti, – per di più descritti in un linguaggio piano e naturalistico –, ma che in realtà obbedisce a delle regole ferree di composizione. Come dice Foucault, dove «il lettore pensa di riconoscere le erranze prive di tracciato dell'immaginazione» e una parentela stretta con la scrittura automatica dei surrealisti, si hanno in realtà «incontri obbligatori che obbediscono, matematicamente, alla legge dei sinonimi e al principio della più stretta economia»²⁴³.

dell'attualità, Rubbettino, Catanzaro 2003, pp. 51-59, testo che ha il merito di prendere in considerazione (cosa che noi non faremo) altre due figure di scrittori che hanno attirato Foucault per gli stessi motivi che lo hanno condotto a Roussel, ovvero Jean-Paul Brisset e Louis Wolfson (quest'ultimo caro a Deleuze): cfr. il testo foucaultiano *Sept propos sue le septième ange*, introduzione a J.-P. Brisset, *La grammaire logique*, Tchou, Paris 1970, pp. 9-57, ora in DE 2, n. 73; tr. it. in AF 1, pp. 248-261.

²⁴⁰ In realtà, come si vedrà fra poco, è centrale il fatto che queste parole siano *quasi* identiche, come per es. i due termini *billard-pillard*. Foucault definisce questo modo di procedere *stile rovesciato*: se lo stile è la possibilità «di dire la stessa cosa ma altrimenti», Roussel al contrario «cerca di dire surrettiziamente due cose con le stesse parole» (RR, p. 25, tr. it. p. 22).

²⁴¹ Roussel, *Comment j'ai écrit certains de mes livres*, tr. it. cit., p. 273. Così per esempio il verso di una canzone, *J'ai du bon tabac dans ma tabatière* (ho del buon tabacco nella mia tabacchiera) dà come risultato: *Jade tube onde aubade en mat (objet mat) a basse tierce* (giada, tromba, onda, mattinata, oggetto opaco, ha bassa terza), che costituiscono il materiale utilizzato da Roussel in una scena del libro. Anche in questo caso, come si vede, l'omofonia delle due serie (la frase e il materiale che deriva dalla sua scomposizione) è *quasi* perfetta.

²⁴² Così Foucault: RR, p. 46; tr. it. p. 61. Il libro di Foucault, alla sua uscita, fu quasi del tutto ignorato, con la notevole eccezione di Deleuze, che vi dedica una recensione breve ma entusiasta, ritrovando nelle nozioni di differenza e di ripetizione i cardini della riflessione filosofica che vi viene sviluppata: cfr. G. Deleuze, *Raymond Roussel o l'orrore del vuoto* (1963), in id., *L'isola deserta e altri scritti*, cit., pp. 88-90.

²⁴³ RR, pp. 52-53; tr. it. pp. 65-66. Lo stesso Roussel afferma, ricordando uno dei primi lettori attenti delle sue opere: «era del resto la caratteristica del procedimento far sorgere una specie di *equazioni di fatti* (secondo un'espressione usata da Robert de Montesquiou in un suo studio sui miei libri) che si trattava di risolvere *logicamente*». Anche il riferimento di Roussel al *rebus* che abbiamo già ricordato non è affatto casuale. È da ricordare inoltre che Roussel avvicinava il suo procedimento alla *rima*: «Questo procedimento, in fondo, è apparentato alla rima. Nei due casi c'è creazione imprevista dovuta a combinazioni foniche. È essenzialmente un procedimento poetico» (Roussel, *Comment j'ai écrit certains de mes livres*, tr. it. cit., p. 276). Foucault

Se è estranea al surrealismo, la scrittura di Roussel è però distante in pari grado dalla letteratura dell'assurdo, poiché, a differenza di quest'ultima, non vuole affatto far emergere l'esperienza della mancanza di senso: se il linguaggio rousseliano prende le mosse da un puro rapporto a se stesso che ha la forma dell'accidentalità (punti di partenza di Roussel sono, con Foucault, «parole venute da ovunque, senza dimora, brandelli di frasi, vecchi collage di lingua già fatta»²⁴⁴), tuttavia il procedimento è una sorta di grande macchinario che produce del senso (nella forma di una necessità che si impone) a partire dall'aleatorio – anzi *grazie* ad esso – e annuncia così la pura capacità del linguaggio di costituire configurazioni ordinanti, le quali producono dunque anche modi di soggettivazione corrispondenti (in Roussel, la funzione-autore)²⁴⁵. Per questi stessi motivi, la parola rousseliana è del tutto estranea anche allo spazio del “simbolo”, e questo è forse l'aspetto più importante. È vero infatti che il testo visibile di Roussel rimanda a qualcos'altro da sé, tuttavia *non* nel senso di richiamare un contenuto, un significato o senso originario, una verità che esso custodirebbe nel modo della *rappresentazione*. A tal proposito Foucault dice giustamente che «Roussel non ha mai voluto nascondere niente»²⁴⁶ e che il suo linguaggio «è opposto alla parola iniziatica», in quanto «non è costruito sulla certezza che esiste un segreto, uno solo, e saggiamente silenzioso; esso brilla di una scintillante incertezza di superficie»²⁴⁷. In altre

vede giustamente nella rima (come del resto è utilizzata talvolta dallo stesso Roussel) un'altra modalità di *raddoppiamento* del linguaggio («Ma dall'inizio alla fine dell'opera, e senza eccezione, il linguaggio di Roussel è sempre stato doppio, ora tenendo discorsi senza procedimento, ora discorsi con procedimento; ma i primi sono in versi, i secondi in prosa»: RR, pp. 127-128; la traduzione italiana è qui quella meno recente a cura di E. Brizio, Cappelli, Bologna 1978, p. 109, in quanto la traduzione di Guareschi in questo singolo punto mi pare meno chiara). Per quanto riguarda il rapporto di Roussel con le avanguardie, bisogna registrare da una parte il vivo interesse che Roussel accese presso i gruppi dada e surrealisti di Parigi (negli anni Venti Leiris, Breton, Aragon e altri andavano ai suoi spettacoli teatrali per sostenerlo), dall'altra l'indifferenza dello stesso Roussel, il quale pare abbia detto un giorno a Leiris: «Dicono che sono dadaista; io non so neppure cos'è il dadaismo!» (cit. da G. Reddavid, *Introduzione*, cit., p. XV). Guareschi ricorda che «Roussel non manifestò mai alcuna simpatia per le avanguardie» e che «i suoi gusti letterari appaiono assolutamente convenzionali e conservatori» (M. Guareschi, *Introduzione all'edizione italiana*, nella tr. it. di RR, pp. 7-27, qui pp. 17-18).

²⁴⁴ RR, pp. 52-53; tr. it. p. 65. Dice poco dopo Foucault: «Nel linguaggio, la sola vera *alea* è quello non legata agli incontri interni, ma all'origine. Evento puro che è allo stesso tempo interno ed esterno al linguaggio poiché ne rappresenta il limite iniziale. A manifestarlo non è il fatto che il linguaggio sia ciò che è, ma che vi sia linguaggio» (*ivi*, p. 54, tr. it. pp. 66-67).

²⁴⁵ La figura della *macchina* e del *macchinario* ritorna quasi ad ogni pagina del testo foucaultiano; cfr. per es. RR, p. 75; tr. it. p. 83 (identificazione fra macchina e procedimento). Per quanto riguarda il ruolo dell'*autore*, come funzione predisposta dallo stesso macchinario, cfr. *ivi*, p. 54, tr. it. (modificata) p. 67: «E il procedimento consiste proprio nel purificare il discorso dalla falsa casualità dell'“ispirazione”, della fantasia, della penna che scorre, per metterlo davanti all'evidenza insopportabile secondo cui il linguaggio proviene dal fondo di una notte perfettamente chiara e impossibile da dominare. Soppressione della casualità letteraria, delle sue scappatoie e traversie, affinché la linea retta di una casualità più provvidenziale: quella che coincide con l'emergere del linguaggio». Nel procedimento rousseliano non c'è dunque alcuno spazio per l'idea di un'autenticità dell'esperienza poetica o della scrittura.

²⁴⁶ *Ivi*, p. 76, tr. it. p. 83; cfr. *ivi*, p. 43; tr. it. p. 59: «Roussel non dice forse tutto, ma non nasconde niente».

²⁴⁷ *Ivi*, p. 19; tr. it. p. 40.

parole, il testo visibile è una seconda serie discorsiva che raddoppia e richiama l'altra serie invisibile e tuttavia questa ripetizione non si configura in un modo avvicicabile a quello che, in *Le parole e le cose*, Foucault associa all'«ontologia senza metafisica» del pensiero antropologico, cioè come individuazione, nel positivo, dello spazio per il disvelamento o per l'attingimento sempre rilanciato dell'originario. Piuttosto, la serie visibile ha la funzione di ripetere la serie invisibile in modo da produrre una *distanza* che sdoppia le parole affinché, semplicemente, *il visibile si renda visibile*. L'invisibile, infatti, non è affatto ciò che è “dietro” o che è attingibile solo nel modo dell'assenza, bensì è ciò che è così aderente alla superficie da non poter essere visto se non operando un distanziamento e un raddoppiamento: «L'enigma di questo visibile (ciò che lo rende fondamentalmente invisibile) è rappresentato dal fatto che non si può parlarne partendo non da esso, ma solo dal fondo della distanza che prescrive o permette l'invisibile. Quanto sappiamo del procedimento, e di tutto il linguaggio posto sotto il suo segno, non ci servirà da chiave per decifrare ciò che non ha segno, ma ci aprirà, grazie al suo stesso allontanamento, lo spazio attraverso il quale potremmo vedere ciò che una visibilità abbagliante, originaria, uguale in tutti i suoi punti, solare in ciascuna delle sue particelle [...], ci impediva di vedere»²⁴⁸.

Il procedimento di Roussel è dunque un macchinario, la cui messa in funzione costa sempre una terribile fatica²⁴⁹, che ha esattamente la funzione di rendere visibile il visibile, cioè di rendere manifesto l'esserci del linguaggio nella sua capacità di produrre, nell'alea di questo suo stesso esserci, configurazioni ordinanti. Per questo motivo tale procedimento è *avvicinabile* nella sua sostanza al procedimento archeologico foucaultiano, come dimostra anche il fatto che tutti questi temi ritornano nelle prefazioni a *Nascita della clinica* e a *Le parole e le cose*. L'archeologia ha infatti la funzione di restituire le epistemi che governano determinati saperi che si sono dati nella storia, che risiedevano alla superficie dei discorsi e che proprio per questo risultavano invisibili. Il sapere classico, dice Foucault, ha smesso ormai di «esserci direttamente accessibile»; esso può essere riportato alla luce solo mediante la «tecnica laboriosa e lenta», faticosa almeno quanto la scrittura rousseliana, dell'archeologia, che è in grado di *ripetere* e per così dire “simulare” i saperi passati in-

²⁴⁸ *Ivi*, pp. 132-133; tr. it. pp. 126-127. Ben si capisce, in tal modo, cosa intenda Foucault quando dice che «l'invisibilità del visibile consiste nel suo essere puramente e semplicemente visibile» (*ivi*, p. 132; tr. it. p. 126). Ugualmente, secondo Foucault in Blanchot «la finzione consiste non nel palesare l'invisibile, ma nel palesare quanto sia invisibile l'invisibilità del visibile» (*Pensée du dehors*, p. 524; tr. it. cit. pp. 25-26).

²⁴⁹ A proposito di uno dei suoi ultimi libri (in versi), le *Nouvelles impressions d'Afrique*, Roussel dice: «si stenterebbe a credere [...] quanto tempo esiga la composizione di versi simili» (Roussel, *Commen j'ai écrit*, cit., p. 284). La composizione dei suoi libri richiedeva a Roussel, come si può immaginare, dei tempi lunghissimi e una fatica improba.

staurandosi nello spazio epistemico che li ha resi possibili²⁵⁰. Una ripetizione, dunque, che non ha affatto di mira la rappresentazione dell'originario ma la visibilità della superficie. Ma questo non basta. Uno dei punti essenziali che la lettura foucaultiana scorge nel procedimento di Roussel, infatti, è la presenza di un *minimo scarto* fra le due serie, nel senso che la ripetizione della serie invisibile in quella visibile passa attraverso «uno strappo», un «minuscolo intervallo», «un'esile distanza che fa in modo che la stessa cosa ne dica un'altra», come nelle parole *billard-pillard*: «la ripetizione è cercata e trovata a partire da un'infima differenza che induce paradossalmente l'identità»²⁵¹. È proprio questa minima differenza ciò che fa apparire il linguaggio nel senso della ripetizione della prima serie nella seconda. Ora, secondo Foucault questo significa che lo sdoppiamento rousseliano si converte in un gioco di maschere in cui alla logica della rappresentazione si sostituisce quella del simulacro, dove cioè la ripetizione non configura il rimando all'idea bensì lo spazio di visibilità di una superficie senza altezze né profondità²⁵². Per questo motivo Foucault trova decisiva la lunga descrizione del carnevale di Nizza che occupa gran parte dell'opera di Roussel *La Doublure* (il suo primo libro, del 1897). Questa scena «apparentemente racconta delle maschere solo i loro colori e le forme più visibili, il loro potere d'illusione. Ma non manca mai di mostrare una leggera falla [...] attraverso la quale la ma-

²⁵⁰ MC, p. 314; tr. it. p. 327. Sul rapporto fra scritti archeologici e scritti letterari, cfr. J. Revel, *Foucault e la letteratura: storia di una scomparsa*, in *Archivio Foucault 1. Follia, scrittura, discorso*, tr. it. di G. Costa, a cura di J. Revel, Feltrinelli, Milano 1994, pp. 13-24; id., *Foucault, le parole e i poteri: dalla trasgressione letteraria alla resistenza politica*, Manifestolibri, Roma 1996; C. Milanese, *Introduzione a Foucault, Scritti letterari*, cit., pp. VII-XIV. Questi scritti tentano giustamente, in modi diversi, di superare l'idea che la letteratura abbia rappresentato per Foucault solo un «interesse aneddotico» (Revel, *Foucault e la letteratura*, cit., p. 16); essi sono però accomunati anche dall'idea che i testi letterari di questi anni rappresentino per così dire il «fuori» dell'archeologia, l'altro versante, aperto alla «trasgressione» e in grado di scardinare la chiusura delle sue ricostruzioni epistemiche (cfr. per es. Revel, *Le parole e i poteri*, cit., p. 12: «Tutto sembra suggerire che in questi testi quasi letterari Foucault abbia intravisto la possibilità di avviare un altro discorso; come se parlare di letteratura [...] permettesse di sfuggire alle conseguenze del suo stesso discorso teorico, di offrire un contrappunto permanente a ciò che andava affermando nel solo ambito dei libri»). Al contrario a me pare, come cerco di dimostrare, che negli scritti letterari (e non solo nel *Raymond Roussel*), ciò che è in questione è proprio una *riflessione sullo spazio dell'archeologia stessa*, sul suo «procedimento», non dunque un «fuori» rispetto ad essa (una tale prospettiva presuppone evidentemente una sorta di «chiusura» intrinseca all'analisi archeologica).

²⁵¹ Cfr. RR, pp. 32 e 35; tr. it. pp. 49 e 51-52.

²⁵² Il rimando necessario per la differenza fra logica della rappresentazione e logica del simulacro è a Deleuze, *Simulacro e filosofia antica*, tr. it. cit., e a Id., *Différence et répétition*, cit., pp. 82-95 e 356 sgg., tr. it. pp. 82-94 e 356 sgg., ma ancor prima a Klossowski e alla sua lettura di Nietzsche (Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, cit.). Non a caso il tema del simulacro compare esplicitamente nel testo che Foucault dedica a Klossowski: *La prose d'Actéon*, «La nouvelle Revue Française», 135 (1964), pp. 444-459, ora in DE 1, pp. 326-337; tr. it. in *Scritti letterari*, cit., pp. 87-99, dove appunto la figura del simulacro si erge a partire dall'«enigma del Medesimo» (cfr. anche il testo che Foucault dedica alla pittura di Magritte, in cui tornano i temi incontrati fino ad ora: *Ceci n'est pas une pipe*, ora in DE 1, n. 53, pp. 635-650; tr. it. a cura di R. Rossi, Se, Milano 1988). Sul tema, e precisamente sul rapporto Klossowski-Deleuze-Foucault (e sulle loro differenze) a ridosso della questione, decisiva, del simulacro, cfr. P. Sabot, *Foucault, Deleuze et les simulacres*, «Concepts», 8 (2004), pp. 3-26.

schera si rivela come maschera: doppio il cui essere è sdoppiato e per questo riportato a ciò che semplicemente è»²⁵³.

Ora, qualcosa di simile compie lo sguardo archeologico che, presentando le epistemai passate mediante la descrizione dei loro a priori storici, le ripete e insieme si distanzia da esse manifestandole come organizzazioni di superficie. Si può riferire all'archeologia quello che Foucault dice per il linguaggio roussseliano: che possiede lo «strano potere di far vedere la maschera, di sdoppiarla nel momento stesso in cui manifesta il suo essere semplice»²⁵⁴. Non è un caso che *Le parole e le cose* si concluda con un riferimento al «ritorno delle maschere» e che in altri scritti Foucault paragoni la sua topologia storica a una sorta di «gran carnevale del tempo, dove le maschere non cesseranno di tornare»²⁵⁵. Questo deve essere inteso nel senso che l'archeologia, nel momento in cui descrive le epistemai passate in quanto passate, le presenta come differenti attualizzazioni della struttura e configurazioni ordinanti; ripetere le epistemai significa renderle visibili ma *insieme* rivelarle come maschere, nelle quali il senso (o l'ordine) circola alla superficie come prodotto del sistema. In questo senso, Foucault afferma, nella prefazione a *Nascita della clinica*, di voler sottrarre il discorso archeologico alla fatalità del *commento*, ovvero a quell'«uso della parola» che cerca «di ridire continuamente ciò che non è mai stato pronunciato», di manifestare «un residuo necessariamente non formulato del pensiero che il linguaggio ha lasciato in ombra», per guardare invece ai discorsi passati «senza bisogno di presupporre alcun resto e alcun eccesso in ciò che è stato detto, ma considerando solo il fatto della loro apparizione storica»²⁵⁶. Lo stesso viene detto da Foucault in un altro testo, dove egli individua la possibilità di fondare un *nuovo* spazio dell'interpretazione che abbandoni il sospetto «che il linguaggio non dica esattamente ciò che dice»²⁵⁷ e che ridefinisca, seguendo l'esempio di Nietzsche, la *profondità* in un *effetto di superficie*: «tutta questa verticalità così importante nello *Zarathustra*, è, in senso stretto, il capovolgimento della profondità, la scoperta che la profondità era solo un gioco e una piega della superficie»²⁵⁸, come nella figura dell'anello

²⁵³ RR, p. 152; tr. it. pp. 141-142.

²⁵⁴ *Ivi*, p. 154; tr. it. p. 143.

²⁵⁵ Rispettivamente MC, pp. 396-397, tr. it. p. 412 e NGH, p. 153, tr. it. p. 60. In entrambi i casi Foucault si riferisce esplicitamente a Nietzsche.

²⁵⁶ Così Foucault si esprime nella prefazione a *Nascita della clinica*, NC, pp. XII-XIII; tr. it. pp. 10-11. Il legame fra il *Raymond Rousset* e *Nascita della clinica* all'altezza del problema, decisivo, della visibilità, è richiamato da D. Defert, *Vedere o sapere*, in *Lo sguardo di Foucault*, a cura di M. Cometa e S. Vaccaro, Meltemi, Roma 2007, pp. 9-18.

²⁵⁷ Nietzsche, *Freud, Marx*, in «Cahiers de Royaumont», Éd. de Minuit, t. VI, Paris 1967 (atti del convegno di Royaumont del luglio 1964), ora in DE 1, pp. 564-579, qui p. ; tr. it. in AF 1, pp. 137-146, qui p. 137.

²⁵⁸ *Ivi*, p. 564; tr. it. p. 141.

di Moebius. Lo sdoppiamento prodotto dall'interpretazione non è affatto, dunque, il tentativo di attingere un elemento «assolutamente primario» da interpretare, ma al contrario è la scoperta che non c'è nulla da interpretare poiché «in fondo, tutto è già interpretazione, ogni segno in se stesso non è la cosa che si offre all'interpretazione ma già l'interpretazione di altri segni»²⁵⁹, senza che questo voglia dire, come si è visto, l'eliminazione di uno spazio ulteriore rispetto all'opinione o l'impossibilità di distinguere il vero dal falso, ma piuttosto implichi l'individuazione, nella storia, di differenti spazi di verità.

In definitiva, dunque, si può dire che l'archeologia sostituisce al problema della verità e del suo attingimento nel movimento della rappresentazione il problema della *veridizione*, cioè del dire-vero che si rende possibile all'interno di determinate epistemai, come un effetto della specifica configurazione d'ordine che sussiste in esse. È in questo modo che l'archeologia si manifesta come una specifica attualizzazione della struttura moderna del trascendentale ben differente dalla «immobile inquietudine» di quel che, in *Le parole e le cose*, abbiamo visto essere nominato come “pensiero del Medesimo”. Il campo trascendentale diviene così esattamente lo spazio che consente di pensare l'emergenza di *differenti* configurazioni ordinanti e di differenti spazi di verità nella storia, cioè di molteplici attualizzazioni dell'ordine o della struttura. Per questo motivo si può forse dire che l'archeologia opera, usando un'espressione di Deleuze, la «contro-effettuazione» (*contre-effectuation*)²⁶⁰ dei saperi passati (e, insieme ai saperi, delle pratiche e dei modi di soggettivazione che vi sono connessi) perché li ripete come “simulacri”, libera cioè da essi e in essi il puro movimento anonimo di effettuazione in una determinata configurazione epistemica.

Proprio qui si misura dunque, in conclusione, il ripercuotersi del discorso archeologico sul luogo da cui esso stesso parla. La storia declinata come indagine archeologia, infatti, non fa altro che produrre o manifestare, in ogni tempo e quindi anche nel presente in cui essa stessa si effettua, una *faglia*²⁶¹, la quale è esattamente la faglia che differenzia il *pre-*

²⁵⁹ *Ivi*, p. 568; tr. it. p. 143. Così per esempio in Freud «l'anoressia non rimanda allo svezzamento, come il significante rimanda al significato, ma l'anoressia come segno, sintomo da interpretare, rimanda alla fantasia del cattivo seno materno, che è esso stesso un'interpretazione, che è già in sé un corpo parlante» (*ivi*, p. 571, tr. it. p. 143).

²⁶⁰ Cfr. Deleuze, *Logique du sens*, ventunesima serie (*De l'événement*), e p. p. 188, tr. it. p. 144: «l'identificazione di una distanza [...] è dare alla verità dell'evento l'occasione unica di non confondersi con la sua inevitabile effettuazione».

²⁶¹ Cfr. l'intervista con Raymond Bellour, «Les Lettres Françaises», 1125 (marzo-aprile 1966), ora in DE 1, pp. 498-504, qui p. 500; tr. it. in AF 1, pp. 110-116, qui p. 112: l'archeologia è resa possibile da (ma insieme, rende possibile pensare) «l'esistenza di qualcosa come una faglia (*faille*)» aperta nel nostro sottosuolo; o l'intervista con G. Rauler, *Structuralism and Post-structuralism*, «Telos», primavera 1983, ora in DE 4, n. 330, pp. 431-457, qui pp. 448-449, tr. it. in *Il discorso, la storia, la verità*, cit., pp. 301-332, qui p. 321, dove

sente, ovvero l'esserci di determinati, e descrivibili, sistemi di veridizione e di soggettivazione, da ciò che in seguito Foucault chiamerà l'*attuale*²⁶², ovvero il puro movimento di attualizzazione di questi sistemi che consente dunque di pensare la possibilità, storicamente già dispiegata e aperta ad ogni istante, di nuove possibili effettuazioni. Lo spazio moderno del trascendentale viene dunque, in definitiva, sottratto da Foucault a ogni antropologia e riconvertito in interrogazione sull'attualità, nel senso preciso che è emerso dall'attraversamento svolto. In questa direzione, tuttavia, Foucault compirà, dopo *Le parole e le cose* e con l'emergere deciso, a fianco e oltre la ricostruzione *archeologica*, dello spazio della *genealogia*, alcuni passi ulteriori. A partire da *L'archeologia del sapere* Foucault opera cioè una ridefinizione del suo lavoro storico attorno al nuovo asse della genealogia, che gli consentirà di pensare più direttamente, a partire dalla base che si è delineata, il problema dell'attualità, e di aprire così i cantieri propriamente politici di analisi delle relazioni di potere. È a questa ridefinizione, dunque, che ora bisogna rivolgersi.

si parla di «frattura virtuale» («fracture virtuelle»). In questa direzione va la recensione di Deleuze a *Le parole e le cose*: Foucault traccia «una nuova immagine del pensiero» che è «un pensiero [...] attraversato di diritto da una sorta di incrinatura senza la quale non potrebbe esercitarsi. L'incrinatura non può essere colmata, perché è l'oggetto più alto del pensiero» (Deleuze, *L'uomo, un'esistenza incerta*, cit., p. 114). Nella lettura più articolata che Deleuze darà nel suo libro su Foucault, tale incrinatura o faglia si lega esattamente alla natura *storica* degli a priori foucaultiani e richiama la faglia che in Foucault distingue il visibile e l'enunciabile e che consente di pensare la «spontaneità» del linguaggio, cioè la sua capacità creativa o determinante, distinguendo così la prospettiva foucaultiana dalla *Lichtung* heideggeriana (cfr. Deleuze, *Foucault*, tr. it. cit., pp. 83-85).

²⁶² Cfr. soprattutto *Qu'est-ce que les Lumières ?*, cit., in cui non a caso ritorna l'idea (ben presente, come si è detto, nel pensiero di Foucault e non solo in *Le parole e le cose*) di un *doppio percorso* che si apre a partire da Kant (o, per così dire, di una doppia possibile attualizzazione del pensiero di Kant), uno dei quali è costituito appunto dall'emergere del problema dell'attualità; sul punto cfr. M. Fimiani, *Foucault e Kant. Critica clinica etica*, La Città del Sole, Napoli 1997, che parla di «un doppio Kant e di una doppia modernità» (p. 33), anche se per Fimiani Foucault lavora a una ricomposizione delle due strade che si attuerebbe nell'incontro fra archeologia e critica (cfr. pp. 33-44). È bene comunque ricordare che in altri casi Foucault cita Nietzsche, e non Kant, come iniziatore dell'"ontologia dell'attualità" (cfr. per es. *La scène de la philosophie*, cit., p. 573, tr. it. p. 216). Sul problema dell'attualità all'altezza del testo foucaultiano su *Che cos'è l'illuminismo?* decisive le osservazioni di Chignola, *L'impossibile del sovrano*, cit., pp. 38-46. Sulla differenza in Foucault fra *presente* e *attuale* cfr. F. Ewald, *Foucault e l'attualità*, «Futuro anteriore», 1996, pp. 51-60, in partic. pp. 51-54, che propone però una lettura in parte divergente da quella qui proposta (soprattutto per quanto riguarda lo statuto della ripetizione).

Capitolo III. Da *L'archeologia del sapere* a *L'ordine del discorso*: il soggetto e la storia

Nei capitoli precedenti abbiamo cercato di mostrare in che modo la ricerca storica di Foucault, principalmente declinata, almeno nel periodo fino ad ora analizzato, come “storia delle idee”, implichi un tentativo radicale di ripensare lo statuto del pensiero, anche rispetto allo spazio che Foucault interpreta come legato tradizionalmente alla filosofia. La topologia storica messa in piedi dall'archeologia foucaultiana è risultata infatti il modo in cui essa, autonomamente ma parallelamente ad altri saperi (come la psicanalisi, l'etnologia o la linguistica) e ad altri spazi di riflessione (come la letteratura o la filosofia deleuziana), ha tentato di sradicare il pensiero dallo spazio della rappresentazione, che *Le parole e le cose* dimostrava essere l'orizzonte all'interno del quale si muove gran parte della riflessione filosofica del proprio tempo. Questo sradicamento, che Foucault non ritiene affatto possibile mediante un'interrogazione relativa al problema della storicità, la quale tende piuttosto a riconfermare l'egemonia rappresentativa, ha come effetto l'imporsi di quel che abbiamo denominato il problema dell'attualità. L'archeologia, ricostruendo riflessivamente gli a priori che reggono le configurazioni ordinanti passate, le mostra come *contingenti* (in quanto storicamente determinate) e insieme come sorta di prove della creatività propria del pensiero nella sua capacità di produrre ordine, la quale non può essere ricondotta ad alcuna “soggettività trascendentale” (come mostrano egregiamente le invenzioni di Roussel). L'indagine archeologica invita così a decostruire lo stesso presente nella contingenza delle sue organizzazioni discorsive, in modo che appunto lo stesso spazio rappresentativo sussista come *una* delle possibilità date dal pensiero a se stesso e di cui, come insegna Nietzsche per il platonismo, si può tracciare la *Herkunft*, rimettendone in gioco la sua capacità di produrre verità. A questo punto, si tratta di individuare gli elementi che, negli anni che vanno dalla pubblicazione di *Le parole e le cose* all'inizio degli studi sull'analitica del potere, apportano degli ulteriori elementi di complicazione o di precisazione del quadro che è emerso attorno al nodo che abbiamo chiamato “ontologia dell'attualità”.

L'archeologia del sapere, opera pubblicata nel 1969, due anni dopo l'uscita di *Le parole e le cose*, rappresenta un momento decisivo nello sviluppo dei modi in cui Foucault pensa e organizza il suo lavoro di ricerca. Il testo è pensato esplicitamente come una sistemazione metodologica delle opere precedenti e come tale la sua uscita era stata anticipata da

un rimando contenuto nella prefazione a *Le parole e le cose*²⁶³; tuttavia una lettura che si esaurisse in questa direzione non sarebbe del tutto corretta. Infatti *L'archeologia del sapere* in parte riprende effettivamente, chiarendoli e sistematizzandoli, alcuni aspetti decisivi dell'impostazione alla base delle opere già pubblicate, la quale aveva comunque già trovato nelle stesse una chiara esplicitazione (in particolare nelle prefazioni); in parte però opera, rispetto ai libri precedenti, uno spostamento significativo, forse anche al di là di quanto affermi lo stesso Foucault²⁶⁴, poiché pone le basi per una nuova organizzazione topologica dei saperi. Tale nuova topologia, che si affranca dalla nozione di *episteme* per incentrarsi invece sull'idea di *serie*, produrrà, negli anni subito successivi alla pubblicazione di *L'archeologia del sapere*, l'elaborazione da parte di Foucault dell'approccio *genealogico*. Esso viene tematizzato in due importanti testi dei primi anni Settanta, *Nietzsche la genealogia e la storia* e *L'ordine del discorso*, e poi messo in pratica nelle concrete ricerche sulle relazioni di potere che costituiscono il materiale delle lezioni al *Collège de France* e dei libri pubblicati negli stessi anni (*Sorvegliare e punire* e *La volontà di sapere*).

È importante dunque ricostruire, attraverso un'analisi di alcuni luoghi di *L'archeologia del sapere* e poi dei due saggi citati, l'emergere della prospettiva genealogica nell'analisi di Foucault e il suo preciso significato. Tale approccio produrrà un distanziamento, almeno in parte, dal contesto proprio dell'archeologia di *Nascita della clinica* e di *Le parole e le cose* che abbiamo tentato di ricostruire, ma in pari tempo consentirà a Foucault, come si è detto, di mettere a fuoco definitivamente il problema che l'approccio archeologico intendeva portare alla luce, ovvero la questione dell'attualità. A partire da tale ricostruzione, si mostrerà come proprio l'approccio genealogico sia lo sfondo, e la griglia necessaria di comprensione, della nuova fase del lavoro di ricerca di Foucault che prende avvio negli anni Settanta: l'analisi delle relazioni di potere concretamente esistenti nella realtà politica presente.

1. L'evoluzione del progetto archeologico in L'archeologia del sapere

Non è difficile individuare nella episteme la nozione fondamentale delle analisi che Foucault compie in *Le parole e le cose*: anche solo l'organizzazione del libro lo testimonia, con la suddivisione fra una prima parte dedicata all'episteme classica (tranne il secondo

²⁶³ Cfr. MC, p. 13, tr. it. p. 12: «I problemi di metodo posti da una tale "archeologia" saranno esaminati in una prossima opera».

²⁶⁴ Cfr. AS, p. 26, tr. it. p. 23: «Questo lavoro non costituisce il riesame e l'esatta descrizione di ciò che si può leggere nella *Storia della follia*, la *Nascita della clinica* o *Le parole e le cose*. In un certo numero di punti se ne allontana e vi si trova anche una discreta quantità di correzioni e di critiche interne».

capitolo che accenna a una episteme rinascimentale) e una seconda parte dedicata a quella moderna. La ricostruzione archeologica dei saperi è costruita in funzione di far emergere il loro spazio di coesistenza, cioè l'a priori storico (che è comune a tutti i saperi di una stessa episteme) che li ha resi possibili; in questa direzione si muovono anche i frequenti tentativi di schematizzazione e di strutturazione a volte rigida dei rapporti fra saperi interni a una stessa episteme o fra un'episteme e l'altra²⁶⁵. Ora, in *L'archeologia del sapere* la situazione cambia radicalmente: la nozione di episteme, pur mantenuta, occupa una posizione chiaramente secondaria in quanto viene introdotta da Foucault solo verso la fine, come *uno* dei livelli in cui si presenta l'analisi dei saperi²⁶⁶. L'episteme non è più dunque l'oggetto dell'analisi ma una delle sue articolazioni. Il nuovo oggetto è invece costituito dall'*enunciato*; a tale nozione bisogna dunque ora rivolgersi.

1.1. *Enunciato, serie, discorso*

Il ragionamento di Foucault prende avvio dal precetto metodologico che richiede di abbandonare tutte quelle unità, supposte come ovvie, tradizionalmente utilizzate per l'analisi dei discorsi passati e che articolano la storia delle idee attorno al tema privilegiato della continuità: le nozioni di tradizione, di influenza, di mentalità o spirito, di opera, di autore, di ritorno dell'origine²⁶⁷. Esse infatti hanno la funzione di ricucire ogni possibile frattura che si presenta nel susseguirsi o nel coesistere di avvenimenti storici nella loro dimensione discorsiva, e si collegano così direttamente a un'immaginazione determinata della storia, quella che vi vuole ritrovare la peripezia del Soggetto per confermarlo nella sua sovranità²⁶⁸. Una volta che vengano sospese «tutte queste forme preventive di continuità, tutte

²⁶⁵ Non sono pochi i luoghi di *Le parole e le cose* in cui Foucault prova a dare una forte valenza strutturale-formale alle sue ricostruzioni delle epistemai. Cfr. in primo luogo le tavole che Foucault inserisce tra la prima e la seconda parte, che schematizzano le due epistemai, di chiara influenza "strutturalista" (MC, p. 225, tr. it. p. 232); ma cfr. anche per es. *ivi*, pp. 214-221, tr. it. pp. 221-228 (riassunto complessivo dell'episteme classica), pp. 346-351, tr. it. pp. 361-366 (confronto fra il quadrilatero antropologico moderno e la teoria classica del linguaggio).

²⁶⁶ Cfr. AS, pp. 249-251; tr. it. pp. 250-252. In queste pagine Foucault sembra soprattutto interessante a difendere tale nozione, e quindi *Le parole e le cose*, dall'accusa di essere una sorta di mascheramento della nozione di "epoca". Sull'introduzione di nuovi concetti in *L'archeologia del sapere* e sul ridimensionamento dei precedenti cfr. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, cit., p. 103.

²⁶⁷ Cfr. AS, pp. 31 sgg; tr. it. pp. 29 sgg.

²⁶⁸ *Ivi*, pp. 21-22; tr. it. p. 18: «Se la storia del pensiero potesse rimanere il luogo delle continuità ininterrotte e allacciate delle concatenazioni che nessuna analisi potesse sciogliere senza astrazione, se, attorno a tutto ciò che gli uomini dicono e fanno, tramasse delle oscure sintesi che la anticipano, la preparano e la conducono all'infinito verso il suo futuro, allora essa costituirebbe un rifugio privilegiato per la sovranità della coscienza. La storia continua è l'indispensabile correlato della funzione fondatrice del soggetto». Questo tema è stato affrontato *supra*, cap. I.

quelle sintesi che non vengono problematizzate e a cui si accorda pieno valore»²⁶⁹, si apre la possibilità di un'immaginazione diversa della storia, in quanto si libera tutto un nuovo campo d'indagine, sterminato ma definibile: quello costituito «dall'insieme di tutti gli enunciati effettivi (sia parlati che scritti), nella loro dispersione di eventi (*événements*) e nell'istanza propria a ciascuno di loro»²⁷⁰. Dunque ciò che appare nel momento in cui sia sospesa la validità incondizionata delle unità tradizionali e si guardi alla realtà neutrale del discorso (cioè dell'insieme di tutto ciò che è stato detto e scritto), è qualcosa come «una folla di eventi nello spazio del discorso in generale». Tali «*eventi discorsivi*» non sono altro che gli *enunciati*, i quali si identificano dunque, a questa altezza, con i «fatti di discorso», ovvero con le unità minime costitutive dello spazio discorsivo storicamente dato²⁷¹.

Foucault afferma che ogni enunciato è una «esistenza singolare» e un «evento discorsivo». Il termine *événement* viene dunque qui utilizzato in un modo ben diverso rispetto a *Le parole e le cose*, dove qualifica i momenti, rari ed enigmatici, della *rottura epistemica* di un ordine e dell'instaurazione di uno nuovo. Così in tale libro si parla per esempio dell'«evento radicale» che opera una «apertura profonda entro la falda della continuità» attorno alla fine del XVIII secolo, oppure dell'«evento fondamentale» che disfa «la positività del sapere classico»²⁷². L'evento è qui il punto singolare in cui avviene una *rottura* e una *discontinuità* nel fluire storico, la quale fa emergere lo spazio di virtualità proprio dell'ordine: nell'evento appare la pura capacità ordinante della struttura (in grado di produrre in ogni istante nuove configurazioni ordinanti) e si manifesta così la faglia che separa l'attuale da ogni cristallizzazione in un presente. Per questo motivo, quando Foucault afferma che «l'uomo in quanto tale è esposto all'evento»²⁷³, vuol dire che l'uomo, in quanto effetto di quella stessa episteme che apre lo spazio dell'attualità, è destinato a scomparire con l'imporsi di una nuova piega epistemica.

²⁶⁹ AS, p. 37; tr. it. p. 35.

²⁷⁰ *Ivi*, p. 38; tr. it. p. 37. Il traduttore volge il francese *événement* ora con “evento” ora con “avvenimento” (senza dare alcuna motivazione). Scelgo di uniformare la traduzione (operando dunque le modifiche necessarie) utilizzando sempre “evento”, con l'avvertenza però che il termine francese comprende appunto in sé anche l'italiano “avvenimento”. Sulla nozione di “evento” in Foucault molto utili le indicazioni di Ewald, *Foucault e l'attualità*, cit., e di J. Revel, *Foucault alla maniera di Kojève*, «Futuro anteriore», 1996, pp. 61-67, tuttavia con il limite che esse non distinguono, come credo invece necessario fare, le differenti modalità in cui Foucault utilizza questa nozione.

²⁷¹ AS, pp. 38-39; tr. it. p. 37.

²⁷² MC, pp. 229 e 232; tr. it. pp. 235 e 239. Cfr. inoltre p. 356; tr. it. p. 370 (evento legato a una «ridistribuzione generale dell'episteme»), e p. 398, tr. it. p. 414 (paragrafo conclusivo, riferimento a un possibile *evento* che produrrà la sparizione delle disposizioni proprie dell'episteme moderna). Sul punto, e su quanto segue, cfr. Sabatino, *L'uso della storia in Foucault*, cit., in partic. p. 144.

²⁷³ MC, p. 382; tr. it. p. 396.

Ora, anche nell'*Archeologia del sapere* l'evento indica l'emergere della discontinuità. Tuttavia Foucault non parla più di eventi fondamentali; al contrario, *ogni* enunciato assume il carattere di evento: «la sistematica abolizione delle unità già date permette anzitutto di restituire all'enunciato la sua singolarità di evento e di dimostrare che la discontinuità non è soltanto uno di quei grandi accidenti che creano le faglie nella geologia della storia, ma già anche nel semplice fatto dell'enunciato; lo si fa sorgere nella sua irruzione storica e ci si preoccupa di far risaltare solo l'incisione che esso produce, la sua irriducibile – e molto spesso minuscola – emergenza»²⁷⁴. In altre parole, le discontinuità in cui si manifesta la singolarità dell'evento, e che le unità storiche tradizionali avevano la funzione di negare, contraddistinguono ogni enunciato come tale e non più i momenti di instaurazione di nuove condizioni di possibilità degli enunciati. Nell'intenzione di Foucault, questa nuova impostazione serve a delimitare i confini di uno specifico campo d'analisi: «Un enunciato, per banale che sia, [...] resta sempre un evento che non può essere esaurito né dalla lingua né dal senso»²⁷⁵. L'archeologia, in quanto analisi degli enunciati, si distingue dunque in primo luogo dal vasto e variegato campo della “storia delle idee”, legata appunto al *sensu*, termine che in Foucault rimanda sempre all'idea di un'eccedenza del significato sul significante e quindi al compito di ricostruire, a partire dal discorso dato, l'*altro discorso* che si agiterebbe silenziosamente in esso e che non sarebbe mai esauribile²⁷⁶. A questa presa di distanza, che è ormai familiare in quanto centrale già nelle opere precedenti (come si è visto), se ne associa ora una seconda decisamente nuova: l'archeologia si distingue in pari tempo dalla *linguistica*, nella misura in cui quest'ultima è un'analisi della *langue*, ovvero un'analisi che, a partire da una serie di enunciati dati, definisce delle regole «che permettono di costruire eventualmente enunciati diversi da quelli iniziali», ricostruisce cioè «un sistema per enunciati *possibili*»²⁷⁷, mentre l'archeologia studia l'insieme *finito* (per quanto enorme) degli enunciati *effettivamente formulati*.

Emerge qui un tema ricorrente in tutta *L'archeologia del sapere*: la volontà di prendere le distanze dalla linguistica e, attraverso di essa, dallo strutturalismo. Per quel che si è visto, questo sembrerebbe necessariamente significare anche un netto distanziamento dalla

²⁷⁴ AS, p. 40; tr. it. p. 39.

²⁷⁵ *Ibid.*

²⁷⁶ Cfr. AS, pp. 39-40; tr. it. p. 38. Come già accennato (v. *supra*, cap. II, §1.4), in Foucault il termine *sens* è utilizzato sempre come riferimento allo spazio dell'ermeneutica e di quel che in *Le parole e le cose* viene nominato come “pensiero del Medesimo”, non certo quindi all'utilizzo che ne fa Deleuze in *Logica del senso* (non a caso Foucault fa un uso diverso del termine “senso”, legandolo alla nozione di “evento”, nello scritto che dedica a questo testo di Deleuze: cfr. *Theatrum Philosophicum*, cit., pp. 81 sgg.; tr. it. pp. 59 sgg.).

²⁷⁷ AS, p. 39; tr. it. p. 37 (corsivo mio).

prospettiva che Foucault aveva adottato nelle opere precedenti, la quale, come si è visto, implicava dei decisivi punti di contatto con la riflessione del linguaggio propria sia della linguistica e delle scienze strutturali sia della letteratura²⁷⁸. Tuttavia la portata complessiva di questa presa di distanza e dell'evoluzione dell'approccio foucaultiano che ne deriva potrà essere colta effettivamente solo quando sarà chiarito nelle sue linee generali il discorso svolto in *L'archeologia del sapere*. Per il momento, la questione sembra evidente: Foucault vuol sottrarsi alla virtualità propria dell'analisi della *langue*, che, tralasciando di considerare l'atto effettivo di enunciazione (la *parole*), non coglierebbe proprio il carattere di evento dell'enunciato, che consiste nella sua irriducibile singolarità in quanto *esistente*, ovvero nel fatto che «sia comparso proprio quell'enunciato e non un altro»²⁷⁹. In questo senso, proprio la virtualità aperta nel processo di attualizzazione dell'ordine sembrerebbe ora *chiudere* lo spazio dell'evento, al contrario di quanto avveniva in *Le parole e le cose*. In questa direzione pare integrarsi bene anche l'eliminazione del raddoppiamento operato dall'episteme, che sembra lasciare spazio unicamente alla massa di eventi enunciativi.

Tuttavia Foucault sgombra subito il campo dall'ipotesi, che immediatamente si affaccia, secondo cui assumere per oggetto gli enunciati nel loro carattere di evento implicherebbe mantenerli in una totale dispersione. Foucault non intende infatti, con le sue indagini, «disseminare una polvere di fatti»²⁸⁰ bensì cogliere le *regole di comparsa* degli enunciati, le quali implicano delle *relazioni* differenziate e raggruppano così gli enunciati stessi in nuove unità discorsive: «Far risaltare nella sua purezza lo spazio in cui si manifestano gli eventi discorsivi non significa tendere a ricollocarlo in un isolamento che nulla potrebbe più superare, non significa rinchiuderlo in se stesso; significa rendersi liberi per poter descrivere dei meccanismi di relazioni in esso e fuori di esso»²⁸¹. In altre parole, *il modo per descrivere gli eventi enunciativi come tali si identifica con la scoperta delle leggi che regolano la loro esistenza* e che li riuniscono in insiemi, che Foucault denomina «formazioni discorsive» o «pratiche discorsive»²⁸² o anche semplicemente “discorsi”²⁸³. L'intera prima

²⁷⁸ Sul rapido esaurirsi dell'interesse attivo di Foucault per la letteratura attorno alla fine degli anni Sessanta, cfr. Revel, *Foucault e la letteratura: storia di una scomparsa*, cit.

²⁷⁹ AS, p. 39; tr. it. p. 38.

²⁸⁰ *Ivi*, p. 41; tr. it. p. 39.

²⁸¹ *Ivi*, p. 41; tr. it. p. 40.

²⁸² L'espressione *formation discursive* compare a partire dal cap. II, così intitolato (cfr. in partic. *ivi*, p. 53; tr. it. p. 52) ed è prevalente; *pratique discursive* viene utilizzato soprattutto a partire dalla fine del cap. III (cfr. in partic. *ivi*, p. 63, tr. it. p. 63, «il discorso stesso in quanto pratica», e poi p. 66, tr. it. p. 66, ecc.).

²⁸³ Foucault stesso avvisa dei diversi livelli di significato della nozione di “discorso”, in quanto esso può definire sia il campo generale di *tutti* gli enunciati sia «un gruppo individualizzabile di enunciati» sia «una pratica regolamentata che spiega un certo numero di enunciati» (AS, p. 106; tr. it. p. 106).

parte dell'*Archeologia del sapere* è dedicata a determinare quale sia la specificità di queste formazioni discorsive rispetto alle unità tradizionali che Foucault vuol sopprimere, cioè come esse devono essere pensate in modo da non eliminare ma al contrario mantenere gli enunciati nella loro singolarità di eventi. Per chiarire questo punto Foucault presenta nel secondo capitolo due osservazioni che rivestono un ruolo decisivo. Innanzitutto, egli spiega che le formazioni discorsive, a differenza degli insiemi tradizionalmente accettati, non raggruppano gli enunciati in base a un elemento ad essi pre-esistente, sia esso un oggetto (per esempio un supposto oggetto “diritto” che raggrupparebbe tutti i discorsi in una storia o in una filosofia del diritto), o un soggetto (per esempio il soggetto-autore “Cartesio” che raggrupparebbe tutti gli enunciati a lui attribuiti), o un concetto (per esempio il concetto “follia” che raggrupparebbe tutte le elaborazioni storiche di questo concetto), o addirittura una scelta tematica. Tutti questi elementi, infatti, non sono in realtà esterni allo spazio discorsivo, come se avessero un’esistenza autonoma, ma al contrario si trovano ad essere *costituiti* da esso e in esso: così per esempio, per quanto riguarda l’oggetto in *Storia della follia*, «la malattia mentale è stata costituita dall’insieme di ciò che è stato detto nel gruppo di tutti gli enunciati che la nominavano, la delimitavano, la descrivevano, la spiegavano»²⁸⁴; essa non può dunque essere “estratta” da tale spazio discorsivo per ritrovarla in altri, i quali avranno invece a loro volta costituito i propri oggetti.

Questo però non è tutto. Ancor più importante è per Foucault la seconda osservazione: in realtà una formazione discorsiva non unifica gli enunciati attorno a *un* oggetto, *un* soggetto e così via; al contrario, essa è «un sistema di dispersione» che organizza uno *spazio di coesistenza* per *diversi* oggetti, soggetti, concetti e strategie fra loro connessi nella loro eterogeneità. Questo punto, che pure era già in parte implicitamente presente nelle opere precedenti (come Foucault stesso cercherà sempre di mostrare nelle sue “riletture” delle proprie opere²⁸⁵) è un guadagno decisivo per la ricerca foucaultiana, in quanto esplicita quello che sarà l’asse portante della sua analisi genealogica delle relazioni di potere: l’individuazione di pratiche che da un lato «formano sistematicamente gli oggetti di cui

²⁸⁴ *Ivi*, p. 45; tr. it. p. 44.

²⁸⁵ Questo avviene già nella prefazione a *Le parole e le cose* (cfr. MC, pp. 15-16, tr. it. p. 14), poi in *L’archeologia del sapere* (cfr. AS, pp. 26-27; tr. it. p. 23 e *passim*), e in molte altre occasioni: cfr. per es. l’intervista con J. G. Merquior e S. P. Rouanet, in J. G. Merquior e S. P. Rouanet, *O Homen e o Discurso (A archeologia de Michel Foucault)*, Rio de Janeiro 1971, ora in DE 2, n. 85, pp. 157-174; tr. it. in *Il discorso, la storia, la verità*, cit., pp. 65-84; *The Subject and Power*, in Dreyfus – Rabinow, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, cit., pp. 208-226), in partic. p. 208, tr. it. in Dreyfus – Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, cit., pp. 235-254, in partic. p. 237 (la traduzione francese di questo testo è in DE 4, n. 306, pp. 222-243).

parlano»²⁸⁶, e con essi i sistemi concettuali e le possibilità strategiche, e che dall'altro lato costituiscono, o "emettono", «un campo di regolarità per *diverse posizioni di soggettività*»²⁸⁷, cioè per differenti *modi di soggettivazione* che producono una molteplicità di volta in volta *determinata* di funzioni "vuote" che organizzano la dispersione degli individui che le occupano. Nell'*Archeologia del discorso* questo tema è trattato ancora solo in relazione alle pratiche *discorsive*, quindi come emissioni di differenti «modalità enunciative»²⁸⁸, al pari di quanto avviene in una conferenza tenuta da Foucault nello stesso 1969, sul tema *Che cos'è un autore?*, il cui tema è la riconduzione del soggetto a «funzione variabile e complessa del discorso»²⁸⁹. Tuttavia già nell'*Archeologia del sapere* Foucault apre la sua analisi anche a quelle pratiche, che al momento definisce «non discorsive»²⁹⁰ e che diverranno oggetto privilegiato dei suoi studi successivi, le quali raggruppano gli eventi di altro genere rispetto agli enunciati e costituiscono a loro volta sia oggetti (di intervento, di azione e così via) sia modi di soggettivazione, in modo analogo alle formazioni discorsive con cui sono in relazione²⁹¹.

²⁸⁶ AS, p. 67; tr. it. p. 67.

²⁸⁷ *Ivi*, p. 74; tr. it. p. 74 (corsivo mio). In *L'ordine del discorso* si parla similmente di «cesure che frantumano l'istante e disperdono il soggetto in una pluralità di posizioni e di funzioni possibili» (OD, p. 60; tr. it. p. 30).

²⁸⁸ Così per esempio nel discorso clinico non vi è un unico "soggetto-medico": «Se nel discorso clinico il medico è di volta in volta l'interrogatore sovrano e diretto, l'occhio che guarda, il dito che tocca, l'organo di decifrazione dei segni, il punto di interrogazione di descrizioni già fatte, il tecnico di laboratorio, la ragione è che si trova ad essere implicato tutto un fascio di relazioni» (AS, p. 72; tr. it. p. 71).

²⁸⁹ *Qu'est-ce qu'un auteur ?*, conferenza-dibattito del 22.2.1969 al Collège de France, poi in «Bulletin de la Société française de Philosophie», 1969, n. 3, pp. 73-104, ora in DE 1, n. 69, pp. 789-821; tr. it. in *Scritti letterari*, cit., pp. 1-21, qui p. 20.

²⁹⁰ Cfr. AS, p. 90; tr. it. pp. 89-90.

²⁹¹ Cfr. *ivi*, p. 41; tr. it. p. 40: Foucault individua tre tipi di relazioni caratterizzanti gli eventi enunciativi: 1) relazioni fra diversi enunciati; 2) relazioni fra gruppi di enunciati così stabiliti (si pensi alle epistemi di *Le parole e le cose*); 3) relazioni «fra enunciati o gruppi di enunciati e eventi di un ordine completamente diverso (tecnico, economico, sociale, politico)». Su questo punto, magistrale la lettura di Deleuze, che individua, attorno agli enunciati di cui Foucault parla in *L'archeologia del sapere* (ma non riferendosi esclusivamente al luogo da me citato), tre *cerchi* che corrispondono rispettivamente allo spazio collaterale (rapporti fra enunciati che costituiscono una formazione discorsiva), allo spazio correlativo (rapporto fra una formazione discorsiva e le funzioni d'oggetto, di soggetto e di concetto che vi sono collegate) e infine allo spazio complementare, cioè al rapporto fra enunciati e formazioni non discorsive, ovvero alle «relazioni discorsive con gli ambiti non discorsivi», (Deleuze, *Foucault*, tr. it. cit. p. 23). Deleuze aggiunge, a proposito di quest'ultimo cerchio, che «su questo punto Foucault abbozza già la concezione di una filosofia politica» (*ibid.*). In questo modo, Deleuze definisce in modo esemplare il rapporto fra *L'archeologia del sapere* e il successivo *Sorvegliare e punire*: quest'ultimo libro non produce tanto una "rottura" (come usualmente affermato: cfr. per es. Dreyfus-Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, cit., p. 10 e in generale parte I, che vedono in *L'archeologia del sapere* operare «l'illusione del discorso autonomo», o Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, cit., pp. 102-116) ma piuttosto amplia l'analisi a quella seconda forma a fianco di quella discorsiva, che in *L'archeologia del sapere*, in quanto voleva essere solo analisi degli enunciati, era già indicata, ma solo negativamente, come forma "non discorsiva" (cfr. *ivi*, p. 49). Il problema decisivo *comune* a *L'archeologia del sapere* e a *Sorvegliare e punire* è la determinazione di sistemi anonimi di emissione di funzioni-oggetto e di funzioni-soggetto.

L'analisi delle formazioni discorsive che Foucault compie nella prima parte dell'*Archeologia del sapere* rimane tuttavia incompleta: assumendo quale punto di partenza la nozione di enunciato come fatto minimo del discorso, potrebbe sembrare che le regole di formazione degli oggetti, dei soggetti e dei concetti si applichino per così dire dall'esterno a questa sorta di "dato originario". Per questo motivo nella seconda parte del libro Foucault si propone di «riprendere alla radice la definizione dell'enunciato» per chiarire il suo rapporto con la formazione discorsiva²⁹². L'enunciato, si è detto, è l'unità minima del *discorso*; ora però si capisce che questo non significa che esso si identifichi semplicemente con un *insieme di segni* nella sua materialità: «non è sufficiente una qualunque emergenza di segni nel tempo e nello spazio, perché un enunciato appaia e inizi la sua esistenza»²⁹³. Così un insieme di lettere scritte a caso non costituisce di per sé un enunciato, tuttavia, se per esempio si presenta in un determinato contesto discorsivo come esemplificazione di un insieme di segni non legati da alcuna regola, può divenire «l'enunciato di una serie alfabetica che non ha altra legge che il caso»²⁹⁴. È chiaro dunque che l'enunciato, pur essendo sempre qualcosa di effettivo (esistendo dunque, ovviamente, in modo diverso rispetto alla virtualità della *langue*), non è riducibile alla semplice materialità dei segni. Più che un insieme di segni, l'enunciato è dunque una *funzione*: «una funzione di esistenza che appartiene in proprio ai segni e a partire dalla quale si può decidere successivamente, per mezzo dell'analisi o dell'intuizione, se essi "hanno senso" oppure no, in base a quale regola si succedano o si sovrappongano, di che cosa siano segno e quale tipo di atto si trovi ad essere effettuato grazie alla loro formulazione»²⁹⁵. In altre parole, l'enunciato non *esiste* al

²⁹² AS, p. 106; tr. it. p. 106.

²⁹³ *Ivi*, p. 114; tr. it. p. 115.

²⁹⁴ *Ivi*, p. 114r; tr. it. p. 114.

²⁹⁵ *Ivi*, p. 115; tr. it. pp. 115-116. Foucault dice che l'enunciato non esiste ma *si esercita* («s'exerce», p. 115, tr. it. p. 115) o *fa esistere* («fait exister», p. 116, tr. it. p. 117). Deleuze, a proposito del *senso* in *Logique du sens*, dice che esso non *esiste* ma *insiste* o *sussiste* sulle proposizioni: « il senso è *ciò che è espresso della proposizione*, quest'incorporeo alla superficie delle cose, entità complessa irriducibile, evento puro che insiste o sussiste nella proposizione» (Deleuze, *Logique du sens*, cit., p. 30; tr. it. cit. p. 26); «è per ciò che non si può dire che il senso esista, ma soltanto che insista o sussista» (*ivi*, p. 33; tr. it. p. 27), ecc. Non si vuole affatto sostenere che l'enunciato dell'*Archeologia del sapere* e il senso di *Logica del senso* possano essere sovrapposti, cosa assolutamente non vera, anche solo per le diverse strategie complessive di analisi a cui le due nozioni obbediscono (l'intento di Foucault è di dare un fondamento alle sue analisi archeologiche, oltre che alle successive analisi genealogico-politiche); possono però forse essere considerate due modalità differenti e fra loro indipendenti di dare articolazione a quella modalità del pensiero che Deleuze definisce *empirismo*, come pensiero che sa «superare le dimensioni sperimentali del visibile senza cadere nelle Idee» (*ivi*, p. 32; tr. it. p. 26). A tale empirismo deleuziano si può avvicinare la nozione di "materialismo dell'incorporeo" (per Ferraris una «implicita citazione di Artaud»: cfr. M. Ferraris, *Foucault e la realtà del testo*, in *Effetto Foucault*, a cura di P. A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 1986, pp. 129-140) che Foucault utilizza sia nella lezione inaugurale al Collège de France tenuta nel 1970, per determinare la dimensione filosofica del *proprio* approccio (cfr. OD, p. 60; tr. it. p. 29), sia nella recensione a Deleuze, per qualificare la filosofia di quest'ultimo (cfr. *Theatrum philosophicum*, cit., p. 79, tr. it. p. 57: «metafisica: discorso della materialità degli incorporei

modo dei segni, anche contrariamente a quanto invece Foucault sembrava inizialmente ammettere²⁹⁶, ma piuttosto è ciò che *si esercita* su di essi e che *li fa esistere* nella modalità sempre singolare di eventi.

Ma in cosa consiste dunque precisamente questa *funzione enunciativa* e cosa interviene perché una serie di segni diventi un enunciato? Il modo migliore di comprendere tale funzione è probabilmente quello di considerarla una sorta di «funzione primitiva» che richiama correlativamente tutta una serie di «funzioni derivate» ad essa collegate²⁹⁷. Un insieme di segni in quanto enunciato avrà innanzitutto una *referenzialità*, cioè il riferimento a delle regole specifiche di esistenza per gli oggetti che sono nominati o designati²⁹⁸, e un *soggetto*, poiché ogni enunciato emette una determinata funzione-soggetto, «una funzione vuota, che può essere ricoperta da individui fino a un certo punto indifferenti, quando vengono a formulare l'enunciato»²⁹⁹. In secondo luogo, ogni enunciato richiama sempre un *campo associato* composto da *altri* enunciati con cui è in relazione costitutiva. Infatti «la funzione enunciativa non si può esercitare su una frase o una proposizione allo stato libero» ma «bisogna metterla in rapporto con tutto un campo adiacente»³⁰⁰, cioè con altre funzioni enunciative che emettono a loro volta determinate funzioni-oggetto e funzioni-soggetto: «in tal modo ogni enunciato viene ad essere specificato: non esiste enunciato libero, neutro e indipendente; ma sempre un enunciato che fa parte di una serie o di un insieme»³⁰¹. Si ritorna così alla nozione di *discorso* o di *formazione discorsiva*: essa è definibile come un insieme di enunciati, ma questo non significa, per quanto si è detto, un insieme di fatti discorsivi, bensì un insieme di *funzioni enunciative* che emettono determinati oggetti e determinati modi di soggettivazione fra loro in relazione (costituendo dunque la molteplicità di funzioni-oggetto e di funzioni-soggetto) e che producono i fatti discorsivi ordinati in delle *serie*. Ne consegue che l'analisi degli enunciati e l'analisi delle formazioni discorsive sono corre-

– dei fantasmi, degli idoli e dei simulacri»). Lo stesso Deleuze, in un'intervista degli anni Ottanta, avvicina *Logica del senso* e *L'archeologia del sapere* nel senso che in entrambe le opere si trova all'opera «la philosophie comme dermatologie générale, ou art des surfaces» (Deleuze, *Pourparlers*, cit., p. 120).

²⁹⁶ È difficile negare una certa tensione fra la definizione rigorosa di “enunciato” come funzione e l'utilizzo che Foucault fa di questo termine in molti luoghi dell'*Archeologia del sapere*, dove esso sembra riferirsi al «fatto del discorso» in quanto insieme di segni effettivamente articolato («sequenze linguistiche che siano state formulate»: AS, p. 39; tr. it. p. 37). Si può ipotizzare che in questi casi il termine “enunciato” venga utilizzato in un senso meno specifico al posto di una locuzione che sarebbe più rigorosa ma più pesante, come per es. “insieme di segni in quanto enunciato”.

²⁹⁷ Così Deleuze, *Foucault*, tr. it. cit., p. 22.

²⁹⁸ Cfr. AS, pp. 119-121; tr. it. pp. 121-122. Così per esempio «la montagna d'oro è in California» può avere una specifica referenzialità che la definisce come enunciato, per es. un romanzo fantastico, ma non certo un libro di geografia.

²⁹⁹ *Ivi*, p. 123; tr. it. p. 125.

³⁰⁰ *Ivi*, p. 128; tr. it. p. 130.

³⁰¹ *Ivi*, p. 130; tr. it. p. 132.

lative: «Descrivere degli enunciati, descrivere la funzione enunciativa di cui sono portatori, analizzare le condizioni in cui si esercita questa funzione, attraversare i diversi campi che essa presuppone e il modo in cui si articolano, significa applicarsi a mettere in luce quella che si potrà individuare come formazione discorsiva»³⁰². È questa l'analisi che Foucault, in *L'archeologia del sapere*, determina come "archeologia", la quale consiste dunque nella ricostruzione delle funzioni enunciative e delle corrispondenti serie che costituiscono una formazione discorsiva, o un *sapere*, per poi allargarsi anche all'eventuale individuazione di connessioni fra differenti formazioni (analisi dell'episteme)³⁰³.

1.2. Archeologia e strutturalismo: la questione del soggetto

Si è detto che Foucault, nell'*Archeologia del sapere*, così come del resto in altri testi degli stessi anni, *in primis* nella revisione di *La nascita della clinica* in vista della seconda edizione del 1969, vuole sottrarre l'archeologia a ogni vicinanza con l'analisi strutturale³⁰⁴. Il motivo è chiaro: quest'ultima, ponendosi all'altezza della *langue* o della struttura, prende a oggetto le regole virtuali per la costituzione di enunciati possibili e si disinteressa, in un certo senso, dell'effettiva *esistenza* dei fatti linguistici³⁰⁵. In questo modo tale analisi corre, secondo Foucault, il grosso rischio di riconfermare lo spazio tradizionale occupato dal soggetto. Infatti un'indagine sulle strutture nella loro virtualità lascia lo spazio per la riproposizione della domanda relativa alla loro effettiva concretizzazione: c'è pur sempre qualcuno che parla, che enuncia quelle articolazioni linguistiche che poi lo strutturalismo ana-

³⁰² *Ivi*, pp. 151-152; tr. it. p. 155.

³⁰³ *Ivi*, pp. 249-250; tr. it. pp. 250-251. Sul sapere cfr. *ivi*, p. 238; tr. it. p. 238. Negli ultimi capitoli del testo Foucault determina con precisione (e forse introducendo un numero eccessivo di categorie e nozioni) tutte le conseguenze derivanti dalla sua impostazione, su cui però non è necessario soffermarsi in questa sede.

³⁰⁴ Gli interventi di Foucault sul testo di *Nascita della clinica* in vista della seconda edizione del 1969 sono quasi esclusivamente volti a ripulire il testo dal lessico "strutturalista" (soprattutto dai termini "struttura", "significante" e "significato", sostituiti dalle nozioni elaborate in *L'archeologia del sapere*). Così per es. nella prima edizione si legge: «Non è forse possibile fare un'analisi strutturale del significato che eviti la fatalità del commento lasciando nella loro adeguazione originaria significato e significante? [...] Apparirebbe allora la forma sistematica del significato» (*Naissance de la clinique*, Presses Universitaires de France, Paris 1963, p. XIII; tr. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino 1969, p. 12), mentre nella seconda: «Non sarebbe possibile fare un'analisi dei discorsi che sfugga alla fatalità del commento, senza bisogno di presupporre alcun resto e alcun eccesso in ciò che è stato detto, ma considerando il solo fatto della sua apparizione storica? [...] Apparirebbe, allora, la storia sistematica dei discorsi» (NC, p. XIII; tr. it. p. 11). Sul carattere sostanziale di queste modifiche cfr. M. Bertani, *Dopo la nascita della clinica. Nota su una riedizione*, postfazione alla tr. it. di NC, pp. 227-254.

³⁰⁵ Seguendo la distinzione che opera Deleuze in *Différence et répétition*, cit., pp. 272 sgg., tr. it. pp. 273 sgg., più che di "virtuale" bisognerebbe qui parlare unicamente di "possibile", che indica appunto ciò che «si oppone al reale», mentre il virtuale «possiede di per sé una realtà piena». Al riguardo cfr. Badiou, *Deleuze*, cit., cap. V.

lizza a prescindere dal soggetto che ne è autore. Ora, è proprio questo campo di esistenza che rischia di divenire il nuovo santuario della libertà e della spontaneità originaria del Soggetto, che lo strutturalismo non sembra in grado di violare ma che anzi concorre a edificare. Tale spazio consentirebbe così la costituzione di una nuova soggettività trascendentale, ancor più forte perché cresciuta proprio sotto le ali protettive del suo più acerrimo nemico, la struttura. Di fatto, secondo Foucault, sono molte le testimonianze recenti di questa riapparizione: la rivendicazione dell'ulteriorità del soggetto conoscente rispetto all'oggetto strutturale (anche internamente allo strutturalismo stesso, quando si riduce a puro metodo scientifico)³⁰⁶; la riproposizione della «domanda sull'origine, sulla costituzione primaria, sull'orizzonte teleologico, sulla continuità temporale»³⁰⁷; infine, come Foucault avverte nella già citata conferenza su *Che cos'è un autore?*, il tema della *scrittura*, la quale «tiene sottilmente in vita l'esistenza dell'autore» poiché fa passare per «anonimato trascendentale» quel che in realtà ripresenta «i caratteri empirici dell'autore» nei due modi del «principio religioso del senso nascosto (con la necessità di interpretare)» e del «principio critico dei significati impliciti, delle determinazioni silenziose, dei contenuti oscuri (con la necessità di commentare)»³⁰⁸.

In altre parole, il limite dell'approccio strutturalista secondo Foucault sta nel fatto che esso sembra semplicemente mettere fra parentesi il tema del soggetto, negarlo o perfino distruggerlo, e in questo modo lascia lo spazio per la sua riapparizione (nelle stesse scienze strutturali o nella riflessione filosofica che pensa di assumerne fino in fondo la problemati-

³⁰⁶ Al riguardo cfr. AS, pp. 262-264 (tr. it. pp. 262-264) e in partic. p. 263 (tr. it. p. 263), dove Foucault dà la parola ai suoi critici in questo modo: «Accettiamo che si lavori con degli elementi, delle relazioni e delle discontinuità quando si analizzano delle leggende indoeuropee o delle tragedie di Racine; accettiamo anche che si faccia a meno, per quanto possibile, di una interrogazione sui soggetti parlanti; ma contestiamo che da questi tentativi riusciti ci si possa sentire autorizzati a far rifluire l'analisi, a risalire fino alle forme del discorso che le rende possibili e a mettere in questione il luogo stesso da cui noi parliamo oggi». Si è già visto nel capitolo precedente come l'archeologia sfugga a questo rischio cercando di determinare le possibilità del suo stesso darsi e rifiutando di presentarsi come un semplice "metodo" storico.

³⁰⁷ *Ivi*, p. 264; tr. it. p. 264. Nell'*Archeologia del sapere* è forse ancor più esplicita che in *Le parole e le cose* la presa di distanza dal tema del *ritorno*, dell'*origine* o dell'*originario* (tutti temi che per Foucault qui rinviano decisamente al "trascendentale"): cfr. per es. *ivi*, p. 164, tr. it. pp. 167-168: «La descrizione degli enunciati e delle formazioni discorsive si deve dunque affrancare dall'immagine così frequente ed ostinata del ritorno. Essa non pretende, scavalcando un tempo che non sarebbe che caduta, latenza, oblio, ricupero o erranza, di ritornare al momento fondamentale in cui la parola non era ancora implicata in nessuna materialità, non era destinata a nessuna persistenza, e se ne stava nella dimensione indeterminata dell'apertura» (non è difficile individuare qui dei riferimenti a Heidegger); cfr. anche *ivi*, p. 262, tr. it. p. 262 («progetto originario»).

³⁰⁸ *Qu'est-ce que un auteur?*, cit., p. 795; tr. it. (modificata) p. 6. Alla modalità *critica* della scrittura si associa l'idea di un suo statuto originario (storicità della scrittura che rende possibile la storia), mentre nella modalità *religiosa* ritorna ancora «il principio religioso della tradizione», l'«eccesso di enigma» dell'opera (*ibid.*). La critica foucaultiana si ritrova anche, con altra formulazione, in *Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie*, «Cahiers pour l'analyse» 9 (1968), pp. 9-40, ora in DE 1, n. 59, pp. 696-731, qui pp. 730-732; tr. it. in *Due risposte sull'epistemologia. Archeologia delle scienze e critica della ragione storica*, tr. it. di M. De Stefani, Lampugnani, Milano 1971, qui pp. 66-67.

cià³⁰⁹) all'altezza dell'"attualizzarsi" delle strutture nel concreto del linguaggio e della storia. In questo senso Foucault afferma, nella conferenza del '69 sull'autore, che non è sufficiente «ripetere, come affermazione vuota, che l'autore è scomparso», ma bisogna puntare a una rielaborazione complessiva del problema³¹⁰. L'analisi dell'enunciato e della formazione discorsiva che abbiamo visto all'opera in *L'archeologia del sapere* si pone esattamente a questa altezza: essa infatti non fa a meno del soggetto, non lo pone fra parentesi, ma lo *riposiziona* come elemento *del* discorso (e non alla sua origine) e lo *ripensa* come *funzione* differenziata, nel senso che, come visto, a ogni enunciato si lega la posizione determinata di un modo di soggettivazione e ogni formazione discorsiva vede la coesistenza di differenti funzioni-soggetto. Lo spazio anonimo del discorso, lo spazio *neutro* del *si parla*³¹¹ si mantiene davvero tale solo se l'analisi che vi si rivolge lo rivela come l'emissione delle funzioni-soggetto in esso implicate.

Se dunque il senso della presa di distanza di Foucault dallo strutturalismo è chiara, bisogna altresì riconoscere che essa ne riguarda una versione ingenua, quella che si diffonde come moda nella Francia di quegli anni, con la conseguente deriva formalistica della nozione. Una buona esemplificazione del dibattito di quegli anni può essere ritrovata nella discussione seguita alla più volte citata conferenza foucaultiana sull'"autore". L'intervento polemico di Lucien Goldmann incarna perfettamente il punto di riferimento critico di Foucault in *L'archeologia del sapere* poiché sostiene la necessità di uno "strutturalismo genetico" che lasci spazio al libero agire individuale. Goldmann cita la nota frase scritta da uno studente su un muro della Sorbona nel '68: "le strutture non scendono per strada", per affermare, contro Foucault, che «non sono mai le strutture che fanno la storia ma gli uomini» anche se l'azione di questi ultimi ha un carattere strutturato³¹². Al contrario Lacan, nel suo breve ma incisivo intervento a difesa di Foucault, sostiene, cogliendo esattamente il punto

³⁰⁹ Il riferimento critico principale in tal senso può essere individuato ancora in Derrida (in tal senso cfr. anche Dovolich, *Singolare e molteplice*, cit., pp. 48-50, la quale propone anche un riferimento a Blanchot che mi sembra assai meno probabile; A. Prete, *Per una genealogia della letteratura*, «Aut Aut», 167-168 (1978), pp. 175-187, fa un più generale riferimento alla rivista «Tel quel»). Si può ricordare che nella sua *Introduzione* (che risale però al 1962) all'opera di Husserl *L'origine della geometria*, Derrida associa la (propria) nozione di *scrittura* all'idea, che ritrova in Hyppolite (precisamente in un suo intervento al dibattito sulla conferenza di P. Van Breda su *La riduzione fenomenologica*), di un «campo trascendentale senza soggetto», tuttavia interpreta «l'assenza della soggettività» nel senso di «un'assenza fattuale» che non può pregiudicare il riferimento, imprescindibile, alla soggettività trascendentale (cfr. J. Derrida, *Introduction* a E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, tr. et intr. De J. Derrida, Presses Universitaires de France, Paris 1962, 1974², pp. 84-85; tr. it. di C. de Martino, Jaca Book, Milano 1987, pp. 142-143).

³¹⁰ *Qu'est-ce qu'un auteur?*, cit., p. 796; tr. it. p. 6.

³¹¹ AS, pp. 274-275; tr. it. pp. 274-275. Sul punto cfr. Deleuze, *Foucault*, tr. it. cit. pp. 20-21 e p. 17: «non c'è bisogno di essere qualcuno per produrre un enunciato, e l'enunciato non rinvia ad alcun cogito».

³¹² *Qu'est-ce qu'un auteur?*, cit. p. 816 (il dibattito non compare nella tr. it.).

sollevato da quest'ultimo nella sua conferenza, che «strutturalismo o no, mi sembra che non sia affatto in questione, nel campo vagamente determinato da questa etichetta, della negazione del soggetto. Si tratta della dipendenza del soggetto, la qual cosa è estremamente differente»³¹³.

Per molti aspetti, dunque, bisogna individuare nella polemica contenuta in *L'Archeologia del sapere* una presa di posizione contro il modo, che si andava diffondendo, di ricostruire e di modellizzare il metodo strutturalista (annettendovi gli stessi lavori foucaultiani), e non una *radicale* presa di distanza di Foucault dalla prospettiva delle sue opere precedenti, prima fra tutte *Le parole e le cose*, dove egli quasi rivendicava, come si è visto nel secondo capitolo, la sua vicinanza con determinate modalità di analisi “strutturale”³¹⁴. Infatti i due momenti decisivi del discorso che qui veniva elaborato, legati ai due nodi del soggetto e della verità, si ritrovano confermati, nelle loro linee generali, in *L'archeologia del sapere*. Innanzitutto, sia in quest'ultimo libro che in *Le parole e le cose* Foucault cerca di perseguire fino in fondo la rinuncia a ogni posizione trascendentale della soggettività, per pensare invece la produzione di differenti e determinate modalità di soggettivazione implicate nelle pratiche discorsive. In secondo luogo, in entrambi i testi il problema rimane quello di rendere *visibile* la superficie discorsiva e non di interpretarla o di comprenderla. Così, in *L'archeologia del sapere* si dice che l'enunciato è sempre, al pari delle epistemai di *Le parole e le cose*, «al tempo stesso non visibile e non nascosto»³¹⁵: non nascosto, perché la sua analisi non rimanda ad alcuna interpretazione ma concepisce la verità come ciò che circola alla superficie delle differenti pratiche³¹⁶; non visibile, perché l'enunciato non “esiste” come un fatto discorsivo ma come una funzione che lo fa esistere e permette ad es-

³¹³ *Ivi*, p. 820.

³¹⁴ Si può notare che le prese di distanza dallo strutturalismo, anche aggressive, da parte di Foucault (citate *supra*, cap. II, nota 70), si situano sempre nel contesto francese o europeo (interviste, dibattiti e così via), mentre non compaiono negli interventi di Foucault degli stessi anni fuori dall'Europa, dove evidentemente egli si sentiva liberato dalle polemiche e dalle mode sorte nel Vecchio Continente attorno alla questione: cfr. per es. la conferenza tenuta all'università di Keio in Giappone nel 1970: *Revenir à l'histoire*, «Paideia», 11 (1972), pp. 45-60, ora in DE 2, n. 103, pp. 268-281; tr. it. *Ritornare alla storia*, in *Il discorso, la storia, la verità*, cit., pp. 85-100, che avvicina analisi strutturale (di Dumézil) e storia seriale, o l'articolo *Linguistique et sciences sociales* comparso nella rivista «Revue tunisienne de sciences sociales», 19 (1969), pp. 248-255, ora in DE 1, n. 70, pp. 821-842; tr. it. *Linguistica e scienze sociali*, in AF 1, pp. 233-240, sull'importanza della linguistica saussuriana..

³¹⁵ AS, p. 143; tr. it. p. 146.

³¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 144; tr. it. p. 148 («L'enunciato non è ossessionato dalla presenza segreta del non detto, dei significati nascosti, delle repressioni»).

so di attualizzarsi³¹⁷, come mostra l'archeologia proprio nel momento in cui individua la molteplicità storicamente data delle formazioni discorsive.

L'archeologia del sapere non produce dunque un rivolgimento totale e un abbandono del discorso precedentemente sviluppato (tanto più che dovrebbe anche valere come sistematizzazione metodologica dei libri precedenti). Questo però non significa che non siano presenti degli spostamenti molto significativi, i quali anzi sono già emersi nell'analisi e che bisogna cogliere nella loro importanza strategica per l'evoluzione successiva del lavoro di Foucault. Semplificando, si possono individuare due elementi principali di innovazione. Il primo è dato dall'*esplicitazione* e dal completamento del discorso attorno al soggetto: la rinuncia di Foucault alla dimensione antropologico-trascendentale della soggettività (che si manifesta in forme diverse, come si è visto in precedenza, sia nei saperi denominati "scienze umane", sia nella riflessione filosofica che si sviluppa attorno alla fenomenologia, sia infine nella riflessione storica) implica come conseguenza radicalmente conseguente il riposizionamento del soggetto a livello di prodotto o funzione del discorso e la moltiplicazione di esso in una serie determinata di modi di soggettivazione fra loro connessi all'interno di una medesima formazione discorsiva. Aspetti, questi, che come si è visto Foucault non esplicita tanto in *Le parole e le cose* quanto appunto in *L'archeologia del sapere*.

A questo primo elemento si ricollega il secondo, più importante, che consiste nello spostamento dell'oggetto principale dell'analisi dall'episteme all'enunciato. Come si è detto, in *Le parole e le cose* il momento in cui emerge il movimento di attualizzazione è costituito dagli *eventi fondamentali* che rompono il continuum storico e che instaurano una nuova configurazione ordinante complessiva, cioè una nuova episteme che, pur prevedendo al suo interno delle possibilità differenti, è tuttavia relativamente consistente. Al contrario in *L'archeologia del sapere* l'evento si identifica con ciascun enunciato (in quanto portatore di determinate funzioni-oggetto, funzioni-soggetto e così via) e questo significa che la consistenza epistemica di cui si parla in *Le parole e le cose* viene molto relativizzata. Ciò che si presenta all'analisi archeologica sono infatti ora delle *serie discorsive* che si organizzano in intrecci fra loro connessi in modi eterogenei, delimitando delle pratiche dotate di una

³¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 116; tr. it. p. 117. L'enunciato, dice Foucault, rispetto agli insiemi di segni, «caratterizza non ciò che si trova in loro, o la maniera in cui vengono delimitate, ma il fatto stesso che vengano date, e la maniera in cui lo sono. C'è questa quasi invisibilità dell'"esserci", che si cancella proprio nel fatto di poter dire "c'è questo o quest'altro"». Sul punto cfr. la trattazione del problema della ripetizione degli enunciati in *L'archeologia del sapere* da parte di Deleuze: *Foucault*, tr. it. cit., pp. 24-26; lo stesso Deleuze avvicina, all'altezza del problema dell'esserci del linguaggio, *L'archeologia del sapere* e *Le parole e le cose* (cfr. *ivi*, pp. 78-79).

specifica temporalità. Anche se queste analisi possono convergere poi nell'individuazione di epistemi, nozione che come detto rimane ancora presente, Foucault chiarisce che «l'idea di un'unica frattura che divida all'improvviso, e in un dato momento, tutte le formazioni discorsive, interrompendole con un solo movimento e ricostruendole in base alle stesse regole, non si può prendere in considerazione»³¹⁸. Non si tratta, dunque, di sostituire alla continuità, principio-base della storia delle idee tradizionale, la pura e semplice discontinuità: «la *frattura* non costituisce il termine ultimo dell'analisi»³¹⁹. Piuttosto, Foucault vuol ricostruire le differenti pratiche che organizzano una connessione fra funzioni eterogenee (soggetti, oggetti, concetti e strategie discorsive) con un loro inizio e una loro fine, e che producono nei loro rapporti un «*groviglio* di continuità e di discontinuità, di modificazioni interne alle positività, di formazioni discorsive che compaiono e scompaiono»³²⁰.

Tale ridefinizione complessiva operata in *L'archeologia del sapere*, che elimina dall'analisi archeologica il riferimento a «eventi fondamentali», è esattamente il passaggio che consente a Foucault di aprire i suoi cantieri di analisi politica; non è dunque forse un caso che le prime formulazioni esplicite in questa direzione compaiano proprio in questo libro³²¹. In *Le parole e le cose*, infatti, il fatto che l'evento si manifestasse come capacità sempre aperta di interruzione e di creazione dell'ordine *poteva* indurre a concepire il problema politico nel senso dell'individuazione dei momenti di emersione di qualcosa come un "potere costituente", e la faglia che sempre separa il presente dall'attualità poteva tradursi nello spazio di virtualità di un potenziale rivoluzionario continuamente rilanciato. Al contrario, come si vedrà poi meglio nel seguito del presente lavoro, l'analisi politica in Foucault non si configurerà mai come problema della rivoluzione, neppure nel senso del tentativo di sganciare la tematica rivoluzionaria dalla dimensione del soggetto e della co-

³¹⁸ AS, p. 228; tr. it. p. 229. Anche se Foucault in queste pagine cerca di dimostrare il contrario, sembra difficile negare che *Le parole e le cose*, come si è già detto, andasse almeno in parte proprio in questa direzione.

³¹⁹ AS, p. 231; tr. it. p. 231. Non convincenti dunque le critiche che vedono nel rifiuto foucaultiano del mito della continuità la ricaduta in una "metafisica del discontinuo" (per es. T. H. Wilson, *Foucault, Genealogy, History*, «Philosophy Today», 39 (1995), n. 2, pp. 157-170, qui p. 160).

³²⁰ AS, p. 231, tr. it. p. 231 (corsivo mio). Sul passaggio dall'archeologia alla genealogia cfr. Revel, *Michel Foucault, un'ontologia dell'attualità*, cit., p. 68. A proposito del tema della discontinuità in *L'archeologia del sapere*, è da ricordare che in questo testo si riscontra una forte presenza di Althusser: da un lato egli viene esplicitamente preso come punto di riferimento (AS, p. 12, tr. it. p. 8), e la stessa rivalutazione di Marx rispetto alle affermazioni liquidatorie di *Le parole e le cose* (AS, p. 21, tr. it. p. 17; per MC cfr. p. 274, tr. it. p. 283) assume i contorni di un chiaro omaggio di Foucault a uno dei suoi maestri; dall'altro lato, vengono anche implicitamente segnate le distanze dallo stesso Althusser, mediante la discussione delle nozioni di scienza e di ideologia nel cap. VI dell'opera.

³²¹ Cfr. AS, pp. 158, 253-255, 273; tr. it. pp. 162, 254-255 e 273-274. Cfr. anche *Réponse à une question*, cit., p. 688, tr. it. pp. 90-91 (traduzione che è sul punto alquanto imprecisa, forse per via di un refuso).

scienza³²², ma piuttosto fin da subito come ricostruzione archeologico-genealogica di specifici *rapporti di potere* che implicano una serie di modi di soggettivazione, di saperi, di punti di applicazione, di istituzioni e così via, e che sono dunque sempre localizzati. Questo però non significa che il discorso di Foucault si riduca a una descrizione semplice, “immanente”, di tali rapporti; piuttosto, significa che il problema dell’attualità viene pensato in modalità differenti da quella “costituente”, modalità che si concretizzeranno in particolare a ridosso del problema etico del governo di sé³²³.

2. La critica genealogica e il sapere-potere: L’ordine del discorso e Nietzsche, la genealogia, la storia

Con la lezione inaugurale al *Collège de France*, pubblicata nel 1971 e intitolata *L’ordine del discorso*, e con il saggio su *Nietzsche, la genealogia, la storia* uscito nello stesso anno, Foucault comincia a utilizzare il termine *genealogia* accanto o al posto di quello di “archeologia” per qualificare il suo lavoro³²⁴. È dunque esplicitamente annunciato in questi importanti testi un riassetto complessivo, anche se è altrettanto evidente che in essi ritornano, a strutturare in larghissima parte il discorso foucaultiano, gli elementi che sono stati già individuati a partire dalle opere precedenti, dal rifiuto dell’ermeneutica, al ripensamento dello spazio e della funzione della filosofia, al problema della storia, alla costituzione dei soggetti e alla produzione dei discorsi. È importante dunque individuare preci-

³²² Il tema della rivoluzione compare invece esplicitamente in Deleuze, il quale, se nel saggio sullo strutturalismo ancora rinunciava a trattare il punto «più oscuro», costituito dalla prassi (Deleuze, *A quoi reconnaît-on le structuralisme ?*, cit., p. 334; tr. it. p. 243), già in *Logique du sens* allaccia appunto allo spazio dell’evento e della singolarità l’idea di «rivoluzione permanente» (Deleuze, *Logique du sens*, pp. 64 e 90; tr. it. cit. pp. 51 e 70). Per comprendere la divergenza fra Deleuze e Foucault nel campo “filosofico-politico”, tema che sarà ripreso nel cap. IV, è già illuminante il colloquio fra i due tenutosi nel 1972: Michel Foucault – Gilles Deleuze, *Les intellectuels et le pouvoir* (colloquio del 4.3.1972), «L’Arc», 49 (1972), ora in DE 2, n. 106, pp. 306-315; tr. it. in *Deleuze*, a cura di G. Patrizi, Lerici, Cosenza 1976, pp. 57-68. Nonostante una serie di elementi che tracciano una parentela nei due approcci, appare evidente già qui che Deleuze concepisce il potere come processo di *totalizzazione* (legato politicamente al tema del “riformismo” o del “panoptico” e teoricamente al primato della rappresentazione) e vi oppone la pratica di regionalizzazione e di azione locale (legata politicamente alla “rivoluzione” e teoricamente alla distruzione dello spazio rappresentativo); per Foucault invece *il potere stesso non è totalizzabile* ma a sua volta disperso, molteplicità di rapporti, e questa impostazione rende impossibile accettare la polarità deleuziana.

³²³ Il tema sarà largamente ripreso *infra*, cap. V, §4.

³²⁴ Su questo “passaggio” dall’archeologia alla genealogia la letteratura critica è numerosa, e molto spesso volta a sottolineare l’“evoluzione” da un’analisi archeologica dei discorsi, ritenuta insufficiente, auto-contraddittoria e così via, a un’analisi genealogica delle relazioni di potere: cfr. in primo luogo Deleuze, *Foucault*, tr. it. cit., pp. 40-41 e 71 sgg.; poi Dreyfus e Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, cit., parte seconda; Cotesta, *Linguaggio potere individuo*, cit., parte terza; Han, *L’ontologie manquée de Michel Foucault*, cit., seconda sez. cap. I; B. Brown and M. Cousins, *The linguistic fault: the case of Foucault’s archeology*, in *Towards a Critique of Foucault*, ed. by M. Gane, Routledge & Kegan Paul, London and New York 1986, pp. 33-60.

samente gli elementi di novità che tali saggi introducono a partire dalla linea segnata da *L'archeologia del sapere*, elementi che conducono definitivamente all'apertura della questione dell'analitica del potere, a cui Foucault si dedicherà proprio a partire da questi anni nel suo lavoro di ricerca al *Collège de France*.

Il primo elemento da individuare è l'imporsi all'analisi, già a partire dall'*Ordine del discorso*, del plesso "sapere-potere". Questo testo, così come già *l'Archeologia del sapere*, pone a tema le procedure che in ogni società presiedono alla «produzione del discorso»³²⁵. Foucault ne individua tre tipi: procedure di esclusione (di alcuni discorsi mediante per es. l'individuazione di discorsi "folli" esclusi da quelli "sani" o di discorsi "falsi" esclusi da quelli "veri"), procedure interne (che ordinano e distribuiscono il discorso dal suo interno, come il meccanismo del commento che introduce, per i testi "alti", una sfasatura fra "detto" e "non detto" all'interno della quale si riproducono indefinitamente altri discorsi) e infine procedure di selezione dei soggetti (con la determinazione delle condizioni di messa in opera dei discorsi imponendo «agli individui che li tengono un certo numero di regole»³²⁶). L'aspetto per cui questa analisi non si riduce a una rielaborazione dei temi dell'*Archeologia del sapere* sta appunto nell'individuazione di un nesso fondamentale fra la produzione dei discorsi e la dimensione politica del *potere*: «il discorso non è semplicemente ciò che traduce le lotte o i sistemi di dominazione, ma ciò per cui, attraverso cui, si lotta, il potere di cui si cerca di impadronirsi»³²⁷. In altre parole, il discorso non è uno strumento neutro ma veicola sempre una specifica «volontà di verità» e la produzione del discorso è dunque sempre anche l'attualizzazione di specifiche relazioni di potere. Lo stesso «discorso vero» che nega questo legame per difendere invece una dimensione originaria del vero sottratta alle peripezie di una sua sempre rinnovata produzione, è in realtà l'espressione di una determinata volontà, quella nichilista che intende negare e disconoscere se stessa come volontà: «il discorso vero, quello che la necessità della sua forma affranca dal desiderio e libera dal potere, non può riconoscere la volontà di verità che lo attraver-

³²⁵ OD, p. 10; tr. it. p. 4.

³²⁶ *Ivi*, p. 38; tr. it. p. 19.

³²⁷ *Ivi*, p. 12; tr. it. p. 5. Bisogna evidenziare tuttavia che in questo testo vi sono ancora elementi, che verranno però presto del tutto eliminati da Foucault, che tendono a vedere nell'elemento del potere una dinamica più repressiva che produttiva: così per es. si legge: «suppongo che in ogni società la produzione del discorso è insieme controllata, selezionata, organizzata e distribuita tramite un certo numero di procedure che hanno la funzione di scongiurare i poteri e i pericoli, di padroneggiare l'evento aleatorio, di schivarne la pesante, temibile materialità» (*ibid.*). Al riguardo cfr. l'autocritica dello stesso Foucault in un'intervista del 1977: *Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps*, intervista con L. Finas, «Le Quinzaine littéraire», gennaio 1976, ora in DE 3, n. 197, pp. 228-236, qui pp. 228-229.

sa»³²⁸. Il compito che Foucault si assume in *L'ordine del discorso* è dunque, in un primo senso, quello di «rimettere in questione» questa volontà di verità, individuandola come tale proprio all'altezza delle procedure che producono i discorsi veri.

Questo ragionamento avviato in *L'ordine del discorso* trova una maggiore articolazione, oltre che l'esplicitazione della sua matrice nietzscheana, nel saggio *Nietzsche, la genealogia, la storia*. Anche qui l'ossatura del saggio riprende dei temi ormai "classici" per Foucault: il rifiuto dell'idea di "origine", alla quale si oppone l'idea di "provenienza" o "nascita" (di un determinato assetto discorsivo, di una determinata pratica, e così via), e la negazione della «potenza anticipatrice di un senso»³²⁹, alla quale oppone la produzione differenziata di scenari di veridizione. Ma il punto essenziale del saggio sta nel fatto che tale spazio di nascita o di emergenza viene indicato come «l'entrata in scena delle forze»³³⁰ nel «teatro» rappresentato dalle procedure, dalle pratiche e dai saperi: «in un certo senso, l'opera recitata su questo teatro senza luogo è sempre la stessa: è quella che ripetono indefinitamente i dominatori e i dominati»³³¹. Il «grande carnevale della storia» appare così ora come un avanzare «di dominazione in dominazione» o di interpretazione in interpretazione: «se interpretare è impadronirsi, attraverso violenza o surrezione, di un sistema di regole che non ha un significato essenziale in sé, ed imporgli una direzione, piegarlo a una volontà nuova, farlo entrare in un altro gioco e sottometterlo ad altre regole, allora il divenire dell'umanità è una serie di interpretazioni»³³². È decisivo comprendere che *non* si tratta di pensare tale spazio immediatamente come quello della lotta politica fra differenti soggetti: dice Foucault che «bisogna guardarsi dall'immaginarlo come un campo chiuso, dove si svolgerebbe una lotta, un piano dove gli avversari sarebbero uguali»³³³. Foucault parla

³²⁸ OD, p. 22; tr. it. p. 10.

³²⁹ NGH, p. 143; tr. it. p. 50. Base di questo testo fu un corso di lezioni su Nietzsche tenuto da Foucault a Vincennes nel 1969 (cfr. Eribon, *Foucault*, cit., p. 219).

³³⁰ NGH, p. 144; tr. it. p. 51.

³³¹ *Ivi*, pp. 144-145; tr. it. p. 52.

³³² *Ivi*, p. 146; tr. it. p. 53. Foucault riformula qui il «capitale punto di vista della metodologia storica» esposto da Nietzsche nella *seconda dissertazione* della sua *Genealogia della morale* (cfr. F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (1887), in *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli u. M. Montinari, de Gruyter, Berlin 1968, 6. Abt. 2. Bd., pp. 257-430; tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1984², §12, pp. 66-68). Anche se i riferimenti a Nietzsche, come si è visto, sono ben presenti già in tutti gli scritti archeologici, non è un caso che Foucault senta l'esigenza di un richiamo più preciso al filosofo proprio all'altezza di questo passaggio "dall'archeologia alla genealogia" (termine che del resto Foucault riprende dallo stesso Nietzsche). Infatti Nietzsche aiuta a pensare esattamente lo spazio anonimo della produzione delle configurazioni ordinanti come lo spazio di lotta fra differenti volontà, in cui entrano in scena differenti forze. Si deve aggiungere che la figura di Nietzsche delineata da Foucault in questi saggi deve molto alla lettura deleuziana; la riprova sta nel fatto che lo stesso Deleuze, quando parla della concezione foucaultiana del potere, tende a riutilizzare le espressioni e il lessico da lui utilizzato nel suo *Nietzsche et la philosophie* (cfr. Deleuze, *Foucault*, tr. it. cit., pp. 97 sgg.).

³³³ NGH, p. 144; tr. it. p. 52.

piuttosto di «un “non luogo”, una pura distanza» dove i soggetti non sono ancora individuati: «nessuno è dunque responsabile di un'emergenza, nessuno può farsene gloria»³³⁴. L'«entrata in scena delle forze» al livello del prodursi di configurazioni ordinanti (saperi, pratiche) non rende di per sé questo livello “politico” ma implica piuttosto la “politicalità” delle configurazioni che vengono a costituirsi, cioè implica che in queste ultime siano sempre all'opera delle determinate relazioni di potere³³⁵. Dunque non si tratterà più solamente di individuare i modi di soggettivazione, gli oggetti e i concetti implicati in determinate configurazioni *discorsive*, ma anche di ricostruire le pratiche che vi si connettono, cioè i *dispositivi* che costituiscono delle relazioni di potere in cui sono ugualmente implicati specifici modi di soggettivazione, oggetti (come le istituzioni), strategie di azione e così via³³⁶. È in questo senso, dunque, che va pensato il modo in cui Foucault imposta, a partire da *L'ordine del discorso* e *Nietzsche, la genealogia, la storia*, il proprio lavoro sulla base del plesso sapere-potere, ovvero in direzione di un'analisi del potere.

A questo primo elemento di novità, i due testi del 1971 ne associano un secondo, che appunto definisce tale analisi del potere come una *critica genealogica*. Per capire cosa Foucault intenda con genealogia in quanto modalità specifica di critica, è necessario rifarsi ancora a *L'ordine del discorso*, anche se, come si è detto, questo testo si muove ancora prevalentemente all'interno di una dimensione prettamente discorsiva. Foucault annuncia che il suo futuro lavoro di ricerca al Collège de France si muoverà lungo due direttive: una *critica* e una *genealogica*. L'analisi critica applica quello che nel testo Foucault definisce

³³⁴ *Ibid.*

³³⁵ In un certo senso dunque si tratta di un ripensamento dello spazio dell'«ordine» e dell'*episteme* di cui Foucault parla in *Le parole e le cose*, che viene ora colto come momento genetico non solo di saperi ma anche di pratiche e relazioni di potere. In questa direzione molto incisiva l'analisi di Deleuze, che determina questo spazio come «diagramma» (che “emette” archivi audio-visivi), concetto che viene a sostituirsi in un certo senso a quello di *struttura* di cui parlava lo stesso Deleuze precedentemente, anche rifacendosi a Foucault (nel saggio sullo strutturalismo che si è citato più volte *supra*, cap. II, §§ 1.3-1.4): cfr. Deleuze, *Foucault*, tr. it. cit., pp. 52 sgg. (esplicitamente sulla differenza diagramma-struttura pp. 54-55). In modo simile lo stesso Foucault afferma, in una conferenza del 1973, che né le sue analisi né quelle di Deleuze (il riferimento qui è già all'*Antidipo*) si riferiscono a *strutture*, bensì a *relazioni di potere* (*A verdade e as formas jurídicas*; «Cadernos de PUC», giugno 1974, tr. it. *La verità e le forme giuridiche*, in AF 2, pp. 83-165, qui p. 98; tr. fr. in DE 2, n. 139, pp. 538-646).

³³⁶ In un'intervista del 1972 Foucault, per descrivere l'ampliamento della propria indagine, individua tre tappe: i primi lavori (*Storia della follia e Nascita della clinica*) tenevano insieme più livelli di analisi (cioè i due livelli che poi verranno distinti) «in una maniera un po' confusa e anarchica»; le opere successive, *Le parole e le cose* e *L'archeologia del sapere*, hanno isolato il livello archeologico dell'analisi *discorsiva*; infine, i nuovi lavori affronteranno in maniera altrettanto specifica un secondo livello di analisi (che qui Foucault chiama *dinastica* del sapere, ma l'espressione non verrà riutilizzata), che studia «il rapporto che esiste tra questi grandi tipi di discorso che si possono osservare in una cultura e le condizioni storiche, le condizioni economiche, le condizioni politiche della loro comparsa e della loro formazione» (*De l'archéologie à la dinastie*, intervista di S. Hasumi, Parigi 27.09.1972, originariamente in «Humi», marzo 1973, ora in DE 2, n. 119, pp. 405-416, qui pp. 409 e 406; tr. it. in AF 2, pp. 71-82, qui pp. 75 e 72).

«principio del rovesciamento» ed è chiamata a cogliere la realtà dei discorsi come prodotti di determinate operazioni di scelta e di esclusione, a far emergere nella loro distribuzione «il gioco negativo d'un ritaglio e d'una rarefazione del discorso»³³⁷. Tuttavia, un approccio critico così inteso, se assunto unilateralmente, corre un rischio molto serio: quello di ipotizzare, «al di sotto» delle procedure negative di “esclusione”, di “repressione”, di ritaglio, «la virtuale pienezza» di un discorso “originario” poi intrappolato nelle griglie delle procedure; in realtà invece «non ci sono, da una parte, le forme del rigetto, dell'esclusione, del raggruppamento o dell'attribuzione, e, dall'altra, a un livello più profondo, lo sgorgare spontaneo dei discorsi, che subito prima o subito dopo la loro manifestazione, si trovano sottoposti alla selezione e al controllo»³³⁸. *Contro* questo rischio viene in aiuto il secondo tipo di analisi, quello *genealogico*, che individua, negli stessi discorsi analizzati criticamente, il *potere affermativo* che vi è in gioco, nel senso che la delimitazione ed esclusione è sempre anche la *costituzione* del discorso stesso, l'espressione di una determinata “volontà di verità” e la produzione di una effettiva formazione discorsiva con i propri modi di soggettivazione, i propri oggetti e i propri concetti. In realtà dunque la direzione critica e quella genealogica non possono mai essere separate: «ogni compito critico, mettendo in questione le istanze di controllo, deve di certo analizzare nello stesso tempo le regolarità discorsive attraverso cui esse si formano; e ogni descrizione genealogica deve prendere in considerazione i limiti che operano nelle formazioni reali»³³⁹. Una critica senza genealogia rinvierebbe implicitamente all'idea di un discorso “vero” che deve venir “liberato”, mentre una genealogia senza critica ricostruirebbe le serie discorsive senza comprendere la loro *Herkunft*, la loro determinatezza e “regionalità”, perdendo così il suo carattere di «ontologia dell'attualità». Si può concludere così che le analisi di Foucault saranno sempre allo stesso tempo critiche e genealogiche³⁴⁰.

³³⁷ OD, p. 54; tr. it. p. 26.

³³⁸ *Ivi*, pp. 54 e 67-68; tr. it. pp. 27 e 34. Come si è visto in precedenza (v. *supra*, cap. I), Foucault sembrava avvicinarsi a questa direzione a proposito del “discorso folle” in *Storia della follia*.

³³⁹ OD, p. 68; tr. it. p. 34.

³⁴⁰ Si può ricordare che già nella prefazione a *Nascita della clinica* Foucault presentava la propria ricerca come «al tempo stesso storica e critica» (NC, p. XV, tr. it. p. 13). Da quel che si è detto, appare evidente come la critica foucaultiana, declinata come genealogia, *rompa* la sua coappartenenza all'orizzonte della *crisi* delineata dal celebre testo di Koselleck (R. Koselleck, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogene der bürgerlichen Welt*, Freiburg-München 1959, trad. it. *Critica illuminista e crisi della società borghese*, a cura di G. Panziera, Il Mulino, Bologna 1972). La propria estraneità alla nozione di “crisi” viene ribadita con forza da Foucault nell'intervista con B.-H. Lévy *La politique est la continuation de la guerre par d'autres moyens*, «L'imprévu», gennaio 1975, ora in DE 2, n. 148, pp. 702-704. Al riguardo cfr. A. Barry, T. Osborne, N. Rose, *Introduction*, in *Foucault and Political Reason: Liberalism, Neo-liberalism and Rationality of Government*, ed. by A. Barry, T. Osborne and N. Rose, University of Chicago Press, Chicago 1996, pp. 1-17, qui p. 4: «Foucault might be said to approach the question of the present with a particular *ethos* but not with any

Da quel che si è detto, appare evidente che l'elemento "critico" dell'analitica foucaultiana del potere non potrà mai essere legato al punto di vista che Foucault, in *La volontà di sapere*, definisce «ipotesi repressiva», il quale intende appunto le relazioni di potere come puri procedimenti di esclusione e di repressione e si pone l'obbiettivo di individuare un sapere critico che sveli tali processi e che aiuti in tal modo a delineare un processo di liberazione³⁴¹. Piuttosto, l'elemento "critico" in Foucault deve essere rintracciato nella dimensione regionale, molteplice e differenziata delle analisi genealogiche, che gettano «uno sguardo che distingue, distribuisce, disperde, lascia giocare le differenze e i margini»³⁴², uno «sguardo dissociante» che, frantumando l'istante in una molteplicità di temporalità differenziate e il soggetto «in una pluralità di posizioni e di funzioni possibili», rende di fatto impossibile ogni totalizzazione³⁴³. L'idea della consistenza di un "presente" di cui sarebbe

substantive or *a priori* understanding of his status. His concern is not to identify some current, perhaps definitive, "crisis" in the present». Invece sulla nozione foucaultiana di *critica* si veda M. Senellart, *La critique de la raison gouvernementale*, in *Foucault au Collège de France*, cit., pp. 131-147, in partic. pp. 134-138.

³⁴¹ Cfr. VS, in partic. cap. I (sull'«ipotesi repressiva») e la conclusione (pp. 198 sgg.; tr. it. pp. 129 sgg.), dove si mostra come il discorso "liberatorio" sul sesso sia in realtà parte integrante del dispositivo moderno della "sessualità". Un'esplicitazione dei punti di riferimento polemici di Foucault in questo testo si trova nella conferenza tenuta da Foucault a Bahia nel 1976 (*Les mailles du pouvoir*, «Barbarie», nn. 4-5, 1981-1982, ora in DE 4, n. 297 (e n. 315), pp. 182-201, tr. it. in AF 3, pp. 155-171), che si apre sul problema della concezione del potere implicata nel discorso psicanalitico. Foucault qui distingue due posizioni: la prima, di Reich o Marcuse, che traduce i meccanismi psichici di rimozione in meccanismi sociali di repressione, è il riferimento polemico più evidente di *La volontà di sapere* (cfr. anche *Die Folter, das ist die Vernunft*, intervista con K. Boesers, 1977, ora in DE 3, n. 215, pp. 390-398, qui p. 397, tr. it. in *Biopolitica e liberalismo*, cit., pp. 93-106, qui p. 104). Tuttavia Foucault si volge anche contro la seconda posizione, quella di Lacan e di Mélanie Klein, poiché, anche se per essa la rimozione non è un meccanismo di repressione bensì di *costituzione* del desiderio, la struttura della mancanza (castrazione) rimane centrale: «Essi [Lacan e Klein] continuano ancora a pensare che il significato del potere, il suo punto centrale, stia nella proibizione, nella legge, nel fatto di dire di no, insomma nella formula del "tu non devi"» (*Le mailles du pouvoir*, cit., p. 183, tr. it. p. 156). Su questi punti si può vedere D. Weberman, *Foucault's Reconception of Power*, «The Philosophical Forum», 26 (1994-1995), n. 3, pp. 189-217. Relativamente alle polemiche implicite di *La volontà di sapere*, mi sembra inoltre corretta l'ipotesi di Franco Rella, che vede in queste pagine (cfr. in particolare il riferimento critico al «desiderio», VS, p. 208; tr. it. p. 140) anche una presa di distanza di Foucault dalla prospettiva dell'*Antiedipo* di Deleuze e Guattari (F. Rella, *Introduzione*, in *Il dispositivo Foucault*, a cura di F. Rella, Cluva, Venezia 1977, pp. 7-22, in partic. pp. 12-13). Rella tuttavia sembra poi non riuscire a individuare la specificità della critica *genealogica* di Foucault e torna in sostanza ad avvicinare Foucault alle «ipotesi repressive» poiché, alla ricerca del «fuori» del potere in Foucault, lo trova nello «spazio bianco» fra un dispositivo e l'altro che coinciderebbe in sostanza con il «discorso folle»: non a caso il riferimento principale del ragionamento di Rella rimane *Storia della follia*.

³⁴² NGH, p. 147; tr. it. p. 54.

³⁴³ OD, p. 60; tr. it. p. 30. Faccio mia così la prospettiva di Sandro Chignola, che parla, a proposito della critica foucaultiana, di «un *déblockage* che libera il pensiero dall'ossessione del reale come totalità da restituire» (Chignola, *L'impossibile del sovrano*, cit., p. 41). È questo l'elemento decisivo per cui, secondo lo stesso Foucault, la genealogia si distingue dalla teoria critica della Scuola di Francoforte. Foucault individua un punto in comune con essa nella posizione del medesimo problema relativo al rapporto fra sapere e potere, cioè agli effetti di potere della razionalità che si è imposta in Occidente a partire dal XVIII secolo (cfr. *Colloqui con Foucault*, cit., p. 82). Tuttavia Foucault ritiene di aver affrontato il tema in modo del tutto diverso proprio nella misura in cui egli, al contrario dei francofortesi, vuole ricostruire non *la* razionalità o *il* processo di razionalizzazione (sull'asse razionale-irrazionale) bensì delle «razionalità specifiche» di cui occorre appunto fare la genealogia: cfr. *Omnes et singulatim: Toward a Criticism of Political Reason*, conferenze tenute il 10 e 16 ottobre 1979 alla Stanford University, pubblicate in *The Tanner Lectures on Human Values*, ed. by

possibile ricostruire, in funzione critica, la razionalità politica fondamentale viene così da Foucault posta radicalmente in questione: la genealogia assume a oggetto sempre un *determinato* assetto discorsivo e razionale, una pratica, un dispositivo esistente, per ricostruirne la nascita e la provenienza senza alcuna intenzione ricompositiva. Ne deriva che il “presente” viene scomposto in una serie di differenti “intrecci storici” e ricondotto a una molteplicità di “narrazioni storiche”, a una coesistenza, a «un insieme di faglie, di crepe, di strati eterogenei»³⁴⁴. La genealogia farà così apparire una molteplicità di relazioni di potere, fra loro anche in potenziale conflitto, che funzioneranno in maniera differenziata, costituiranno differenti modi di soggettivazioni, si muoveranno all’interno di differenti realtà, utilizzeranno diverse strategie, si legheranno a specifici saperi e assetti discorsivi.

3. Genealogia e storia

Un elemento molto importante per comprendere il significato complessivo della genealogia foucaultiana, in quanto modalità di delineare il rapporto fra storia e pensiero, è la familiarità che essa mostra di avere, per alcuni aspetti decisivi, con la storia seriale di Brau-

S. Mc Murrin, University of Utha Press, Salt Lake City 1981, pp. 223-254; tr. it. in M. Foucault, *Biopolitica e liberalismo*, a cura di O. Marzocco, Medusa, Milano 2001, pp. 107-146, qui p. 110 (la tr. fr. del testo è in DE 4, n. 291); *The Subject and Power*, cit., pp. 210-211, tr. it. p. 239. Molto importante anche un passo di *Nascita della biopolitica*, che vale la pena di riportare perché riassume chiaramente l’intera questione: «Dal romanticismo fino alla Scuola di Francoforte, si tratta sempre della rimessa in causa della razionalità, con il peso esercitato dal potere che le sarebbe inerente. La critica del sapere che vorrei proporvi non consiste nel denunciare quel che ci sarebbe di continuamente – stavo per dire monotonamente – oppressivo sotto il dominio della ragione, poiché dopotutto, credetemi, la sragione è altrettanto oppressiva. Questa critica politica del sapere non consiste nemmeno nella messa a nudo della presunzione del potere implicita in ogni verità riconosciuta, poiché, credetemi di nuovo, la menzogna o l’errore sono anch’essi abusi di potere. La critica che vi propongo consiste, invece, nel determinare a quali condizioni e con quali effetti si esercita una veridizione». Da questa divergenza complessiva ne derivano altre non meno importanti relative alla concezione del soggetto e della storia (cfr. *Colloqui con Foucault*, cit., pp. 82-85, e cfr. inoltre quanto Foucault dice di Marcuse in un’altra intervista: «Je considère que Marcuse essaie d’utiliser les vieux thèmes hérités du XIX siècle pour sauver le sujet, entendu au sens traditionnel»: *Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preli*, «Il Bimestre», 22-23 (1972), ora in DE 2, n. 109, pp. 369-380, qui p. 377). Per una lettura diversa, che avvicina notevolmente Foucault e Adorno, cfr. S. Berni, *Nietzsche e Foucault. Corporeità e potere in una critica radicale della modernità*, Giuffrè, Milano 2005, in partic. p. 88 e pp. 131-164. Per quanto riguarda invece il rapporto fra Foucault e Habermas, tema spesso dibattuto nella letteratura critica recente (cfr. ad es. *Foucault contra Habermas. Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory*, ed. by S. Ashenden and D. Owen, Sage Publications, London 1999; J. P. Harpes, *Normes (éthiques ?) avec ou sans sujets ou communautés communicatives de sujets. Entre Foucault et Habermas*, «Cahiers de Philosophie Politique et Juridique», 28 (1995), pp. 177-203; K. Nielsen, *Habermas and Foucault. How to Carry out the Enlightenment Project*, «Journal of Value Inquiry», 31 (1997), n. 1, pp. 5-21, ecc.), mi sembra una questione di importanza molto relativa; ritengo decisive le osservazioni di Eribon, il quale dimostra, anche con testimonianze dirette, come Foucault provasse un sostanziale disinteresse nei confronti di Habermas (cfr. Eribon, *Foucault et ses contemporaines*, cit., pp. 289-311).

³⁴⁴ NGH, p. 141; tr. it. p. 49.

del e Le Goff³⁴⁵, ma ancor più con le concezioni della storia, quali quelle di Paul Veyne o di Hayden White, che ne manifestano lo statuto di *narrazione*; a queste ultime, che si sviluppano, come la genealogia di Foucault, negli anni Settanta, è utile dunque accennare. La riflessione sulla storia compiuta da Veyne, uno storico molto ammirato da Foucault oltre che suo intimo amico dalla fine degli anni Settanta³⁴⁶, sembra avere dei punti di contatto molto importanti con la genealogia foucaultiana. Nel suo importante libro del 1971 *Comment on écrit l'histoire* Veyne collega la storia non ai “fatti” (che non esistono in quanto tali³⁴⁷) ma agli *événements*, cioè ai fatti nella misura in cui fanno parte di una *serie* di eventi che si rendono tali proprio solo nella misura costituiscono *un intreccio*³⁴⁸. In questo senso la storia non guarda né all’universale né all’individuale bensì allo *specifico*, ovvero agli elementi differenziali che manifestano l’esistenza di un rapporto effettivo fra più eventi³⁴⁹.

³⁴⁵ Al riguardo molto bello l’articolo dello stesso Jacques Le Goff *Foucault et la « nouvelle histoire »*, in *Au risque de Foucault*, Éditions du Centre Pompidou, Paris 1997, pp. 129-139. Cfr. anche C. Honneger, *Michel Foucault und die serielle Geschichte*, «Merkur», 36 (1982), Heft 5, pp. 500-524.

³⁴⁶ Sui rapporti fra Veyne e Foucault cfr. Eribon, *Foucault*, cit., pp. 345-346. Soprattutto verso la fine degli anni Settanta Foucault rinvia spesso ai lavori di Veyne, in particolare – ma non solo – alla sua riflessione sulla storia, come a un punto di riferimento decisivo per il proprio stesso lavoro: cfr. in partic. i *Résumés* di *Sicurezza territorio popolazione* (STP, p. 373, tr. it. p. 265) e di *Nascita della biopolitica* (NB, p. 323, tr. it. p. 261), poi anche diversi passi del corso stesso *Sicurezza territorio popolazione* (per es. STP, pp. 151 e 245, tr. it. pp. 115 e 175), l’introduzione a *L’uso dei piaceri* (UP, p. 14; tr. it. p. 13), vari articoli e interviste ecc. Ovviamente lo stesso Veyne cita Foucault come una fonte importante del suo lavoro di storico e scrive inoltre alcuni saggi a lui dedicati, fra cui *Foucault révolutionne l’histoire* (posto in appendice a *Comment on écrit l’histoire*), che Foucault stesso considerava, secondo la testimonianza di A. I. Davidson, «the single most penetrating essay on his work» (A. I. Davidson, *Introduction*, in *Foucault and his Interlocutors*, edited and introduced by A. I. Davidson, The University of Chicago Press, Chicago 1997, pp. 1-17, qui p. 15). Sul rapporto Veyne-Foucault cfr. gli importanti contributi di T. R. Flynn, *Sartre, Foucault and Historical Reason. Volume 2*, cit., parte prima cap. II: «Foucault and historical nominalism», e *Foucault and the Spaces of History*, «Monist», 45 (1991), pp. 165-186.

³⁴⁷ Cfr. P. Veyne, *Comment on écrit l’histoire*, Editions du Seuil, Paris 1971, pp. 53-56; tr. it. di G. Ferrara *Come si scrive la storia. Saggio di epistemologia*, Laterza, Roma-Bari 1973, pp. 63-68. Non esistono i fatti (e non esiste dunque la Storia: cfr. *ivi*, cap. II e *passim*) nel senso che non esiste la possibilità di cogliere, anzi, più radicalmente, *non esiste* un evento storico “in sé e per sé”, cioè al di fuori della serie di eventi in cui è inserito, non solo nella comprensione storica ma anche nel momento in cui l’evento stesso accade; questo stesso problema emerge da una lettera di Nietzsche a Overbeck del 1887, in cui egli si chiede «ob Geschichte überhaupt möglich ist? Was will man denn feststellen? – etwas, das im Augenblick des Geschehens selbst nicht „feststand“?»: *Briefe an Franz Overbeck*, 23. Februar 1887, in F. Nietzsche, *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli u. M. Montinari, 3. Abt. 5. Bd. (*Briefe von Nietzsche Januar 1887 – Januar 1889*, de Gruyter, Berlin 1984, p. 28). La possibilità della Storia, nel senso di una ricomposizione di fatti in una linea unitaria, è insomma fondata sul presupposto dell’unità del fatto; se esso viene meno, anche la Storia non è più pensabile.

³⁴⁸ Cfr. Veyne, *Comment on écrit l’histoire*, cit., p. 41, tr. it. p. 47 («Un avvenimento non ha senso che all’interno di una serie»), p. 51, tr. it. p. 61 (nozione di *intrigue*, intreccio). Veyne paragona esplicitamente la storia a un romanzo (*ivi*, pp. 79-80, tr. it. pp. 100-101) e a un racconto (*ivi*, p. 123, tr. it. pp. 157-158: «la storia rimane fondamentalmente un racconto, e ciò a cui si dà il nome di spiegazione non è nient’altro che la maniera propria al racconto di organizzarsi in un intreccio comprensibile»).

³⁴⁹ Cfr. *ivi*, p. 84, tr. it. p. 106 («La storia è la comprensione di ciò che è specifico – cioè comprensibile – negli avvenimenti umani»). Foucault dice, in *Nietzsche, la genealogia, la storia*, che la storia è «conoscenza differenziale» (NGH, p. 149; tr. it. p. 57). La storia dunque non contempla universali, ma neanche l’individuale; essa guarda piuttosto alle *funzioni* che gli individui assumono negli intrecci e non agli individui

In questo contesto, il punto essenziale del ragionamento sta nel riconoscimento, da parte dello storico, della molteplicità delle serie e degli intrecci. Il vero, grosso limite della storia tradizionale non consiste dunque nel suo essere *événementielle*, bensì nel limitarsi a ricostruire, assolutizzandola, *una* sola serie evenemenziale possibile (la storia “dei trattati e delle battaglie”). La nuova storia seriale, secondo Veyne, non oppone dunque agli “eventi” le “strutture”, come si usa dire³⁵⁰, ma oppone all’unicità la molteplicità delle serie. Così, Veyne interpreta la nozione di «non-événementiel» esattamente come l’insieme degli «avvenimenti non ancora riconosciuti come tali: storia dei territori, delle mentalità, della follia o della ricerca della sicurezza attraverso i secoli»³⁵¹, e quindi come una “riserva” mai esaurita per la ricostruzione di nuovi possibili “strati” di eventi.

Da tale ragionamento, Veyne trae delle conseguenze molto interessanti: «Esistono solo “storie di”. Un avvenimento non ha senso che all’interno di una serie; e d’altronde il numero delle serie è indefinito, esse non sono organizzate gerarchicamente e [...] non convergono neppure a formare un geometrale di tutte le diverse prospettive»³⁵². In tal modo viene meno ogni possibilità di ricostruire riflessivamente un’epoca e la sua “verità”, che sia un periodo passato o anche lo stesso “presente”. Tuttavia questa idea della storia come ricostruzione di differenti intrecci o serie di eventi non ha l’effetto di negare nichilisticamente ogni verità; infatti l’intreccio non è qualcosa di “inventato” arbitrariamente bensì qualcosa di oggettivo: «i fatti non esistono isolatamente, ma posseggono collegamenti oggettivi; la scelta di un argomento di storia è libera, ma all’interno dell’argomento prescelto i fatti e i loro collegamenti sono quelli che sono, e nessuno potrà modificarvi alcunché»³⁵³. Si tratta insomma di ricostruire delle verità *prospettiche*, legate al determinato punto di vista dell’intreccio di cui si tratta, e che si è scelto di trattare, e all’interno del quale esse si impongono necessariamente.

In una direzione analoga si muove la riflessione sulla storia di Hayden White, che difende fino in fondo una concezione narratologica della storia e cerca di trarne con rigore

come tali (in questo senso gli intrecci sono *anonimi*: Veyne, *Comment on écrit l’histoire*, cit., p. 85, tr. it. p. 107).

³⁵⁰ Cfr. per es. lo stesso Hayden White, *La storia come compimento*, in *Forme di storia. Dalla realtà alla narrazione*, a cura di E. Tortarolo, Carocci, Roma 2006, pp. 161-172, in partic. p. 163 (la storiografia delle *Annales* avrebbe operato una «rivoluzione strutturalista» contro l’idea di storia come narrazione).

³⁵¹ Veyne, *Comment on écrit l’histoire*, p. 34, tr. it. (leggermente modificata) p. 37, dove il riferimento implicito è sia ai lavori di Foucault (follia) sia a quelli di Braudel, Le Goff ecc. La lettura che Veyne dà della storiografia delle *Annales* riprende quella data dallo stesso Foucault nell’introduzione a *L’archeologia del sapere*.

³⁵² Veyne, *Comment on écrit l’histoire*, cit., p. 41, tr. it. p. 47. Veyne concepisce questa affermazione anche come un accenno critico all’idea di «storia totale» della stessa storiografia delle *Annales*.

³⁵³ *Ivi*, p. 51, tr. it. p. 60.

tutte le conseguenze³⁵⁴. Stilizzando al massimo il suo ragionamento, egli afferma che gli eventi «non hanno valore intrinseco» e che diventano tali (cioè «sono *trasformati* in una storia»³⁵⁵) solo nella misura in cui vengono inseriti in un «intreccio» mediante l'assunzione di un determinato punto di vista, la scelta di una determinata strategia discorsiva, la selezione dei fatti e dei documenti, e così via. La storia è dunque da ritenersi una «costruzione di strutture di intreccio», cioè un «insieme strutturato di eventi»³⁵⁶. Due sono le principali conseguenze che White trae da questa impostazione. In primo luogo, pensare la storia come costituzione d'intreccio implica che essa ha molto meno in comune con la scienza che con la *retorica* e la *letteratura*; anzi, la scrittura storica è «essenzialmente un'operazione letteraria»³⁵⁷ di cui bisogna dunque studiare, in sostanza, i diversi stili e i tropi che vi vengono utilizzati³⁵⁸. In secondo luogo, e questo è l'aspetto che ci interessa più da vicino, ciò implica che la storia sia indissociabile dalla presenza di un *punto di vista* che solo conferisce «significato» agli eventi (e anzi, ancor più radicalmente, li costituisce come tali) e che vuol produrre un *effetto* (per esempio nel lettore). È in questo senso che White paragona la storia alla psicanalisi, nella misura in cui essa non si pone l'obiettivo di sostituire dei fatti “reali” alle “fantasie” del paziente bensì di produrre, con gli stessi fatti, una *nuova* struttura di intreccio: «il problema è far sì che il paziente re-intrecci la storia della sua vita intera in

³⁵⁴ Il libro più importante di Hayden White è *Metahistory*, John Hopkins University Press, Baltimore 1973, tr. it. *Retorica e storia*, a cura di P. Vitulano, 2 voll., Guida, Napoli 1978, che associa al problema, a cui noi qui interessa accennare, della questione generale della possibilità della conoscenza storica, un'analisi della coscienza storica europea del XIX secolo (cfr. *ivi*, tr. it. p. 9). Il primo punto è ripreso in modo efficace da White in alcuni saggi recentemente tradotti in italiano: *Forme di storia. Dalla realtà alla narrazione*, a cura di E. Tortarolo, Carocci, Roma 2006, a cui ci rivolgeremo preferibilmente. Foucault non conosceva l'opera di White (o comunque non la cita mai in libri, articoli o interviste), mentre White ha scritto alcuni importanti saggi sull'opera di Foucault, in partic. *Foucault*, in *Structuralism and Since*, cit., pp. 81-115; in it. si può vedere *Il discorso di Foucault* contenuto in *Effetto Foucault*, cit., pp. 123-128.

³⁵⁵ H. White, *Il testo storico come artefatto letterario*, in *Forme di storia*, cit., pp. 15-35, qui p. 18 (White fa riferimento qui anche ai lavori di Colingwood). In un certo senso si può dire che «i racconti storici traggono parte del loro effetto esplicativo dalla loro capacità di costruire storie partendo da semplici cronache» (*ivi*, p. 17), ma, come lo stesso White spiega in *Metahistory* (tr. it. cit. p. 14), anche la cronaca è già una prima forma di elaborazione, costituita dalla presentazione grezza dei documenti storici in ordine cronologico (ciò che richiede già dei criteri di scelta).

³⁵⁶ White, *Il testo storico come artefatto letterario*, cit., pp. 15-35, qui pp. 17 e 18. Cfr. White, *Metahistory*, tr. it. cit., p. 5: l'opera storica è «una struttura verbale in forma di discorso in prosa narrativo». Evidentemente da ciò deriva che la storia è *strutturalmente* molteplice: «per essere giudicato storico, un evento deve essere passibile di almeno due narrazioni riguardanti il suo accadimento» (H. White, *Il valore della narrazione nella rappresentazione della realtà*, in *Forme di storia*, cit., pp. 37-60, qui p. 56).

³⁵⁷ White, *Il testo storico come artefatto letterario*, cit., p. 20.

³⁵⁸ In *Metahistory* White individua quattro fondamentali tipi di intreccio, *romance*, tragedia, commedia e satira (cfr. White, *Metahistory*, tr. it. cit., pp. 16 sgg.), e quattro tropi fondamentali, metafora, metonimia, sineddoche e ironia (cfr. *ivi*, pp. 45 sgg.), e studia le differenti modalità di narrazione storica come diverse combinazioni di tali elementi.

modo tale da cambiare il significato di quegli eventi e la loro importanza per l'economia dell'intero complesso di vicende che compongono la sua vita»³⁵⁹.

Ora, abbiamo visto come la genealogia foucaultiana (e già l'archeologia così come è pensata in *L'archeologia del sapere*) si strutturi, in modo simile a quanto avviene, in modi diversi, in Veyne e in White, come costituzione di intrecci, come individuazione di serie di eventi che costituiscono dei campi di veridizione in cui coesistono modi di soggettivazione, oggetti, strategie. L'interesse di Foucault è soprattutto quello di cogliere tali campi come espressioni di determinate "forze" e "volontà", cioè come articolazioni di determinate relazioni di potere, le quali implicano sempre anche, come detto, la presenza di forme specifiche di organizzazione dei saperi. In gioco, in questa impostazione, è ancora il problema dell'*attualità*. Essa non consiste più però solamente, come avveniva nelle opere propriamente archeologiche e in particolare in *Le parole e le cose*, nell'individuare storicamente differenti epistemi relativamente consistenti in grado di retroagire sul presente per aprirlo alla pensabilità del suo tramonto. Con la prospettiva genealogica, è il "presente" stesso che viene decomposto, "drammatizzato"³⁶⁰ in una molteplicità indefinita di campi di veridizione e di azione, di prospettive compresenti, che il genealogista non avrà affatto il compito di "ricomporre" in una prospettiva complessiva. Al contrario, la ricerca genealogica, nel momento in cui sceglie quali dispositivi ricostruire, si propone a sua volta di produrre degli specifici e localizzati «effetti di verità» all'interno del quadro in cui essa stessa si inserisce. In questo senso Foucault può affermare, assumendo una prospettiva non dissimile, per alcuni aspetti, da quella di Hayden White: «quanto al problema della finzione, è per me un problema molto importante; mi rendo ben conto di non aver mai scritto altro che finzioni»³⁶¹. Questo non significa, evidentemente, produrre dei discorsi deliberatamente "falsi",

³⁵⁹ White, *Il testo storico come artefatto letterario*, cit., p. 22. Il riferimento lacaniano è esplicitato nel saggio successivo: «Possiamo comprendere il fascino del discorso storico riconoscendo come esso renda il reale desiderabile, facendo del reale un oggetto di desiderio e sovrapponendo la coerenza formale propria delle storie agli eventi che sono rappresentati come reali» (White, *Il valore della narrazione*, cit., p. 56). Sul rapporto fra storia e psicanalisi con riferimento diretto all'opera di Michel Foucault, di cui non a caso viene sottolineato il valore di "narrazione", cfr. la raccolta di scritti di Michel de Certeau *Histoire et psychanalyse. Entre science et fiction*, Gallimard, Paris 1987, 2002², tr. it. a cura di G. Brivio *Storia e psicanalisi. Tra scienza e finzione*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

³⁶⁰ «La storia sarà "effettiva" nella misura in cui introdurrà il discontinuo nel nostro stesso essere; dividerà i nostri sentimenti; drammatizzerà i nostri istinti; moltiplicherà il nostro corpo e l'opporrà a se stesso» (NGH, p. 147; tr. it. p. 55). In *Nietzsche, la genealogia, la storia* si presenta così l'idea di una *doppia* storia, quella "tradizionale" che si lega alla metafisica e quella "effettiva", quale quella operata dall'archeologia e dalla genealogia, che si lega invece alla ricerca della *Herkunft*: idea che tornerà fortemente nel corso *Bisogna difendere la società*: cfr. FDS, in partic. pp. 165-166, tr. it. pp. 162-163.

³⁶¹ *Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps*, cit., p. 236. Cfr. anche *Colloqui con Foucault*, cit., p. 86: «le persone che mi leggono, anche coloro che apprezzano quello che faccio, mi dicono spesso ridendo: "Ma in fondo tu sai bene che le cose che dici non sono altro che finzioni!". Io replico sempre così: chi ha mai

bensi implica un rinnovato approccio al problema stesso della verità. Foucault non ha infatti intenzione di produrre un discorso “vero” che smascheri le realtà che ricostruisce, ma vuole anzi descrivere le verità che questi dispositivi portano con sé per farle emergere come tali e rimetterle in gioco, facendo apparire la «volontà» che le attraversa, la loro propria maschera. L’«effetto di verità» che Foucault vuol produrre con il suo lavoro è dunque non una “descrizione” del reale che lo “liberi” dal peso dell’ideologia bensì qualcosa come «una polemizzazione del reale»³⁶².

È proprio a questa altezza che si misura, in definitiva, l’attitudine critica della genealogia foucaultiana, quale si sviluppa, a partire da *L’archeologia del sapere* e attraverso i saggi *L’ordine del discorso* e *Nietzsche, la genealogia, la storia*, fino agli effettivi lavori di analitica del potere degli anni Settanta, e che recupera e probabilmente rafforza gli snodi decisivi della prospettiva archeologica delle opere precedenti. In un’intervista, Foucault dirà che «una critica non consiste nel dire che le cose non vanno bene così come sono. Essa consiste nel vedere su quali tipi di evidenze, di familiarità, di modi di pensare acquisiti e non riflettuti poggiano le pratiche che vengono accettate» e nel mostrare così che esse sono *fragili*, «legate più a delle contingenze storiche complesse ma passeggiere che a delle costanti antropologiche inevitabili»³⁶³. Così in un’altra occasione Foucault dirà che il suo lavoro di analitica del potere consiste nel «decifrare uno stato di realtà in modo tale che emergano le linee di forza e le linee di fragilità; i punti di resistenza e i punti di attacco possibili, le vie tracciate e le scorciatoie»³⁶⁴. Ricostruendo genealogicamente i diversi dispositivi di sapere e le diverse reti di potere, la produzione di soggettività, di modi di vita, di oggetti e concetti, di strategie, che agiscono contemporaneamente nella nostra attualità, connettendosi, opponendosi o sovrapponendosi senza mai potersi ridurre l’uno all’altro, ciò che emerge, ancora una volta, è la capacità anonima e sempre rilanciata di creare configu-

pensato di fare qualcosa di diverso da una finzione?». In questo senso lo stesso White, che inizialmente criticava in Foucault la mancata consapevolezza delle strategie tropologiche all’opera nel suo stesso discorso (cfr. White, *Metahistory*, cit., p. 11), tende poi a ritrovare questa consapevolezza, almeno all’altezza dell’*Ordine del discorso*, e propone quindi di leggere Foucault non a partire da eventuali “verità oggettive” contenute in ciò che scrive ma a partire dallo stile da lui utilizzato (cfr. White, *Foucault*, cit., in partic. p. 82). Non è un caso che esiti analoghi si ritrovino nella lettura della genealogia foucaultiana data da Michel de Certeau (cfr. in partic. De Certeau, *Microtecniche e discorso panottico: un qui pro quo*, in *Storia e psicanalisi*, tr. it. cit., pp. 155-165).

³⁶² Così Foucault si esprime nell’intervista rilasciata a Pasquale Pasquino nel 1978 *Precisazioni sul potere. Risposta ad alcuni critici*, «Aut Aut», 167-168 (1978), pp. 3-11, qui p. 10 (ora anche in DE 3, n. 238).

³⁶³ *Est-il donc important de penser ?*, entretien avec D. Eribon, *Libération*, 30-31 mai 1981, ora in DE 4, pp. 178-182, qui p. 180. Sul punto cfr. esemplarmente P. Veyne, *Esiste una morale per Foucault?*, in *Effetto Foucault*, cit., pp. 30-38.

³⁶⁴ *Precisazioni sul potere*, cit., pp. 9-10. Nella stessa direzione si muovono le affermazioni sull’«importanza politica attuale» e sulla «portata politica» delle analisi genealogiche nel corso *Nascita della biopolitica* (NB, p. 38, tr. it. pp. 43-44).

razioni ordinanti, verità, valori, relazioni di potere e posizioni di soggettività. L'impossibilità della totalizzazione, che Foucault vuol far emergere nei suoi lavori, indica propriamente la virtualità propria di ogni configurazione attuale, che strutturalmente lascia aperto, qui e ora, lo spazio per nuove attualizzazioni. È in questa modalità, e su questo sfondo, che devono essere articolati gli studi di analitica del potere che Foucault apre a partire dagli anni Settanta, a cui bisogna ora direttamente rivolgersi.

Capitolo IV. Lineamenti di analitica del potere (1975-76): dispositivi, soggettivazione, resistenza

Il noto ampliamento cui vanno incontro gli studi foucaultiani nel corso degli anni Settanta è documentato dalla serie di ricerche che Foucault presenta nei suoi primi corsi al Collège de France, dedicati all'analisi delle pratiche penali e psichiatriche, le quali confluiranno poi parzialmente nel libro *Sorvegliare e punire* del 1975. Abbiamo visto come lo stesso Foucault definisca l'apertura di questi nuovi cantieri, su cui egli si concentrerà almeno fino alla fine degli anni Settanta, come un'indagine che assume direttamente il problema del "potere"³⁶⁵. Non si tratta, tuttavia, di una rielaborazione del tipico tema della filosofia politica moderna, ma di un'interrogazione che si pensa in radicale discontinuità con quell'orizzonte di pensiero; è per rimarcare questa estraneità che Foucault qualifica, in alcune occasioni, la sua ricerca «politica in senso lato»³⁶⁶. Si tratta dunque di far emergere i tratti specifici e la "logica" complessiva di tale ricerca, cercando di individuare i momenti più importanti della sua evoluzione; operazione, questa, che risulterà utile ma necessariamente un po' forzata, poiché l'indagine foucaultiana sulla politica mostra da un lato un'indubbia continuità, dall'altro lato però anche uno spostamento incessante, con l'invenzione continua di nuove nozioni e con l'assunzione di molteplici prospettive, in modo da potersi modellare di volta in volta sui contenuti presi in esame. Si può però provare a individuare schematicamente due "fasi", a cui ci rivolgeremo rispettivamente in questo e nel prossimo capitolo: una prima, corrispondente grosso modo agli anni 1972-1977, che

³⁶⁵ Così avviene, come visto, già nei saggi *L'ordine del discorso* e *Nietzsche, la genealogia, la storia*; cfr. anche la citata intervista del 1972 *De l'archéologie à la dynastique* e, sempre del 1972, la già citata discussione con Deleuze *Les intellectuels et le pouvoir*. Sull'evoluzione "politica" del pensiero di Foucault di certo ha svolto un ruolo importante la sua esperienza come direttore della sezione di filosofia all'università di Vincennes, centro delle lotte "guachistes", dalla fine del 1968 fino al 1970, come ricorda Eribon, *Foucault*, cit., parte III cap. I. Nella ricostruzione di Eribon mi pare tuttavia che vi siano due punti non del tutto convincenti: la centralità che egli attribuisce, in questo processo, alla questione dell'omosessualità (cfr. in partic. *ivi*, p. 159), e l'idea che, nel Foucault degli anni Sessanta, nulla potesse lasciar supporre un'evoluzione "politica" dei suoi interessi (cfr. *ivi*, p. 158 e in generale il cap. II della parte III).

³⁶⁶ Cfr. *El poder, una bestia magnífica*, tr. it. cit., p. 83: parlando del proprio lavoro, Foucault dice che esso «è essenzialmente un lavoro che parte da un'interrogazione politica, politica in senso lato: quali sono le relazioni di potere che funzionano in una società come la nostra?». Cfr. anche *Intervista a Michel Foucault*, di A. Fontana e P. Pasquino, giugno 1976, per *Microfisica del potere*, ora in *Il discorso la storia la verità*, cit., pp. 171-192, qui p. 181: «Ciò di cui abbiamo bisogno è una filosofia politica che non sia costruita attorno al problema della sovranità, dunque della legge, dunque dell'interdizione. Bisogna tagliare la testa al re: non lo si è ancora fatto nella teoria politica». Negli anni successivi (a partire circa dal 1978) Foucault, a proposito delle relazioni di potere, comincerà a parlare di «razionalità politica», declinandola ovviamente al plurale (cfr. per es. *Omnes et singulatim*, tr. it. cit., p. 146; *The Subject and Power*, p. 209, tr. it. p. 238; NB, p. 323, tr. it. p. 261).

vede la nascita e l'iniziale configurazione dell'analitica del potere; una seconda, corrispondente agli anni 1977-1984, in cui intervengono degli elementi di novità che indirizzano il discorso verso nuove linee di ricerca, certo non esenti da tensioni interne ma che rappresentano forse il frutto più avanzato dell'ontologia dell'attualità foucaultiana.

Inizialmente, dunque, l'attenzione si rivolgerà ai libri *Sorvegliare e punire* e *La volontà di sapere*, rispettivamente del 1975 e del 1976, e all'importante corso del 1976 *Bisogna difendere la società*, non principalmente al fine di riassumere i contenuti delle celebri ricerche che lì si svolgono sui dispositivi disciplinari e biopolitici (la cui conoscenza per linee generali sarà dunque in parte presupposta), bensì per cercare di ricostruirne la "logica" complessiva. Questo avverrà innanzitutto attraverso una lettura dei passi in cui Foucault delinea i tratti complessivi del suo approccio, ovvero soprattutto la conclusione del capitolo primo di *Sorvegliare e punire*, il secondo paragrafo del capitolo quarto di *La volontà di sapere* e la lezione del 21 gennaio 1976 del corso *Bisogna difendere la società*. In seguito si cercherà di approfondire, utilizzando alcuni altri luoghi dei testi citati, due questioni decisive: da una parte, la ricostruzione genealogica operata da Foucault della nozione di sovranità; dall'altra, il significato e la modalità di articolazione, a questa altezza, delle "linee di fuga" e di resistenza che l'approccio genealogico alle relazioni di potere esplicitamente prevede.

1. L'analitica del potere: relazione, soggettivazione, resistenza

L'idea che guida l'indagine foucaultiana sul potere è quella di ricostruire gli effettivi rapporti di potere o di dominazione concretamente esistenti e operanti in una determinata società: bisogna cioè «partire dalla relazione stessa di potere, dalla relazione di dominazione in ciò che essa ha di fattuale o di effettivo»³⁶⁷. Con il termine "potere", dunque, Foucault intende «la molteplicità dei rapporti di forza immanenti al campo in cui si esercitano e costitutivi della loro organizzazione»³⁶⁸; non quindi un'unica cosa ma una serie di realtà differenziate. In questo senso egli definisce la propria ricerca una «analitica del potere» che si distingue da ogni «teoria del potere»³⁶⁹ nella misura in cui né assume preliminarmente un concetto di potere né si pone l'obiettivo di stabilirne uno. I termini «potere» o «domi-

³⁶⁷ FDS, p. 38; tr. it. p. 44. In una conferenza del 1976 Foucault afferma di voler «analizzare il funzionamento reale del potere, invece della sua rappresentazione» (*Les mailles du pouvoir*, cit., p. 186, tr. it. p. 158).

³⁶⁸ VS, pp. 121-122; tr. it. p. 82.

³⁶⁹ Cfr. *ivi*, p. 109; tr. it. p. 73.

nazione» che Foucault utilizza non rimandano dunque a un concetto universale che manifesterebbe, nelle forme molteplici e storiche in cui si realizza, un nocciolo unitario e atemporale di significato ricostruibile dalla teoria, bensì sono il modo in cui viene nominata una serie di *variabili*³⁷⁰. Lo stesso Foucault parla, a questo proposito, di “nominalismo”: «Bisogna probabilmente essere nominalisti: il potere non è un’istituzione, e non è una struttura, non è una certa potenza di cui alcuni sarebbero dotati: è il nome che si dà ad una situazione strategica complessa in una società data»³⁷¹. Fra gli uomini si producono sempre necessariamente delle relazioni che istituiscono oggettivamente elementi di comando³⁷², tuttavia questo non implica che vi sia un sostrato comune ad essi che li rende manifestazioni differenziate di un’unica realtà definibile come “potere”. Piuttosto, ognuna di tali relazioni o dispositivi³⁷³ possiede una determinatezza spazio-temporale e si costituisce *insieme* al campo sociale in cui si esercita (soggetti, saperi, strutture, istituzioni), in modo che la loro comprensione è possibile solo mediante l’analisi specifica delle diverse configurazioni. Non vi è dunque, secondo Foucault, un luogo teorico che possa porre a tema “il” potere in quanto tale: definire qualcosa come “relazione di potere” indica semplicemente l’esistenza, in tale relazione, di una funzione di comando o di dominazione, che tuttavia perderebbe tutto il suo senso se venisse elaborata come un rapporto formale fra due volontà o se venisse assolutizzato l’elemento decisionale³⁷⁴. Sostenendo che «il potere non si dà, non si scambia né si riprende, ma si esercita e non esiste che in atto»³⁷⁵, Foucault vuol dire che le modalità nelle quali di volta in volta si danno le relazioni di potere non possono essere astratte teoricamente dal campo che esse stesse costituiscono e che implica tutta una serie di determinazioni oggettive: funzioni-soggetto, istituzioni, saperi, modalità di azione, regimi di verità. È questo il motivo per cui Foucault spesso utilizza, nei suoi testi e a lezione, il

³⁷⁰ In questa direzione cfr. G. Deleuze, *Qu’est-ce que un dispositif?*, in *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris 9-10-11 janvier 1988*, Éditions du Seuil, Paris 1989, pp. 185-195, qui p. 193, e P. Veyne, *Un archéologue sceptique*, in *L’infréquentable Michel Foucault. Renouveaux de la pensée critique*, Actes du colloque, Centre Georges-Pompidou, 21-22 juin 2000, sous la dir. de D. Eribon, EPEL, Paris 2001, pp. 19-59, qui p. 29 nota 41, il quale, a proposito delle nozioni utilizzate da Foucault (come per es. “potere”), afferma che «ces notions générales ne sont que des fictions, des êtres de raison, des auxiliaires de la pensée ou de la mémoire qui ne correspondent à aucun référent déterminé, mais se prêtent tour à tour à une foule des référents singuliers».

³⁷¹ VS, p. 123; tr. it. p. 83. Cfr. anche NB, p. 323, tr. it. p. 261 (*Résumé du cours*), con riferimento al lavoro storico dello stesso Veyne.

³⁷² Cfr. *The Subject and Power*, cit., pp. 222-223, tr. it. p. 250: «In ogni caso, vivere in una società significa vivere in modo tale che sia possibile un’azione su altre azioni, come di fatto avviene. Una società senza relazioni di potere non può essere che un’astrazione».

³⁷³ Sul termine “dispositivo” cfr. le belle pagine che vi dedica G. Agamben, *Che cos’è un dispositivo?*, notte-tempo, Roma 2006, che fanno però riferimento soprattutto alla terminologia dell’ultimo Foucault.

³⁷⁴ Al riguardo cfr. O. Marzocca, *Perché il governo. Il laboratorio etico-politico di Foucault*, Manifestolibri, Roma 2007, p. 66.

³⁷⁵ FDS, p. 15; tr. it. p. 22.

plurale al posto del singolare, preferendo parlare di «rapporti di potere» piuttosto che *del* potere, di «dominazioni» invece che di «dominazione»³⁷⁶ e così via.

Per adottare questo punto di vista, Foucault ritiene necessario operare un radicale rifiuto di quella che egli talvolta chiama *teoria della sovranità*³⁷⁷, cioè di un'analisi politica che pone come propri oggetti la sovranità, la legge e lo Stato: «bisogna studiare il potere al di fuori del modello del Leviatano, al di fuori del campo delimitato dalla sovranità giuridica e dall'istituzione dello Stato»³⁷⁸. Ma cosa significa, dunque, precisamente, «sbarazzarsi del modello del Leviatano»³⁷⁹? Questo punto, decisivo e ripreso da Foucault in luoghi strategici di tutti i suoi libri e delle sue lezioni, non viene mai da lui articolato nel senso di un confronto polemico con la teoria di un determinato autore, bensì nel senso dell'individuazione di una serie di costanti teoriche che nel loro insieme tendono a costituire una *logica* unitaria che ha definito, e ancora definisce, la modalità prevalente di pensare la politica, e che Foucault ritiene necessario abbandonare per poter effettivamente cogliere la realtà dei rapporti. La radicale messa in discussione degli snodi concettuali che per Foucault definiscono la logica della sovranità metterà in luce dunque, insieme, l'ossatura della sua analitica del potere.

La sovranità, innanzitutto, implica l'immaginazione di un potere che si organizza attorno a un *punto centrale*, «in un centro unico di sovranità dal quale si irradierebbero delle forme derivate e discendenti»³⁸⁰, e che richiama l'esistenza di un soggetto che lo possieda e di una volontà che lo esprima. L'analitica del potere mostra al contrario l'esistenza di *molteplici relazioni* che non rinviano a un centro di cui sarebbero la manifestazione, ma

³⁷⁶ FDS, pp. 38-39; tr. it. p. 44.

³⁷⁷ FDS, p. 32, tr. it. p. 38; p. 38, tr. it. p. 43, ma tale presa di distanza, come vedremo subito, è ripetuta spessissimo da Foucault in tutti i suoi interventi. Sul punto cfr. Y. C. Zarka, *Foucault et le concept non juridique du pouvoir*, «Cité», 2000, n. 2, pp. 41-52, ora in id., *Figures du pouvoir. Études de philosophie politique de Machiavel à Foucault*, puf, Paris 2001, cap. IX. Zarka mostra in che modo Foucault sviluppi, soprattutto nel corso *Bisogna difendere la società* ma implicitamente in tutta la sua opera, una *concezione non giuridica* del potere. Questo implica tuttavia, secondo Zarka, con il «rovesciamento» della tesi di Clausewitz di cui lo stesso Foucault parla in *Bisogna difendere la società*, un'assolutizzazione del conflitto e l'idea dell'inarrestabilità della guerra; motivo per cui Zarka difende infine, contro Foucault, la teoria giuridica che pone come base l'idea che si debba *porre fine* al conflitto (cfr. *ivi*, pp. 156-157). Come si vedrà in seguito, non mi pare che vi sia, nella concezione foucaultiana del potere, questa assolutizzazione del conflitto e della guerra, ma piuttosto l'idea di una strutturale *instabilità* dei rapporti, dunque di una ineliminabile possibilità del conflitto. Lo stesso Foucault sembra affermare, nella sua analisi di Hobbes, che proprio l'assolutizzazione del conflitto, nel senso della sua assunzione astratta quale elemento di una costruzione teorica, produce in realtà un azzeramento del conflitto stesso (cfr. FDS, pp. 77 sgg.; tr. it. pp. 80 sgg.). Contro la critica foucaultiana alla concezione giuridica del potere, però in quanto «ingenua», è anche Cotesta, *Linguaggio potere individuo*, cit., pp. 112-114 (che assume nel suo libro un tradizionale punto di vista marxista).

³⁷⁸ FDS, p. 30; tr. it. p. 37.

³⁷⁹ *Ibid.*

³⁸⁰ VS, p. 122; tr. it. p. 82; cfr. FDS, p. 37; tr. it. p. 43.

che sono differenziate, localizzate e dotate di logiche specifiche irriducibili le une alle altre: «si tratta di far emergere i rapporti di dominazione e di lasciarli funzionare nella loro molteplicità, nella loro differenza, nella loro specificità o nella loro reversibilità»³⁸¹. Si può dire dunque che «il potere è dappertutto», nel senso preciso che esso non trova un luogo unitario di diffusione ma si produce di volta in volta «in ogni relazione fra un punto e un altro» del tessuto sociale³⁸². Questo significa che le relazioni di potere non sono affatto riducibili, per Foucault, al rapporto di ciascun individuo con lo Stato, cioè a quella mediazione, rappresentata dalla forma della *legge*, che immagina di rendere possibili tutte le altre relazioni eliminandone però la dimensione politica e confinandole nella sfera “privata”³⁸³. La legge perde dunque tutta la centralità che le riconosce il discorso della sovranità: in primo luogo perché concepire il potere come espresso dalla legge significa assumere il problema formale della sua *legittimità* e non pensarlo negli effettivi rapporti che esso produce³⁸⁴; inoltre perché la legge assume il potere come una costrizione che si impone alla libertà degli individui, pensata come situazione originaria in cui è *assente* ogni tipo di relazione, al fine di rendere possibile la loro convivenza.

Questo ultimo punto è decisivo: la chiave dell'intero ragionamento sta forse proprio nella lotta contro quella che Foucault definisce «ipotesi repressiva», che egli ritrova al cuore del «modello giuridico», nella misura in cui quest'ultimo pensa il potere come «centrato sul solo enunciato della legge e sul solo funzionamento del divieto»³⁸⁵, cioè come sostanzialmente riducibile alla struttura formale dell'obbedienza. Il punto essenziale che Foucault fa valere contro la teoria della sovranità è infatti che il potere non reprime, ma *produce*, ovvero che le diverse relazioni di potere non intervengono “dopo” ma si costituiscono insieme ai rapporti con cui sono intrecciate, ai saperi che mettono in campo e, soprattutto, ai soggetti che vi sono implicati. In primo luogo, dunque, il potere non interviene a regolare dei rapporti che ne sono originariamente estranei: «le relazioni di potere non sono in posizione di estraneità nei confronti di altri tipi di rapporti (processi economici, relazioni di conoscenza, relazioni sessuali), ma [...] sono loro immanenti»³⁸⁶. Ciò non significa che la realtà del “sociale”, in senso lato, sia completamente riducibile a rapporti di potere, bensì che tutti i rapporti che si danno in questo spazio si legano costitutivamente a «differenziazioni»

³⁸¹ FDS, p. 39; tr. it. p. 44.

³⁸² VS, p. 122; tr. it. p. 82.

³⁸³ Cfr. SP, p. 35; tr. it. p. 30.

³⁸⁴ Cfr. FDS, p. 38; tr. it. pp. 43-44.

³⁸⁵ VS, p. 113; tr. it. p. 76.

³⁸⁶ *Ivi*, pp. 123-124; tr. it. p. 83.

e a «ineguaglianze» che richiamano funzioni di comando e in tal senso una dimensione, come si è detto, «in senso lato politica». Un analogo rapporto di immanenza si ha anche, in secondo luogo, per il sapere: bisogna ammettere che «potere e sapere si implicano direttamente l'un l'altro; che non esiste relazione di potere senza correlativa costituzione di un campo di sapere, né di sapere che non supponga e non costituisca nello stesso tempo relazioni di potere»³⁸⁷. Così per esempio il *Panopticon* di Bentham è un progetto teorico che ha avuto dei rapporti precisi, anche se complessi, con la costituzione dei dispositivi di disciplinamento quali le prigioni o le fabbriche³⁸⁸, così come li ebbero, in modi diversi, la psicologia e le scienze umane; ancora, i progetti di riforma della prigione sono un elemento costitutivo dell'esistenza della prigione stessa³⁸⁹, in modo simile a quanto avviene per il discorso sul “sesso” in relazione al dispositivo di sessualità³⁹⁰.

Si è visto in precedenza come la correlazione sapere-potere emergesse già nella topologia storica dell'archeologia foucaultiana; la stessa cosa si può dire per l'ultimo, e decisivo, elemento che mostra la produttività del potere: la costituzione delle soggettività. Allo stesso modo delle formazioni discorsive dell'*Archeologia del sapere*, anche le relazioni di potere non presuppongono ma anzi producono i soggetti che entrano in gioco in esse: «Non si tratta dunque di chiedere ai soggetti come, perché, in nome di quale diritto possano accettare di lasciarsi assoggettare, ma si tratta di mostrare come siano le relazioni effettive di assoggettamento a fabbricare dei soggetti»³⁹¹. Proprio a questa altezza si misura in tutta la sua ampiezza, secondo Foucault, la rottura radicale con l'orizzonte concettuale della sovranità, il quale parte dalla molteplicità degli individui e delle loro volontà e arriva a fondare, mediante il meccanismo di rappresentazione-autorizzazione, la volontà unica del sovrano, e concepisce così «l'individuo come una sorta di nucleo elementare o di atomo primitivo, come una materia molteplice e inerte sulla quale verrebbe ad applicarsi il potere o contro la quale verrebbe ad urtare il potere»³⁹². Proprio al contrario di questo approccio, che Foucault vede esplicitato massimamente nel *Leviatano* di Hobbes³⁹³, si tratta invece di

³⁸⁷ SP, p. 36; tr. it. p. 31.

³⁸⁸ Cfr. *ivi*, pp. 233 sgg.; tr. it. pp. 218 sgg.

³⁸⁹ Cfr. *ivi*, pp. 271-273; tr. it. pp. 255-256.

³⁹⁰ È questo, come noto, il tema portante di tutto il libro *La volontà di sapere*.

³⁹¹ FDS, pp. 38-39; tr. it. p. 44.

³⁹² *Ivi*, p. 26; tr. it. p. 33. In un altro luogo di queste lezioni Foucault definisce la sovranità come quel «ciclo che va dal soggetto al soggetto» (FDS, p. 37; tr. it. p. 43).

³⁹³ *Ivi*, p. 26; tr. it. p. 33: «Cogliere l'istanza materiale dell'assoggettamento in quanto costituzione dei soggetti: questo rappresenta, se volete, esattamente il contrario di quello che Hobbes aveva voluto fare nel *Leviatano* e di quel che probabilmente fanno, credo, tutti i giuristi, quando si pongono il problema di sapere come, a partire dalla molteplicità degli individui e delle volontà, si può formare una volontà, o almeno un corpo, u-

cogliere le relazioni di potere come il luogo stesso della costituzione, sempre differenziata e molteplice, dei soggetti implicati in esse. Assumendo questo punto di vista, lo stesso dispositivo concettuale della sovranità, come vedremo meglio in seguito, non presuppone bensì produce l'individuo quale modalità specifica di soggettivazione³⁹⁴. Lungo questa linea Foucault giunge a delineare il «tema generale» del corso *Bisogna difendere la società*, ma, si può dire, dell'intera analitica del potere, in questo modo: «si tratta di analizzare la fabbricazione dei soggetti piuttosto che la genesi del sovrano»³⁹⁵. In tal senso l'analitica del potere è da intendere sostanzialmente come *un'analisi delle differenti modalità di soggettivazione* che danno luogo a determinate relazioni di potere. L'esempio più chiaro viene da *Sorvegliare e punire*, dove appunto Foucault analizza la modalità di costituzione dell'individuo propria del dispositivo disciplinare che nasce nel XVIII secolo³⁹⁶.

L'analitica del potere produce dunque, in un altro campo, un effetto simile all'analisi delle formazioni discorsive, in quanto in entrambi i casi il soggetto perde la sua centralità, o meglio la sua autonomia e originarietà, per divenire una funzione all'interno del campo in cui è inserito. Questo significa anche, ovviamente, che risulta tanto impensabile l'idea di *un* soggetto universale quanto insensata la ricerca del soggetto perfetto della politica (problema decisivo nell'orizzonte concettuale della sovranità³⁹⁷), e che si deve pensare invece a una molteplicità di soggetti, di posizioni di soggettività, effettivamente esistenti nelle rela-

nici, ma mossi da quell'anima che sarebbe la sovranità». Sull'importanza e non accidentalità del confronto con Hobbes in *Bisogna difendere la società* insiste giustamente Zarka, *Figures du pouvoir*, cit., p. 152.

³⁹⁴ Cfr. FDS, p. 27; tr. it. p. 34: «L'individuo non è il *vis-à-vis* del potere, ma credo ne sia uno degli effetti principali. L'individuo è un effetto del potere e al tempo stesso, o proprio nella misura in cui ne è un effetto, è l'elemento di raccordo del potere. Il potere passa attraverso l'individuo che ha costituito». Come vedremo subito, è più preciso affermare che l'individuo quale modalità specifica di soggettivazione è prodotto dall'apparato disciplinare.

³⁹⁵ FDS, p. 39; tr. it. p. 45. Questa idea è già espressa chiaramente nella prima delle due conferenze tenute in Brasile nel 1973 e pubblicate come *La verità e le forme giuridiche*, dove sicuramente egli riutilizza il materiale utilizzato per il primo dei corsi al Collège de France intitolato *La volontà di sapere* e che appare come momento di raccordo fra l'analisi dei discorsi e l'analitica del potere. Nella conferenza Foucault individua tre assi della propria ricerca: lo studio della costituzione di campi di sapere correlativamente a pratiche sociali; l'analisi dei discorsi come «gioco strategico e polemico»; infine, la rielaborazione del problema del soggetto: «sarebbe interessante cercare di vedere come si produce attraverso la storia la costituzione di un soggetto che non è dato definitivamente, che non è quello a partire da cui la verità arriva alla storia, ma di un soggetto che si costituisce all'interno stesso della storia, ed è a ogni istante fondato e rifondato dalla storia. È verso questa critica radicale del soggetto umano da parte della storia che bisogna spingersi» (*La verità e le forme giuridiche*, tr. it. cit., p. 85).

³⁹⁶ Cfr. SP, p. 200, tr. it. p. 186: «la disciplina “fabbrica” degli individui; essa è la tecnica specifica di un potere che si conferisce gli individui sia come oggetti sia come strumenti del proprio esercizio»; p. 253, tr. it. p. 236: «la bella totalità dell'individuo non è amputata, repressa, alterata dal nostro ordine sociale, ma l'individuo vi è accuratamente fabbricato, secondo tutta una tattica di forze e di corpi», e ancora p. 196, tr. it. p. 183; p. 223, tr. it. p. 208 ecc.

³⁹⁷ Rinvio all'analisi compiuta da Giuseppe Duso, che fa emergere la centralità e insieme l'aporeticità di tale problema nella filosofia politica moderna in connessione con il nodo cruciale della rappresentanza politica (cfr. in partic. G. Duso, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Laterza, Roma-Bari 1999, cap. III, in partic. pp. 74-78).

zioni che li hanno storicamente costituiti, nessuno dei quali può evidentemente “possedere” o “conquistare” il potere. I dispositivi non sono dunque espressione di una volontà che contratta, si sottomette ecc., in quanto i soggetti sono sempre già presi all’interno di essi e nessuna volontà può essere pensata al di fuori delle modalità specifiche in cui si produce. Si tratta piuttosto di pensare i dispositivi come «grandi strategie anonime» che possiedono certo una logica intrinseca e anche degli obiettivi ricostruibili, però «può darsi che non ci sia nessuno che li abbia concepiti e ben pochi che li abbiano formulati»³⁹⁸; insomma, «le relazioni di potere sono contemporaneamente intenzionali e non soggettive»³⁹⁹.

Ciò che risulta da questo approccio è certamente, in termini generali, una grande estensione dell’orizzonte problematico dell’analitica del potere foucaultiana rispetto alla dimensione modernamente ascritta alla “politica”: le relazioni di potere sono sostanzialmente coestensive all’intero spazio sociale⁴⁰⁰ e si localizzano dappertutto⁴⁰¹, come mostra chiaramente l’analisi della prigione in *Sorvegliare e punire*, dell’ospedale nel corso sul *Potere psichiatrico* o della famiglia in *La volontà di sapere*. Questo non va inteso, naturalmente, nel senso di una riconduzione della complessità delle relazioni umane a manifestazione differenziata di *un’unica* realtà supposta del “potere”⁴⁰²; significa piuttosto che ogni relazione produce di fatto sempre anche l’instaurarsi di differenze e di disequilibri fra gli uomini che ne sono investiti (una «differenza di potenziale», dice Foucault⁴⁰³), implicando così, nel costituirsi effettivo di ciascuna relazione, anche una dimensione intrinseca che la manifesta

³⁹⁸ VS, p. 125; tr. it. p. 84.

³⁹⁹ *Ivi*, p. 124; tr. it. p. 84.

⁴⁰⁰ Cfr. SP, p. 35; tr. it. p. 30: le relazioni di potere «scendono profondamente nello spessore della società, [...] non si localizzano nelle relazioni fra Stato e cittadini o alla frontiera delle classi», e *Pouvoir et stratégies*, intervista con J. Rancière, «Les Révoltes logiques», inverno 1977, ora in DE 3, n. 218, pp. 418-428, qui p. 425: «le pouvoir est coextensif au corps social».

⁴⁰¹ Cfr. VS, p. 122; tr. it. p. 82: «Onnipresenza del potere: non perché avrebbe il privilegio di raggruppare tutto sotto la sua invincibile unità, ma perché si produce in ogni istante, in ogni punto, o piuttosto in ogni relazione fra un punto e un altro. Il potere è dappertutto; non perché inglobi tutto, ma perché viene da ogni dove».

⁴⁰² In questa direzione leggono invece J. Baudrillard, *Oublier Foucault*, Editions Galilée, Paris 1977, tr. it. *Dimenticare Foucault*, a cura di M. G. Camici, Cappelli, Bologna 1977, p. 89, secondo il quale in Foucault il potere «torna ad essere un *principio finale* – è il termine ultimo, l’irriducibile che si racconta, ciò che struttura l’equazione indeterminata del mondo», e Cotesta, *Linguaggio potere individuo*, cit., p. 123, che afferma: «per Nietzsche-Foucault ogni relazione sociale è relazione di potere. *L’autonomia del politico* che ne risulta è in realtà *una dissoluzione del politico nel sociale e una sussunzione del sociale nel politico*». Concordo invece con il punto di vista di R. A. Lynch, il quale, a proposito della onnipresenza del potere in Foucault, scrive che «power does not “consolidate everything” or “embrace everything”, rather, it emerges as immanent in all kinds of social relations» (R. A. Lynch, *Is Power all there is? Michel Foucault and the «Onnipresence» of Power-Relations*, «Philosophy Today», 42 (1998), n. 1, pp. 65-70, qui p. 67).

⁴⁰³ *Le jeu de Michel Foucault*, dibattito con D. Colas, J.A. Miller e altri, «Ornicar?», luglio 1977, ora in DE 3, n. 206, pp. 298-329, qui p. 304: «Dans la mesure où les relations de pouvoir sont un rapport inégalitaire et relativement stabilisé, il est évident que cela implique en haut et en bas, une différence de potentiel».

appunto come “relazione di potere”. È in questo senso preciso che il “potere” può e deve essere individuato “dappertutto”.

Una conseguenza importante che emerge da tale quadro è che le relazioni di dominio, in quanto processi di soggettivazione, non hanno affatto un significato “negativo”, non sono cioè qualcosa da cui ci si debba o ci si possa *liberare* in senso assoluto. Non esiste, infatti, alcun soggetto che possa essere pensato nella sua assolutezza, cioè “prima” o fuori dai rapporti in cui di volta in volta è inserito: un soggetto è quello che è nella misura in cui è soggettivato in e dalla rete relazionale in cui è immerso. In questo modo è per così dire la pensabilità stesso dello spazio della politica che in Foucault subisce, anche rispetto al dibattito filosofico e politico in cui egli si trova inserito, una torsione molto significativa⁴⁰⁴. Infatti, nella misura in cui si libera della teoria della sovranità e della nozione di soggetto (individuale e collettivo) che vi è implicata, Foucault è distante non solo dalla tradizionale teoria politica incentrata sullo Stato, ma anche dall’immaginazione della politica fondata su nozioni come quelle di “potere costituente” o di “rivoluzione”, che mostra di presupporre molto di quella concettualità e che appare, come è stato detto recentemente, una «concretizzazione giuridico-politica della metafisica moderna del soggetto e della volontà libe-

⁴⁰⁴ In molte occasioni di dibattito e di confronto pubblico emerge la sostanziale estraneità di Foucault rispetto alle modalità comuni di pensare la politica (che si annodavano da una parte attorno alla sovranità, dall’altra attorno alla tematica rivoluzionaria): si può vedere per es. il dibattito del 1972 con alcuni maoisti (Vidor ecc.) sulla questione tribunale popolare-giustizia popolare (*Sur la justice populaire. Débat avec les maos*, «Les Temps modernes», giugno 1972, ora in DE 2, n. 108, pp. 340-369; tr. it. in *Microfisica del potere*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino 1977), oppure il faticoso dialogo con gli studenti di Los Angeles del 1975 (*Dialogue on Power*, maggio 1975, in *Chez Foucault*, ed. by S. Wade, Los Angeles 1978, pp. 4-22, poi in DE 3, n. 221; tr. it. in *Biopolitica e liberalismo*, cit., pp. 41-60). I tentativi di avvicinare Foucault alle posizioni dell’autonomia italiana degli anni Settanta (cfr. per es. I. Bussoni, *Nuova razionalità e pratiche di auto-valorizzazione: l’insolito incontro di Foucault e l’autonomia italiana*, «Futuro anteriore», 1996, pp. 69-76) si muovono esplicitamente in senso interpretativo e confermano indirettamente l’estraneità di Foucault a tali contesti. Per una ricostruzione della ricezione di Foucault in Italia negli anni Settanta cfr. M. Bertani, *Promemoria*, in *Il discorso, la storia, la verità*, cit., pp. 347-374.

ra»⁴⁰⁵. Scrive Foucault che «non c'è [...] rispetto al potere *un* luogo del grande Rifiuto – anima della rivolta, focolaio di tutte le ribellioni, legge pura del rivoluzionario»⁴⁰⁶.

Questo non significa però che le relazioni di potere siano dei macchinari perfettamente trasparenti senza alcuna possibilità di errore e che la descrizione del loro funzionamento esaurisca la loro realtà. In un importante intervento del 1978 Foucault rifiuterà decisamente che il suo discorso possa essere considerato «una specie di eco reazionaria che non farebbe che confermare le cose»⁴⁰⁷ e dirà che i poteri di cui parla, lungi dall'essere “onniscienti” e “onnipotenti”, sono «una serie di relazioni complesse, difficili, mai funzionalizzate, e che in un certo senso non funziona mai»⁴⁰⁸. È questo un punto decisivo dell'analisi del potere. Quando Foucault, in *La volontà di sapere*, parla del «carattere strettamente relazionale dei rapporti di potere»⁴⁰⁹ intende che questi ultimi, nella misura in cui producono specifici modi di soggettivazione, aprono lo spazio per un campo di azione instabile e mai del tutto predeterminato, così che i soggetti e le loro pratiche sono sì i punti di applicazione degli effetti di dominazione, ma sempre insieme anche i luoghi di possibili *resistenze* ad essi. Così tali rapporti «non possono esistere che in funzione di una molteplicità di punti di resistenza, i quali svolgono, nelle relazioni di potere, il ruolo di avversario, di bersaglio, d'appoggio»⁴¹⁰. In altre parole, i soggetti che i rapporti di potere producono sono la «sporgenza» su cui il potere stesso «fa presa» per potersi realizzare in determinate pratiche, ma non possono essere appiattiti a questa dimensione, perché sono sempre anche il luogo stratificato di *altre* possibili pratiche che trovano ugualmente la loro condizione di esistenza nel campo che le ha prodotte (saperi, soggetti, linee di azione), ma che si oppongono, rela-

⁴⁰⁵ Così Rametta, *Le “difficoltà” del potere costituente*, cit., p. 396, a proposito della nozione di “potere costituente”. Sul rifiuto, ma non certo in senso “riformistico”, dell'orizzonte della rivoluzione in Foucault, che appare chiaramente per es. nella conferenza tenuta a Tokyo nel 1978 *La filosofia analitica della politica*, «Asahi Jaanaru», giugno 1978, ora in DE 4, n. 232; tr. it. in AF 3, pp. 98-113 (e se si prescinde dal corso *Bisogna difendere la società* e da alcune dichiarazioni ad esso collegate, come per es. in *Le savoir comme crime*, intervista con S. Terayama, «Jyokyo», aprile '76, ora DE 3, n. 174 pp. 79-86, in partic. pp. 85-86, o in *Non au sexe roi*, intervista con B.-H. Lévy, «Le Nouvel Observateur», marzo 1977, ora in DE 3, n. 200, pp. 256-269, in partic. p. 266, dove Foucault pare assumere un atteggiamento diverso al riguardo), cfr. P. Chevallier, *Michel Foucault, le pouvoir et la bataille. Un philosophe en question*, Éd. Pleins Feux, Nantes 2004, in partic. p. 81; G. Le Blanc et J. Terrel, *introduzione a Foucault au Collège de France. Un itinéraire*, sous la dir. de G. Le Blanc et J. Terrel, Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux 2003, pp. 7-26, in partic. p. 25.

⁴⁰⁶ VS, p. 126; tr. it. p. 85. A questo proposito del tutto condivisibile quanto afferma Philippe Chevallier, secondo il quale, per Foucault, «aucune aurore ne se lèvera jamais sur un monde enfin libéré du pouvoir» (Chevallier, *Michel Foucault, le pouvoir et la bataille*, cit., p. 29).

⁴⁰⁷ *Precisazioni sul potere*, cit., p. 9.

⁴⁰⁸ *Ivi*, p. 6.

⁴⁰⁹ VS, p. 126; tr. it. p. 85. A mio avviso è la mancata comprensione di questo punto decisivo che porta alcuni interpreti a negare uno spazio della politica in Foucault (cfr. per es. C. Kammler, *Michel Foucault. Eine kritische Analyse seines Werks*, Bonn 1986, pp. 192-198).

⁴¹⁰ *Ibid.*

tivamente a specifici aspetti, al modo di funzionamento del dispositivo di potere in quanto tale. In un certo senso si può dire che una relazione di potere (insieme alle soggettività che produce) non si identifica mai con il semplice funzionamento di un rapporto di comando, bensì con la costituzione di un campo in cui tale comando può, per così dire, funzionare *oppure no*. Lungi dall'esaurirsi nella descrizione del suo funzionamento, questo campo di azione è instabile e apre al suo interno delle possibilità molteplici, delle linee di forza. È proprio qui che si può ritrovare in Foucault lo spazio della *politica* che l'analitica del potere intende delineare: «decifrare uno stato di realtà in modo tale che emergano le linee di forza e le linee di fragilità; i punti di resistenza e i punti di attacco possibili, le vie tracciate e le scorciatoie»⁴¹¹. Foucault non mira, dunque, alla semplice “descrizione” del reale ma piuttosto alla «polemizzazione del reale», a delineare topologicamente «una realtà di lotte possibili»⁴¹² nei diversi contesti dei modi di soggettivazione che di volta in volta si sono costituiti. A questo proposito, proprio per l'importanza di questo snodo del ragionamento, è necessario un chiarimento terminologico. In alcune occasioni Foucault tende a conferire all'espressione “relazione di potere” non questo significato ampio ma uno ben più limitato, identificandola proprio con il dispositivo di dominazione nel suo funzionamento. Tuttavia proprio queste affermazioni sembrano confermare il discorso fin qui svolto. Infatti, quando Foucault parla di “relazione di potere” in questo senso stretto, la *distingue* precisamente dal *campo politico* di cui essa fa parte («ogni relazione di potere rinvia, come al suo effetto ma anche come alla sua condizione di possibilità, a un campo politico di cui essa fa parte»⁴¹³) e quindi dalle forze di resistenza che si costituiscono in esso insieme al dispositivo⁴¹⁴, facendo emergere così esplicitamente proprio la struttura che abbiamo evidenziato.

Già da queste prime indicazioni emerge un tratto distintivo dell'analitica del potere foucaultiana: nel suo tentativo di pensare lo spazio della politica, *non si identifica* con essa. Delinea infatti la costituzione di relazioni di potere che, producendo i modi di soggettiva-

⁴¹¹ *Precisazioni sul potere*, cit., pp. 9-10.

⁴¹² *Ibid.*

⁴¹³ *Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps*, cit., p. 233.

⁴¹⁴ Cfr. per es. *Pouvoir et stratégies*, cit., p. 421: «c'è sempre qualcosa, nel corpo sociale, nelle classi, nei gruppi, negli individui stessi, che sfugge in un certo modo alle relazioni di potere». Il fatto che poco dopo Foucault confermi risolutamente la sua tesi secondo cui *non c'è* un “fuori” del potere (cfr. *ivi*, p. 424) implica che si debba distinguere, in questa occasione, fra un significato “ampio” di “relazione di potere”, identificato con il campo politico che costituisce, e un significato “ristretto”, identificato con lo specifico dispositivo di comando nella sua attuazione. In questa stessa intervista Foucault non rifiuta di usare il termine “plebe” per nominare quel “qualcosa” che sfugge al dispositivo di dominazione, e tuttavia solo a patto che tale termine non indichi «il fondo permanente della storia, l'obiettivo finale di tutti gli assoggettamenti, il fuoco mai del tutto spento di tutte le rivolte», bensì nomini la modalità specifica in cui, in ogni campo politico, si strutturano le linee di resistenza, «con una estensione delle forme, delle energie, delle irriducibilità diverse» (*ivi*, p. 421).

zione in esse implicate, aprono lo spazio per delle pratiche, ma non *determina* queste stesse pratiche, né nel senso della descrizione di un dato di fatto che si darebbe immancabilmente, né nel senso di un programma politico da realizzare. L'azione politica è un intervento del tutto diverso dal piano teorico, non è linearmente deducibile da esso e richiede «una radicalità che è fisica»⁴¹⁵. Nel corso *Sicurezza, territorio, popolazione*, Foucault dice che «la dimensione di ciò che si deve fare non può apparire, mi sembra, che all'interno di un campo di forze reali, vale a dire un campo di forze che un soggetto parlante non può mai creare da solo semplicemente grazie alla sua parola»⁴¹⁶; le sue analisi non possono dunque essere prese come “imperativi” né essere tradotte in “azione politica”, ma funzionano tutt'al più «come indicatori tattici» per delle lotte possibili⁴¹⁷. Per gli stessi motivi, infine, lo spazio del *comune* legato all'agire politico non è qualcosa da costituire o da creare nello spazio della teoria: non si troveranno mai elementi in questa direzione in Foucault⁴¹⁸. Piuttosto, il comune si realizza esattamente nella condivisione di fatto di determinate modalità di soggettivazione, e quindi dall'apertura, per più soggetti, delle medesime linee di forza e di azione, che qualificano appunto lo spazio della politica.

Attorno alle nozioni di “relazioni di potere”, di “soggettivazione” e di “resistenza” si annodano dunque le fila dell'analitica del potere foucaultiana, così come viene delineata teoricamente e praticata effettivamente da Foucault nei corsi di lezione e nelle opere del periodo 1971-1976. È su queste solide basi che il discorso foucaultiano, negli anni successivi, subirà un'evoluzione significativa. Prima di passare a questo, tuttavia, si rende necessario approfondire l'analisi fin qui svolta relativamente a due aspetti: la questione della sovranità, di cui Foucault fa la genealogia mediante un ragionamento stratificato che deve essere portato alla luce, e la questione della resistenza, su cui si misura la tenuta complessiva dell'analitica del potere e che per questo è oggetto di un continuo lavoro di riflessione da parte di Foucault.

⁴¹⁵ *Precisazioni sul potere*, cit., pp. 9-10.

⁴¹⁶ STP, p. 5; tr. it. (modificata) p. 15.

⁴¹⁷ *Ibid.* Così per es. in *Pouvoir et corps*, «Quel corps?», 1975, ora in DE 2, n. 157, pp. 754-760, tr. it. in *Il discorso, la storia, la verità*, cit., pp. 149-155, qui p. 155: «fare un rilievo topografico e geologico della battaglia. È questo il ruolo dell'intellettuale».

⁴¹⁸ Questo aspetto si lega alla questione complessiva dell'assenza, in Foucault, di ogni struttura politica della rappresentazione: cfr. per es. *Les intellectuels et le pouvoir*, cit., pp. 307-308, tr. it. p. 58.

2. *Genealogia della sovranità*

Abbiamo visto come Foucault intenda opporre la propria concezione delle relazioni di potere alla teoria giuridica della sovranità, che deve essere rifiutata proprio in quanto *teoria*, cioè in quanto tentativo di astrarre dalla realtà effettiva dei rapporti di dominazione degli elementi teorici tali da costituire un discorso universale sul Potere. In questo senso il discorso della sovranità, in quanto fonda una «metafisica del potere»⁴¹⁹ (nel senso che esso diviene “qualcosa” che può essere costruito, posseduto, conquistato) e poiché si struttura attorno ai concetti di libertà, di soggetto, di volontà, di contratto e così via, rappresenta una modalità errata di pensare le relazioni di potere, cioè non si mostra in grado di coglierle nella loro realtà. Come proposta teorica la teoria della sovranità è dunque «la grande trappola nella quale si rischia di cadere allorché si vuole analizzare il potere» e costituisce un modello di cui bisogna «sbarazzarsi»⁴²⁰. Tuttavia non è questo l'unico modo in cui la sovranità compare nell'analisi di Foucault: se come teoria essa viene “metodologicamente” rifiutata, come *discorso* e come *pratica* che si è effettivamente data in determinati contesti storici essa è invece assunta come un possibile oggetto dell'analisi del potere. Nei diversi testi foucaultiani di questi anni si può cioè ricostruire una *genealogia* della sovranità, nel senso che possono essere isolate le modalità in cui, nel riferimento alla “sovranità”, delle specifiche relazioni di potere sono state praticate o pensate. Da questo punto di vista, ovviamente, il discorso della sovranità cessa di presentarsi come teoria unitaria per manifestarsi invece come qualcosa di *strutturalmente molteplice*, come un nome che non rinvia ad alcun “nucleo concettuale” bensì a una serie differenziata di contesti d'uso che devono essere ricostruiti⁴²¹. Anche se manca un luogo di precisa sistematizzazione nei testi, si posso-

⁴¹⁹ *Precisazioni sul potere*, cit., p. 7.

⁴²⁰ FDS, p. 30; tr. it. p. 37.

⁴²¹ Non si tratta, dunque, per Foucault, di cogliere il “reale” funzionamento della sovranità, il suo *segreto* e la sua struttura “originaria” (così Foucault sullo Stato nel corso *Nascita della biopolitica*: «Non si tratta, infatti, di strappare allo Stato il suo segreto», NB, p. 79, tr. it. p. 75), bensì di tracciare per così dire una carta geografica dei modi in cui essa esiste o è esistita, senza alcuno spazio per l'idea di un suo “nucleo” originario. In questo senso la prospettiva sviluppata per es. da G. Agamben in *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, 1995, 2005², che pure assume come punto di partenza (critico) l'analisi foucaultiana, prende una direzione completamente differente da quest'ultima, in quanto Agamben vuol individuare, nel «punto d'incrocio fra il modello giuridico-istituzionale e il modello biopolitico del potere», qualcosa come «il nucleo originario – anche se occulto – del potere sovrano» e la struttura originaria della politica occidentale (cfr. *ivi*, in partic. pp. 9-11). Per questo motivo quel che ad Agamben appare, giustamente dal suo punto di vista, un *limite* nell'analisi di Foucault, cioè l'incapacità, da parte sua, di individuare il *centro comune* delle sue direzioni di ricerca (cfr. *ivi*, p. 8), è più che altro da intendere come l'indice di una prospettiva radicalmente divergente. Anche Roberto Esposito, nella sua indagine sulla biopolitica, utilizza alcuni elementi desunti dalle analisi foucaultiane ma si muove poi su di piano argomentativo divergente, in quanto, a sua volta, tende a individuare nella biopolitica «il reale meccanismo di funzionamento» della sovranità, il suo “segreto” e infine,

no schematicamente individuare tre modalità di esistenza della sovranità rintracciate da Foucault: come una pratica di potere effettivamente esistita nel periodo precedente al XVIII secolo; come discorso o sapere intersecato con *nuovi* dispositivi di potere nati nei secoli XVIII e XIX; infine, come pratica di potere effettiva che si è mantenuta, insieme a tali nuovi dispositivi, nel corso degli ultimi secoli⁴²².

2.1. *La sovranità come dispositivo di potere tradizionale*

Innanzitutto la sovranità è stata, per lungo tempo, l'espressione di un reale dispositivo di potere: «la teoria giuridico-politica della sovranità ha fatto riferimento a un meccanismo di potere effettivo che era quello della monarchia feudale»⁴²³, e che ha resistito fino al XVII-XVIII secolo, fino a quando cioè è apparsa «una nuova meccanica di potere che ha delle procedure sue proprie, degli strumenti del tutto nuovi, degli apparati molto diversi»: il potere disciplinare⁴²⁴. In *Sorvegliare e punire*, e precisamente nel capitolo secondo della prima parte, Foucault mette in luce un aspetto specifico di questo potere sovrano: l'organizzazione delle punizioni. Dimostrando come le modalità odierne di punire, incentrate sul sistema della prigione, siano sorte in un preciso periodo storico (il XVIII e XIX secolo), Foucault dimostra altresì che, precedentemente, la punizione non era affatto qualcosa di caotico, barbaro, privo di regole, ma si affidava piuttosto ad altre modalità punitive ugualmente codificate, in primo luogo il supplizio. Quest'ultimo appare dunque «una pratica che ha le sue regole, che obbedisce a una procedura ben definita»⁴²⁵, legata appunto alla relazione di potere della sovranità, che è ben diversa da quella disciplinare da cui na-

per certi versi, la configurazione originaria della politica (cfr. R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, in partic. pp. 18-20 su Foucault, e poi per es. p. 64, dove si propone un'analisi etimologica; p. 69, dove si individuano un «nucleo germinale» o una «inflessione originaria» della libertà; p. 74, dove si parla di «antinomia fondamentale» del paradigma di immunizzazione, ecc.). Non si vuole ovviamente, con questo, «criticare» le ricerche di Agamben e di Esposito, bensì solamente segnalare la loro eterogeneità rispetto alla prospettiva genealogica di Foucault e mostrare dunque la cursorietà dei riferimenti foucaultiani presenti nei loro testi. Concordo dunque su questo punto con la ricostruzione, molto utile, proposta da O. Marzocca, *Perché il governo*, cit., cap. II e in partic. pp. 81-83 (il caso di Negri, ugualmente considerato da Marzocca in queste pagine, mi sembra richiedere un discorso a parte).

⁴²² Molto utile, in questa direzione, il saggio di J. Terrel *Les figures de la souveraineté*, in *Foucault au Collège de France*, cit., pp. 101-129, il quale individua ugualmente tre differenti «figure» della sovranità in Foucault (e precisamente nel corso *Bisogna difendere la società*, a cui il saggio è completamente dedicato), anche se la sua analisi differisce in non pochi punti da quella qui proposta.

⁴²³ FDS, p. 31; tr. it. p. 37.

⁴²⁴ *Ivi*, p. 32; tr. it. p. 38.

⁴²⁵ SP, p. 50; tr. it. p. 44, e p. 43, tr. it. pp. 36-37: «Il supplizio è una tecnica e non dev'essere assimilato all'estremismo di una rabbia senza legge». Foucault ricostruisce in queste pagine tutti i momenti, ben definiti, del supplizio come organizzazione della pena (la *quaestio* come modalità specifica di produzione di verità, l'esecuzione ecc.).

scerà invece la prigione. In termini assolutamente generali, si può dire che il supplizio rappresenta, nell'analisi di Foucault, il modo in cui si riconferma lo "splendore" della sovranità nel punto esatto in cui l'infrazione alla legge l'aveva «per un istante ferita»⁴²⁶. Il supplizio è cioè la manifestazione di una relazione di potere che non si costituisce come una «sorveglianza ininterrotta», che rinuncia a una presenza costante nella vita dei sudditi, e che invece «cerca il rinnovamento del proprio effetto nello splendore di manifestazioni eccezionali»⁴²⁷. In *La volontà di sapere* Foucault, riprendendo il discorso, qualificherà tale relazione di potere fra sovrano e suddito come «diritto di *far morire* o di *lasciar vivere*»⁴²⁸, e più in generale come «diritto di prendere» che esige puntualmente dai sudditi delle cose, del tempo, dei corpi e anche, talvolta, della stessa vita, senza preoccuparsi di organizzare, rafforzare, sorvegliare o produrre.

La sovranità così concepita rappresenta dunque la relazione di potere fra il monarca feudale e i sudditi; come tale essa è stata praticata per tutto il medioevo e non solo, in quanto si riannoda a una tradizione ancora precedente: le due funzioni del «vincolare» e dell'«abbagliare» corrispondono, ricorda Foucault in *Bisogna difendere la società*, «ai due aspetti del potere così come esso era rappresentato nelle religioni, nei rituali, nelle leggende, nei miti romani, e più in generale, indoeuropei»⁴²⁹. In questa affermazione si esplicita evidentemente la fonte principale di Foucault nella ricostruzione di tale «tradizionale» dispositivo di potere proprio di tutta l'Europa fino all'avvento delle nuove tecniche moderne del potere: le ricerche del suo maestro Georges Dumézil sulle tre funzioni, insieme modo di vedere il mondo e strutturazione della società, proprie dei popoli indoeuropei⁴³⁰. Alcuni altri passi fanno poi pensare a un'influenza dell'opera di Bataille, come il riferimento al

⁴²⁶ *Ivi*, p. 59; tr. it. p. 53.

⁴²⁷ *Ivi*, p. 69; tr. it. p. 62 («eccezionali» traduce «singulière»). L'elemento di instabilità nella pratica dei supplizi è individuata da Foucault nel «popolo», che è chiamato come spettatore affinché a esso si ricordi la potenza del potere sovrano, ma allo stesso tempo è il luogo di una possibile rivolta: «Impedire un'esecuzione ritenuta ingiusta, strappare un condannato dalle mani del boia, ottenere di forza la sua grazia, inseguire eventualmente e assalire gli esecutori, maledire in ogni caso i giudici e schiamazzare contro la sentenza, tutto ciò fa parte di consuetudini popolari che investono, travisano, scompigliano sovente il rituale dei supplizi» (*ivi*, pp. 71-72; tr. it. p. 64, modificata).

⁴²⁸ VS, p. 178; tr. it. p. 120.

⁴²⁹ FDS, p. 59; tr. it. p. 63. Da tenere presente, a questo proposito, quanto afferma Merio Scattola, il quale associa la *sovranità* di Foucault alla tradizionale nozione di *maiestas*, che Jean Bodin aveva appunto tradotto in francese col termine "souveraineté" (cfr. M. Scattola, *Michel Foucault e la cameralistica. Biopolitica, regolazione e storia dello Stato moderno*, «Foedus», 14 (2006), n. 1, pp. 3-21, qui pp. 3-4).

⁴³⁰ Alla prima delle tre funzioni, quella appunto sovrana, è dedicato in particolare il testo *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, Gallimard, Paris 1940. Una ulteriore analisi e sistematizzazione uscirà nello stesso anno in cui Foucault tiene il corso *Bisogna difendere la società* (1977): G. Dumézil, *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Gallimard, Paris 1977, tr. it. di A. Marietti *Gli dei sovrani degli indoeuropei*, Einaudi, Torino 1985.

«dispendio» o al «dispendio assoluto» proprio delle cerimonie sovrane⁴³¹; ma è lo stesso Bataille a ricordare quanto egli sia a sua volta in debito, sul punto, con i lavori di Dumézil⁴³².

Anche se Foucault non aggiunge molto altro alla delineazione di questo dispositivo tradizionale di sovranità, è importante comprendere che ruolo giochi nell'economia complessiva del suo ragionamento. Seguendo la logica dell'analitica del potere, come è stata tratteggiata in precedenza, tale analisi non può che avere il senso di ricostruire *una* relazione di potere che ha avuto grande importanza per un lungo periodo di tempo, ma che ha sempre coesistito con altre. In nessun caso essa dovrebbe poter *esaurire* la realtà complessa e stratificata dei periodi in cui è esistita; così per esempio nei secoli del medioevo i sudditi non erano *solo sudditi* bensì erano i luoghi di costituzione e di attivazione anche di *altre* soggettivazioni e quindi erano inseriti anche in altri rapporti. In questa direzione sembrano effettivamente andare alcune affermazioni di Foucault. In *La volontà di sapere*, in particolare, egli ricorda che le grandi monarchie amministrative tardo-medievali «sono sorte sullo sfondo di una molteplicità di poteri pre-esistenti, e in un certo senso contro di essi: poteri densi, disordinati, conflittuali, poteri legati al dominio diretto o indiretto sulla terra, al possesso delle armi, al servaggio, ai legami di sovranità feudale (*suzeraineté*) e di vassallaggio»⁴³³. Le relazioni di potere in tale contesto non si riducono dunque alla manifestazione puntuale e straordinaria del sovrano ai propri sudditi, bensì costituiscono un groviglio ben più intricato di rapporti, che tuttavia rimangono sullo sfondo: non si trova mai, in Foucault, il tentativo di abbozzare uno studio storico di questa realtà complessa.

Il motivo di questa assenza è evidente: Foucault non ha alcun interesse per una ricostruzione esaustiva delle relazioni di potere esistite nei secoli passati; il dispositivo di sovranità viene richiamato soprattutto in funzione genealogico-critica, per distinguerlo dai *nuovi* dispositivi, in primo luogo da quello disciplinare, di cui Foucault vuol determinare l'insorgenza storica⁴³⁴. È vero però che, proprio su questo punto, si possono riscontrare alcuni elementi che producono, nel discorso di Foucault, alcune oggettive difficoltà, soprattutto – ma non solo – in *Sorvegliare e punire*. Anzitutto, bisogna riconoscere che, in non

⁴³¹ SP, p. 220, tr. it. p. 205 e FDS, p. 32; tr. it. p. 39.

⁴³² Cfr. Bataille, *Hegel, l'uomo, la storia*, tr. it. cit., p. 173: «L'opera [...] di Georges Dumézil ha messo in evidenza i tratti generali della sovranità indoeuropea».

⁴³³ VS, p. 114, tr. it. p. 77. In *Sorvegliare e punire* c'è un accenno ai «segni che traducevano *status*, privilegi, appartenenze» precedentemente all'imporsi della norma disciplinare (SP, p. 216; tr. it. p. 201).

⁴³⁴ Così per esempio nelle conferenze *Omnes et singulatim* Foucault richiama il mondo feudale per identificare l'*altro* dal dispositivo di cui sta facendo la genealogia, in questo caso il potere pastorale: «Il feudalesimo sviluppò tra gli individui una trama di relazioni personali di un genere completamente diverso dal pastorato» (*Omnes et singulatim*, tr. it. cit., p. 128).

pochi luoghi in cui viene introdotto il dispositivo tradizionale di sovranità, Foucault sembra dare l'impressione di vedere in esso proprio una relazione di potere a cui per lungo tempo si è conformata *l'intera* realtà politica. In *Bisogna difendere la società* Foucault dice che la sovranità, «finché ha durato la società di tipo feudale», copriva effettivamente «la meccanica del potere, il modo in cui esso si esercitava fino ai livelli più bassi, a partire da quelli più alti» e dunque «il rapporto di sovranità [...] ricopriva la totalità del corpo sociale»⁴³⁵. In *La volontà di sapere* si legge che il «prelievo» sovrano è stato a lungo «la forma principale» delle relazioni del potere⁴³⁶. Per quanto riguarda *Sorvegliare e punire*, infine, è proprio l'articolazione complessiva del ragionamento che lascia questa impressione. Questa impostazione non produce solo il rischio di ridurre il dispositivo di sovranità a uno schema astratto di tipizzazione, contro le stesse direttive che, abbiamo visto, animano l'analitica foucaultiana del potere. L'elemento problematico principale sta nel fatto che, essendo la sovranità una relazione che si manifesta in modo *puntuale* ed eccezionale, nel momento in cui essa sia pensata, per i contesti in cui si è presentata, come l'unica relazione di potere esistente, questi stessi contesti rischiano di apparire, infine, come privi o quasi di rapporti di potere. Così per esempio in *La volontà di sapere* Foucault, a proposito della sorveglianza sulle pratiche sessuali fino alla fine del XVIII secolo, afferma che al riguardo esistevano solo poche leggi e aggiunge che «il “resto” rimaneva molto più confuso»⁴³⁷ e suggerisce così una sorta di anarchica assenza di ulteriori determinazioni. Ancor di più, in *Sorvegliare e punire* la strategia argomentativa è volta a evidenziare l'onnipresenza del dispositivo di disciplina contro la puntualità della manifestazione sovrana: in tal modo il “fuori” del dispositivo disciplinare è certo rappresentato da *un'altra* relazione di potere (e non dalla sua semplice *assenza*), e tuttavia quest'ultima relazione risulta, di fatto, *quasi nulla*, e lascia così aperta l'idea di una struttura sociale in cui le relazioni di potere non giungono, di fatto, a costituire i soggetti che vivono e agiscono in essa. Questo problema è

⁴³⁵ FDS, pp. 31-32; tr. it. p. 38. Il limite principale del discorso sviluppato da Foucault nel corso *Bisogna difendere la società* mi sembra possa essere ravvisato nell'immediata identificazione fra “diritto” e “legge”, che funziona per alcuni scenari, in particolare per quelli riconducibili alla monarchia amministrativa e alla teoria giusnaturalistica, ma che non può essere assunta incondizionatamente, pena la perdita di capacità di comprensione di altri contesti, in primo luogo appunto quello medioevale (relativamente alla nozione articolata di *diritto* in quest'ultimo si veda P. Grossi, *L'ordine giuridico medioevale*, Laterza, Roma – Bari 1995). Sui limiti della ricostruzione foucaultiana relativamente alla nozione di “diritto” cfr. P. Gehring, *Epistemologie? Archäologie? Genealogie? Foucault und das Recht*, «Internationale Zeitschrift für Philosophie», 2000, n. 1, pp. 18-33, che afferma che il problema del tipo di potere effettivamente esercitato nella struttura del diritto rimane una lacuna nel discorso foucaultiano (cfr. in partic. *ivi*, pp. 32-33).

⁴³⁶ VS, p. 179, tr. it. p. 120.

⁴³⁷ *Ivi*, p. 52, tr. it. p. 37. In un'altra occasione, Foucault definisce il potere nella società pre-disciplinare come «lacunoso» e «a maglie larghe» (*Les mailles du pouvoir*, cit., p. 190, tr. it. p. 161).

forte in *Sorvegliare e punire*, anche se si ritrova anche in seguito, ed è intimamente connesso, come vedremo meglio in seguito, alla problematica decisiva della resistenza quale elemento strutturale della realtà delle relazioni di potere.

2.2. *La sovranità come discorso e come dispositivo biopolitico*

Abbiamo visto come, attorno al XVIII secolo, emergano in Europa delle nuove relazioni di potere che rompono con il dispositivo tradizionale di sovranità e con il contesto in cui si inseriva. Si tratta di poteri che non intendono prelevare le forze dei soggetti ma produrle: «un potere destinato a produrre delle forze, a farle crescere e a ordinarle piuttosto che a bloccarle, a piegarle o a distruggerle»⁴³⁸. Non è più in gioco il meccanismo puntuale della legge bensì quello perpetuo della *norma*⁴³⁹ e più in generale il dispositivo biopolitico del «*far vivere*»⁴⁴⁰, dove cioè la vita non è più presupposto della relazione di potere ma suo oggetto, luogo in cui esso stesso fa presa. Il funzionamento di questi nuovi dispositivi si mostra irriducibile al funzionamento della legge e al dispositivo tradizionale di sovranità, e tuttavia il riferimento alla sovranità non è scomparso. Dice Foucault in *Bisogna difendere la società*: «Indescrivibile e ingiustificabile nei termini della teoria della sovranità, radicalmente eterogeneo, il potere disciplinare avrebbe dovuto normalmente condurre alla scomparsa del grande edificio giuridico della teoria della sovranità. Ma, in realtà, tale teoria ha continuato non solo a esistere come ideologia del diritto, se volete, ma anche a organizzare i codici giuridici che l'Europa del XIX secolo si è data a partire dai codici napoleonici. Perché la teoria della sovranità ha persistito come ideologia e come principio di organizzazione dei grandi codici giuridici?»⁴⁴¹. Non si tratta, qui, di cogliere la persistenza di un nucleo concettuale in scenari differenti, bensì di individuare, nel nuovo scenario rappresentato dalle discipline e dalla biopolitica, il nuovo senso che il termine “sovranità” assume mediante il nuovo uso a cui esso è sottoposto⁴⁴².

⁴³⁸ VS, p. 179, tr. it. p. 120.

⁴³⁹ SP, pp. 214-216; tr. it. pp. 200-201. *Sorvegliare e punire* è dedicato quasi interamente, come vedremo anche in seguito, alla determinazione del potere di normalizzazione quale dispositivo di disciplinamento.

⁴⁴⁰ VS, p. 181, tr. it. p. 122; FDS, p. 214; tr. it. p. 207.

⁴⁴¹ FDS, p. 33; tr. it. p. 39.

⁴⁴² Si può vedere qui in atto la dimensione propriamente nietzscheana della genealogia di Foucault: per esempio la permanenza di un termine implica certo un richiamo all'uso precedente che se ne faceva, ma non implica affatto il permanere del suo significato. In *La genealogia della morale* Nietzsche definisce così il principio della propria metodologia storica: «che qualche cosa d'esistente, venuta in qualche modo a realizzarsi, è sempre nuovamente interpretata da una potenza a essa superiore in vista di nuovi propositi, nuovamente sequestrata, rimaniolata e adattata a nuove utilità; che ogni accadimento nel mondo organico è un *sormontare*, un *signoreggiare* e che a sua volta ogni sormontare e signoreggiare è un reinterpretare, un rias-

Attorno al XVII secolo nasce un nuovo *discorso* della sovranità, esemplificato per Foucault dal *Leviatano* di Hobbes, che non si lega più, come poteva essere per l'opera di Machiavelli⁴⁴³, al dispositivo sovrano tradizionale, ma anzi vi si oppone, intersecandosi invece con i nuovi dispositivi disciplinari e biopolitici. La funzione strategica di tale nuovo discorso non è certo quella di descriver e delineare il funzionamento effettivo di essi (questo compito, impossibile per la teoria della sovranità, sarà svolto principalmente dalle nascenti scienze umane⁴⁴⁴), bensì quella di *negarne* la realtà di relazioni di potere: «la teoria della sovranità ha permesso di sovrapporre ai meccanismi della disciplina un sistema di diritto che ne nascondeva i procedimenti, che cancellava ciò che poteva esserci di dominazione e di tecniche di dominazione nella disciplina, garantendo infine a ciascuno, attraverso la sovranità dello stato, l'esercizio dei propri diritti sovrani»⁴⁴⁵. Attraverso il discorso “moderno” della sovranità, dunque, si rivela un carattere essenziale dei dispositivi di potere disciplinari, parte integrante del loro modo di funzionamento: la tendenza a negare la propria realtà di relazioni di potere, per presentarsi come luogo di azione neutro e non politico, esecutivo e amministrativo. Questo è reso possibile appunto mediante il meccanismo rappresentativo del discorso della sovranità, il quale immette gli individui costituiti dal dispositivo disciplinare in una *teoria* politica che trova nel processo di autorizzazione non certo una relazione specifica di potere bensì l'armamentario concettuale per costruire la *negazione* di ogni rapporto di potere: «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, bisognava pure che la teoria della sovranità fosse presente nell'apparato giuridico»⁴⁴⁶.

settare, in cui necessariamente il “senso” e lo “scopo” esistiti fino a quel momento devono offuscarsi o del tutto estinguersi». E aggiunge poco dopo: «l'intera storia di una “cosa”, di un organo, di un uso può essere in tal modo un'ininterrotta catena di segni che accenna sempre a nuove interpretazioni e riassetamenti, le cui cause non hanno neppure bisogno di essere in connessione tra loro, anzi talvolta si susseguono e si alterano in guisa meramente casuale» (Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, tr. it. cit., p. 66).

⁴⁴³ Anche se in *Bisogna difendere la società* Foucault talvolta avvicina Machiavelli e Hobbes (cfr. FDS, p. 19; tr. it. p. 25), in *La volontà di sapere* egli afferma che Machiavelli pensò «il potere del Principe in termini di rapporti di forza» (VS, p. 128, tr. it. p. 86): la “sovranità” qui è dunque un dispositivo effettivo di potere e non un discorso che si lega strategicamente a dispositivi di potere “non sovrani”, come invece in Hobbes.

⁴⁴⁴ Cfr. FDS, p. 34; tr. it. p. 40, dove Foucault oppone il discorso delle scienze umane al discorso giuridico, legando il primo al dispositivo disciplinare, il secondo a quello sovrano.

⁴⁴⁵ FDS, p. 33; tr. it. p. 39.

⁴⁴⁶ *Ibid.* Per la determinazione di tale logica della sovranità, a cui Foucault accenna in queste pagine senza tuttavia riuscire a definirla in modo rigoroso, si rimanda ai lavori del gruppo di ricerca di Padova sui concetti politici guidato da Giuseppe Duso: *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Franco Angeli, Milano 1998²; *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Carocci, Roma 1999, oltre che al testo già citato dello stesso Duso *La logica del potere*.

Questa seconda modalità di esistenza della sovranità è dunque ben distinta dalla prima, in quanto non si riferisce a uno specifico dispositivo di potere esistente ma, al contrario, si struttura come teoria che, immettendo i soggetti costituiti a individui dalle discipline in una costruzione teorica che li pensa come dato originario e “naturale”, vuol eliminare la realtà politica dei rapporti in cui essi sono chiamati ad agire. La società artificiale costruita *ex-novo* dalla teoria politica a partire dalla rappresentazione di individui liberi e uguali si fonda così sulle effettive dinamiche di potere che si articolano, di fatto, attorno ai dispositivi disciplinari. Scrive Foucault: «Le discipline reali e corporali hanno costituito il sottosuolo delle libertà formali e giuridiche. Il contratto poteva essere ben postulato, come fondamento ideale del diritto e del potere politico; il panoptismo costituiva il procedimento tecnico, universalmente diffuso, della coercizione. Esso non ha cessato di operare in profondità nelle strutture giuridiche della società, per far funzionare i meccanismi effettivi del potere contro il quadro formale che questo si era dato»⁴⁴⁷. Questa correlazione fra discipline e sovranità, tuttavia, non rappresenta per Foucault qualcosa come il “nodo” centrale od originario della politica moderna, che non esiste, ma costituisce piuttosto una delle modalità in cui la sovranità si è data storicamente e insieme indica uno degli aspetti propri di quelle determinate relazioni di potere che sono le discipline.

Vi è infine una terza modalità in cui si presenta la sovranità: ancora nell’orizzonte segnato dalle discipline e dalla biopolitica moderne, ma non come discorso con valore strategico bensì come una *effettiva* relazione di potere a fianco delle altre. Questo aspetto è messo in luce da Foucault nell’ultima lezione di *Bisogna difendere la società*, dove parla della *persistenza* e radicale trasformazione, nelle società biopolitiche, dell’antico potere del “far morire e del lasciar vivere”. Il precetto biopolitico del “far vivere e lasciar morire”, infatti, «non cancellerà» il vecchio diritto sovrano del “far morire e lasciar vivere”, bensì «lo penetrerà, lo attraverserà, lo modificherà»⁴⁴⁸, configurandolo ora, secondo Foucault, come problema della *nazione* e poi come *razzismo di Stato*: «La giustapposizione, o piuttosto il funzionamento, attraverso il bio-potere, del vecchio potere sovrano del diritto di morte, implica il funzionamento, l’instaurazione e l’attivazione del razzismo»⁴⁴⁹. Il razzismo rimodula il potere sovrano all’interno di un paradigma biologico poiché subordina il tradi-

⁴⁴⁷ SP, p. 258; tr. it. p. 242. Sono questi i motivi per cui Foucault dirà che «non è ricorrendo alla sovranità contro la disciplina che si potranno limitare gli effetti del potere disciplinare», ma piuttosto cercando «un nuovo diritto che, pur essendo antidisciplinare, dovrebbe al tempo stesso essere affrancato dal principio della sovranità» (FDS, p. 35; tr. it. p. 41).

⁴⁴⁸ FDS, p. 214; tr. it. p. 207.

⁴⁴⁹ *Ivi*, p. 230; tr. it. p. 223.

zionale potere di far morire (l'altro in quanto razza degenerata) al potere di far vivere (la propria razza): «La morte dell'altro, la morte della cattiva razza, della razza inferiore (o del degenerato, o dell'anormale), è ciò che renderà la vita in generale più sana; più sana e più pura»⁴⁵⁰. Questa modalità di esistenza della sovranità trova probabilmente il suo esito più eclatante nel nazismo, ma circola diffusamente nelle società europee del XIX e XX secolo⁴⁵¹.

Questa sintetica ricostruzione della genealogia foucaultiana della sovranità fa emergere con forza non solo l'impossibilità di individuarne un nucleo unico di significato, in quanto nomina funzionamenti radicalmente eterogenei all'interno dei diversi dispositivi, ma anche la perdita di ogni sua centralità per la riflessione politica, anche nel senso di obiettivo critico privilegiato. L'analisi del potere mostra l'inconsistenza di ogni tentativo di teorizzare lo spazio della politica nel senso di un rapporto formale fra volontà; insieme, colloca storicamente tale tentativo, costruitosi attorno a una modalità specifica di esistenza della sovranità – il discorso politico giusnaturalistico moderno che nasce con Hobbes –, mostrandone certo la rilevanza strategica per determinati assetti di potere, ma azzerandone il suo preteso valore epocale e negandone il ruolo di nucleo originario della nostra realtà politica.

3. Polemizzazione del reale e spazio della politica

Le linee guida che sono state tracciate dell'analisi del potere foucaultiana la declinano come un'indagine che ha di mira la realtà effettiva di determinati rapporti di potere quali spazi di soggettivazione e di azione. In quanto tale, essa non intende né descrivere il funzionamento della società nel suo complesso, poiché non esiste *un* funzionamento ma molteplici relazioni con proprie logiche, né erodere lo spazio della politica, poiché i dispositivi analizzati non sono mai riducibili a una modalità semplice e funzionale di soggettivazione e di azione. Questi due punti sembrano essere decisivi per comprendere il discorso di Foucault, e devono quindi essere indagati più da vicino. Per intraprendere questo tipo di analisi, può risultare molto proficuo ricostruire la lettura critica che dell'analisi del potere foucaultiana è stata fatta, attorno al 1977, da Gilles Deleuze, in alcune note autografe che

⁴⁵⁰ *Ivi*, p. 228; tr. it. p. 221. Su questo aspetto cfr. Esposito, *Bios*, cit., cap. IV: «Tanatopolitica (il ciclo del *ghénos*)».

⁴⁵¹ Cfr. FDS, pp. 230-234; tr. it. 224-227.

egli fece recapitare allo stesso Foucault⁴⁵². Esse si rivelano estremamente lucide e permettono di isolare gli snodi fondamentali del ragionamento foucaultiano nel senso che si è indicato, ma anche di individuare i punti di maggiore tensione interna che richiederanno a Foucault, negli anni successivi, nuove decisive articolazioni.

3.1. *Désir et plaisir: la critica deleuziana all'analitica del potere*

Deleuze prende le mosse dal libro *Sorvegliare e punire*, nel quale individua due distinti livelli di analisi: uno “micro” di ricostruzione di dispositivi molteplici e diffusi (prigione, scuola, ospedale ecc.) e uno “macro” che consiste nell'individuazione del *panoptico* come diagramma, cioè come «una sorta di macchina astratta, immanente a tutto il campo sociale»⁴⁵³ a cui rinviano i diversi microdispositivi. Deleuze considera positivamente questa strutturazione duplice, e anzi la ritiene fondamentale in quanto impedisce di accontentarsi della «semplice “disseminazione”» che si avrebbe nel caso in cui ci si limitasse al primo livello⁴⁵⁴. Tuttavia egli non concorda con il modo in cui, secondo il suo modo di vedere, Foucault ha in seguito (il riferimento è qui per ragioni cronologiche solo *La volontà di sapere*) elaborato questo suo punto di partenza. Bisogna ora capire i motivi di questo dissenso. Il punto di partenza è che, secondo Deleuze, in *La volontà di sapere* i dispositivi di potere «tendono a essere costituenti», cioè tendono ad assumere un ruolo *produttivo* non solo in relazione a processi di esclusione (delinquenza, follia), come avveniva nelle precedenti

⁴⁵² Queste note sono state pubblicate da Daniel Defert, a cui erano state affidate da Deleuze, solo nel 1994: G. Deleuze, *Désir et plaisir*, «Magazine littéraire», 325, ottobre 1994, tr. it. di A. Negri e G. Passerone *Desiderio e piacere*, «Futuro anteriore», 1995, pp. 25-34 (ora si trova anche in G. Deleuze, *Diventare molteplice. Nietzsche, Foucault ed altri intercessori*, a cura di U. Fadini, Ombre Corte, Verona 1999). A quanto sembra, Foucault ricevette il testo di Deleuze ma non rispose mai. Queste note, che hanno forma di appunto, verranno solo in parte riutilizzate in seguito da Deleuze nel suo libro su Foucault, e in particolare verranno fatti cadere gli elementi critici (anche per modifiche intercorse nel frattempo sia nel pensiero di Deleuze che in quello di Foucault). Sulla rottura Foucault-Deleuze, avvenuta attorno al 1977, cfr. quanto dice lo stesso Deleuze (Deleuze, *Pourparlers*, cit., p. 115); pare comunque essersi trattato in primo luogo di una rottura politica in seguito all'affaire Croissant (cfr. Eribon, *Foucault*, cit., pp. 273-276), anche se non mancano altre testimonianze: Said per esempio ricorda che Deleuze gli aveva parlato di punti di vista molto diversi fra loro a proposito del conflitto israelo-palestinese (cfr. E. W. Said, *Il mio incontro con Sartre*, «Le monde diplomatique», 7 (2000), n. 8/9, pp. XII-XIII). In ogni caso, la stima reciproca fra i due non verrà mai meno e Foucault, negli ultimi anni di vita, sperava di poter avere occasione di riconciliarsi con Deleuze (cfr. Eribon, *Foucault*, cit., p. 278 e p. 353).

⁴⁵³ Deleuze, *Désir et plaisir*, tr. it. cit., p. 25. Ovviamente in queste pagine di Deleuze sono onnipresenti i concetti forgiati nell'*Anti-edipo* (G. Deleuze – F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalisme et schizophrénie*, Les Éditions de Minuit, 1972, 1975², tr. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino 2002²) a cui bisogna rinviare per un'esposizione più particolareggiata della posizione deleuziana.

⁴⁵⁴ Deleuze, *Désir et plaisir*, tr. it. cit., pp. 25-26. Quale sia l'obbiettivo polemico implicito di Deleuze, nel riferimento alla “disseminazione”, non è chiaro; potrebbe trattarsi di Derrida, ma più probabilmente di Baudrillard, che usa proprio tale espressione per criticare Foucault (e lo stesso Deleuze) nel suo già citato *Oublier Foucault*, uscito proprio nel 1977.

opere di Foucault, ma anche a categorie “positive” come la sessualità⁴⁵⁵. Proprio così, secondo Deleuze, la possibile distinzione di livello che egli intravedeva in *Sorvegliare e punire* tende a venire meno. Infatti il potere, in quanto produttivo e costitutivo, non occupa solo lo spazio “macro” del diagramma ma anche quello “micro” della costituzione molteplice del campo sociale, finendo per far confondere i due piani. È esattamente questo punto che Deleuze rifiuta: fra i due livelli «c’è una differenza di natura, una eterogeneità»⁴⁵⁶ che si esplicita esattamente nell’*impossibilità di pensare il potere a livello “micro”*: «non sono certo che i micro-dispositivi si possano descrivere in termini di potere»⁴⁵⁷. L’ambito “micro”, che Deleuze identifica con lo spazio primario di costituzione del campo sociale, non può essere secondo lui ricondotto al “potere” bensì al *desiderio*: «il desiderio mi sembra primo, e costituisce l’elemento della micro-analisi»⁴⁵⁸.

Deleuze si impegna subito a chiarire e precisare, anche contro gli elementi di critica espressi dallo stesso Foucault in *La volontà di sapere*, questa nozione di “desiderio”: essa non rinvia mai a «una determinazione “naturale” né “spontanea”» né implica qualcosa come una *manca*⁴⁵⁹; il desiderio è piuttosto da intendere come «un concatenamento determinato, un co-funzionamento»⁴⁶⁰, che «implica la costituzione di un campo di immanenza»⁴⁶¹. Il desiderio, quindi, non è un elemento spontaneo da preservare o da liberare, tanto meno una costante antropologica, bensì si identifica con la costituzione della «cartografia» o del «rizoma» di un campo sociale *determinato*, cioè *produce* le emissioni di singolarità che costituiscono tale campo nelle sue molteplici «linee di fuga»⁴⁶². Così costituito dal desiderio, ogni campo sociale è dunque innanzitutto l’insieme molteplice delle sue linee di fuga: «una società, un campo sociale non si contraddice, ma fugge, fugge da tutte le parti»⁴⁶³. Ne consegue che «i dispositivi di potere non producono i concatenamenti, e non sono costitutivi», bensì giungono “dopo”, hanno «un carattere secondario» rispetto al desi-

⁴⁵⁵ Cfr. Deleuze, *Désir et plaisir*, tr. it. cit., p. 26. Il riferimento è qui, come vedremo subito, alla critica foucaultiana dell’ipotesi repressiva, di cui si è già parlato. Non è un caso che il Deleuze degli anni Settanta citi, di Foucault, quasi sempre *Storia della follia* (cfr. per es. i riferimenti a Foucault nell’*Anti-Edipo*), testo in cui lo stesso Foucault vede all’opera una concezione ancora “tradizionale” e “repressiva” del potere (cfr. *Les rapports de pouvoir passent à l’intérieur des corps*, cit., p. 229).

⁴⁵⁶ Deleuze, *Désir et plaisir*, tr. it. cit., p. 27.

⁴⁵⁷ *Ibid.*

⁴⁵⁸ *Ivi*, p. 28.

⁴⁵⁹ Cfr. *ivi*, p. 29 e p. 31.

⁴⁶⁰ *Ivi*, p. 28.

⁴⁶¹ *Ivi*, p. 31.

⁴⁶² Cfr. *ivi*, p. 29. Sul desiderio cfr. Deleuze – Guattari, *L’anti-Edipo*, cit., cap. I : «Les machines désirantes».

⁴⁶³ Deleuze, *Désir et plaisir*, tr. it. cit., p. 29.

derio⁴⁶⁴. Ma che statuto assumono dunque tali dispositivi? Secondo Deleuze, essi «mantengono un effetto repressivo»⁴⁶⁵: *il potere reprime*, anche se certo non reprime «il desiderio come dato naturale, ma le punte dei concatenamenti del desiderio»⁴⁶⁶. Da ciò deriva il mantenimento della nozione di repressione, anche se essa viene radicalmente trasformata: «Ho dunque bisogno di un certo concetto di repressione – non là dove la repressione si applicherebbe alla spontaneità, ma laddove i concatenamenti abbiano molte dimensioni, e i dispositivi di potere, dunque, non siano soltanto una di queste dimensioni», ma appunto il momento della loro repressione⁴⁶⁷. Secondo Deleuze, il potere riesce a produrre questo suo effetto mediante la riconduzione a *organismo* del corpo-senza-organi che è proprio del piano di immanenza e mediante la *ri-territorializzazione* che colma o taglia le linee di fuga che costituivano il campo sociale. In altre parole per Deleuze, a differenza di Foucault, i dispositivi di potere non “disegnano” la cartografia del campo sociale (prodotta invece dal desiderio), bensì la *organizzano* in modo da ritagliare un territorio, *imbrigliando* o tagliando via «le punte di de-territorializzazione»⁴⁶⁸. Con un’espressione usata dallo stesso Deleuze in altri luoghi: il potere ha sempre un effetto di *totalizzazione*⁴⁶⁹.

Deleuze ritiene che la propria impostazione permetta di pensare lo spazio della politica nella dimensione del desiderio e come resistenza al potere: «Per me non c’è problema di statuto per i fenomeni di resistenza: poiché le linee di fuga sono il fenomeno principale e poiché il desiderio concatena il campo sociale, son piuttosto i dispositivi di potere prodotti da questi concatenamenti che nello stesso tempo li annientano o li colmano»⁴⁷⁰. Ora, secondo Deleuze è proprio qui che l’impostazione foucaultiana sconta il suo limite decisivo: se sono i dispositivi di potere stessi a costituire il campo sociale, a produrre in positivo i modi di soggettivazione, come è possibile pensare un “fuori” o una effettiva “resistenza” ad essi? Non è in tal modo ogni singolarità già soggettivata in un funzionamento e in un dispositivo? Nessuno dei tre modi per risolvere questo problema che Deleuze rintraccia in

⁴⁶⁴ Cfr. *ivi*, pp. 27-28.

⁴⁶⁵ *Ivi*, p. 28.

⁴⁶⁶ *Ibid.* Deleuze distingue il desiderio come costituzione di un campo di immanenza dal desiderio inserito in un piano di organizzazione: è questo secondo tipo di desiderio che richiama da un lato la mancanza, dall’altro il piacere come ciò che manca al desiderio; per questo motivo Deleuze nega categoricamente al “piacere” l’interesse che invece mostra Foucault: «non posso concedere al piacere alcun valore positivo» poiché «il piacere mi sembra collocarsi dal lato degli strati e dell’organizzazione» (*ivi*, pp. 31 e 32).

⁴⁶⁷ *Ivi*, p. 29.

⁴⁶⁸ *Ibid.* «Le linee di fuga non sono necessariamente “rivoluzionarie”, al contrario, comunque i dispositivi di potere le vogliono sempre imbrigliare». L’organizzazione del territorio fa tutt’uno con la *stratificazione* del corpo senza organi in modo da produrre un *organismo* che ristabilisce una trascendenza: cfr. *ivi*, pp. 31-32. Per tutti questi temi è scontato il rinvio all’*Anti-edipo*.

⁴⁶⁹ Cfr. *Les intellectuels et le pouvoir*, cit., pp. 310-311, tr. it. pp. 60-63 (dialogo Foucault-Deleuze del 1972).

⁴⁷⁰ Deleuze, *Désir et plaisir*, tr. it. cit., p. 31.

Foucault gli sembra soddisfacente o comunque sufficientemente articolato: pensare i fenomeni di resistenza come «un'immagine inversa dei dispositivi» implica non aprire ma piuttosto *chiudere* ogni via d'uscita; far giocare un “potere della verità” contro la “verità del potere” rinvia alla vecchia concezione del ruolo universalistico dell'intellettuale; infine, la tematizzazione foucaultiana dei “piaceri” è vista come un vicolo cieco⁴⁷¹.

Le note di Deleuze a cui abbiamo fatto riferimento sono molto utili perché pongono nel modo più chiaro, e senza incomprensioni radicali, la questione che, già negli anni Settanta, i critici di Foucault hanno indicato come problema principale della sua analitica del potere: essa non sarebbe in grado di pensare un *fuori* del potere e quindi analizzerebbe il semplice funzionamento di dispositivi di dominazione esistenti nella società (in una sorta di ripresa un po' ingenua degli studi sociologici o funzionalistici) senza lasciare alcuno spazio alla pensabilità di dinamiche propriamente *politiche*⁴⁷². Per molti aspetti, tale critica non sembra accettabile neppure nella forma più rigorosa che ne ha dato Deleuze, poiché anche quest'ultima sembra, se non fraintendere il discorso foucaultiano, almeno piegarlo in una direzione che non è la sua propria. Per Deleuze, abbiamo visto, i dispositivi di potere non sono costitutivi, bensì repressivi e totalizzatori: è questo il motivo per cui essi non possono essere rintracciati nell'ambito del “micro”. Questo significa che per Deleuze il rifiuto, condiviso da Foucault, di “miniaturizzare” lo Stato, cioè di applicare alla realtà concreta delle relazioni di potere la teoria del potere legata alla forma dello Stato, ha una conseguenza che invece Foucault nega, implica cioè anche l'impossibilità di “miniaturizzare” lo stesso potere: «La nozione di Stato non è applicabile a livello di microanalisi, poiché, come dice Michel [Foucault], non si tratta di miniaturizzare lo Stato. Ma la nozione di potere è essa stessa ancora applicabile, non è anch'essa la miniaturizzazione di un concetto di potere?»⁴⁷³. Questo significa evidentemente che Deleuze non intende, in sostanza, pensare il potere al di fuori dell'orizzonte dello Stato (o della totalizzazione), anche se certo non lo confonde con la forma-Stato della sovranità⁴⁷⁴. Al contrario, Foucault cerca, come già ap-

⁴⁷¹ Cfr. *ivi*, p. 30; sul piacere vedi *supra*, nota 102 di questo capitolo.

⁴⁷² Questa idea si ritrova paradossalmente, nell'Italia degli anni Settanta, nello stesso Massimo Cacciari che accomunava proprio le posizioni di Deleuze e Foucault: cfr. Cacciari, “Razionalità” e “Irrazionalità” nella critica del Politico in Deleuze e Foucault, «Aut Aut», 161 (1977), pp. 119-133, p. 123.

⁴⁷³ Deleuze, *Désir et plaisir*, tr. it. cit., p. 27.

⁴⁷⁴ Nelle ultime due pagine del testo che abbiamo analizzato Deleuze oppone due diagrammi, o piani: «lo Stato-diagramma del potere (lo Stato molare che realizza i micro-dati del diagramma in quanto piano di organizzazione)» e «la macchina da guerra-diagramma delle linee di fuga (macchina da guerra come concatenamento che realizza i micro-dati del diagramma in quanto piano di immanenza)». Le analisi di Foucault, secondo Deleuze, si fermano al primo piano, quello appunto del potere e dello Stato-diagramma, e non riescono a giungere al secondo, al «lato dei contropoteri» (*ivi*, p. 34).

pariva dal dialogo con Deleuze del 1972 a cui si è accennato in precedenza, di percorrere una strada diversa, che può essere sintetizzata in due punti, che la differenziano dal discorso di Deleuze e che insieme costituiscono una possibile “risposta” a distanza alle sue critiche.

Innanzitutto, per Foucault le relazioni di potere *non costituiscono un processo di totalizzazione*. È quindi già il punto di partenza di Deleuze a non essere centrato, poiché Foucault, anche se prevede effettivamente la presenza di differenti livelli di analisi, rifiuta l'idea che esista un piano “macro” del diagramma o della “macchina astratta” in grado di produrre effetti di totalizzazione del campo sociale. In un intervento dei primi anni Ottanta, Foucault nega esplicitamente, contro i suoi critici, che il Panopticon possa svolgere questa funzione: «le analisi del potere che ho fatto non si riducono affatto a questa figura, nemmeno nel libro dove sono andati a pescarla [*scil.* i miei critici], cioè *Sorvegliare e punire*»⁴⁷⁵. Le relazioni di potere, per Foucault, rimangono molteplici e diffuse; proprio in quanto costituiscono le soggettività, e non le regolano, esse non possono avere una funzione totalizzatrice. In secondo luogo, tali relazioni sono costitutive non di una modalità di funzionamento bensì di un campo che prevede al suo interno una serie di linee di forza virtuali; in questo senso, il potere è per così dire già da sempre anche il suo “fuori”, in quanto non è pensabile se non nei termini dello spazio di una possibile resistenza ad esso. Attorno a questi due punti, già emersi precedentemente come elementi decisivi, e che richiedono ora un confronto più ravvicinato con alcuni luoghi di *Sorvegliare e punire*, *La volontà di sapere* e *Bisogna difendere la società*, sembrano dunque definirsi le linee di specificazione del discorso di Foucault, anche rispetto alla prospettiva, per molti versi avvicinata, di Deleuze. Non solo: a questa altezza si può trovare il luogo di emersione di linee di *tensione* interna alla prospettiva foucaultiana sviluppata in questi anni, che bisognerà far emergere. Da questo punto di vista le note deleuziane che abbiamo discusso, nonostante le incomprensioni che sono state evidenziate, isolano di fatto i nodi, in primo luogo quello della costituzione delle soggettività, che lo stesso Foucault indirettamente riconoscerà come problematici, poiché tornerà a lavorare su di essi negli anni subito successivi, aprendo rinnovate prospettive⁴⁷⁶.

⁴⁷⁵ *Precisazioni sul potere. Risposta ad alcuni critici*, cit., p. 5. È da precisare che in questo contesto Foucault si rivolge contro coloro che nel Panopticon vedevano una metafisica del potere (in Italia Rella, Cacciari ecc.) e non contro la lettura deleuziana del Panopticon come diagramma, che è ben altra cosa. Tuttavia di fatto in tal modo è anche da questa seconda lettura che Foucault prende le distanze.

⁴⁷⁶ Fatti salvi i problemi che sono emersi nella critica deleuziana, condivido dunque la lettura di Fimiani, che a proposito delle note di Deleuze afferma che esse colgono «il nocciolo del problema che occuperà la ricerca

3.2. Dispositivo, campo politico, resistenza

Non esiste, secondo Foucault, una relazione di potere unica che è in grado di determinare, a un dato tempo, una specifica realtà sociale: «Una società non è un corpo unitario in cui si esercita soltanto un potere; in realtà, è una giustapposizione, un legame, una connessione, anche una gerarchia di differenti poteri, che però conservano la loro specificità [...]. La società è un arcipelago di poteri differenti»⁴⁷⁷. L'analisi del potere deve essere dunque intesa come ricostruzione genealogica di differenti "strati", cioè di differenti campi di soggettivazione esistenti fra loro eterogenei, mai in grado di produrre una totalità organica che la teoria politica possa ricostruire, o a cui l'azione politica possa opporre una resistenza altrettanto unitaria. In tal senso non solo il concetto di Stato ma lo stesso concetto di *società* risulta in definitiva estraneo all'orizzonte di studio foucaultiano⁴⁷⁸. È altrettanto vero però che questo punto di vista non implica neppure una dispersione radicale: si possono costituire, secondo Foucault, delle *strategie* di potere che connettono fra loro differenti campi di soggettivazione, facendo circolare saperi, tecniche e pratiche in parte assimilabili. Il genealogista ha così di fronte «una produzione multiforme di rapporti di dominazione che sono parzialmente integrabili in delle strategie d'insieme»⁴⁷⁹. Benché alcune di queste strategie più ampie possano risultare dominanti in alcuni contesti, a scapito di altre relazioni di potere e di altri campi di soggettivazione, neppure loro giungono a definire la "razionalità politica" di un'epoca, mantenendo invece una determinazione regionale e un'efficacia topologica.

di Foucault a partire da *La volontà di sapere*: quali sono le condizioni della produzione etica e politica di un nuovo soggetto» (Fimiani, *Erotica e riconoscimento*, cit., p. 35). Lo stesso Deleuze, del resto, nel suo libro su Foucault degli anni Ottanta tende a leggere in questa direzione l'evoluzione dell'ultimo Foucault e quindi a riformulare le critiche da lui formulate nel 1977 come individuazione di un "momento di crisi" nella ricerca di Foucault, che lo condurrà alla scoperta della terza dimensione della propria analisi (cfr. Deleuze, *Foucault*, tr. it. cit., pp. 125-127; cfr. anche Id., *Pourparlers*, cit., p. 115). Il tema etico-politico della costituzione della soggettività sarà affrontato nel prossimo capitolo.

⁴⁷⁷ *Les mailles du pouvoir*, tr. it. cit., p. 159. Questo tema mi sembra giustamente ripreso da A. Barry, T. Osborne e N. Rose, *Introduction a Foucault and Political Reason*, cit., p. 5: «The "present", in Foucault's work, is less an epoch than an array of questions; and the coherence with which the present itself to us – and in which guise it is re-imagined by so much social theory – is something to be *acted upon* by historical investigation, to be cut up and decomposed so that it can be seen as put together contingently out of heterogeneous elements each having their own conditions of possibility».

⁴⁷⁸ Cfr. *Table ronde du 20 mai 1978*, in *L'impossible prison*, Paris 1980, ora in DE 4, n. 278, pp. 20-34, in partic. pp. 29, e soprattutto pp. 33-34: «Mon thèse générale, ce n'est pas la société, c'est le discours vrai-faux. Je veux dire, c'est la formation corrélatrice de domaines, d'objets et de discours vérifiables et falsifiables qui leur sont afférents, et ce n'est pas simplement cette formation qui m'intéresse, mais les effets de réalité qui lui sont liés». Su questo punto non concordo dunque con l'interessante saggio di Scattola, *Michel Foucault e la cameralistica*, cit., pp. 16-18.

⁴⁷⁹ *Pouvoir et stratégies*, cit., p. 425.

Su queste basi si può affermare che il libro *Sorvegliare e punire*, nel suo significato genealogico, non rappresenta affatto, a rigore, la descrizione di una «società disciplinare», se con tale espressione si intende una realtà sociale unitaria contraddistinta dall’imporsi omogeneo della relazione di potere definita “disciplinare”. Piuttosto, si tratta principalmente della ricostruzione genealogica (nella seconda e nella quarta parte del libro) di uno “strato” o campo di soggettivazione sorto verso la fine del XVIII secolo in Europa, legato alle tecniche punitive e che fa capo alla costituzione del sistema-prigione. A questo primo livello di analisi se ne associa, come indicava Deleuze, un secondo più ampio (da identificarsi con la parte terza del libro), il quale tuttavia non sembra estendere il funzionamento della prigione alla “società” nel suo insieme, quanto piuttosto individuare una *strategia disciplinare* che emerge dal dispositivo in questione e che Foucault, citando la celebre struttura ideata da Bentham, chiama “panoptismo”. Tale strategia connette fra loro differenti dispositivi sorti più o meno contemporaneamente attorno a diversi luoghi istituzionali (scuole, ospedali, prigioni) e che condividono alcune linee di soggettivazione, di azione e di istituzionalizzazione, mostrando una sorta di razionalità comune. Alcuni di questi ulteriori dispositivi disciplinari sono stati analizzati dallo stesso Foucault nei corsi di lezione precedenti all’uscita di *Sorvegliare e punire*. Si può dunque sostenere che i primi anni di studio dedicati da Foucault all’analisi del potere, all’incirca dal 1971 fino al 1975, si muovono lungo due direttive: in primo luogo ricostruiscono alcuni dispositivi di disciplinamento esistiti in Occidente negli ultimi due secoli; in secondo luogo, tratteggiano una strategia complessiva che connette (senza ridurli l’uno all’altro) tali dispositivi eterogenei (indicandoli appunto tutti come “disciplinari”), configurando così un fascio di soggettivazioni molto importante, anzi decisivo, nella storia recente delle modalità di soggettivazione in Occidente⁴⁸⁰.

Bisogna tuttavia aggiungere che tale lettura dell’analisi rivolta alle discipline, nel senso quindi della ricostruzione, per così dire, di una *strategia* e non di una *società*, trova una sua esplicitazione soprattutto a partire dal 1977, cioè da *La volontà di sapere* e dal corso *Bisogna difendere la società*. Negli anni precedenti è invece più difficile rintracciare questa consapevolezza in Foucault; anzi, non sono pochi i luoghi in cui egli sembra proprio sondare la direzione opposta a quella indicata e voler ricostruire i tratti caratteristici della “no-

⁴⁸⁰ Il tentativo qui avanzato è quello di ricostruire la “logica” complessiva del ragionamento foucaultiano e non l’analisi foucaultiana della strategia “disciplinare”, la cui conoscenza nelle sue linee generali si deve dunque ritenere presupposta. Essa è del resto già stata oggetto di numerosi studi (cfr. su tutti Dreyfus-Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, tr. it. cit., parte II).

stra società” come società disciplinare⁴⁸¹. A questo aspetto è legata strettamente un’altra possibile fonte di equivoci che si può rintracciare in alcuni passi di *Sorvegliare e punire* e forse, per certi aspetti, nell’impostazione generale di tale libro: la tendenza, da parte di Foucault, a ricondurre l’intera analitica del potere, intesa qui come «anatomia politica» o «microfisica», all’analisi dei poteri disciplinari. In altre parole, nel testo del ’75 Foucault sembra talvolta affermare che solo con la nascita dei dispositivi disciplinari le relazioni di potere si moltiplicano e si diffondono all’intero campo sociale, e si rende dunque necessario un’analisi del potere che sia adeguata a questo nuovo oggetto⁴⁸². Tale lettura, che fa di *Sorvegliare e punire* una teoria della società moderna e dell’analisi del potere lo strumento di analisi adeguato di tale società, pur avendo qualche appiglio nel testo, viene però già contraddetta dal modo in cui Foucault, negli stessi anni, interpreta il proprio lavoro. In interviste e interventi pubblici di discussione dei temi di *Sorvegliare e punire*, così come nell’attività del *Groupe d’information sur les prisons* da lui fondato, non viene affatto proposta una critica alla “società disciplinare” nel suo complesso bensì la delineazione di un campo politico di lotta attorno al dispositivo locale della prigione⁴⁸³. In questa stessa direzione si muove, in modo molto chiaro, anche l’intervista posta a introduzione della nuova edizione francese del libro di Bentham *Le panoptique*⁴⁸⁴.

⁴⁸¹ Cfr. SP, p. 251; tr. it. (modificata) p. 235: «Possiamo dunque parlare, nell’insieme, della formazione di una società disciplinare in quel movimento che va dalle discipline chiuse, sorta di “quarantena” sociale, fino al meccanismo indefinitamente generalizzabile del “panoptismo”»; ancora *ivi*, p. 253, tr. it. p. 237 ecc. Vi sono altre occasioni in cui, in questi anni Foucault, si sofferma sulla descrizione della “società disciplinare”: per es. nell’articolo *O mundo é um grande hospício* (1973), ora in DE 2, n. 126, pp. 433-434, oppure nel *Résumé* del corso *La società punitiva*, in *Résumé des cours. 1970-1982*, Julliard, Paris 1989; tr. it. a cura di A. Pandolfi e A. Serra *I corsi al Collège de France. I Résumés*, Feltrinelli, Milano 1999, pp. 25-42, qui p. 37: «Un sistema generale di sorveglianza-reclusione penetra tutto lo spessore della società».

⁴⁸² In *Sorvegliare e punire* le espressioni chiave come «anatomia politica», «microfisica del potere», «strategia», «tattica», sembrano attribuite in primo luogo alle discipline stesse nella loro specificità e quindi al sapere messo in campo da Foucault che è adeguato a tale oggetto e che è in grado di descriverle; cfr. SP, p. 175, tr. it. p. 162 («tattica disciplinare»); p. 162, tr. it. p. 150 (con la disciplina «una “anatomia politica”, che è anche una “meccanica del potere”, va nascendo»), p. 163, tr. it. p. 151 («la disciplina è un’anatomia politica del dettaglio»), ecc.

⁴⁸³ Cfr. in particolare i documenti del GIP: il manifesto (ora in DE 2, n. 86, pp. 174-175), i volantini (ora in DE 2, nn. 87 e 90, pp. 175-176 e 193-194, tr. it. in AF 2, pp. 265-268) e le interviste collegate (DE 2 nn. 88 e 94, pp. 176-182 e 203-205). Da tutti questi testi del 1971, così come da altri degli anni a venire, precedenti e successivi alla pubblicazione di *Sorvegliare e punire*, il problema non è affatto quello di una “critica” alla società “disciplinare” (aspetto che rimane sempre secondario) bensì quello di determinare con precisione il funzionamento del dispositivo della prigione e di inserirlo all’interno di un campo politico di lotte possibili.

⁴⁸⁴ Cfr. *L’œil du pouvoir*, intervista con J.-P. Barou e M. Perrot, in J. Bentham, *Le panoptique*, Paris 1977, pp. 9-31, ora in DE 3, n. 195, pp. 190-207, in partic. p. 202, tr. it. in Id., *Panopticon ovvero la casa d’ispezione*, a cura di M. Foucault e M. Perrot, tr. it. di V. Fortunati, Marsilio, Venezia 1983, pp. 7-30, in partic. p. 24, dove Foucault esplicita la determinatezza del dispositivo disciplinare e l’impossibilità di identificarlo con una razionalità complessiva “moderna” o “occidentale”: «Ma, già all’epoca di Bentham, il tema di un potere che organizza lo spazio, che guarda, che immobilizza, in una parola di un potere disciplinare, era superata di fatto da meccanismi ben più sottili che permettevano la regolazione dei fenomeni di popolazione, il controllo delle loro oscillazioni, la compensazione delle loro irregolarità».

Il libro *La volontà di sapere* fa maggiore chiarezza su questi punti fondamentali. Foucault comincia qui a indagare *altri* campi di soggettivazione e apre la prospettiva più ampia della biopolitica, o meglio di un «potere sulla vita» che si realizza nei due poli eterogenei della «anatomo-politica del corpo umano» propria delle discipline e nella «bio-politica della popolazione» propria dei controlli regolatori⁴⁸⁵. Il dispositivo di sessualità preso in esame nel libro del 1976, nella sua dimensione politica, non si connette principalmente con la strategia disciplinare, bensì rimanda appunto a una strategia diversa, che non soggettiva degli individui ma una *popolazione* e che utilizza strumenti teorici nuovi quali la demografia o la statistica⁴⁸⁶. Ciò che più importa, in questa nuova sistemazione, è che cessa il rischio di far aderire la strategia disciplinare alla società; viene meno, cioè, la possibilità, radicalmente estranea alla prospettiva genealogica, di vedere nelle discipline qualcosa come la “razionalità politica moderna” e le si riconosce invece a tutti gli effetti come *uno* dei possibili “strati” o campi di soggettivazione analizzabili.

È tuttavia nella prima lezione del corso *Bisogna difendere la società* che Foucault affronta direttamente il problema della “logica” complessiva delle ricerche condotte fino a quel momento e sfociate in *Sorvegliare e punire*, individuandone anche i possibili rischi. Egli riconosce che tali ricerche, anche se «disperse» in quanto finalizzate a ricostruire dispositivi differenziati, finivano per risultare «assai ripetitive» in quanto «ricadevano negli stessi tracciati, negli stessi temi, negli stessi concetti»⁴⁸⁷. Un esito necessario, questo, poiché esse riguardavano dispositivi certo eterogenei ma anche fortemente connessi fra loro per la condivisione di una stessa strategia, quella disciplinare, con simili modalità di soggettivazione, di istituzionalizzazione, di produzione discorsiva e di veridizione. Proprio perché si accorge di questa ripetitività, Foucault vede ormai esaurito tale compito e avverte dunque la necessità di dare una nuova svolta alla propria indagine⁴⁸⁸. Ma in che direzione? L’idea di proporre una sistemazione e un’*unificazione* delle ricerche svolte al fine di far emergere al meglio la razionalità comune che guida i diversi dispositivi presi in esame, insomma l’idea di percorrere la strada di una teoria del potere o della società disciplinare, è

⁴⁸⁵ VS, p. 183, tr. it. p. 123.

⁴⁸⁶ Cfr. *ivi*, p. 184, tr. it. p. 124. Un breve accenno alla “popolazione” come nozione specifica si trova già in *Sorvegliare e punire* (cfr. SP, p. 223; tr. it. p. 208; ma in tutte le altre occasioni in questo libro il termine non mostra un uso specifico: cfr. per es. *ivi*, p. 93, tr. it. p. 85; p. 247, tr. it. 231 ecc.); la nozione sarà poi, come vedremo nel prossimo capitolo, al centro dell’analisi del corso *Sicurezza territorio popolazione*. Sulla nozione di popolazione di Foucault cfr. A. Pandolfi, *La “natura” della popolazione*, in *Governare la vita*, cit., pp. 91-116.

⁴⁸⁷ FDS, p. 5; tr. it. p. 13.

⁴⁸⁸ Cfr. *ibid.*: «... vorrei cioè cercare di chiudere, o almeno di porre, fino a un certo punto, termine a una serie di ricerche [...] che ho svolto da quattro o cinque anni».

fermamente rifiutata da Foucault; viene anzi riconosciuta come un possibile rischio: «non ci esponiamo al rischio di costruire noi stessi, con le nostre mani, quel discorso unitario al quale ci invitano, forse per tenderci un tranello, quelli che ci dicono: “Tutto questo va bene. Ma in che direzione va, verso quale unità?”»⁴⁸⁹.

Tutta la lezione è volta quindi a smarcare la prospettiva genealogica da questo rischio, ribadendone il compito specifico di «determinare quali sono, nei loro meccanismi, nei loro effetti, nei loro rapporti, i diversi dispositivi di potere che si esercitano, a diversi livelli della società, in settori e con estensioni così varie»⁴⁹⁰. In caso contrario, cioè nel caso in cui si volesse «dare un terreno teorico continuo e solido a tutte le genealogie disperse», una sorta di «coronamento teorico», allora verrebbe meno lo stesso spazio della genealogia: assumendo un oggetto unico, si trasformerebbe essa stessa in un sapere unitario, in una teoria critica della società. Il *proprium* della genealogia, invece, sta nel mantenersi come sapere privo di effetti di composizione e votato invece alla continua dissociazione e differenziazione dei campi presi in esame, in modo che gli elementi di effettiva convergenza siano letti nel senso della «connessione dell'eterogeneo»⁴⁹¹. Solo in questo modo, infatti, viene meno l'idea di un “presente” ripiegato nella sua consistenza e si mostra invece «una specie di friabilità generale dei suoli, anche e forse soprattutto di quelli più familiari, più solidi e più vicini a noi, al nostro corpo, ai nostri gesti quotidiani»⁴⁹². Solo nel momento in cui non si pensa il tutto di una società o di una razionalità che si dispiega nel presente aderendo ad esso, ma una molteplicità di dispositivi, di intrecci, di razionalità specifiche da portare alla luce, senza mai pensare di poter esaurire in tal modo la dimensione del “reale”, restituendolo nella riflessione, diventa pensabile lo spazio dell'ontologia dell'attualità, la quale si attua, come abbiamo visto nel terzo capitolo, come critica *genealogica*, cioè come una critica che ha «un carattere locale»⁴⁹³. In altre parole, nella prospettiva di Foucault la pensabilità di un *fuori* dei dispositivi analizzati, e quindi di una resistenza ad essi, è innanzitutto

⁴⁸⁹ *Ivi*, p. 12; tr. it. p. 19.

⁴⁹⁰ *Ivi*, pp. 13-14; tr. it. p. 20. La stessa esigenza di complessità e di irriducibilità apre anche il corso dell'anno successivo, *Sicurezza territorio popolazione*: cfr. STP, pp. 6-11, tr. it. pp. 17-21.

⁴⁹¹ Molto importante, per questo passaggio, mi pare il saggio di Bruno Karsenti, *La politica del «fuori». Una lettura dei corsi di Foucault al Collège de France (1977-1979)*, in *Governare la vita*, cit., pp. 71-90, che individua appunto in *Bisogna difendere la società* il momento di uno *scarto* rispetto all'analisi precedente, che si richiudeva in una *circolarità* e in un «gioco di rinvi» delineato dall'«omogeneità delle configurazioni istituzionali percorse in particolare in *Sorvegliare e punire*» (*ivi*, p. 77) e che richiama così necessariamente «la domanda sull'istanza che ha attinto da questo funzionamento, preso nella sua globalità» (*ivi*, p. 78). Con il corso *Bisogna difendere la società* questa circolarità si rompe e si impone più decisamente all'analisi foucaultiana del potere una “logica dell'eterogeneo”, che Karsenti individua nell'incorporamento di elementi «non politici» e nell'introduzione progressiva della nozione di *governo* (per la quale vedi *infra*, cap. V).

⁴⁹² FDS, p. 7; tr. it. p. 15.

⁴⁹³ *Ivi*, p. 8; tr. it. p. 15.

legata alla non-totalizzabilità dei dispositivi stessi, al loro essere uno “strato” che non “aderisce” mai alla società, lasciando libero lo spazio per pensare *attualmente* altre soggettivazioni. Si può così affermare che l’analitica del potere non rifiuta l’orizzonte dello Stato per poter descrivere la società, bensì rifiuta di usare operativamente *sia* il concetto di Stato *sia* quello di società, nel preciso senso che emerge dal discorso fin qui svolto.

Si giunge così nuovamente al problema della resistenza, che ha sempre in Foucault una determinatezza locale, è cioè legata a soggettivazioni e linee di forza esistenti all’interno di uno specifico campo politico. Si può notare come già nell’ultima parte di *Sorvegliare e punire* (soprattutto nel suo capitolo secondo, «Illegalismi e delinquenza») venga presa in esame la resistenza al dispositivo della prigione. Anche se, in queste pagine, vi sono elementi che possono esser fatti valere come resistenza alla strategia disciplinare nel suo complesso, il discorso rimane legato alla struttura specifica della prigione e non può essere esteso ad altri campi, ancor meno dunque può essere letto nel senso universale o generalizzabile di una “resistenza al potere”. Il sistema carcerario, spiega Foucault, è uno dei modi in cui è esistito il potere di punire gli “illegalismi”, cioè l’insieme delle pratiche che si sottraggono alla legge e che per questo vengono punite. Esso tuttavia non funziona nel senso di una *eliminazione* (o anche solo un tentativo di eliminazione) degli illegalismi, bensì nel senso di una loro *produzione in un determinato modo*. Tale modo, connesso alle pratiche disciplinari, è da Foucault definito “delinquenza”: «La delinquenza è una delle forme di illegalismo, vi ha in ogni caso le sue radici, ma è un illegalismo che il “sistema carcerario”, con tutte le sue ramificazioni, ha investito, ritagliato, isolato, penetrato, organizzato, chiuso in un ambiente definito»⁴⁹⁴. Il sistema carcerario funziona come circolo di produzione ed emissione nella società di una determinata modalità di illegalismo, chiusa e disciplinata, che tende a uniformare a sé, sottoponendo i soggetti alla misura detentiva, tutte le pratiche di illegalità; in altre parole, la funzione della prigione non è di punire i colpevoli ma di produrre i delinquenti⁴⁹⁵. Ora, Foucault cerca di individuare le linee di *rottura* che costituiscono il campo politico attorno a tale dispositivo, e le ritrova in quelle pratiche di illegalismo che rifiutano di farsi ricondurre alla delinquenza, che resistono cioè al circuito della prigione. Foucault descrive dunque alcune contro-tattiche o contro-condotte ideate e praticate nel corso del XIX secolo, che hanno attuato il «non funzionamento» del dispositivo e

⁴⁹⁴ SP, p. 323; tr. it. p. 305. Forse superfluo aggiungere che, ancora una volta, il termine “illegalismo” va inteso nominalisticamente, cioè non ha un nucleo di significato a-temporale bensì è da considerare una sorta di funzione che si attualizza in modalità eterogenee nei differenti contesti in cui esiste.

⁴⁹⁵ Riassumo qui rapidamente, semplificandola, la complessa argomentazione sviluppata nell’intera parte terza di *Sorvegliare e punire*.

prodotto così, attorno ad esso, un campo politico⁴⁹⁶. Si delinea così per esempio la figura del «prigioniero politico» che, lungi dal volersi distinguere dai detenuti comuni, approfitta del processo «per denunciare il funzionamento generale della giustizia penale»⁴⁹⁷; oppure la «contro-cronaca nera» che «sottolinea sistematicamente i fatti di delinquenza della borghesia» per spezzare la continuità povertà-illegalismo-delinquenza⁴⁹⁸; soprattutto, Foucault mostra interesse per alcune figure valorizzate dal giornale dei fourieristi «La Phalange». Egli ricorda in particolare quella del tredicenne Béasse, che resiste alla codificazione delle proprie pratiche illegali nel senso di infrazioni, riformulandole invece «come affermazione di una forza viva», e ribellandosi così ad essere soggettivato nella forma del delinquente⁴⁹⁹.

Un'argomentazione simile, anche se forse meno sviluppata nei particolari, si ritrova in *La volontà di sapere*, in questo caso ovviamente in riferimento al dispositivo di sessualità. Anche qui Foucault cerca in primo luogo di descrivere il funzionamento effettivo di tale dispositivo, per evitare che i suoi stessi meccanismi vengano fatti valere come appoggi per pensare un'esteriorità ad esso (così ad esempio il discorso della «liberazione» del sesso dalla sua repressione si mostra essere proprio un momento essenziale del “funzionamento” della sessualità⁵⁰⁰). In secondo luogo, individua le linee di rottura del dispositivo, cioè i luoghi del suo “non-funzionamento” e di costituzione di un campo politico corrispondente⁵⁰¹. In questo caso, tuttavia, ci si deve accontentare di due semplici accenni da parte di Foucault: «i corpi e i piaceri», contrapposti al «sesso e al desiderio», come linee di soggettivazione che resistono al dispositivo di sessualità⁵⁰², e il plurimito riferimento alla *vita*

⁴⁹⁶ Cfr. SP, p. 336; tr. it. p. 317: «Ma questa tattica [*scil.* la tattica del dispositivo della prigione] è ben lontana dall'aver trionfato».

⁴⁹⁷ *Ivi*, p. 337; tr. it. p. 318.

⁴⁹⁸ *Ivi*, p. 338, tr. it. p. 319.

⁴⁹⁹ Cfr. *ivi*, pp. 339-341; tr. it. pp. 321-322. Béasse, accusato di vagabondaggio, non ha una casa, non ha uno stato, non ha parenti o amici, né li vuole avere, e ricodifica la detenzione futura a cui è stato condannato, negandole effetti di soggettivazione su di lui: «due anni, non è poi altro che ventiquattro mesi. Andiamo, in marcia». Dice Foucault a tale proposito: «Di fronte alla disciplina, di fronte alla legge c'è l'illegalismo fatto valere come un diritto; più che attraverso l'infrazione, è attraverso l'indisciplina che la frattura avviene» (*ivi*, p. 341, tr. it. pp. 322-323). Questa forma di resistenza può evocare, senza ovviamente alcuna possibilità di riduzione, alcuni tratti della celebre figura letteraria del Bartleby di Melville, «uno di quegli esseri, su cui non si riesce a sapere nulla di preciso» (H. Melville, *Billy Budd e altri racconti*, tr. it. di E. Giachino, Einaudi, Torino 1992², p. 5), perché vi si potrebbe leggere una resistenza ad altri dispositivi della strategia disciplinare. Per Foucault non si tratta tuttavia, in ogni caso, di una resistenza *al potere* in nome di una libertà originaria da recuperare, anche se alcuni elementi in questo senso potrebbero essere desunti dalle ambiguità precedentemente riscontrate nel progetto complessivo di *Sorvegliare e punire*.

⁵⁰⁰ Cfr. VS, pp. 200 sgg., tr. it. pp. 135 sgg., fino alla chiusura del libro: «Ironia di questo dispositivo: ci fa credere che ne va della nostra “liberazione”».

⁵⁰¹ È in questo senso che i termini “politica” o “politico” vengono usati e differenziati da “potere”, come appare chiaramente per es. in VS, p. 191, tr. it. pp. 128-129.

⁵⁰² Cfr. VS, pp. 207-208, tr. it. p. 140: «Non [bisogna] credere che, accettando il sesso, si rifiuti il potere; si segue al contrario il filo del dispositivo generale di sessualità. Bisogna liberarsi dall'istanza del sesso se si

come luogo di resistenza alla complessiva strategia biopolitica che l'ha assunta a proprio oggetto⁵⁰³.

Si può concludere che i libri di metà anni Settanta presentano in maniera chiara gli elementi strutturanti l'analitica del potere foucaultiana: descrizione di un determinato dispositivo, riconoscimento dei suoi intrecci con una strategia più ampia (senza che questo implichi processi di totalizzazione), infine individuazione del campo politico e degli spazi di resistenza che vi sono connessi. In entrambi i casi analizzati, Foucault mostra come una resistenza al potere nel senso del semplice tentativo di *sottrarsi* ad esso (mera infrazione della legge, liberazione del "sesso" dalla sua repressione), da parte di un individuo che si voglia semplicemente "libero", non implichi alcuna effettiva rottura del dispositivo ma costituisca anzi il suo pieno funzionamento. Ne consegue che la resistenza è effettiva solo nella misura in cui si realizza in soggettivazioni, strategie e tattiche determinate; inoltre, che queste tattiche non sono un semplice "rifiuto" del rapporto di potere ma la delineazione di *altri modi* di attualizzare tale rapporto. In altre parole, non si tratta di "uscire" o di "liberarsi" dal dispositivo bensì di costituirlo come campo politico.

Bisogna riconoscere, tuttavia, che, nei testi fino ad ora presi in considerazione, lo spazio dedicato da Foucault a tali questioni decisive è deficitario rispetto a quello dedicato alla ricostruzione dei dispositivi e delle strategie. Per questo motivo, il discorso sembra ancora non possedere tutte le necessarie articolazioni interne; anzi, sorgono alcune questioni che non sembrano trovare, in tali testi, delle risposte chiare ed esaustive. Innanzitutto, se la costituzione delle soggettività non si identifica semplicemente, come abbiamo visto, con il dispositivo di potere ma con una serie divergente di linee di attualizzazione che costituiscono un campo di azione politica, questo significa che esistono delle soggettivazioni diverse da quelle previste dal dispositivo (anche se vi sono connesse), che dunque non possono essere prodotte dal dispositivo stesso; ma allora da dove provengono e come si costituiscono? A tale domanda si connette la seconda, relativa all'effetto prodotto dalla lotta po-

vuole far valere contro gli appigli del potere, con un rovesciamento tattico dei vari meccanismi della sessualità, i corpi, i piaceri, i saperi, nella loro molteplicità e nella loro possibilità di resistenza. Contro il dispositivo di sessualità, il punto d'appoggio del contrattacco non deve essere il sesso-desiderio, ma i corpi e i piaceri.

⁵⁰³ Cfr. VS, p. 188, tr. it. p. 126 («... questo non significa che la vita sia stata integrata in modo esaustivo a delle tecniche che la dominano e la gestiscono; essa sfugge loro senza posa») e p. 191, tr. it. p. 128 («la vita come oggetto politico è stata in un certo qual modo presa alla lettera e capovolta contro il sistema che cominciava a controllarla»). Questi luoghi di *La volontà di sapere* sono richiamati da tutti coloro che, con modalità differenti, hanno cercato di pensare una biopolitica "affermativa" quale nuovo modo di pensare la politica: cfr. già Deleuze, *Désir et plaisir*, tr. it. cit., p. 33; poi Esposito, *Bios*, cit., p. 32; Negri-Hardt, *Impero*, cit., p. 43. In Foucault, al contrario, il riferimento pare essere piuttosto alla nascita di un campo di lotte specifico, legato all'imporsi della "questione sociale", del diritto al lavoro, alla salute ecc. (cfr. VS, pp. 190-191, tr. it. pp. 128-129), questioni su cui tornerà nel prossimo capitolo.

litica: se essa non è finalizzata, come visto, a una definitiva “liberazione” dalle relazioni di potere, ci si può chiedere tuttavia se essa rimane per così dire “all’interno” del campo in cui è si è costituita, oppure se lo rompe, aprendo lo spazio per *nuove* articolazioni dei rapporti di potere fra gli uomini.

Gli sviluppi che Foucault dà al proprio lavoro a partire dal 1978 risponderanno indirettamente a tali quesiti, mostrandone del resto la non completa pertinenza. Con il corso *Sicurezza territorio popolazione*, tenuto all’inizio del 1978, Foucault comincerà ad analizzare nuovi dispositivi, a partire dai dispositivi di sicurezza per arrivare al neoliberalismo, che apparirà come la strategia più importante in azione nella nostra attualità. A ridosso di tali ricerche avverrà anche un’importante ridefinizione della logica complessiva dell’indagine sul potere attorno alle nozioni di governo, libertà, soggettività e verità. Su queste basi, infine, Foucault sarà condotto alla problematizzazione dell’etica, la cui importanza, per l’economia complessiva del ragionamento, dovrà essere colta nel suo rapporto alla politica. A questo intreccio di questioni, che rappresenta probabilmente il punto più avanzato dell’analitica di Foucault, occorre ora rivolgersi.

Capitolo V. Governamentalità-governo e problematizzazione etica della politica

Dopo la pubblicazione di *La volontà di sapere* bisognerà attendere il 1984 perché Foucault, poco prima di morire, presenti due nuovi libri, *L'uso dei piaceri* e *La cura di sé*, i quali, come noto, costituiscono una continuazione del vecchio progetto della *Storia della sessualità* ma anche una sua completa ridefinizione. I due testi, dedicati alla problematizzazione dei piaceri sessuali nell'antichità classica ed ellenistica⁵⁰⁴, rappresentano l'esito degli studi condotti da Foucault sull'etica antica a partire dai primi anni '80; tuttavia non esauriscono l'intero spettro delle ricerche da lui portate avanti a partire dal 1977. In questi anni, infatti, Foucault, operando uno spostamento rispetto alle analisi precedenti⁵⁰⁵, sonda una molteplicità di strade nuove – che però spesso non giungeranno mai a concretizzarsi in una pubblicazione –, come documentano gli scritti minori e le interviste del periodo ma soprattutto i corsi di lezione tenuti al Collège de France. In linea alquanto generale, si possono individuare due grandi temi, fra loro strettamente intrecciati, che da un lato rappresentano la griglia all'interno della quale si muovono tutte le ricerche degli ultimi anni, dall'altro forniscono la chiave per comprendere il loro rapporto con gli studi precedenti: il problema della *soggettivazione*, cioè la storia dei differenti modi di costituzione delle soggettività⁵⁰⁶, e il problema del *governo*, inteso nel doppio binario del «governo di sé» e del «governo degli altri»⁵⁰⁷.

L'obiettivo delle pagine che seguono non sarà di ricostruire le indagini condotte da Foucault, molto diversificare e perlopiù rivolte alla tarda antichità, attorno a questi due temi generali. Si tratterà invece di isolare, in tale contesto, le linee di ri-determinazione del problema politico, innanzitutto per cogliere l'evoluzione dell'analitica del potere precedentemente sviluppata, infine per delineare il nesso fra politica ed etica, nel senso specifico che questi termini assumono in Foucault. Il ragionamento verrà articolato in tre parti. In-

⁵⁰⁴ Cfr. UP, pp. 44-45, tr. it. pp. 42-43.

⁵⁰⁵ Sulla "crisi" vissuta da Foucault attorno al 1976 in seguito alla pubblicazione di *La volontà di sapere*, tema ormai assodato dalla letteratura critica, cfr. soprattutto Eribon, *Michel Foucault*, cit., pp. 286 sgg.; Deleuze, *Foucault*, cit., pp. 125 sgg.; O. Marzocca, *Introduzione a Biopolitica e liberalismo*, cit., pp. 5-35.

⁵⁰⁶ Cfr. per es. *The Subject and Power*, cit., p. 208, tr. it. p. 237, dove Foucault sostiene che la ricostruzione dei modi di soggettivazione è stata «lo scopo del mio lavoro nel corso degli ultimi vent'anni»; cfr. poi Maurice Florence [Michel Foucault], *Michel Foucault*, in *Dictionnaire des philosophes*, sous la direction de D. Huisman, Paris 1984, ora in DE 4, n. 345, tr. it. in AF 3, pp. 248-252, in partic. pp. 249-250; lo stesso concetto è ripreso da Foucault anche in varie interviste dell'epoca. Si tornerà più diffusamente sul tema nel seguito del capitolo.

⁵⁰⁷ In questo modo Foucault intitola i due ultimi corsi al *Collège de France* del 1983 («Il governo di sé e degli altri») e del 1984 («Il governo di sé e degli altri: il coraggio della verità»).

nanzitutto, verrà ricostruita l'entrata in scena della nozione di governo, partendo dal corso *Sicurezza territorio, popolazione*, in cui essa è legata alla genealogia di un dispositivo specifico di potere, per giungere agli anni successivi, in cui la nozione assume un significato ben più ampio. In secondo luogo, si cercherà di delineare la “nuova” analitica del potere foucaultiana, incentrata attorno alle nozioni di governo, di libertà e di verità, che consentono forse, rispetto alla fase precedente, un'articolazione più adeguata della modalità foucaultiana di affrontare il problema politico. Infine, su queste basi, verrà ricostruito l'ultimo dei dispositivi di potere o tecniche di governo presi in esame da Foucault (nel corso *Nascita della biopolitica*), ovvero il governo liberale e neo-liberale, perché esso appare come la strategia di governo decisiva per la nostra attualità e perché, proprio all'altezza del problema della resistenza all'interno di tale campo, si impone il tema decisivo della problematizzazione etica della politica.

1. Sicurezza, territorio, popolazione: governamentalità, governo, potere pastorale

Il corso *Sicurezza territorio popolazione*, tenuto nei primi mesi del 1978, condivide il punto di partenza del corso precedente, *Bisogna difendere la società*, ovvero l'esigenza di uscire dalle analisi rivolte ai dispositivi disciplinari per aprire nuovi campi di ricerca⁵⁰⁸. Come si è visto, questo era avvenuto in parte già con il libro *La volontà di sapere*, che ha per oggetto un dispositivo non del tutto riconducibile alla strategia disciplinare, e certamente anche con il corso *Bisogna difendere la società*, che è tuttavia per lo più rivolto a una rinnovata messa a punto del problema complessivo della storia, con la ripresa di alcuni temi propri del saggio *Nietzsche, la genealogia, la storia*. È solo con il corso del 1978 che Foucault, muovendo dagli accenni che si possono trovare nei testi precedenti, intraprende un'analisi sistematica di un nuovo campo di indagine, quello dei *dispositivi di sicurezza*. Le prime tre lezioni del corso *Sicurezza territorio popolazione* sono così interamente dedicate alla presentazione di tali dispositivi nella loro eterogeneità rispetto ai dispositivi di sovranità e a quelli disciplinari⁵⁰⁹.

⁵⁰⁸ Per un riassunto dei contenuti del corso, anche di alcuni aspetti che qui non verranno presi in esame, cfr. per es. D. Séglard, *Foucault et le problème du gouvernement*, in *La raison d'État. Politique et rationalité*, Puf, Paris 1992, pp. 117-140 (all'epoca erano disponibili le registrazioni del corso presso l'Archive Foucault).

⁵⁰⁹ Foucault ricorda ancora, nel corso del 1978, che il senso complessivo della sua genealogia non è da confondere con lo studio di un'unica “Razionalità” agente nella società in un momento della storia. Non si tratta cioè di uno sviluppo “cronologico”: «Gli elementi di questa serie di dispositivi [*scil.* disciplinari e di sicurezza] non si succedono dunque gli uni agli altri, quelli che emergono non fanno sparire quelli che li precedono»

1.1. Genealogia della governamentalità

Con il termine “sicurezza”, Foucault nomina una modalità di funzionamento di rapporti di potere che non ha di mira, come invece le discipline, *il particolare*, cioè il singolo individuo in tutte le sue azioni, bensì un *ambiente* e una *popolazione*, e che si organizza attorno alle nozioni di calcolo di probabilità, statistica, media. Uno degli esempi scelti da Foucault per chiarire questa differenza è rappresentato dalla questione a lui ben nota dell’illegalismo. Mentre nel campo disciplinare la trasgressione della legge è affrontata mediante una serie di pratiche e di saperi che mirano a *trasformare* il trasgressore (individuare come delinquente, correggerlo, ecc.), il punto di vista della sicurezza pone un problema ben diverso: «come mantenere un tipo di criminalità all’interno di limiti economicamente e socialmente accettabili e intorno a una media che si riterrà ottimale per un certo funzionamento sociale»⁵¹⁰. Si producono così dispositivi differenti: nel primo caso la prigione, nel secondo le politiche di controllo degli indici di criminalità. Questo esempio mostra il funzionamento tipico dei dispositivi di sicurezza. Essi non creano uno spazio nuovo, ottimale e trasparente che azzeri gli elementi su cui si esercitano per poi ricostruirli da capo (spazio disciplinare), bensì hanno a che fare con degli «elementi già esistenti» a cui riconoscono un certo grado di “opacità” e di impenetrabilità, che dunque non devono essere “costruiti” bensì *gestiti* e *ottimizzati*⁵¹¹. In tal modo, i dispositivi di sicurezza costituiscono come proprio oggetto da una parte un *ambiente*, cioè un insieme di elementi naturali e artificiali dotato di leggi proprie che possono essere conosciute con lo sviluppo di saperi corrispondenti (indici statistici, studi di probabilità, previsione dei rischi o dei costi, ecc., e più in generale l’economia politica), dall’altra una *popolazione*, cioè l’insieme di individui, considerato come specie, che vive in un dato ambiente e che interagisce con esso. Il fun-

(STP, p. 10; tr. it. p. 19). Non si tratta dunque di individuare un’epoca della sovranità, un’epoca delle discipline e un’epoca della sicurezza, ma di studiare relazioni di potere eterogenee, coesistenti e anche fra loro connesse, dove ciò che cambia è piuttosto «il sistema di correlazione» tra i vari meccanismi, anche se certo questo non impedisce di individuare, per un dato periodo, delle strategie «dominanti» e decisive. Bisogna aggiungere che neppure i diversi «sistemi di correlazione» fra i tre dispositivi di cui parla Foucault in queste lezioni producono, a rigore, un effetto di totalizzazione, in quanto ciò che interessa Foucault *non* è affatto, per così dire, la catalogazione di *tutti* i dispositivi bensì l’individuazione della loro reciproca *differenza*. In altre parole, egli vuole marcare un’eterogeneità e non esaurire la realtà del sociale. Al riguardo cfr. ancora Chignola, *L’impossibile del sovrano*, cit., p. 51: «Un dispositivo, del resto, non produce mai un effetto di totalizzazione sulla realtà».

⁵¹⁰ STP, p. 7; tr. it. p. 16.

⁵¹¹ Cfr. *ivi*, pp. 21-22; tr. it. pp. 28-29. In questa direzione Foucault dà importanza al tema delle diverse organizzazioni dello spazio urbano: cfr. S. Catucci, *Michel Foucault filosofo dell’urbanismo*, in *Lo sguardo di Foucault*, cit., pp. 63-84.

zionamento, pienamente biopolitico⁵¹², dei dispositivi di sicurezza sarà dato dall'articolazione fra la natura come ambiente e la natura come popolazione. In un certo senso, si può dire che il particolare, che si trova pienamente investito dai dispositivi disciplinari, invece «non è pertinente» per i dispositivi di sicurezza⁵¹³. La popolazione non è dunque un semplice insieme di individui ma il risultato di una serie di fattori e di eventi in precedenza considerati casuali (natalità, mortalità, epidemie, numero di suicidi e così via), che, attraverso la scoperta delle costanti che li regolano, possono essere oggetto di intervento e di trasformazione⁵¹⁴.

Abbiamo riassunto schematicamente le linee portanti del discorso sui dispositivi di sicurezza perché Foucault, per definire la loro specificità rispetto ai dispositivi tradizionali di sovranità e a quelli disciplinari⁵¹⁵, utilizza (o si vede quasi costretto a utilizzare) il termine *governo*: «nel parlarvi della popolazione, un termine ricorreva di continuo – direte che l'ho fatto apposta, ma forse non del tutto: “governo” (*gouvernement*)»⁵¹⁶. Questo termine assume anzi una tale importanza che, all'inizio della quarta lezione, Foucault riconverte tutta l'analisi dei meccanismi di sicurezza fino ad allora proposta nel senso di un'indagine attorno «al problema del governo», quale rapporto specifico di potere proprio della serie «sicurezza-popolazione-governo»⁵¹⁷. Alla fine della stessa lezione, tuttavia, egli utilizza al posto di “governo” un altro termine, il neologismo «governamentalità» (*gouvernementalité*), che

⁵¹² Cfr. STP, pp. 23-25, tr. it. pp. 30-31 (p. 23, tr. it. p. 30: «la biopolitique, le bio-pouvoir»; la tr. it. giustamente evidenzia come qui i due termini siano considerati sinonimi: «la biopolitica o il biopotere»). Per quanto riguarda il tema biopolitico, condivido l'impostazione proposta recentemente da uno dei più autorevoli studiosi foucaultiani, Thomas Lemke, il quale sostiene che tale tema, in Foucault (almeno a partire dal 1978), deve essere considerato all'interno del problema più ampio del governo e della governamentalità: Lemke afferma che «nei suoi lavori più tardi, Foucault pone la questione relativa alla biopolitica all'interno di una cornice più ampia», delineata appunto dai concetti di governo e governamentalità, perché «in tal modo è possibile trattare il problema della biopolitica in una cornice teoretica più complessa», superando «una serie di limitazioni analitiche» presenti tanto nel concetto foucaultiano di biopolitica quanto nella sua svariata ricezione (T. Lemke, *Oltre la biopolitica. Sulla ricezione di un concetto foucaultiano*, in *Lo sguardo di Foucault*, a cura di M. Cometa e S. Vaccaro, Meltemi, Roma 2007, pp. 85-107, qui pp. 98-101).

⁵¹³ STP, p. 44, tr. it. 43.

⁵¹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 72-76, tr. it. pp. 61-64. Sul concetto foucaultiano di *popolazione*, cfr. la bella analisi di Pandolfi, *La “natura” della popolazione*, cit., il quale individua in particolare la centralità della nozione di *costanza*: «la costanza è l'ottica mediante la quale ciò che appare individuale, instabile e contingente può essere iscritto in una serie di accadimenti che si ripetono con regolarità» (*ivi*, p. 103).

⁵¹⁵ Da evidenziare che, in queste lezioni, Foucault tende ad avvicinare molto sovranità (che ha qui sempre il senso del dispositivo “tradizionale” di sovranità: cfr. *supra*, cap. IV, §2.1) e discipline, con un esplicito elemento di autocritica rispetto a *Sorvegliare e punire*: cfr. STP, p. 68, tr. it. p. 58: il mito disciplinare del Panopticon rappresenta «il sovrano perfetto», «il sogno più antico del sovrano più antico». Questa radicale revisione della propria posizione mi sembra tuttavia da collegare più che altro al differente punto di vista: ciò che interessa qui a Foucault è di individuare la specificità dei dispositivi di sicurezza.

⁵¹⁶ STP, p. 77; tr. it. p. 66. In precedenza, Foucault aveva fatto un uso raro del termine “governo” e lo intendeva più o meno nel senso di “potere esecutivo”, legandolo cioè alla teoria dello Stato (cfr. per es. SP, p. 35, tr. it. p. 30; lo stesso uso si trova ancora in *Sexualité et pouvoir*, conferenza tenuta a Tokyo il 20 aprile 1978, «Gendsai-shiso», luglio 1978, ora in DE 3, n. 233, pp. 552-570, tr. it. in AF 3, pp. 114-136, qui p. 128).

⁵¹⁷ STP, p. 91; tr. it. p. 70.

gli appare, come vedremo subito, più preciso, e ri-centra attorno ad esso l'intero significato del corso: «In fondo, se avessi voluto dare un titolo più esatto al corso di quest'anno, non avrei dovuto scegliere "Sicurezza, territorio, popolazione". Ciò che vorrei fare, se fossi davvero intenzionato a farlo, sarebbe una storia della "governamentalità"»⁵¹⁸. Con questo termine egli intende principalmente «l'insieme di istituzioni, procedure, analisi e riflessioni, calcoli e tattiche che permettono di esercitare questa forma specifica e assai complessa di potere che ha nella popolazione il bersaglio principale, nell'economia politica la forma privilegiata di sapere e nei dispositivi di sicurezza lo strumento tecnico essenziale»⁵¹⁹. Fare la storia della governamentalità significa da un lato ricostruirne la genealogia, dall'altro riconoscerne la centralità nei processi di costituzione dello *Stato moderno*. Quest'ultimo appare ora a Foucault come «una realtà composita» che funziona attivando molteplici dispositivi di sicurezza e mettendo in atto, quindi, una strategia complessiva di impianto governamentale: «Perciò si può dire che, nella sua sopravvivenza e nei suoi limiti, lo Stato va compreso a partire dalla tattiche generali della governamentalità»⁵²⁰.

Il prosieguo del corso si presenta dunque come genealogia della governamentalità. Essa si sostanzia delle analisi relative alle nozioni di *governo* e di *potere pastorale*, che bisogna schematicamente ricostruire per poi provare a coglierne il senso complessivo e anche gli elementi di difficoltà. Il punto di partenza di Foucault è l'individuazione, tra l'inizio del XVI secolo e la fine del XVIII, di un periodo di fioritura di una vasta «letteratura del go-

⁵¹⁸ *Ivi*, p. 111, tr. it. p. 88. Sulla fortuna di questo termine coniato da Foucault cfr. S. Meyet, *Les trajectoires d'un texte : « la gouvernamentalité » de Michel Foucault*, in *Travailler avec Foucault. Retours sur le politique*, sous la dir. de S. Meyet, M.-C. Naves et T. Ribemont, L'Harmattan, Paris 2005, pp. 13-36.

⁵¹⁹ STP, p. 111, tr. it. p. 88. A questo significato principale se ne associano altri due: la tendenza di questa razionalità politica a imporsi sulle altre nella storia dell'Occidente, e il processo per cui lo Stato politico è stato sempre più assorbito in tali tecnologie di potere. Sul significato preciso di "governamentalità" si tornerà in seguito.

⁵²⁰ *Ivi*, p. 113, tr. it. p. 89. Uno dei fini del corso diventa così, agli occhi di Foucault, anche quello di dimostrare che la genealogia non può essere confusa con una "microfisica del potere", cioè con un'analisi che privilegia le istituzioni "periferiche" invece che quelle "centrali", come se il problema fosse di spostarsi dall'ambito "macro" a quello "micro". Il problema è piuttosto quello di spostare l'analisi *dall'istituzione alla tecnologia di potere*, dalla *funzione* alla *strategia* e dall'*oggetto* alla *costituzione* dell'oggetto (cfr. *ivi*, pp. 120-123, tr. it. pp. 92-95). Così per esempio *Sorvegliare e punire* non va affatto inteso come uno studio dell'istituzione-prigione, bensì come un'analisi delle relazioni di potere, delle strategie e delle costituzioni di campo d'azione connesse a tale istituzione; quindi in un certo senso si vuole piuttosto «passare all'esterno dell'istituzione» o «dietro», senza volerla spiegare unicamente a partire da se stessa. Ora, secondo Foucault lo studio della governamentalità consente di operare, *per l'istituzione-Stato*, lo stesso spostamento che lo studio delle discipline avevano prodotto per l'istituzione-prigione (o per l'ospedale ecc.). In tal modo lo spazio della politica perde la sua supposta "autonomia" (legata all'assolutizzazione dell'elemento decisionale) e si rende comprensibile solamente sulla base delle condizioni oggettive del suo darsi, che chiamano in causa saperi, soggettivazioni, campi di azione e così via. Per questo «passare all'esterno» proprio della lettura foucaultiana della politica, che evita il rischio, proprio ancora di *Sorvegliare e punire*, della «circolarità che rinvia l'analisi delle relazioni di potere da un'istituzione all'altra» (STP, p. 123, tr. it. p. 95), cfr. Karsenti, *La politica del «fuori»*, cit., pp. 77-78.

verno», che assegna un ruolo centrale al «problema del “come essere governati, da chi, fino a che punto, per quali scopi, con quali metodi”»⁵²¹. Secondo Foucault, questo problema «si impone simultaneamente a proposito di questioni diverse e a molteplici livelli»⁵²²: la casa, i bambini, le anime, se stessi. Infine, esso si allarga *anche* all’ambito politico con la nascita della ragion di stato, che ragiona sulla figura del principe non più seguendo i binari della tradizionale questione della sovranità (rappresentata ancora da Machiavelli, non a caso un obiettivo polemico privilegiato di tutto il periodo) ma ritagliando la figura del principe quale “buon governante”⁵²³. Ora, nell’analisi che qui Foucault abbozza, la *governamentalità* è esattamente il processo per cui, a partire dal XVI secolo e attraverso una serie di passaggi determinati che conducono infine ai dispositivi di sicurezza, il tema complessivo del governo, originariamente legato a molteplici ambiti di attività, avrebbe assunto un *significato politico* che in precedenza *non aveva*⁵²⁴.

Nella prospettiva di Foucault, i secoli XVI-XVIII vedono dunque la nascita della governamentalità come tecnica di potere che si sviluppa a partire dal problema del governo, il quale tradizionalmente riguardava soprattutto l’ambito confessionale e quello economico (ovviamente nel senso antico del termine⁵²⁵). Ne deriva che il tema del governo, se pure va incontro a un forte ampliamento nei secoli in questione, non nasce tuttavia in questo periodo; ma dunque, si chiede Foucault, da dove viene? La risposta che egli dà a questa domanda è chiara: dal *potere pastorale*. Con questa espressione, Foucault intende l’idea, che non gli pare affatto “naturale” ma storicamente legata a determinati contesti, che sia possibile in generale governare degli uomini. Egli ritiene che tale idea sia nata presso i popoli del Vicino Oriente antico, in particolare quello ebraico, dove è comune l’immagine che paragona il popolo a un gregge in rapporto al suo *pastore* (usualmente, la divinità). Pensare che gli uomini possano o debbano essere governati, nella ricostruzione di Foucault, implica una

⁵²¹ STP, p. 92, tr. it. p. 71.

⁵²² Ibid.

⁵²³ Cfr. *ivi*, pp. 72 sgg. Foucault assume come riferimento il testo di Guillaume de la Perriere *Le miroir politique*, del 1555. Sulle fonti utilizzate da Foucault nella sua analisi della ragion di stato danno informazione le note dei curatori di STP, a cui si rimanda. Per l’individuazione di alcuni elementi di sicuro interesse della lettura foucaultiana in relazione alla ricostruzione storiografica della ragion di stato, cfr. G. Borrelli, *Oltre i percorsi di sovranità: il paradigma moderno della conservazione politica*, in *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell’Europa*, a cura di S. Chignola e G. Duso, FrancoAngeli 2005, pp. 303-323.

⁵²⁴ In questo momento, per Foucault i termini “governo” e “governare” assumono un significato politico solo con la ragion di stato: «La parola “governare”, prima di assumere una valenza propriamente politica a partire dal XVI secolo, ricopre un vastissimo campo semantico» (STP, p. 126, tr. it. p. 97).

⁵²⁵ Sulla *Hauväterliteratur*, tipico esempio della “letteratura del governo” di cui parla Foucault (anche se, come vedremo meglio in seguito, all’interno di un quadro molto differente), cfr. O. Brunner, *La “casa come complesso” e l’antica economica europea*, in *id.*, *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Göttingen 1980³, tr. it. in *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, a cura di P. Schiera, Milano 2000², pp. 133-164.

serie di elementi: si tratta di un potere che si esercita insieme su tutto il gregge e su ciascun componente (“omnes et singulatim”), e che non è finalizzato, come invece il dispositivo di sovranità, alla manifestazione della sua potenza, bensì al bene dei governati⁵²⁶. Il potere pastorale arriva in Occidente non mediante i Greci, che non lo conoscevano, bensì mediante il cristianesimo⁵²⁷, che lo eredita dall’ebraismo apportandovi però una serie di modifiche decisive.

Innanzitutto, tale potere si allarga al punto da divenire, per il cristiano, «il rapporto essenziale, fondamentale, che comprende tutti gli altri»; inoltre, esso «si istituzionalizza» in una Chiesa, cosicché il pastore cessa di essere il dio, come era invece per la società ebraica, dove dunque di fatto «nessuno era pastore degli altri», ma diventa un uomo: Cristo e poi gli apostoli e i vescovi⁵²⁸. Da tutto ciò deriva un rapporto del cristiano alla legge che si risolve da una parte nell’*obbedienza pura* al pastore da parte di tutti e di ciascuno, dove cioè l’obbiettivo non è altro che l’obbedienza stessa e la volontà non vuole altro che annullarsi come volontà⁵²⁹; dall’altra parte, in una rigorosa soggettivazione individualizzante fondata su una «economia dei meriti e dei demeriti» e sulla decifrazione della coscienza⁵³⁰. Con l’imporsi del cristianesimo, dunque, il potere pastorale diventa un momento essenziale nella società occidentale, proponendosi (senza che questo implichi però un completo successo) quale «intervento permanente nella condotta quotidiana, nella gestione delle vite, dei beni, delle ricchezze, delle cose», benché esso rimanga sempre, per tutto il medioevo, anche «distinto dal potere politico»⁵³¹. Si giunge così infine al XVI secolo, che è visto da Foucault come un momento di passaggio molto importante: da una parte, esso è lo scenario di tutta una serie di lotte attorno alla pastorale cristiana (a cui Foucault lega i movimenti riformistici⁵³²) che producono una sua vera e propria *crisi*; dall’altra parte, questa crisi si traduce paradossalmente in un’incredibile *estensione* dei meccanismi di potere pastorale al di fuori delle strutture proprie della Chiesa cristiana e una loro espansione a tutta la socie-

⁵²⁶ Cfr. STP, pp. 129-133, tr. it. pp. 100-103. Del dispositivo tradizionale di sovranità si è parlato nel capitolo quarto.

⁵²⁷ Cfr. *ivi*, p. 151, tr. it. p. 115. Alla delineazione dei caratteri specifici del potere pastorale cristiano Foucault dedica la seconda metà della sesta e poi la settima e l’ottava lezione del corso.

⁵²⁸ Cfr. *ivi*, pp. 155-156, tr. it. pp. 119-120; Foucault accenna poi alle dispute secolari interne alla Chiesa intorno a questi temi, se per esempio anche i parroci dovessero essere considerati pastori, e così via.

⁵²⁹ Cfr. *ivi*, pp. 180-181, tr. it. p. 135. Risuonano ancora, ovviamente, in queste pagine le analisi di Nietzsche sulla genealogia della morale e della religione cristiana portate avanti in particolare in *Aurora* e in *Genealogia della morale*.

⁵³⁰ Cfr. STP, pp. 172-176 e 183-186, tr. it. pp. 128-131 e 137-140.

⁵³¹ *Ivi*, p. 157, tr. it. p. 120 (tr. modificata).

⁵³² Sulle *controcondotte* che si sviluppano in tale contesto cfr. l’intera ottava lezione del corso in esame (lezione del 1° marzo).

tà⁵³³. Si ritorna così al punto di partenza: il fiorire della “letteratura sul governo” e la nascita della governamentalità, la quale si presenta così in definitiva come il momento in cui i meccanismi di potere pastorale sviluppatisi per secoli in seno alla Chiesa assumono infine una dimensione e un’applicazione politica.

1.2. Difficoltà interne e sviluppi

Foucault ricorda spesso che la genealogia della governamentalità che egli propone, e che abbiamo schematicamente ricostruito, vuol essere solo un abbozzo e ha quindi un carattere provvisorio («si tratta piuttosto di un lavoro in corso»⁵³⁴). È da ricordare inoltre che per la prima volta Foucault abbandona il periodo da lui privilegiato in tutti i suoi libri e corsi precedenti, ovvero sostanzialmente l’“età classica” (XVII-XVIII secolo), e propone una ricostruzione molto più vasta, entrando in campi per i quali egli sente di possedere una preparazione inadeguata⁵³⁵. Il grado di provvisorietà proprio di tutti i corsi del Collège de France, i quali presentano sempre delle ricerche *in fieri* e non dei risultati definitivi, è dunque ancora più elevato per quanto riguarda il corso in esame. Sarebbe dunque forse semplice, ma anche poco utile, individuare i molti punti in cui il discorso foucaultiano sembra incorrere in errori e in semplificazioni. Più interessante è cercare di capire i suoi punti di tensione interni, soprattutto quelli riguardanti le nuove nozioni messe in campo da Foucault, che lo spingeranno, in seguito, a riprenderle modificandone o specificandone il significato.

Abbiamo visto come il problema del governo si imponga a Foucault a partire dall’analisi specifica dei dispositivi di sicurezza nella loro diversità da quelli tradizionali di sovranità e da quelli disciplinari. I dispositivi di sicurezza infatti non si prefiggono di produrre il particolare, che rimane invece “opaco” e *libero* – e tale deve rimanere, è anzi incitato a rimanere –, bensì appunto di gestire o governare una serie di variabili date, ovvero una popolazione e un ambiente. Alla domanda circa la nascita di questa particolare relazione di potere che egli definisce “governo”⁵³⁶, Foucault risponde mettendo in campo altri due termini. In primo luogo, distingue il governo dalla governamentalità, indicando con la pri-

⁵³³ Cfr. *ivi*, p. 197, tr. it. p. 144: «Vorrei ora cercare di illustrare in che modo si sia aperta la crisi del pastorato e come il pastorato abbia potuto esplodere, disperdersi e prendere la dimensione della governamentalità».

⁵³⁴ *Ivi*, p. 139, tr. it. p. 105.

⁵³⁵ In almeno due occasioni Foucault afferma di non avere le competenze necessarie per poter strutturare una storia del potere pastorale: cfr. *ivi*, pp. 153 e 169, tr. it. pp. 117 e 125.

⁵³⁶ «Nel “governare” si designa qualcosa di specifico, si tratta di capire qual genere di potere corrisponda a questa nozione» (STP, p. 119, tr. it. p. 92).

ma nozione l'idea generale che un uomo possa condurre un altro uomo e con la seconda, in linea di massima, l'applicazione di questa idea al campo politico⁵³⁷. In secondo luogo, egli introduce la nozione di "potere pastorale" come luogo di nascita, presso il popolo ebraico e poi soprattutto nella Chiesa cristiana, dell'idea complessiva della possibilità di governo dell'uomo sull'uomo. Le due nozioni di "governo" e di "potere pastorale" sembrano così, per i meccanismi che mettono in opera, quasi sovrapporsi⁵³⁸, perché Foucault sembra sostenere che l'aggiunta "dell'uomo sull'uomo" non specifichi *un* modo possibile di governo ma il governo in quanto tale⁵³⁹. Ora, questa impostazione complessiva produce alcuni problemi all'altezza degli snodi centrali della ricostruzione foucaultiana, a cui bisogna accennare.

Uno dei punti essenziali del ragionamento di Foucault, su cui egli insiste molto, è l'estraneità del mondo greco-romano all'idea del potere pastorale, sia per quanto riguarda le strutture politiche⁵⁴⁰ sia per quanto riguarda l'immagine della divinità⁵⁴¹. Ora, questo conduce Foucault a sostenere l'inesistenza della nozione stessa di governo in Grecia: «l'idea che possa esistere un governo degli uomini, e che gli uomini possano essere governati, non mi sembra un'idea greca»⁵⁴². Tuttavia, l'argomentazione che Foucault porta a sostegno di questa tesi, e che si articola sostanzialmente in due punti, dimostra qualcosa di diverso. Vediamo in che senso. Il primo argomento consiste nel fatto che, in Grecia, la metafora del pastore in riferimento agli dei o ai re si trova solo in testi arcaici o nella tradizione pitagorica (in cui è presente una forte influenza orientale), mentre è molto rara nel vocabolario politico classico di un Isocrate o di un Demostene. Un'ulteriore e decisiva conferma viene dal *Politico* di Platone, dove si affronta appunto il problema di *distinguere* net-

⁵³⁷ «La parola "governare", prima di assumere una valenza propriamente politica a partire dal XVI secolo, ricopre un vastissimo campo semantico» (*ivi*, p. 126, tr. it. p. 97), brevemente ricostruito da Foucault in queste pagine.

⁵³⁸ Cfr. ancora *ivi*, p. 197, tr. it. p. 144, o, ancor più chiaramente, p. 169, tr. it. p. 125: «In breve, il pastorato non coincide né con una politica, né con una pedagogia, né con una retorica. È qualcosa di completamente diverso. È un'arte di "governare gli uomini"». Poco sotto Foucault distingue appunto fra il governo, che è «la direzione pastorale degli individui», e lo sviluppo moderno delle «arti di governo» nel senso della «specificazione di un campo di intervento politico a partire dal XVI-XVII secolo» (governamentalità). In questo passo (STP, p. 169) leggo quindi, rispettivamente, «la direction pastorale des individus et des communautés» come un'esplicitazione di «le gouvernement» (aggiungerei quindi una virgola dopo «communautés») e «la spécification d'un champ... siècle» come un'esplicitazione di «arts de gouverner».

⁵³⁹ «... in tutta questa varietà di significati [del termine "governo"]», una cosa è chiara: non si governa mai uno stato, né un territorio, una struttura politica. Si governano persone, individui, collettività [...] In altre parole, si governano gli uomini» (*ivi*, p. 126, tr. it. p. 98).

⁵⁴⁰ «... nel cosiddetto vocabolario politico classico della Grecia, la metafora del pastore è una metafora rara» (*ivi*, p. 142, tr. it. p. 108).

⁵⁴¹ «... non troverete mai, presso i greci, l'idea che gli dei guidino gli uomini come un pastore guida il gregge» (*ivi*, p. 129, tr. it. p. 100).

⁵⁴² *Ivi*, p. 127, tr. it. p. 99.

tamente la figura del politico da quella del pastore⁵⁴³. Foucault può concludere così che «la riflessione greca sulla politica esclude la valorizzazione del tema pastorale»⁵⁴⁴. Tuttavia, questo non significa affatto che venga escluso dalla politica il tema del governo. Lo stesso Platone, evidentemente, non intende certo distinguere il politico dalla figura del “governante”, ma da quel particolare modo di “governare” rappresentato dal rapporto del pastore al gregge. Lo stesso Foucault deve riconoscere, in un punto, che i greci possiedono l’idea politica del governo, ma cerca di sostenere che, in questo contesto, il re governa la città e «solo indirettamente gli uomini» che vi vivono, così come «il capitano o il pilota della nave non governano i marinai, bensì la nave»⁵⁴⁵. Al di là di questa differenza, che non appare decisiva⁵⁴⁶, l’aspetto importante è che Foucault si vede comunque costretto a usare, per qualificare il pensiero politico greco, il termine “governo”⁵⁴⁷. A un risultato simile giunge anche la seconda argomentazione messa in campo da Foucault, che consiste nel mostrare come i greci non conoscessero, al contrario del pastorato cristiano, «la categoria generale dell’obbedienza», in quanto, «quando un greco si sottomette alla volontà o agli ordini di qualcuno», per esempio un medico o un filosofo, lo fa sempre con un fine preciso e per un periodo determinato⁵⁴⁸. Anche in questo caso Foucault dimostra l’inesistenza in Grecia *del potere pastorale* (che implica, nella sua variante cristiana, obbedienza continua e fine a se stessa), non dell’idea di governo dell’uomo sull’uomo. Non solo: riesce nella sua dimostrazione proprio solo in quanto oppone al governo pastorale *altri* modi di governare elaborati dai greci. In tal modo, da un lato si rompe la continuità lineare fra pastorato e governo,

⁵⁴³ Cfr. *ivi*, pp. 142 sgg., tr. it. pp. 108 sgg; Platone, *Politico* 274e-275e. La presenza, in altri dialoghi platonici, della metafora del pastore per definire un buon magistrato è spiegata da Foucault come conseguenza della familiarità di Platone con i temi pitagorici (cfr. STP, pp. 143-144, tr. it. p. 109), e dunque il *Politico* rappresenterebbe l’esplicita discussione di questo tema pitagorico per criticarlo. In questa sede si rinuncia a porre la questione della correttezza o meno della lettura data da Foucault di Platone (così come, più avanti, di Tommaso); si affronta invece il problema del funzionamento “interno” del discorso nelle sue linee di tensione e nei suoi problemi.

⁵⁴⁴ STP, p. 150, tr. it. p. 115.

⁵⁴⁵ *Ivi*, p. 127, tr. it. p. 98.

⁵⁴⁶ Un chiaro indice delle difficoltà interne al discorso sta nel fatto che, nella lezione precedente a quella in esame, Foucault aveva già citato la metafora del comando dell’imbarcazione, ma proprio per ricordare la sua importanza nella «letteratura del governo» del XVI secolo (e in particolare nel testo di La Perrière che sta analizzando): «Che significa governare un’imbarcazione? Significa certamente occuparsi dei marinai, ma anche della nave, del carico; governare un’imbarcazione significa anche tener conto dei venti, degli scogli, delle tempeste, delle intemperie. Ed è questa relazione tra marinai e nave che occorre salvaguardare» (*ivi*, p. 100, tr. it. p. 78). Queste pagine contengono dunque, per così dire, una duplice auto-confutazione: 1) delle affermazioni che si troveranno nella lezione seguente, in quanto lo stesso Foucault mostra qui che la metafora dell’imbarcazione non esclude affatto l’idea di un governo *degli uomini*; 2) del discorso generale, in quanto la *stessa* metafora dell’imbarcazione si trova sia nella letteratura del governo sia nel pensiero politico greco, cioè proprio nei due paradigmi che Foucault mostrare assolutamente separati e privi di rapporti.

⁵⁴⁷ Cfr. per es. *ivi*, p. 148, tr. it. p. 113.

⁵⁴⁸ Cfr. *ivi*, pp. 179-181, tr. it. pp. 134-135.

dall'altro si moltiplicano i significati del termine stesso "governo", che non sembra più essere riconducibile a un particolare dispositivo.

Un secondo momento problematico nella ricostruzione di Foucault si trova poco dopo, nella nona lezione, quando si torna al XVI secolo e alla tesi della nascita delle arti di governo. Per argomentare questa tesi, Foucault aveva in precedenza opposto la nascente ragion di stato a Machiavelli, nel quale il principe ancora *regna*, cioè esercita il tradizionale potere sovrano, e dunque non "governa"⁵⁴⁹. Al contrario la ragion di stato cerca di sviluppare un'arte regia che sembra perdere la sua specificità per diventare una delle varie modalità di esercitare il governo: «Mentre la dottrina del principe o la teoria giuridica del sovrano cercano sempre di sottolineare la discontinuità tra il potere del principe e ogni altra forma di potere, e si tratta di spiegare, far valere, fondare questa discontinuità, nelle arti di governo si deve invece tentare di sottolineare la continuità ascendente e discendente»⁵⁵⁰. Nella nona lezione (8 marzo), tuttavia, Foucault non oppone più le nascenti arti di governo al principe di Machiavelli, bensì alla definizione del potere regio data da Tommaso⁵⁵¹. Il problema è che, come ricorda subito lo stesso Foucault, Tommaso «ha sempre sostenuto che il re dovesse governare»⁵⁵², e dunque sembra proprio presentare, molto prima della ragion di stato, una nozione di governo applicata al potere regio, contrariamente a quanto Foucault vuol dimostrare. Per evitare questo esito, Foucault cerca di sostenere che le affermazioni di Tommaso non implicano l'idea che esista una *specificata* arte di governo, bensì si collegano a una serie di modelli e analogie, a un «continuum teologico-cosmologico in nome del quale il sovrano è autorizzato a governare». Ora, sarebbe proprio lo spezzarsi di questo continuum a rendere possibile la nascita delle arti politiche di governo nel XVI secolo⁵⁵³. In questo modo, in realtà, rimane poco chiaro il modo in cui Foucault intende rendere ragione del testo di Tommaso, poiché le due interpretazioni possibili che si aprono

⁵⁴⁹ Cfr. *ivi*, pp. 93-96, tr. it. pp. 72-75.

⁵⁵⁰ *Ivi*, p. 97, tr. it. (modificata) p. 75. È necessario sottolineare qui una sorta di grossa ingenuità da parte di Foucault, il quale sembra voler sostenere che la tripartizione in etica (governo di sé), economica (governo della casa) e politica (governo della comunità politica), sia una sorta di invenzione di François La Mothe Le Vayer (cfr. *ibid.*: «... nel tentativo di stilare una tipologia delle differenti forme di governo, François La Mothe Le Vayer dirà che in definitiva esistono tre tipi di governo...»); si tratta invece, come noto, di un *topos* di derivazione aristotelica (Aristotele *Etica Nicomachea* VI, 1141 b 30; ma al riguardo cfr. le precisazioni di C. Pacchiani, *Aristotele: la giustizia virtù politica*, «Filosofia politica», XV (2001), n. 1, pp. 29-49, in partic. p. 31) e che ha dunque una storia lunghissima (cfr. Brunner, *La casa come complesso*, cit., p. 146).

⁵⁵¹ Cfr. STP, pp. 238 sgg., tr. it. pp. 170 sgg. Foucault fa riferimento al trattato *De regno* (cfr. la nota 7 del curatore).

⁵⁵² *Ivi*, p. 238, tr. it. p. 170.

⁵⁵³ Cfr. *ivi*, p. 240, p. 171. È da notare come anche in questa occasione il discorso complessivo di Foucault rischi di andare incontro a una sorta di cortocircuito: in precedenza, abbiamo visto, era proprio questo *continuum*, per il quale «il principe che governa il suo stato non è che una semplice modalità» del governo, a costituire l'elemento di novità della "letteratura del governo" del XVI secolo (cfr. *ivi*, p. 97, tr. it. p. 75).

conducono entrambe a delle complicazioni notevoli. Se davvero vi è tale «continuum teologico-cosmologico», cristianamente fondato sull'immagine del dio-pastore⁵⁵⁴, esso si estende anche al potere regio, cosicché già in Tommaso si avrebbe quell'allargamento alla politica dei meccanismi del potere pastorale che Foucault intendeva, come si è visto, individuare quale discriminine della ragione governamentale moderna⁵⁵⁵. Se invece, come pure sostiene Foucault, il rapporto fra “medioevo” e “prima età moderna” è a chiasmo, nel senso che il primo pensava una natura “governamentalizzata” e un mondo umano “non governamentalizzato”, mentre la seconda opera l'esatta inversione dello schema⁵⁵⁶, allora il continuum viene meno, proprio perché fra i due mondi ci sarebbe già in Tommaso una rottura, anche se di segno inverso. Ma in questo caso bisogna accettare allora che Tommaso, parlando di governo regio, ha in mente un governo politico non legato ai meccanismi del potere pastorale, con la rottura della linearità pastorato-governo-governamentalità proposta da Foucault.

Si può ritrovare un'ultima difficoltà nel ragionamento sviluppato nel corso del 1978. Abbiamo visto in precedenza come egli abbia incontrato il problema del governo svolgendo l'analisi dei dispositivi di sicurezza, e proprio in relazione agli elementi di eterogeneità che caratterizzano questi ultimi rispetto ai dispositivi disciplinari, ovvero l'opacità e libertà del particolare. Nel seguito dell'analisi, tuttavia, Foucault pone la nascita dell'arte di governo sotto il segno della ragion di stato e poi della scienza di polizia⁵⁵⁷, le quali si legano molto più a una «società di regole e di discipline» che a quei dispositivi di sicurezza ai quali inizialmente Foucault legava univocamente il termine di “governamentalità”⁵⁵⁸. Foucault sembra accorgersi di questo problema, e cerca di risolverlo ipotizzando una sorta di «blocco» dell'arte di governo operato dalla monarchia amministrativa, che verrebbe supe-

⁵⁵⁴ Cfr. *ivi*, pp. 238-239, tr. it. pp. 170-171.

⁵⁵⁵ Cfr. *ivi*, pp. 158-159, tr. it. pp. 121-122.

⁵⁵⁶ Cfr. *ivi*, pp. 241-242, tr. it. pp. 173-174: il medioevo pensava la natura come direttamente governata da un dio-pastore, che dunque poteva manifestarsi in eventi eccezionali («prodigi, meraviglie, segni»); la rivoluzione scientifica opererebbe una «degovernamentalizzazione del cosmo» poiché Dio, attraverso le leggi generali espressione di una ragione unica ed eterna, non “governa” più, ma piuttosto “regna” sul mondo. Nello stesso momento, verrebbe però “governamentalizzata” la *respublica*, cioè l'ambito che, si deve supporre, per Foucault in precedenza non era oggetto possibile del governo pastorale.

⁵⁵⁷ Cfr. la decima lezione (del 15 marzo), in cui Foucault mostra il modo in cui alcuni meccanismi del potere pastorale si sono trasferiti e trasformati nella ragion di stato (STP, pp. 267 sgg., tr. it. pp. 189 sgg.), e l'undicesima e dodicesima lezione, dedicate all'«arte di governo» della ragion di stato e ai due dispositivi che vi si collegano, il «dispositivo dinamico-militare» e il dispositivo di polizia.

⁵⁵⁸ Così *ivi*, p. 113, tr. it. p. 89, dove ancora «Stato di governo» era legato solo ai dispositivi di sicurezza, e dunque *non* allo Stato amministrativo del XVI secolo.

rato appunto con l'imporsi dell'economia politica e dei dispositivi di sicurezza⁵⁵⁹. Questa soluzione non sembra però convincente, anche perché, più in generale, nel potere pastorale Foucault trova la genealogia di un governo "individualizzante e totalizzante" che sembra più avvicinarsi alle strategie disciplinari che a quelle liberali da cui era invece partito, e a cui inizialmente collegava la nozione di governo⁵⁶⁰. Da tutto ciò deriva che le nozioni di "governo" e "governamentalità", inizialmente utilizzate per specificare i dispositivi di sicurezza rispetto a quelli disciplinari, vengono alla fine impiegate anche per qualificare un periodo (ragion di stato, polizia) in cui tali dispositivi dovevano ancora imporsi. Foucault si vede costretto così a distinguere, per il XVIII secolo, «una nuova forma di governamentalità che si oppone, quasi punto per punto, alla governamentalità contenuta nell'idea di uno stato di polizia»⁵⁶¹.

Gli elementi interni di difficoltà e di tensione che abbiamo individuato nel corso non sono stati presentati al fine di operare una critica estrinseca, che sarebbe fuori luogo nei confronti di una ricerca *in fieri*, ma per comprendere il corso del 1978 come punto di partenza dell'evoluzione successiva del discorso foucaultiano. In questo senso, dall'analisi proposta emerge un aspetto essenziale: cercando di ricostruire la genealogia governamentalità-governo-potere pastorale, Foucault si scontra a ogni passo con una *molteplicità* eterogenea di paradigmi e di discorsi che articolano, in forme alquanto differenziate, proprio la nozione centrale di "governo". Quest'ultima tende dunque sempre più a imporsi non come modalità specifica di un dispositivo, bensì come nozione che sembra investire il problema complessivo delle relazioni di potere⁵⁶². È lo stesso Foucault, del resto, ad accorgersi rapi-

⁵⁵⁹ Cfr. *ivi*, pp. 105-107, tr. it. pp. 82-84. Sulla trattazione dell'economia politica nei corsi foucaultiani in questione, cfr. A. Zanini, *Invarianza neoliberale. Foucault e l'economia politica*, in *Governare la vita*, cit., pp. 117-152.

⁵⁶⁰ In questa direzione esplicitamente legge Deleuze: «Les sociétés disciplinaires ont deux pôles : la signature qui indique l'*individu*, et le nombre ou numéro matricule qui indique sa position dans une *masse*. C'est que les disciplines n'ont jamais vu d'incompatibilité entre les deux, et c'est en même temps que le pouvoir est massifiant et individualisant [...] (Foucault voyait l'origine de ce double souci dans le pouvoir pastoral du prêtre – le troupeau et chacune des bêtes – mais le pouvoir civil allait se faire « pasteur » laïc à son tour avec d'autres moyens)» (G. Deleuze, *Post-scriptum sur les sociétés de contrôle*, in *id.*, *Pourparles*, cit., pp. 240-247, qui p. 241). Deleuze suggerisce così giustamente che, di fatto, il potere pastorale non ha alcun rapporto con quella che egli chiama «società del controllo» e che Foucault denominerà "governo neo-liberale".

⁵⁶¹ STP, pp. 354-355, tr. it. p. 252 (corsivo mio). Poco più avanti, pp. 359-360, p. 256, Foucault nega esplicitamente che i dispositivi di polizia elaborino già l'oggetto "popolazione", e tuttavia essi sono già una forma di governamentalità; ma quindi la definizione di governamentalità data in precedenza da Foucault (cfr. *ivi*, p. 111, tr. it. p. 88, dove essa è legata all'oggetto "popolazione" e ai dispositivi di sicurezza), e da noi sopra ricordata, rischia di cadere e di non funzionare più.

⁵⁶² Questo uso ampio del termine "governo", alternativo a un senso "stretto" che fa riferimento a una determinata relazione di potere, è stato evidenziato recentemente da alcuni interpreti. M. Senellart, *Michel Foucault: governamentalità e ragion di stato*, in *Governare la vita*, cit., pp. 13-36, afferma che, a partire dal 1978, «ormai è in termini di *governo* che vengono analizzate le relazioni di potere» (p. 13), e considera questo un "passo avanti" di Foucault, che in tal modo sfugge alle "secche" di una concezione polemologica e

damente di questa evoluzione. Una prima conferma di ciò è offerta dalle conferenze tenute alla Stanford University nell'ottobre 1979, pubblicate con il titolo *Omnes et singulatim. Toward a Critique of Political Reason*, nelle quali Foucault ritorna sui contenuti di *Sicurezza, territorio, popolazione*, offrendone un'importante rielaborazione e chiarificazione. Il discorso è diviso in due momenti: definizione del potere pastorale e analisi della combinazione di tale potere con il potere politico. Il primo punto si presenta così come una genealogia del potere pastorale, e vari riferimenti indicano che esso non può essere confuso con "governo", di cui è *solo una* delle modalità⁵⁶³. Il secondo punto è invece l'analisi del "governo statale", cioè del modo, o meglio dei modi di governare che si legano alle strutture dello Stato moderno e che intrecciano per la prima volta, a partire dal XVI secolo, potere pastorale e politica. In conclusione, infine, Foucault dà uno sguardo generale sulla propria esposizione, abbozzando l'«indirizzo di ricerca» generale in cui si inserisce: esso può essere definito come «analisi storica di ciò che potremmo definire l'arte del governo»⁵⁶⁴. Riprendendo, a questa altezza, il tema complessivo delle «relazioni di potere», egli individua il loro «tratto caratteristico» nel fatto che «certi uomini possono determinare la condotta di altri uomini in modo più o meno completo, ma mai in modo esaustivo e coercitivo»⁵⁶⁵. In altre parole, Foucault ripensa qui le relazioni di potere come instaurazione di rapporti di governo fra gli uomini.

Tale evoluzione trova una conferma ancor più esplicita all'inizio del corso del 1980 *Sul governo dei viventi*. Il suo senso complessivo, dice Foucault alla fine della prima lezione, vuol essere quello «di elaborare un po' la nozione di governo degli uomini mediante la verità»⁵⁶⁶. Questo implica un ripensamento del tema delle relazioni di potere e un nuovo indi-

dialettica del potere sviluppata nel corso *Bisogna difendere la società*: «Il "governo" non suggella l'avvento della pace nel discorso storico-critico. Essa segna al contrario il ritorno alla pura molteplicità della battaglia, fuori da ogni teleologia rivoluzionaria» (p. 16). Anche D. Deleule difende la nozione ampia di "governo" usata dall'ultimo Foucault: cfr. *L'héritage intellectuel de Foucault. Entretiens entre Didier Deleule et Francesco Paolo Adorno*, «Cités», 2 (2000), pp. 99-108, in partic. pp. 100-102. Al contrario Kervégan ritiene più produttivo l'uso del termine in senso stretto e vede invece, nel suo allargamento a punto di vista generale sul problema politico, il rischio di una teoria generale del potere «abbastanza povera» (Kervégan, *Aporie della microfisica*, cit., pp. 442-443).

⁵⁶³ Cfr. *Omnes et singulatim*, tr. it. cit., p. 120 («arte regia di governo» in Platone), p. 128 («governo pastorale»), p. 129 (il potere pastorale nel medioevo «non costituiva un'istituzione di governo effettivo e pratico degli uomini»). Fra il corso *Sicurezza territorio popolazione* e queste conferenze si pone l'importantissimo corso *Nascita della biopolitica* (primo semestre del 1979), che tuttavia, per quanto riguarda l'aspetto specifico del significato del termine "governo", sembra essere ancora un po' confuso e non riesce a diradare le difficoltà del corso precedente.

⁵⁶⁴ *Omnes et singulatim*, tr. it. cit., p. 144.

⁵⁶⁵ Ibid.

⁵⁶⁶ *Du gouvernement des vivants, Collège de France 1980*, inedito ma che si può consultare al Fonds Foucault mediante registrazioni audio e una trascrizione parziale dattiloscritta (Fonds Foucault, documento D 251); la citazione è tratta dalla lezione del 9 gennaio, p. 14 del dattiloscritto (anche in seguito verrà dato que-

rizzo di ricerca, che Foucault afferma di aver intrapreso a partire dal corso *Sicurezza, territorio, popolazione* del 1978 e poi continuato nel corso *Nascita della biopolitica* del 1979: «Nei corsi dei due ultimi anni, ho dunque cercato di abbozzare un po' questa nozione di governo, che mi sembra molto più operativa della nozione di potere; "governo" inteso ovviamente non nel senso stretto e attuale di istanza suprema delle decisioni esecutive e amministrative in un sistema statale, bensì nel senso largo e antico di meccanismi e procedure destinati a condurre gli uomini, a dirigere le condotte degli uomini, a condurre le condotte degli uomini»⁵⁶⁷. Foucault può dunque affermare che, «nel quadro generale di questa nozione di governo», egli ha studiato, «a titolo d'esempio», due casi specifici: la ragion di stato in *Sicurezza territorio popolazione* e il governo neoliberale in *Nascita della biopolitica*⁵⁶⁸. L'idea che la nozione di governo possa fornire alle varie ricerche un «quadro generale» trova ulteriori conferme negli anni successivi: quando l'interesse di Foucault si sposta alla classicità e alla tarda antichità e principalmente all'etica, egli parlerà appunto di «governo di sé», e non è un caso che gli ultimi due corsi tenuti al Collège de France, nel 1983 e nel 1984, portino il titolo «Il governo di sé e degli altri». Del resto, questa connessione fra problematica etica del governo di sé e spazio politico del governo degli altri è, come vedremo meglio in seguito, uno dei tratti portanti del libro *L'uso dei piaceri*⁵⁶⁹.

È evidente, insomma, che la nozione di "governo" che Foucault introduce con il corso *Sicurezza, territorio, popolazione*, diventa, negli anni successivi, uno degli assi portanti del suo lavoro di ricerca. Certamente questo avviene attraverso una modifica radicale del suo significato: all'inizio del corso del 1978, il termine "governo" era stato usato per definire la

sto riferimento ma le citazioni, il cui originale francese sarà posto in nota, sono state sempre controllate anche sul materiale audio): «d'élaborer un peu la notion du gouvernement des hommes par la vérité». Il problema del rapporto fra governo e verità sarà preso in considerazione nel prossimo paragrafo.

⁵⁶⁷ *Du gouvernement des vivants*, lezione del 9 gennaio, pp. 15-16: «Dans les cours des deux dernières années, j'ai donc essayer d'esquisser un peu cette notion du gouvernement, qui me paraît être beaucoup plus opératoire que la notion du pouvoir ; gouvernement étant entendu bien sûr, non pas au sens étroit et actuel d'instance suprême des décisions exécutives et administratives dans un système étatique, mais au sens large et ancien d'ailleurs de mécanismes et procédures destinées à conduire les hommes, à diriger les conduites des hommes, à conduire les conduite des hommes».

⁵⁶⁸ *Ivi*, lezione del 9 gennaio, p. 16 («dans le cadre général de cette notion de gouvernement»). L'analisi del governo neoliberale sarà ripresa più sotto.

⁵⁶⁹ In questo testo Foucault non ha difficoltà, a differenza che in *Sicurezza, territorio, popolazione*, a individuare la nozione di *governo* nei Greci, anche in un senso politico (ovviamente per il fatto che ormai è il termine "governo" ad aver modificato il suo significato in Foucault, non identificandosi più con il "potere pastorale"): cfr. UP, pp. 82-84, tr. it. pp. 75-77 (schema del governo), o anche p. 156, p. 142 (dove Foucault ricorda il topos classico che accomuna l'arte di governo del politico, del medico, del nocchiero), oppure p. 196, tr. it. p. 181 ecc. L'analogia fra governo di sé, governo della casa e partecipazione al governo cittadino viene ora riconosciuta, a differenza che nel corso del 1978, come un tema classico (cfr. *ivi*, p. 88, tr. it. p. 81). Quest'uso ampio del termine si ritrova anche nelle interviste e negli interventi minori di Foucault negli anni Ottanta; cfr. per es. Maurice Florence [M. F.], *Foucault*, cit., p. 635, tr. it. p. 252: «le relazioni di potere caratterizzano il modo in cui gli uomini sono "governati" gli uni dagli altri».

specificità di una particolare relazione di potere, quella dei dispositivi di sicurezza; ma sarà proprio il seguito del corso a mostrare l'insostenibilità di questa posizione e a preparare dunque la strada per un uso ampio e operativo della nozione, che consente una rimessa a punto dell'intera analitica del potere. In questo senso, le tortuose argomentazioni di *Sicurezza, territorio, popolazione*, che abbiamo cercato di ricostruire, risultano decisive: esse mostrano che il tema complessivo del governo degli uomini *non* si impone a Foucault come un problema teorico generale, cioè come una nuova "teoria" della politica. Il termine, cioè, non ha fin da subito un significato "ampio", ma *lo assume proprio in quanto Foucault si "scontra" con molteplici modalità di governare*: si può fare la genealogia della governamentalità moderna, attraverso la ricostruzione del potere pastorale cristiano, solo se quest'ultimo viene distinto da modalità alternative, effettivamente pensate e praticate, di strutturare il governo degli uomini. Così per esempio sono stati nominati, accanto al pastore cristiano, la figura platonica del politico, quella generalmente greca del medico, il potere pastorale ebraico, il governo regio di Tommaso, le contro-condotte della Riforma, la governamentalità della polizia e quella liberale. In altre parole, Foucault ritrova la nozione del "governo" in contesti molteplici, come funzione che struttura in modi radicalmente eterogenei, nessuno dei quali evidentemente può rivendicare alcuna originarietà, il problema politico del rapporto fra gli uomini: si tratta, cioè, ancora una volta, di un approccio radicalmente nominalistico. Bisogna ora comprendere in che senso questa nuova strutturazione produce delle modifiche in relazione all'analitica del potere sviluppata negli anni precedenti, e che abbiamo ricostruito nel capitolo precedente⁵⁷⁰.

2. Governo, libertà, verità

In più occasioni, negli anni Ottanta, Foucault afferma che le relazioni di potere devono essere pensate come instaurazione di specifici rapporti di governo fra gli uomini. Nelle conferenze *Omnes et singulatim*, per esempio, egli ricorda ancora che «il potere non è una sostanza»; esso «è soltanto un certo tipo di relazioni tra individui», il cui tratto caratteristico è «che certi uomini possono determinare la condotta di altri uomini in modo più o meno completo, ma mai esaustivo o coercitivo»⁵⁷¹. In un altro testo, in modo simile, si trova

⁵⁷⁰ Sul passaggio a una diversa modalità di pensare la politica negli ultimi anni (segnatamente con lo sviluppo della nozione di governamentalità), cfr. K. Thompson, *Forms of Resistance. Foucault on tactical reversal and self-formation*, «Continental Philosophy Review», 36 (2003), n. 2, pp. 113-138

⁵⁷¹ *Omnes et singulatim*, tr. it. cit., p. 144.

scritto che «l'esercizio del potere consiste nel guidare la possibilità di condotta, e nel regolare le possibili conseguenze», e in questo senso si tratta di «una questione di governo (*a question of government*)», dove il termine assume però un senso ampio⁵⁷². Abbiamo già visto che anche all'inizio del corso *Sul governo dei viventi* Foucault esplicita la sua nuova preferenza per il termine “governo”, sempre in un senso ampio e non certo come sinonimo di “potere esecutivo”, perché gli sembra molto più funzionale. Evidentemente, l'approccio nominalista che era all'opera per le relazioni di potere è mantenuto: nelle prime battute del corso del 1979, Foucault dirà che assumere il problema dell'arte di governo significa, per lui, evitare di utilizzare concetti universali («supponiamo che gli universali non esistano»), quali “popolo”, “sovranità”, “Stato”, “società”, utilizzati dalla sociologia, dall'analisi storica e dalla filosofia politica tradizionale, per «assumere come punto di partenza tale pratica per come si dà, ma anche per come riflette su se stessa e cerca di darsi una certa razionalità (*se réfléchit et se rationalise*)»⁵⁷³. Non può non sorgere a questo punto la domanda: per quale motivo Foucault considera ora più funzionale questo nuovo termine? Si può provare a rispondere cercando di isolare i tre elementi fondamentali che si connettono strutturalmente alla nozione, aiutando a definire il senso complessivo del discorso di Foucault; si vedrà come essi costituiscano una sostanziale ripresa dei temi-chiave dell'analitica del potere, a cui però conferiscono un'articolazione e un'espressione più adeguata.

1. Innanzitutto, i rapporti di governo, come le precedenti relazioni di potere, sono il luogo di costituzione di specifici modi di *soggettivazione*. Governare significa cioè innanzitutto «strutturare il campo d'azione possibile degli altri»⁵⁷⁴, cioè instaurare delle linee di forza che implicano la costituzione di determinati spazi di azione in chi vi viene investito. È noto che la “questione del soggetto” assume in questi anni una centralità che Foucault in precedenza ancora non le riconosceva esplicitamente⁵⁷⁵. Così per esempio nell'importante

⁵⁷² *The subject and Power*, cit., p. 221, tr. it. p. 249.

⁵⁷³ NB, p. 4, tr. it. p. 14. Proprio per questo motivo, Foucault può dire che l'approccio genealogico è *anti-storico*: lo storicismo pone il problema del rapporto fra concetti universali e storia.

⁵⁷⁴ *The subject and Power*, cit., p. 221, tr. it. p. 249.

⁵⁷⁵ Il problema del cosiddetto “ritorno del soggetto” nell'ultimo Foucault è probabilmente il tema più dibattuto nel panorama internazionale della letteratura critica foucaultiana. Schematicamente, si possono individuare due posizioni generali. La prima vede, nell'emergere esplicito e continuo del tema del “soggetto” nell'ultimo Foucault, un suo “ritorno” a una nozione in precedenza radicalmente contestata e quindi il segnale di una rottura netta rispetto alla prospettiva archeologica e genealogica: in questa direzione, aperta da Habermas nel suo *Discorso filosofico della modernità*, cfr. per es. Han, *L'ontologie manqué de Michel Foucault*, cit., la quale ritiene che l'ultimo Foucault «s'accorde implicitement avec la position existentialiste» (p. 274) e vi vede un «retour à l'humanisme sartrien» (p. 276), insomma a una posizione «pseudo-fenomenologica» e «pseudo-trascendentale» (pp. 302-303); A. T. Nuyen, *The Politics of Emancipation. From Self to Society*, «Human Studies», 21 (1998), n. 1, pp. 27-43, che oppone radicalmente l'«anti-umanismo» del primo Foucault alla

scritto *The Subject and Power*, si legge che «lo scopo del mio lavoro nel corso degli ultimi vent'anni» è stato «di fare la storia dei diversi modi in cui nella nostra cultura gli esseri umani vengono resi soggetti»⁵⁷⁶; il problema politico nel suo complesso viene assunto da questa prospettiva e considerato una declinazione specifica di tale questione. La dichiarazione di principio trova conferma nelle effettive ricerche svolte da Foucault: il corso *Sicurezza, territorio, popolazione* presentava il pastorato cristiano come un rapporto che instaurava uno specifico campo di soggettivazione, insieme individualizzante e totalizzante⁵⁷⁷; il corso *Nascita della biopolitica*, come vedremo meglio fra poco, è incentrato esattamente sul grosso problema del modo di soggettivazione proprio del governo liberale e neo-liberale. In ogni caso, il rapporto di governo non assume un significato *negativo* (Foucault dice anzi: «il potere non è il male. Il potere significa giochi strategici. Sappiamo bene che

spinta alla «emancipazione» che si troverebbe nelle ultime opere; Y.-C. Zarka, *Foucault et l'idée d'une histoire de la subjectivité. Le moment moderne*, «Archives de Philosophie», 65 (2002), n. 2, pp. 255-267, il quale trova un ulteriore elemento di debolezza in Foucault nella sua ostracizzazione del soggetto di diritto; F. J. Wetz, *Wie das Subjekt sein Ende überlebt: Die Rückkehr des Individuums in Foucaults und Rortys Spätwerk*, in *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*, hrsg. von R. L. Fetz, R. Hagenbüchle, P. Schulz, 2 Bde., de Gruyter, Berlin 1998, pp. 1277-1290, che vede tanto in Rorty quanto in Foucault, alla fine, un «ritorno dell'individuo» precedentemente negato; M. Bonnafous-Boucher, *Le libéralisme dans la pensée de Michel Foucault. Un libéralisme sans liberté*, L'Harmattan, Paris 2001. A questa posizione, che non ritengo corretta, si oppone quella che individua invece proprio nel tema del soggetto, letto nella direzione dei *processi di soggettivazione*, un filo rosso che attraversa l'intera opera di Foucault: in questa direzione, largamente condivisibile, cfr. soprattutto Deleuze, *Foucault*, tr. it. cit., parte III, pp. 125 sgg. (tesi poi difesa con forza nelle interviste: cfr. Id., *Pourparlers*, cit., pp. 127 e 154), e poi per es. Potte-Bonneville, *Michel Foucault. L'inquiétude de l'histoire*, cit., in partic. pp. 145-155; R. Devos, *The return of the subject in Michel Foucault*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 76 (2002), n. 2, pp. 255-280 (che, a differenza di quanto fa supporre il titolo del saggio, nega che vi sia un «ritorno del soggetto» nel senso del ritorno all'umanesimo, all'esistenzialismo ecc.); Flynn, *Sartre, Foucault and Historical Reason. Volume 2: A Poststructuralist Mapping of History*, cit., pp. 153-174. Lo stesso Deleuze mostra come il celebre tema della *morte dell'uomo* che compare in *Le parole e le cose* sia proprio la condizione di possibilità delle successive indagini foucaultiane sulla soggettività-soggettivazione (cfr. la più che convincente lettura del tema della morte dell'uomo data da Deleuze nell'annesso «Sulla morte dell'uomo e il superuomo», in Deleuze, *Foucault*, tr. it. cit., pp. 163-175); questa tesi di Deleuze è stata poi ripresa da P. Guenancia, *Foucault / Descartes : la question de la subjectivité*, «Archives de Philosophie», 65 (2002), n. 1, pp. 239-254; W. Schmidt, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2000 (il quale connette esplicitamente «morte dell'uomo» ed etica: cfr. in partic. pp. 99-159). Per la centralità del tema della soggettività già negli scritti archeologici e genealogici (che non implicano affatto la «fine» del soggetto ma il suo «riposizionamento» e ripensamento), cfr. *supra*, cap. III. Del resto, che Foucault non pensi affatto la sua problematizzazione del soggetto nel senso di una rottura netta con le analisi precedenti e come un «ritorno» a posizioni fenomenologiche o esistenzialiste, emerge senza alcun dubbio da moltissime sue interviste degli ultimi anni: cfr. per es. *Une esthétique de l'existence*, conversazione con A. Fontana, «Le Monde», 15-16 luglio 1984, p. XI, ora in DE 4, n. 357, tr. it. in Id., *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica 1975-1984*, introduzione, traduzione e cura di O. Marzocca, Medusa, Milano 2001, pp. 207-213, qui p. 210, e soprattutto *Le retour de la morale*, tr. it. cit., p. 271.

⁵⁷⁶ *The Subject and Power*, cit., p. 208; utilizzo qui un'altra traduzione (che è parziale, ma che utilizzo nei punti in cui è più aderente al testo rispetto a quella già citata): *Perché studiare il potere: la questione del soggetto*, tr. it. a cura di R. Cagliero, «Aut-Aut», 205 (1985), n. 1, pp. 2-10, qui p. 2.

⁵⁷⁷ Cfr. esplicitamente STP, pp. 187-188, tr. it. p. 141.

il potere non è il male!»⁵⁷⁸), cioè non è qualcosa da cui il soggetto si deve “liberare”, perché il soggetto stesso non esiste al di fuori di tali rapporti costitutivi: «le relazioni di potere si radicano nel profondo del legame sociale, e [...] non ricostituiscono “sopra” la società una sorta di struttura supplementare la cui cancellazione radicale potrebbe forse essere sognata»⁵⁷⁹.

2. Il governo chiama in causa la nozione di *libertà*. In un'intervista di questi anni, Foucault propone di distinguere i processi di «liberazione» dalle «pratiche di libertà»⁵⁸⁰. I primi cercano di mettere in crisi quelli che Foucault chiama «stati di dominazione», i quali vanno distinti dalle relazioni di potere perché, a differenza di queste, non costituiscono un campo di azione possibile bensì si reggono sulla mera violenza e imposizione fisica: sono «bloccati e fissi». Anche se certo Foucault non nega l'importanza di questi movimenti per determinate situazioni, la sua attenzione si rivolge soprattutto alle «pratiche di libertà». Esse non si muovono per così dire “al di fuori” delle relazioni di potere, ma sono invece *costitutive* di esse, sono cioè una loro condizione strutturale. È possibile, infatti, governare la condotta di qualcun altro solo nella misura in cui questi ha la libertà di lasciarsi condurre; in caso contrario, appunto, non si può parlare di un “governo” ma piuttosto di mera “dominazione” o violenza. Condizione di una relazione di potere, in quanto governo di una condotta, è dunque la strutturale libertà del soggetto che viene condotto: «Il potere viene esercitato solo su soggetti liberi, e solo nella misura in cui sono liberi. Con ciò intendiamo individui e soggetti collettivi che hanno davanti un campo di possibilità in cui parecchi modi di condotta, numerose reazioni, diversi tipi di comportamento possano essere realizzati»⁵⁸¹. Questo significa in primo luogo che la libertà a cui pensa Foucault, nel senso forte di una «intransigenza della libertà», non è affatto un diritto naturale che il rapporto politico metterebbe a rischio, o che dovrebbe preservare o addirittura creare; è piuttosto la condizione di

⁵⁷⁸ *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, entretien avec H. Becker, R. Fernet-Betancourt, A. Gomez-Müller, «Concordia. Revista internacional de filosofía», 1984, n. 6, pp. 99-116, ora in DE 4, n. 356, pp. 708-729, tr. it. in AF 3, pp. 273-294, qui p. 291. Concordo dunque con quanto afferma Deleule, *L'héritage intellectuel de Foucault. Entretiens entre Didier Deleule et Francesco Paolo Adorno*, cit., p. 102: «Le pouvoir ainsi compris (le « gouvernement » des hommes les uns par les autres qui suppose la liberté de chacun) n'est donc pas le mal (Foucault prend ses distances par rapport à Sartre) mais le mode d'être des relations sociales». Deleule ricorda inoltre come questo non implichi alcuna concezione “essenzialista” del potere (cfr. *ivi*, p. 100).

⁵⁷⁹ *The Subject and Power*, cit., p. 222, tr. it. p. 250. Subito dopo Foucault aggiunge: «In ogni caso, vivere in società significa vivere in modo tale che sia possibile un'azione su altre azioni, come di fatto avviene. Una società senza relazioni di potere non può essere che un'astrazione» (*ivi*, pp. 222-223, tr. it. p. 250). In questo testo, come accennato, Foucault usa sia il termine “governo” che l'espressione “relazioni di potere”, che però indicano la stessa cosa.

⁵⁸⁰ *L'éthique du souci de soi*, cit., pp. 709-711, tr. it. pp. 274-275. Sull'importanza di questo punto insiste giustamente anche Revel, *Michel Foucault. Un'ontologia dell'attualità*, cit., pp. 108-111.

⁵⁸¹ *The Subject and Power*, cit., p. 221, tr. it. p. 249.

possibilità del rapporto, e precisamente la *pratica* che consente l'attualizzazione del rapporto: «non credo all'esistenza di qualcosa di funzionalmente e – per sua propria natura – di radicalmente liberatorio. La libertà è una pratica»⁵⁸² e non esiste al di fuori di questa pratica. Da questo discorso deriva una conseguenza importante: agendo liberamente in conformità al comando, il governato attua il rapporto di governo in una modalità necessariamente aperta e problematica. I modi di soggettivazione che si legano a un rapporto di governo producono sempre dei soggetti liberi, cioè capaci a loro volta di soggettivazione, e questo significa che ha valore strutturale la pensabilità, all'interno del campo, di ulteriori modi di soggettivazione che possono agire sul rapporto di governo stesso e sulle sue modalità di attuazione. La libertà è, per così dire, la pratica di questo spazio, ovvero la sua attivazione nel senso della creazione di linee di soggettività che attualizzano il rapporto di governo in una modalità problematica. Come vedremo meglio in seguito, sarà questo lo spazio che Foucault denominerà *etica*.

3. Infine, le relazioni di governo hanno sempre un rapporto preciso con la *verità*. Con questo, Foucault non intende affatto dire che dietro la verità si nasconda il potere, che dunque ogni organizzazione del sapere e ogni produzione di verità, o anche ogni modo di pensare il rapporto alla verità, non sono altro che la maschera dietro cui si cela una dominazione: la genealogia non è una nuova versione di “critica dell'ideologia”⁵⁸³. Foucault intende dire piuttosto che ogni modalità di governo degli uomini intrattiene dei rapporti con precise manifestazioni della verità. In prima approssimazione, questo significa che il problema non si riduce mai semplicemente a quello della legittimità del comando, cioè di come fare in modo che una volontà riesca a imporsi a un'altra volontà. La verità non è uno “strumento” del potere né un suo prodotto ma un elemento con cui è strutturalmente in rapporto. Il luogo in cui Foucault affronta più da vicino questo tema è il corso *Sul governo dei viventi*, che si apre con un riferimento alla figura dell'imperatore romano Settimio Severo. Questi fece rappresentare nel soffitto della stanza per i ricevimenti un cielo stellato, che rappresentava «la congiunzione delle stelle che aveva presieduto alla nascita [di Settimio] e perciò al suo destino»⁵⁸⁴. In tal modo Settimio intendeva inscrivere la sua azione di governo «all'interno del sistema stesso del mondo» e voleva «mostrare come il logos che

⁵⁸² *Space, Knowledge, Power*, tr. it. cit., p. 178.

⁵⁸³ Il sapere, dice Foucault, non è *lo stesso* del potere, altrimenti non si porrebbe neppure il problema del loro rapporto: cfr. *L'éthique du souci de soi*, cit., pp. 724-725, tr. it. tr. it. cit., pp. 288-289. Nel corso *Sul governo dei viventi* Foucault concepisce il problema della verità come una riconfigurazione del problema del sapere (cfr. *Du gouvernement des vivants*, lezione del 9 gennaio, p. 15).

⁵⁸⁴ *Du gouvernement des vivants*, lezione del 9 gennaio, p. 1: «la conjonction des étoiles qui avait présidée à sa naissance et par conséquent à son destin».

presiedeva a questo ordine del mondo e che aveva presieduto alla sua nascita, questo stesso logos era quello che organizzava, fondava e giustificava le sentenze che egli pronunciava»⁵⁸⁵. Settimio si pone così in una certa continuità con i suoi predecessori, i grandi imperatori stoici del II secolo, che «governavano l'impero all'interno di un ordine manifesto del mondo» e volevano che tale governo fosse «la manifestazione in verità dell'ordine del mondo»⁵⁸⁶. La manifestazione della verità, che Foucault chiama anche *aleurgia*⁵⁸⁷, è così in tale contesto pensata in riferimento a un ordine del cosmo che deve essere riconosciuto e rispettato, e il governo, o *egemonia*⁵⁸⁸, è chiamato a legarsi a tale ordine, ad agire in conformità ad essa, ad esserne una sua manifestazione. Questo modo di strutturazione del rapporto fra egemonia e aleurgia rimane a lungo centrale nella storia occidentale, per tutto il medioevo e fino al Rinascimento⁵⁸⁹, tuttavia non è secondo Foucault l'unico modo né ha alcunché di originario rispetto ad altri. Per esempio già la tragedia di Edipo, a cui Foucault dedica molte lezioni del corso del 1980, presenta una modalità più complessa e stratificata di concepire il manifestarsi del vero⁵⁹⁰. Questo vale a maggior ragione, assumendo un valore decisivo, per la moderna governamentalità; bisogna però ora capire in che senso.

Negli ultimi anni, Foucault ripete spesso che la verità è l'altro polo, a fianco del soggetto, attorno a cui ruotano le sue ricerche. Così in un'intervista egli può formulare quel che è «sempre stato il mio problema» con queste parole: «ho cercato di sapere come il soggetto umano entrava in dei giochi di verità»⁵⁹¹. Evidentemente, così come il polo del soggetto va inteso nel senso della costituzione di modalità differenziate di soggettivazione, allo stesso modo il problema della verità è il problema dei modi differenziati in cui, nella storia, si è pensato di «essere nel vero», di poter «dire vero». Assumere il problema della verità implica comprendere che essa “si dice in molti modi”: «Credo troppo nella verità per non sup-

⁵⁸⁵ *Ibid.*: «Il s'agissait bien sûr pour lui d'inscrire les sentences particulières et conjoncturelles qu'il rendait, il s'agissait pour lui de les inscrire à l'intérieur du système même du monde et de montrer comment les logos qui présidait à cet ordre du monde et qui avait présidé à sa naissance, ce même logos était celui qui organisait, fondait et justifiait les sentences qu'il rendait».

⁵⁸⁶ *Ivi*, p. 4. «C'était comme le pôle magique, oriental, religieux de ce que après tout les grands empereurs Stoïciens du second siècle avaient voulu faire, ne gouverner l'empire que à l'intérieur d'un ordre manifeste du monde et faire en sorte que le gouvernement de l'empire soit la manifestation en vérité de l'ordre du monde».

⁵⁸⁷ Cfr. *ivi*, pp. 8-9 (*alèurgie*).

⁵⁸⁸ Cfr. *ibid.*

⁵⁸⁹ Cfr. *ivi*, p. 11.

⁵⁹⁰ Cfr. le lezioni seconda-quarta del corso.

⁵⁹¹ *L'éthique du souci de soi*, cit., p. 708, tr. it. p. 289. Cfr. anche NB, pp. 33 sgg., tr. it. pp. 39 sgg.; *Une esthétique de l'existence*, cit., p. 731, tr. it. p. 208: «Forse si è cambiata la prospettiva, si girato attorno al problema, che è sempre lo stesso, vale a dire i rapporti tra il soggetto, la verità e la costituzione dell'esperienza»; *Structuralism and Post-Structuralism*, tr. it. cit., pp. 317-318: «Il mio problema [...] è sempre stato quello della verità, del “dire il vero”, del *wahr-sagen* – che cosa significa dire il vero – e del rapporto fra il “dire il vero” e forme della riflessività, della riflessività di sé su di sé».

porre che ci siano verità differenti e modi differenti di dirla»⁵⁹². Ciò non significa, evidentemente, che ogni verità è “relativa” e che non esiste alcun criterio per distinguere il vero dal falso, bensì che esistono molteplici configurazioni in cui il problema od orizzonte della verità è stato posto e pensato dal pensiero⁵⁹³. Uno dei luoghi in cui Foucault chiarisce al meglio questo punto così importante è il saggio *La vita: l'esperienza e la scienza*, dedicato a Canguilhem⁵⁹⁴. Infatti è il modo in cui quest'ultimo elabora il problema della verità a fornire il terreno della posizione foucaultiana. La storia delle scienze di Canguilhem non è «storia del vero» nel senso «della sua lenta epifania», perché non suppone l'esistenza di una verità che sia «inscritta da sempre nelle cose o nell'intelletto» e che avrebbe nella storia la sua manifestazione o rappresentazione. Questo non significa tuttavia che la storia della scienza si traduca in una semplice “storia delle idee” in cui il problema della verità venga semplicemente azzerato. Piuttosto, per Canguilhem bisogna «fare la storia dei “discorsi veridici”, cioè di discorsi che si rettificano, si correggono, che operano su se stessi tutto un lavoro di rielaborazione finalizzata al compito di “dire vero”», cosicché «quello che era a lungo rimasto un vicolo cieco un giorno diviene strada percorribile» e «un tentativo laterale diviene un problema centrale»⁵⁹⁵. Questa ripresa del tema del sapere attraverso la verità condurrà Foucault, come vedremo in seguito, a porre la questione decisiva dello statuto del pensiero attraverso la nozione di *problematizzazione*.

Proprio il legame fra governo e verità è ciò che consente di tornare sulla nozione di *governamentalità*, che Foucault aveva introdotto in *Sicurezza, territorio, popolazione* e che non viene abbandonato (anche se non compare di frequente), per individuarne un possibile

⁵⁹² *Une esthétique de l'existence*, cit., p. 733, tr. it. p. 208.

⁵⁹³ Per la comprensione complessiva di questo snodo fondamentale, che intende la verità come effetto di superficie e non come affiorare di una struttura originaria, rimando al capitolo secondo del presente lavoro.

⁵⁹⁴ Di esso si hanno due versioni, una prima del 1978 uscita come introduzione alla traduzione americana del libro di Canguilhem *Il normale e il patologico* (ora tr. fr. in DE 3, n. 219, pp. 429-442) e una revisione di essa uscita nel 1984 su rivista (*La vie: l'expérience et la science*, ora in DE 4, n. 361, pp. 763-776); questa ultima versione è tradotta da M. Porro in appendice a G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, tr. it. di D. Buzzolan, M. Einaudi, Torino 1998, pp. 271-283.

⁵⁹⁵ *La vie: l'expérience et la science*, cit., p. 770, tr. it. p. 277. Per chiarire ulteriormente la questione si può porre in analogia il problema della verità così impostato con il problema della *norma* così come è analizzato da Canguilhem in *Il normale e il patologico*. Questi infatti rifiuta, da un lato, l'idea che fra normale e patologico non ci sia se non una distinzione quantitativa, cioè ritiene necessario mantenere tali nozioni e rifiuta dunque l'idea che non esista alcuna “normalità” (cfr. Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, tr. it. cit., p. 81); tuttavia, dall'altro lato, non identifica lo stato normale con un insieme di *norme date* che il vivente “normale” manifesterebbe o dovrebbe manifestare per essere appunto “normale” (infatti anche il patologico è di per sé una norma: cfr. *ivi*, p. 99, p. 114); la normalità è piuttosto da identificare con la *capacità normativa*, con la capacità del vivente di «stituire delle norme» (*ivi*, p. 96; cfr. *ivi*, p. 165). In tal modo la distinzione normale-patologico è mantenuta ma non è legata all'esistenza di un'unica norma sempre uguale a se stessa. Per questi temi cfr. M. Porro, *Canguilhem: la norma e l'errore*, introduzione a Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, tr. it. cit., pp. VII-XLVIII.

significato preciso al di là delle definizioni date inizialmente e che si sono rivelate non sostenibili. Anche se Foucault sembra talvolta utilizzare il termine semplicemente come sinonimo di “governo”⁵⁹⁶, è possibile individuare probabilmente la sua specificità nel fatto che esso, al contrario di “governo”, tende a venire usato da Foucault solo in riferimento alla “modernità”, cioè per qualificare le arti di governo sviluppatesi in Europa negli ultimi secoli⁵⁹⁷. Così, per esempio, l’unica volta che la parola compare nel corso *L’ermeneutica del soggetto* del 1982, essa sembra sì valere come sinonimo di “governo”, ma in un contesto che tratta del problema dell’etica di sé nell’«oggi», nella nostra attualità⁵⁹⁸. Cosa significa, dunque, “governamentalità”, quando essa assume un senso specifico? Con questo termine, Foucault sembra voler indicare una precisa modalità di rapporto alla verità: quella che *accomuna* la serie eterogenea di arti di governo che si sono sviluppate nell’Europa moderna a partire dalla ragion di stato. Pur nella loro diversità irriducibile, queste arti di governo avrebbero un elemento in comune nel fatto che, per esse, la verità non si manifesta più, al contrario di quanto accadeva per esempio in Settimio Severo, come rapporto problematico a un ordine all’interno del quale l’azione di governo doveva iscriversi – e di cui doveva essere la manifestazione –, bensì assume tutt’altra forma: si pone come *esigenza conoscitiva*, nel modo di un sapere positivo, dell’oggetto a cui è rivolta l’azione di governo.

In tal modo è possibile tornare al punto essenziale del discorso sviluppato da Foucault nel corso *Sicurezza, territorio, popolazione* e conferire ad esso un significato preciso. La cesura del XVI secolo, che si attua con la ragion di stato, non andrebbe più intesa come nascita del “governo” (prospettiva inizialmente fatta propria da Foucault poi, come visto, accantonata), bensì come nascita della “governamentalità”, cioè appunto di un nuovo rapporto fra governo e verità strutturato attorno alla conoscenza oggettiva degli elementi su cui si esercita il comando. Nelle conferenze *Omnes et singulatim*, Foucault afferma che, a partire dalla ragion di stato, «l’arte di governare è razionale se la riflessione la induce ad osservare

⁵⁹⁶ Cfr. per es. *L’éthique du souci de soi*, cit., pp. 728-729; *L’intellectuel et les pouvoirs*, cit., p. 751; prima versione dell’introduzione a *L’uso dei piaceri: Preface to the History of Sexuality*, in *The Foucault Reader*, ed. by P. Rabinow, New York 1984, ora tr. fr. in DE 4, n. 340, pp. 578-584, qui pp. 582-583.

⁵⁹⁷ Così per esempio nel corso *Nascita della biopolitica*, dove il termine ricorre molto spesso soprattutto nelle prime tre lezioni (più raramente in seguito, mentre le espressioni “governo” e “arti di governo” sono sempre molto frequenti). Sul significato del termine “governamentalità” in Foucault utili le considerazioni di S. Reinfeldt – R. Schwarz, „*Naissance de la biopolitique*“. *Liberalismus und Biopolitik*, in *Governamentality Studies. Analysen liberal-demokratischer Gesellschaften im Anschluss an Michel Foucault*, hrsg. von R. Reichert, Lit Verlag, Münster 2004, pp. 101-111, e di P. Laborier et P. Lascoumes, *L’action publique comprise comme gouvernementalisation de l’Etat*, in *Travailler avec Foucault*, cit., pp. 37-62.

⁵⁹⁸ Cfr. HS, pp. 241-242, tr. it. p. 222; Foucault discute in questo frangente il problema di un’etica di sé all’altezza dell’attualità.

la natura di ciò che viene governato»⁵⁹⁹. Un buon governo sarà dunque quello che svilupperà una precisa conoscenza degli individui e delle popolazioni su cui si esercita, che dunque istituirà, col tempo, fitti rapporti con i nuovi saperi che consentono di ricavare tali conoscenze: per esempio la statistica e la demografia (per i dispositivi di sicurezza) o le scienze umane (per i dispositivi disciplinari). Sarà, dice ancora Foucault, un governo “economico”, nel senso che assumerà come modello la corretta gestione della “casa”, la quale richiede una conoscenza diretta e precisa degli individui e dei beni che vi fanno parte, al fine di conservarli al meglio⁶⁰⁰; inoltre, sarà un governo “politico”, con la quale espressione Foucault intende dire che si svilupperà come ambito *autonomo* dotato di leggi proprie e privo di rapporti di continuità con un ordine complessivo da rispecchiare⁶⁰¹.

È a partire dalla nozione di governamentalità che Foucault giunge allo *Stato* (ovviamente «nel senso moderno del termine»⁶⁰²), il quale deve essere considerato a partire dal problema complessivo del governo e non viceversa: «Lo Stato è solo una peripezia del governo»⁶⁰³. Da questo punto di vista, il termine “Stato” assume due significati complementari. Innanzitutto, esso è *l'insieme dei dispositivi governamentali*, cioè l'insieme delle arti di governo che condividono il rapporto alla verità che è stato analizzato, e che si è imposto, come detto, a partire dal XVI secolo. Più che un semplice «modo di governare», lo Stato appare dunque un *insieme* eterogeneo di differenti modi di governare che nascono e tramontano, si sommano, si oppongono e si intersecano (la ragion di stato, la polizia e l'amministrazione, le discipline, i dispositivi di sicurezza, il liberalismo, la questione socia-

⁵⁹⁹ *Omnes et singulatim*, tr. it. cit., p. 132.

⁶⁰⁰ Cfr. STP, pp. 98-99, tr. it. pp. 76-77, dove il termine “governo” è ancora usato in un senso “stretto”; il fine delle pratiche governamentali, dice Foucault riprendendo temi tipicamente biopolitici, è in sostanza la *vita*, sia nel senso dell'individuo (discipline) sia nel senso della popolazione-specie (sicurezza): «sviluppare gli elementi costitutivi della vita degli individui in modo che il loro sviluppo rafforzi anche la potenza dello Stato» (*Omnes et singulatim*, tr. it. cit., p. 142). A proposito della nozione di “governo economico”, Foucault sottolinea come, in questo modo, sarà il termine stesso di “economia” ad andare incontro a una radicale modifica di significato: non più una forma di governo ma «un livello di realtà, un campo di intervento per il governo» (STP, p. 99, tr. it. p. 77). Alcuni rischi di semplificazione di questo discorso, in particolare per quanto riguarda lo schiacciamento della letteratura della ragion di stato del XVI-XVII secolo, che si riconosce ancora lo statuto di sapere “prudenziale”, sulle “scienze dello Stato” del XVIII secolo, sono evidenziati da Scattola, *Michel Foucault e la cameralistica*, cit., pp. 3 sgg. Sulla centralità dell'elemento prudenziale nel paradigma della ragion di stato insiste anche G. Borrelli, *Ragion di stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*, Il Mulino, Bologna 1993.

⁶⁰¹ In questo senso vanno dunque intese le affermazioni di Foucault che vedono nella ragion di stato la *nascita* di un'arte di governo *politica*: cfr. in partic. STP, lezione dell'8 marzo 1978, e *Omnes et singulatim*, tr. it. cit., p. 145 («razionalità politica»). Così il XVI-XVII secolo vede la comparsa dei *politici*, ovvero di «coloro che cercano di pensare la forma della razionalità di governo nella sua autonomia» (STP, p. 251, tr. it. p. 181). Su questo processo di autonomizzazione della politica che si produce nell'ambito del paradigma della ragion di stato cfr. la già citata opera di G. Borrelli, *Ragion di stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*.

⁶⁰² *Omnes et singulatim*, tr. it. cit., p. 127.

⁶⁰³ STP, p. 253, tr. it. p. 183.

le, il neo-liberalismo) e che hanno in comune un certo rapporto con la verità. In secondo luogo, lo Stato è anche l'insieme degli oggetti a cui si rivolgono le pratiche governamentali e che si costituiscono insieme ad esse, e si configura così come un certo modo di pensare e di organizzare la realtà del "sociale"⁶⁰⁴. In ogni caso, pensare lo Stato come «peripezia del governo» e come storia della governamentalità, significa che a esso non viene attribuita alcuna essenza, alcun cuore unitario né un "segreto" da svelare. Piuttosto, esso si risolve in un insieme eterogeneo di pratiche di governo e di campi di azione corrispondenti, accomunati da quel modo specifico di pensare il rapporto del governo alla propria verità che si traduce nello sviluppo di conoscenze positive. Per questo motivo, Foucault rifiuta non solo l'approccio che fa dello Stato il luogo unico della realtà politica, ma anche l'idea che esso sia il risultato ideologico di una serie di funzioni economiche; il punto essenziale è un altro, ovvero che lo Stato «non è che una realtà composita e un'astrazione mitizzata»⁶⁰⁵. Non è su questa nozione, dunque, che bisogna centrare l'indagine, pena la caduta in un «luogo comune critico» di nessuna utilità, ma alle pratiche governamentali nella loro eterogeneità e specificità⁶⁰⁶.

Abbiamo detto che, con la nascita della governamentalità, tende a venir meno una configurazione complessiva del rapporto fra spazio del governo e manifestazione della verità che aveva assunto molte forme nel corso della storia occidentale. Pensare la razionalità di governo come conoscenza oggettiva di ciò che si comanda e come promozione della «potenza dello Stato», dice Foucault, «significa rompere con una tradizione al tempo stesso cristiana e giudiziaria, una tradizione che esigeva che il governo fosse essenzialmente giusto. Questo doveva rispettare tutto un sistema di leggi: leggi umane, legge naturale, legge divina»⁶⁰⁷. Tale rapporto alla verità, con tutte le forme differenziate che ha assunto, si trova in Settimio Severo e nei suoi predecessori stoici così come in Tommaso. Il fatto che esso, a un certo punto, venga meno e che nasca un'altra configurazione complessiva, non rappresenta per Foucault né un avanzamento della ragione, nel senso di un progressivo superamento di elementi "metafisici", né la perdita di una comprensione originaria del vero⁶⁰⁸. Si tratta invece dell'imporsi di *nuove* modalità di rapporto fra aleturgia ed egemonia, che

⁶⁰⁴ Cfr. *Omnes et singulatim*, tr. it. cit., p. 132; *La technologie politique des individus*, cit., p. 818.

⁶⁰⁵ STP, p. 112, tr. it. p. 89.

⁶⁰⁶ In modo chiaro su questo punto Foucault si esprime per esempio nel corso *Nascita della biopolitica*: cfr. NB, pp. 192-194, tr. it. pp. 154-156, dove egli mostra tutti i limiti della «critica allo Stato», in quanto diventa «una specie di luogo comune critico» che rende gli elementi critici interscambiabili e inflazionati, e produce così una «elisione dell'attualità» (p. 194, tr. it. p. 156), che è il contrario di ciò che Foucault intende fare con l'analisi delle pratiche di governo.

⁶⁰⁷ *Omnes et singulatim*, tr. it. cit., p. 132.

⁶⁰⁸ Cfr. *Du gouvernement des vivants*, lezione del 9 gennaio, pp. 9-12.

strutturano in modi diversi il campo “politico” del governo e che richiedono così nuove forme di problematizzazione.

In questa direzione, l’analisi che Foucault compie, in *Sicurezza, territorio, popolazione* così come in altre riprese dei temi del corso (in particolare le conferenze *Omnes et singulatim* e il saggio *The Subject and Power*), non sembra ancora sufficiente, in quanto si pone ancora all’inizio del processo di riformulazione dell’analitica del potere che è stata ora presentata. In tali occasioni, Foucault pare dunque ancora riproporre, per lo studio del dispositivo della governamentalità della ragion di stato, lo schema che era proprio di *Sorvegliare e punire* e di *La volontà di sapere*, scandito da tre momenti corrispondenti all’individuazione di un dispositivo, della sua strategia globale e infine delle linee di resistenza che lo costituiscono come campo politico. Foucault individua gli effetti di *individualizzazione* e *totalizzazione* prodotti dai dispositivi di governo legati alla ragion di stato⁶⁰⁹ e li connette alla strategia complessiva del potere pastorale⁶¹⁰. Infine, egli cerca di definire le linee di forza che costituiscono il campo politico attorno a questi dispositivi. Esse non possono essere certo trovate facendo giocare l’individuo contro lo Stato (o lo Stato contro l’individuo), in quanto il nesso fra i due elementi rappresenta proprio il funzionamento del dispositivo⁶¹¹. Ma non possono neppure essere individuate nello sviluppo delle «contro-condotte», poiché esse sono, ancora, un modo di funzionamento del dispositivo: in tal senso Foucault legge sia i movimenti di riforma del XV-XVI secolo, che miravano semplicemente a un *nuovo* pastorato cristiano⁶¹², sia i movimenti rivoluzionari del XIX secolo, che intendono instaurare *nuovi* e migliori dispositivi governamentali⁶¹³. In tutti questi casi, ciò che manca è una vera rivolta anti-pastorale, che faccia emergere delle linee di rottura e di instabilità del di-

⁶⁰⁹ Cfr. *Omnes et singulatim*, tr. it. cit., pp. 139-140; *The Subject and Power*, cit., pp. 215-216, tr. it. pp. 243-244. Questi due testi, come detto, sono successivi al corso *Sicurezza, territorio, popolazione*, tuttavia riprendono per molta parte l’analisi lì sviluppata.

⁶¹⁰ Cfr. STP, pp. 233 sgg., tr. it. pp. 165 sgg.

⁶¹¹ Cfr. *Omnes et singulatim*, tr. it. cit., p. 140: «I suoi [scil. della razionalità politica governamentale] inevitabili effetti sono l’individualizzazione e la totalizzazione. La liberazione può venire solo dall’attacco, non contro l’uno o l’altro di questi effetti, ma contro le vere radici della razionalità politica»; *The Subject and Power*, cit., p. 216, tr. it. cit. di Cagliari, p. 10: «il problema politico, etico, sociale, filosofico dei nostri giorni non è quello di tentare di liberare l’individuo dallo Stato e dalle istituzioni statali, ma di tentare di liberarci sia dallo Stato sia dal tipo di individualizzazione che è legata allo Stato».

⁶¹² Cfr. STP, p. 237, tr. it. p. 169, dove è riportato un appunto di Foucault: «Insistere sul fatto che le contro-condotte non avevano come obiettivo il modo per sbarazzarsi del pastorato in generale, di ogni pastorato, ma piuttosto il modo per beneficiare di un pastorato migliore»; il riferimento qui è al movimento di Riforma che investe il Cristianesimo nel XV-XVI secolo.

⁶¹³ Foucault fa rientrare in questo schema la massoneria e la struttura dei partiti politici (in particolare quello comunista), che propongono una «contro-società», la quale «si presenta e funziona internamente come un’altra forma di pastorato, di governamentalità, con capi, regole, morale e principi di obbedienza propri» (STP, pp. 202-203, tr. it. p. 149); su questi temi Foucault chiude il suo corso: cfr. *ivi*, pp. 362 sgg., tr. it. pp. 259 sgg.

spositivo individualizzante-totalizzante⁶¹⁴ muovendosi su linee di soggettivazioni eterogenee: «Dobbiamo promuovere nuove forme di soggettività rifiutando il tipo di individualità che ci è stato imposto per tanti secoli»⁶¹⁵.

Da questi brevi accenni si può comprendere come il discorso sviluppato da Foucault nel corso *Sicurezza, territorio, popolazione* sia ancora legato, in buona parte, alla strutturazione propria dell'analitica del potere degli anni precedenti. Del resto, non può che essere così, poiché la riformulazione del problema politico attorno agli assi del governo, della libertà e della verità, si compie solo negli anni successivi, e precisamente a partire dal corso *Nascita della biopolitica*, tenuto nei primi mesi del 1979. In queste lezioni Foucault ricostruisce un dispositivo governamentale preciso, quello *neo-liberale*, che si rivela decisivo per due motivi. Innanzitutto, perché esso rappresenta, per Foucault, la strategia di governo più importante, anche se certo non l'unica⁶¹⁶, in funzione nella nostra attualità, ben più dei dispositivi disciplinari. In secondo luogo, perché proprio attraverso questa analisi Foucault elabora una nuova forma di problematizzazione della politica, che si lega alla riformulazione dell'analitica del potere nei termini di governo, libertà e verità e che è in grado, quindi, di strutturare il problema politico nello spazio moderno della ragione governamentale. È all'analisi di *Nascita della biopolitica*, dunque, che bisogna ora rivolgersi.

3. Nascita della biopolitica: governo liberale e neoliberal

Foucault pone da subito il corso del 1979 in continuità con quello dell'anno precedente: entrambi sono da considerare dei momenti della «storia di quella che potremmo chiamare arte di governare»⁶¹⁷. Mentre però *Sicurezza, territorio, popolazione* aveva assunto uno spettro storico molto ampio ed era divenuto, come si è visto, il laboratorio storico-filosofico per il rinnovamento dell'approccio foucaultiano al problema politico, *Nascita*

⁶¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 153, tr. it. p. 117: «Ci sono state rivoluzioni antifeudali, ma non ci sono mai state rivoluzioni antipastorali».

⁶¹⁵ *The Subject and Power*, cit., p. 216, tr. it. cit. di Cagliero, p. 10.

⁶¹⁶ Questo punto, che, come abbiamo cercato di mostrare nel capitolo precedente, è essenziale nel discorso di Foucault, è confermato più volte: cfr. per es. NB, p. 60, tr. it. p. 61: ricostruendo la nascita della governamentalità liberale nel XVIII secolo, spiega Foucault, «non voglio affatto dire che sparisca ogni altra forma di riflessione, di calcolo e di analisi, o ogni altra pratica governamentale [...] Quello che semplicemente vorrei mostrarvi è il farsi avanti, in quest'epoca, di una certa forma di riflessione, una certa forma di analisi e di calcolo che si integra, in certo qual modo, a pratiche politiche che possono continuare perfettamente a obbedire a un altro tipo di calcolo, a un'altra economia di pensiero, a un'altra pratica di potere». Cfr. anche *The Subject and Power*, cit., p. 224, tr. it. p. 252: «le forme e le situazioni specifiche di governo degli uomini da parte di altri uomini, in una determinata società, sono molteplici; esse si sovrappongono, interferiscono fra loro, si impongono reciprocamente dei limiti, talvolta si annullano reciprocamente, tal'altra si rinforzano».

⁶¹⁷ NB, p. 3, tr. it. p. 13; poco dopo, p. 15, tr. it. p. 15: «storia del governo».

della biopolitica presenta un andamento più compatto e lineare: è l'analisi di una specifica pratica governamentale, quella liberale e neo-liberale. A questo fine, Foucault individua innanzitutto (nelle prime tre lezioni) i tratti portanti della governamentalità liberale che nasce nel XVIII secolo, distinguendola dall'arte di governo precedente (legata alla ragion di stato, alla polizia e al mercantilismo), e presentandola come l'orizzonte di riferimento che si impone fra XIX e XX secolo. All'interno del contesto così delineato, egli passa poi ad analizzare i tratti portanti del neoliberalismo tedesco (lezioni quarta-settima), e delle sue riprese in terra francese (ottava lezione) e americana (nona e decima lezione). Le ultime due lezioni, infine, sono un ritorno al contesto liberale sette-ottocentesco per individuare i tratti costanti della storia del governo liberale nei suoi processi di soggettivazione.

3.1. *Ragion di stato, liberalismo, questione sociale*

Foucault parte dunque distinguendo due pratiche governamentali che si sono sviluppate in Europa fra XVII e XVIII secolo⁶¹⁸. La prima, già presa in considerazione nelle ultime due lezioni di *Sicurezza, territorio, popolazione*, si lega all'orizzonte della "ragion di stato" (a cui Foucault conferisce un significato molto ampio). Questa arte di governo rappresenta innanzitutto, come si è visto, la rottura con quello spazio di veridizione, durato per tanti secoli e legato a molteplici modi di governo, che si configurava come corrispondenza a un ordine complessivo del cosmo; la ragion di stato invece manifesta la propria verità nella conoscenza del proprio oggetto specifico, il quale si pone così in discontinuità con gli altri: «lo Stato non è una casa, né una chiesa, né un impero. È una realtà specifica e discontinua»⁶¹⁹. Si ritrova qui la nascita di ciò che nel paragrafo precedente abbiamo chiamato "governamentalità". All'interno di questo nuovo contesto la "ragion di stato" presenta poi «precise modalità di governare» che Foucault enumera schematicamente: «Mercantilismo, stato di polizia, bilancia europea hanno dunque costituito, insieme, il corpo concreto della nuova arte di governare organizzata in base al principio della ragion di stato»⁶²⁰. Innanzitutto la *polizia*, così come viene concepita a partire dal XVII secolo, è un modo di governare la società che si prende in carico «fin negli aspetti più dettagliati» la vita dei gruppi così

⁶¹⁸ Per una ricostruzione complessiva delle analisi di Foucault e per un suo confronto con gli studi specialistici sugli argomenti trattati cfr. C. Gordon, *Governmental Rationality: An Introduction*, in *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, edited by G. Burchell, C. Gordon and P. Miller, Harvester Wheatsheaf, London 1991, pp. 1-51.

⁶¹⁹ NB, p. 6, tr. it. p. 16.

⁶²⁰ *Ivi*, p. 7, tr. it. p. 17.

come dei singoli individui presenti nello Stato; si tratta di «una regolamentazione indefinita del paese secondo il modello di una serrata organizzazione urbana», con evidenti rapporti con lo sviluppo delle pratiche amministrative e disciplinari⁶²¹. In secondo luogo, il *mercantilismo* è il governo di questa popolazione così disciplinata nel senso della sua regolamentazione come forza produttiva, al fine di rafforzare la ricchezza e potenza economica del paese⁶²². Infine, il «dispositivo diplomatico-militare» assume la stessa idea della conservazione dinamica dello Stato e la inserisce nel gioco a somma zero che vede protagonisti i diversi Stati sulla scena europea⁶²³. In estrema sintesi, e semplificando ulteriormente la già schematica ricostruzione di Foucault, si profila dunque una pratica di governo che mira all'amministrazione disciplinare della popolazione come forza produttiva al fine di aumentare la ricchezza dello Stato e di imporre così la propria potenza nel gioco di equilibri della «bilancia europea»⁶²⁴.

Ora, secondo Foucault il XVIII secolo vede, oltre al persistere e all'evolvere di questa pratica, anche la nascita di una nuova arte di governo, che si organizza attorno a principi diversi e spesso opposti. Una prima determinazione di questa opposizione si può già rintracciare nelle prime lezioni del corso *Sicurezza, territorio, popolazione*, in quanto la distinzione lì compiuta fra dispositivi disciplinari e dispositivi di sicurezza anticipa di fatto quella fra governo di polizia e governo liberale. Questo dimostra una volta di più l'avvenuto mutamento complessivo di prospettiva da parte di Foucault, in quanto, all'inizio del corso del 1978, egli oppone disciplina e governo, mentre alla fine del corso, e più ancora in quello successivo, oppone due differenti arti di governo. In ogni caso, nella seconda lezione del corso del '78, Foucault prende ad esempio il celebre tema rappresentato dal problema della scarsità del grano per individuare le due opposte modalità di elaborarlo. L'approccio mercantilistico opera sulle forze produttive e sul sistema del paese in modo da *evitare* la scarsità: si imbastisce così tutto un «sistema giuridico e disciplinare» che opera sui prezzi (tenendoli bassi), sui salari, sul controllo rigido delle coltivazioni, delle importa-

⁶²¹ *Ivi*, p. 9 e p. 7, tr. it. (modificata) p. 18 e p. 17; per un'analisi dettagliata di Foucault della nozione di *polizia* cfr. STP, lezione del 19 marzo 1978.

⁶²² Cfr. STP, p. 71, tr. it. p. 60: «La popolazione come forza produttiva in senso stretto, questa è la preoccupazione del mercantilismo [...] I mercantilisti e i cameralisti la concepivano invece in questi termini, solo a condizione però che la popolazione fosse effettivamente addestrata, suddivisa, distribuita e strutturata da meccanismi disciplinari. Popolazione, principio di ricchezza, forza produttiva, inquadramento disciplinare: tutti questi elementi sono complementari nel progetto e nella pratica politica del mercantilismo».

⁶²³ Cfr. *ivi*, pp. 304 sgg., tr. it. pp. 215 sgg.

⁶²⁴ Cfr. NB, pp. 53-54, tr. it. pp. 54-55, dove Foucault, riassumendo il discorso, mostra anche l'interdipendenza fra i tre elementi da lui presi in esame. Si può ricordare che già la ragion di stato, che Foucault vede come punto di avvio di questo discorso, è un paradigma di *conservazione*: cfr. Borrelli, *Ragion di stato e leviatano*, cit., in partic. capp. II-III.

zioni ed esportazioni e così via, al fine di scongiurare tale eventualità⁶²⁵. A Foucault non interessa mostrare gli esiti fallimentari a cui questa soluzione è andata incontro nella storia. Più importante è per lui individuare lo spazio per un altro tipo di problematizzazione, con l'*invenzione*, a metà del secolo XVIII in Inghilterra e poi in Francia, di un'altra modalità di governare il problema. Essa non vede la scarsità del grano come un evento che deve essere evitato attraverso una serie di interventi di disciplinamento della produzione e dello scambio, bensì come un «fenomeno naturale» che è lì con una sua realtà e una sua consistenza oggettiva⁶²⁶. In quanto tale, esso obbedisce a delle leggi proprie e intrinseche e non può essere semplicemente evitato, ma deve essere *regolato* agendo sui processi complessivi e cercando di equilibrarli: la scarsità stessa, attraverso interventi ambientali, sarà la soluzione della scarsità. Conseguentemente, vengono rifiutati tutti gli interventi diretti e artificiali sui prezzi, sui salari e sullo scambio, e si cerca invece di cogliere i meccanismi intrinseci del mercato, per poter programmare degli interventi strutturali su di essi in modo da favorire infine un equilibrio del sistema⁶²⁷. Foucault legge così la nascita dell'economia politica non dal punto di vista di una storia del sapere economico, bensì come sviluppo di un sapere fondamentale per la nuova tecnica di governo degli uomini che egli chiama *liberale*⁶²⁸.

Riprendendo questi temi in *Nascita della biopolitica*, Foucault individua tre elementi-chiave che definiscono questa nuova governamentalità liberale: la natura, la libertà e la sicurezza. Il termine *natura*, innanzitutto, indica da una parte la popolazione come insieme di «fenomeni naturali», come specie vivente che abita un ambiente, dall'altra l'insieme dei processi economici che si sviluppano in questo ambiente, e che obbediscono a una loro spontaneità, a una «meccanica interna e intrinseca»⁶²⁹. Questo spazio, che diventerà nel XIX secolo la *società*, non può essere, dal governo, costruito e disciplinato ma deve essere

⁶²⁵ Cfr. STP, pp. 33-34, tr. it. pp. 34-35.

⁶²⁶ *Ivi*, p. 38, tr. it. p. 38. Un altro esempio usato da Foucault, parallelo a quello della scarsità del grano, è quello dell'epidemia del vaiolo: la governamentalità di polizia tenta di curare la malattia e di eliminarla, nel XVIII secolo invece si procederà alla inoculazione e poi alla vaccinazione, considerando l'incidenza della malattia nella popolazione e non nei singoli individui e facendo in modo che sia poi la malattia stessa a produrre il suo annullamento (cfr. *ivi*, pp. 60-62, tr. it. pp. 52-53).

⁶²⁷ Cfr. *ivi*, pp. 38-42, tr. it. pp. 38-41. Da ciò deriva evidentemente anche la fine dei sistemi protezionistici e la tendenziale sostituzione del sistema dell'equilibrio, considerato a "somma zero", con l'idea dell'arricchimento generale, in cui l'Europa è pensata non a partire dalla divisione politica ma a partire dall'unità economica (cfr. NB, pp. 54 sgg., tr. it. pp. 55 sgg.).

⁶²⁸ Sulla prospettiva assunta da Foucault cfr. STP, pp. 37-38, tr. it. p. 38. Con il termine *liberalismo* Foucault non intende una dottrina politica ma più in generale *una specifica pratica governamentale*. Su questo punto, ormai assodato nella letteratura critica, cfr. in partic. Graham Burchell, *Civil Society and "The System of Natural Liberty"*, in *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, edited by G. Burchell, C. Gordon and P. Miller, Harvester Wheatsheaf, London 1991, pp. 119-150, il quale confronta poi la trattazione foucaultiana del liberalismo con le fonti liberali del XVIII secolo (Ferguson, Hume) e con altre letture critiche del liberalismo (Pocock).

⁶²⁹ NB, p. 63, tr. it. p. 63.

piuttosto conosciuto nelle sue regole intrinseche e naturali⁶³⁰. Il mercato diventa così, dice Foucault, «luogo di veridizione», nel senso che la realtà naturale e spontanea del mercato, delle sue logiche e dei suoi processi rappresenterà il punto di riferimento in base al quale l'azione di governo potrà ritenersi giusta o sbagliata⁶³¹. Il governo liberale condivide dunque il rapporto alla verità che era della ragion di stato e che abbiamo chiamato governamentale (cioè: bisogna conoscere ciò che si governa), ma cambia l'oggetto da conoscere affinché il governo sia “nel vero” e “nel giusto”: non è più la popolazione in quanto fonte di ricchezza dello Stato, ma il mercato con le sue leggi.

Si giunge così al secondo elemento distintivo del liberalismo, altrettanto decisivo del primo: la *libertà*. Governare una popolazione e una società significa, infatti, come si è già accennato in precedenza, che il particolare «non è più pertinente»: se l'amministrazione disciplinare «regola tutto, non tralascia nulla», il governo liberale, al contrario, *lascia fare*: «lasciar fare, accadere, scorrere, significa essenzialmente fare in modo che la realtà si sviluppi, proceda e segua il suo corso secondo le leggi, i principi e i meccanismi propri della realtà»⁶³². Ma questo significa, evidentemente, che la libertà è un elemento strutturale e indispensabile al funzionamento stesso di questa pratica di governo, la quale «non può funzionare veramente se non là dove vi sono delle libertà: libertà del mercato, libertà del venditore, libero esercizio del diritto di proprietà, libertà di discussione, eventualmente libertà d'espressione ecc.»⁶³³. Per questo motivo, tale governo non si limita affatto a riconoscere e garantire agli individui la loro libertà, ma la sostiene, la difende, la organizza e la produce: «La nuova ragione di governo ha dunque bisogno di libertà, la nuova arte di governo consuma libertà. Se consuma libertà, è obbligata anche a produrne, e se la produce è obbligata anche a organizzarla»⁶³⁴. Se la libertà è il funzionamento naturale del sociale, il governo è chiamato a una continua attenzione e regolazione di tale funzionamento, difendendolo dai

⁶³⁰ Sulla naturalità della popolazione cfr. STP, pp. 72 sgg., tr. it. pp. 61 sgg. (p. 77, tr. it. p. 65: la popolazione è «l'ingresso, nel campo delle tecniche di potere, di una “natura” che non è qualcosa a cui, al di sopra di cui e contro cui il sovrano deve imporre delle leggi giuste»). Sulla genealogia della società civile in relazione allo sviluppo del governo liberale cfr. l'ultima lezione di *Nascita della biopolitica* (4 aprile 1979). Un'analisi del concetto di società che, indagando il nesso fra *società* e *governo* (governo del sociale) all'altezza del XIX secolo, mostra anche la fecondità dell'approccio foucaultiano, è il recente studio di Sandro Chignola, *Fragile cristallo. Per la storia del concetto di società*, Editoriale Scientifica, Napoli 2004.

⁶³¹ Cfr. NB, pp. 33-35, tr. it. pp. 39-40.

⁶³² STP, p. 49, tr. it. p. 47.

⁶³³ NB, p. 65, tr. it. p. 65.

⁶³⁴ *Ibid.* Su questi temi molto chiaro Chignola, *L'impossibile del sovrano*, cit., pp. 57 sgg. Risulta di conseguenza poco comprensibile la tesi di Bonnafous-Boucher, secondo la quale, nella trattazione foucaultiana del liberalismo, proprio il concetto di libertà non giocherebbe un ruolo centrale (cfr. Bonnafous-Boucher, *Le libéralisme dans la pensée de Michel Foucault. Un libéralisme sans liberté*, cit., sezione II (“Una concezione del liberalismo critica e atipica”).

suoi stessi rischi: la libertà di commercio deve essere salvaguardata dai monopoli, la libertà del mercato del lavoro richiede che vi siano dei lavoratori, e così via: «Si creano così le condizioni per dar vita a una legislazione formidabile, per una formidabile quantità di interventi di governo, a garanzia di quella produzione di libertà di cui si ha appunto bisogno per governare»⁶³⁵. Ora, dire che la libertà deve essere “assicurata” implica che libertà e *sicurezza* (terzo elemento chiave del liberalismo) fanno parte di uno stesso ingranaggio. La nozione che le articola l’una sull’altra è il “pericolo”: gli individui sono chiamati a “vivere pericolosamente”, e questo significa che sono aperti all’eventualità del caso e quindi si sentono soggetti liberi, ma anche, e per lo stesso motivo, che essi vivono in una situazione di strutturale incertezza, «sono indotti a provare la loro situazione, la loro vita, il loro presente, il loro futuro, come gravidi di pericolo»⁶³⁶. Ne deriva tutta una «cultura politica del pericolo» che costituisce, nel XIX secolo, un campo di intervento decisivo del governo liberale, dalla campagna per le casse di risparmio a quella sull’igiene, all’assicurazione sociale, e così via.

All’incrocio fra natura, libertà e sicurezza nasce dunque un insieme di problemi che determinano l’orizzonte all’interno del quale si pongono le pratiche governamentali europee fra XIX secolo e XX secolo, perfino quelle che si dichiarano estranee od ostili a posizioni liberali. La *questione sociale* che nasce nel XIX secolo muove infatti dall’assunzione del problema della “sicurezza”, cioè del rischio sociale (salari, contratti, sanità, previdenza, ecc.), e pensa che la soluzione sia possibile solo considerando la questione da un punto di vista collettivo e politico, cioè rideterminando i diritti individuali formali in diritti sociali⁶³⁷. Allo stesso modo, le pratiche di governo interventiste e anti-liberali del *Welfare State* possono essere connesse alla struttura instabilità dell’orizzonte di governo liberale: ci si accorge che gli elementi “liberogeni” sono gli stessi che richiedono e producono interventi e legislazione. Così per esempio Jacques Donzelot, nei suoi importanti studi sul tema, può affermare che lo Stato sociale agisce in due direzioni: crea libertà e crea sicurezza colletti-

⁶³⁵ NB, p. 66, tr. it. p. 67.

⁶³⁶ *Ivi*, p. 68, tr. it. p. 68. A questa altezza Foucault ritrova anche il possibile punto di incontro fra tecnologie di governo liberali e pratiche disciplinari (cfr. *ivi*, pp. 68-69, tr. it. p. 69).

⁶³⁷ Sulla nascita della questione sociale cfr. G. Procacci, *Governare la povertà. La società liberale e la nascita della questione sociale*, Il Mulino 1998 (prima ed. in francese *Gouverner la misère*, Paris 1993); R. Castel, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Fayard, Paris 1995. La sostituzione del lessico della “sovrànità” e dei “diritti” con quello del “governo” e del “sociale” è un passaggio proprio di tutto il pensiero liberale ottocentesco, come mostra lo studio su Guizot di Sandro Chignola, in fase di pubblicazione.

va⁶³⁸. Similmente Foucault sostiene che «la politica del welfare, intrapresa da Roosevelt a partire dal 1932, è stata un modo per garantire e produrre maggiore libertà in una situazione di rischio di disoccupazione: libertà di lavoro, libertà di consumo, libertà politica ecc.»⁶³⁹. Per gli stessi motivi Foucault può affermare che lo stesso socialismo non ha mai avuto una propria arte di governo e che anzi «ha vissuto, e ha funzionato effettivamente – come emerge da alcuni esempi – all’interno delle governamentalità liberali, e innestato su di esse»⁶⁴⁰.

3.2. Genealogia del neoliberalismo

Alle «crisi» della governamentalità liberale, legate alla strutturale instabilità del suo stesso funzionamento e che si manifestano nella questione sociale e nella sua assunzione da parte delle politiche keynesiane, ha dato risposta, nel XX secolo, lo sviluppo di pratiche governamentali *neo-liberali*. Ad esse Foucault dedica le lezioni centrali del corso *Nascita della biopolitica*, con riferimento soprattutto all’ordoliberalismo tedesco e alla Scuola di Chicago americana. Della particolareggiata analisi, soprattutto per quanto riguarda la scuola neo-marginalista tedesca, saranno messi in evidenza solo alcuni tratti principali⁶⁴¹. L’ordoliberalismo, osserva Foucault, assume come oggetto del governo «die soziale Umwelt», l’ambiente sociale, non nel senso di una sua difesa dagli effetti potenzialmente distruttori del mercato, ma neppure nel senso della produzione di una società di mercato orientata alla produzione e al consumo⁶⁴². L’attore sociale dei neoliberali, infatti, non è più «l’uomo dello scambio, l’uomo consumatore», bensì è «l’uomo dell’impresa e della produ-

⁶³⁸ Cfr. J. Donzelot, *The Mobilization of Society*, in *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, cit., pp. 169-179; in questo articolo Donzelot riprende le tesi esposte più ampiamente nel suo *L’invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, Fayard, Paris 1984.

⁶³⁹ NB, p. 69, tr. it. p. 70. Sulle analisi foucaultiane che possono rimandare allo stato sociale, cfr. L. Geffroy, *Bonheur, richesse, tranquillité. Les transformations de l’état social (autour de Foucault)*, in *Travailler avec Foucault*, cit., pp. 63-73, il quale individua due possibili letture del tema in Foucault, a seconda che si considerino i rapporti dello stato sociale con i processi di disciplinamento o con il governo della popolazione.

⁶⁴⁰ NB, p. 93, tr. it. p. 89.

⁶⁴¹ Per quanto riguarda la scuola tedesca, i riferimenti principali di Foucault sono Walter Eucken, Ludwig Erhard, Alexander Rüstow, Wilhelm Röpke, ecc.; per la scuola di Chicago, Friedrich von Hayek (che Foucault presenta, in quanto austriaco emigrato negli Stati Uniti, come il *trait d’union* fra le due scuole), Henry Calvert Simons, Gary Becker, Jacob Mincer e molti altri. Per informazioni sulle fonti utilizzate da Foucault cfr. le note degli editori del corso *Nascita della biopolitica*. Per una comprensione del significato complessivo dell’analisi compiuta da Foucault, e integrata con altre analisi (in particolare di Deleuze), molto utile il testo *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, hrsg. von U. Bröckling, S. Krasmann und T. Lemke, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2000; molto interessante anche il libro di S. Opitz, *Gouvernementalität im Postfordismus. Macht, Wissen und Techniken des Selbst im Feld unternehmerischer Rationalität*, Argument, Hamburg 2004.

⁶⁴² Cfr. NB, pp. 151-152, tr. it. p. 129.

zione»⁶⁴³. Ora, per Foucault «ciò significa che non si cerca di ottenere una società sottomessa all'effetto-merce, bensì una società sottomessa alla dinamica della concorrenza»⁶⁴⁴. In altre parole, il neoliberalismo si presenta come una *Gesellschaftspolitik* che intende costruire, generalizzare e diffondere alla società il *modello dell'impresa*. Se dunque da un lato, ovviamente, i neoliberali si oppongono alle politiche del “benessere” che conferiscono al rischio uno statuto sociale (l'unica vera politica sociale è la crescita economica, che «dovrebbe consentire a tutti gli individui di raggiungere un livello di reddito che permetta loro le assicurazioni individuali, l'accesso alla proprietà privata, la capitalizzazione individuale o familiare, grazie a cui assorbire i rischi»⁶⁴⁵), dall'altro lato non mirano alla costituzione di una società di massa e del consumo. Anzi, la distruzione del tessuto sociale è considerata parte integrante di quella «invariante anti-liberale» che essi individuano come il loro campo di avversità⁶⁴⁶. Modellare il sociale sull'impresa significa piuttosto moltiplicare tale forma e diffonderla a tutto il tessuto sociale, «costituire una trama sociale in cui le unità di base dovrebbero avere la forma dell'impresa, poiché cos'altro è la proprietà se non un'impresa?»⁶⁴⁷. La *Gesellschaftspolitik* mira così a una «ricostruzione organica della società a partire dalle comunità naturali, dalle famiglie e dai rapporti di vicinato»: è una politica delle medie città, della ricostituzione dei nuclei familiari, della piccola impresa, delle comunità⁶⁴⁸. In un tale contesto, il diritto si presenterà da una parte nella forma di una «legislazione economica puramente formale», che non «esercita il ruolo di soggetto di decisione» ma si limita a organizzare il quadro, l'ordine economico; dall'altra parte, si assiste a una nuova centralità dell'elemento *giurisprudenziale* nel gioco dei rapporti economici fra

⁶⁴³ *Ivi*, p. 152, tr. it. p. 130.

⁶⁴⁴ *Ibid.*

⁶⁴⁵ *Ivi*, p. 150, tr. it. p. 127.

⁶⁴⁶ Cfr. *ivi*, pp. 114-117, tr. it. pp. 102-105.

⁶⁴⁷ *Ivi*, p. 154, tr. it. p. 131.

⁶⁴⁸ *Ivi*, p. 153, tr. it. p. 130. Su questi temi cfr. l'importante saggio di Nikolas Rose, *Tod des Sozialen? Eine Neubestimmung der Grenzen des Regierens*, in *Gouvernementalität der Gegenwart*, cit., pp. 72-109, il quale sostiene la tesi che l'azione di governo neoliberale non produca tanto una “morte del sociale” ma una sua ridefinizione dalla società (che era oggetto della governamentalità socialdemocratica, socialista e in generale “del benessere”) alla *comunità*. Foucault ricorda che questa politica è stata definita anche, da Alexander Rüstow, *Vitalpolitik*, in un testo riportato (in parte indirettamente) dai curatori dell'edizione di *Nascita della biopolitica*: «“una politica della vita, che non sia orientata essenzialmente, come la politica sociale tradizionale, all'aumento dei salari e alla riduzione del tempo di lavoro, ma che prenda coscienza della situazione vitale d'insieme del lavoratore, la sua situazione reale, concreta, dal mattino alla sera e dalla sera al mattino”, dal momento che l'igiene materiale e morale, il sentimento di proprietà, il sentimento d'integrazione sociale, eccetera, sono ai suoi occhi altrettanto importanti del salario e del tempo di lavoro» (nota 62 alla lezione del 14 febbraio, NB, p. 164, tr. it. p. 303).

le diverse “cerchie” della società, che di fatto non risulta molto meno pervasivo del classico intervento amministrativo⁶⁴⁹.

Foucault disegna dunque un quadro dell’arte di governo ordoliberal in cui elemento centrale è il principio di «etica sociale dell’impresa» che essa eredita da Weber e che si traduce in Sombart nella critica, divenuta presto «luogo comune», alla società capitalista in quanto società di massa, dello spettacolo, del consumo. Invece il neoliberalismo americano, a cui Foucault si rivolge nelle due lezioni del 14 e del 21 marzo, prende una strada ben diversa. Il punto di partenza è lo stesso: da un lato, la critica alle politiche “del benessere”, che si concretizzavano nella politica rooseveltiana e nei numerosi «progetti di interventismo economico e sociale che erano stati elaborati durante la guerra»⁶⁵⁰; dall’altro, «l’idea che l’analisi economica debba ritrovare, come elemento di base per le sue decifrazioni, non tanto l’individuo, non tanto dei processi o dei meccanismi, ma delle imprese»⁶⁵¹. Tuttavia, il neoliberalismo della Scuola di Chicago rappresenta, rispetto a quello tedesco, una rigo-rizzazione e radicalizzazione di quest’ultimo principio. L’attore sociale non è altro che un imprenditore e il lavoro si scompone nei due elementi del capitale (che «consiste nell’insieme di tutti i fattori fisici o psicologici» di un individuo) e del reddito (ciò che si acquisisce grazie all’investimento del proprio capitale). Ogni individuo è così da una parte un insieme di capacità che possono essere investite, *capitale umano*, dall’altro, colui che gestisce tale capitale, *imprenditore di se stesso*⁶⁵². Ne deriva una nuova griglia di intelligibilità del soggetto⁶⁵³ che si traduce in un’analisi del capitale umano inteso come insieme di mezzi rari oggetto di una scelta economica. In questo discorso, avverte Foucault, i neoliberali non fanno rientrare solo gli elementi “acquisiti” (educazione, formazione professionale, e in generale l’ambiente: stimoli, cultura, sanità ecc.), ma anche gli elementi “innati”: la

⁶⁴⁹ Cfr. NB, pp. 180-181, tr. it. pp. 148-149. La tematica del diritto fa emergere chiaramente la relazione sussistente fra i processi neoliberali descritti da Foucault e la discussione attuale intorno al tema della *governance*; al riguardo cfr. *Governance*, a cura di G. Borrelli, Dante & Descartes, Napoli 2004, in particolare il saggio di Gianfranco Borrelli *Tra governance e guerre: i dispositivi della modernizzazione politica alla prova della mondializzazione* (pp. 7-37).

⁶⁵⁰ NB, p. 222, tr. it. p. 177.

⁶⁵¹ *Ivi*, p. 231, tr. it. p. 186.

⁶⁵² Cfr. *ivi*, pp. 230 sgg, tr. it. pp. 185 sgg. Tutto il processo economico, sociale e politico viene ripensato su queste basi. Così per esempio, dice Foucault, anche la teoria dell’innovazione di Schumpeter, (l’innovazione è ciò che corregge o limita la caduta del saggio di profitto nel capitalismo), viene ripensata «all’interno della teoria più generale del capitale umano», poiché nell’innovazione si manifesta appunto il reddito di un certo capitale umano (*ivi*, p. 238, tr. it. p. 192), e così via.

⁶⁵³ Non si tratta però, dice Foucault, di una nuova *antropologia*: «considerare il soggetto in quanto *homo oeconomicus* non implica un’assimilazione antropologica di ogni suo comportamento al comportamento economico. Tutto ciò mostra semplicemente qual è la griglia di intelligibilità che si adotterà» (*ivi*, pp. 257-258, tr. it. p. 207). Questa posizione si comprende tenendo presente che per Foucault le scienze umane (antropologia, psicologia) si legano alle pratiche disciplinari.

scienza genetica rende possibile fare anche del patrimonio genetico un oggetto di scelta economica (individuazione di codici genetici più o meno buoni, calcolo di figli con «capitale umano elevato» e così via)⁶⁵⁴. Per definire la capacità a cui il neoliberalismo fa riferimento, la lingua inglese ha l'aggettivo *fit* (da cui *fitness*), che qualifica un soggetto «flessibile», capace di adattamento aggressivo all'ambiente e in grado di investire al meglio il proprio capitale umano⁶⁵⁵. L'aspetto che Foucault fa emergere con forza dalla sua analisi del neoliberalismo americano è il forte radicamento di questo in un «modo di vita» complessivo che vuol prendere congedo dalle dinamiche disciplinari. La generalizzazione neoliberale della forma economica si traduce, cioè, in pratiche di governo che si configurano come «intervento ambientale» e che lasciano campo libero ai processi di oscillazione interni: «Non una individualizzazione uniformatrice, identificatoria, gerarchizzante, ma un'ambientalità aperta agli eventi aleatori e ai fenomeni trasversali»⁶⁵⁶. Esercitandosi solo sulle regole del gioco e non sui giocatori, il governo neoliberale lascia spazio agli individui e alle «pratiche minoritarie» e si presenta così come «ottimizzazione dei sistemi di differenza»⁶⁵⁷. Sono questi motivi che rendono il liberalismo, negli Stati Uniti, «una vera e propria maniera di essere e di pensare», uno «stile generale di pensiero, di analisi e di immaginazione» condiviso da tutti⁶⁵⁸.

Cosa emerge dall'analisi foucaultiana delle pratiche di governo neoliberali? Qual è la sua specificità? L'elemento di interesse non deve essere rintracciato, probabilmente, nella descrizione di questi dispositivi governamentali⁶⁵⁹, bensì nell'esame, che Foucault svolge parallelamente, degli elementi di *critica* che sono usualmente rivolti al neoliberalismo. Un'adeguata ricostruzione genealogica delle dinamiche neoliberali mostra che essi sono sostanzialmente *interni* al funzionamento dei dispositivi che intendono mettere in discussione. Nel corso delle lezioni Foucault fa riferimento, più o meno esplicitamente, a tre di-

⁶⁵⁴ Cfr. *ivi*, pp. 233-235, tr. it. pp. 188-189; per le fonti utilizzate da Foucault, cfr. la nota 35 dei curatori. Secondo Foucault è in questo modo, molto più che in relazione al razzismo, che attualmente la scienza genetica entra in gioco nelle pratiche di governo. Su questi temi molto bella l'indagine a largo raggio sulla nuova «topologia del sociale» connessa alla odierna biologia molecolare compiuta da Thomas Lemke, *Die Regierung der Risiken. Von der Eugenik zur genetischen Gouvernementalität*, in *Gouvernementalität der Gegenwart*, cit. pp. 227-264.

⁶⁵⁵ Sul concetto di *fit* (ted. *schlank*), cfr. W. Fach, *Staatskörperkultur. Ein Traktat über den schlanken Staat*, in *Gouvernementalität der Gegenwart*, cit., pp. 110-130. Fach mostra come queste direzioni si siano sempre più radicate a partire dagli anni Ottanta e come oggi siano esemplificate alla perfezione, per esempio, dagli scritti di Anthony Giddens (cfr. per es. *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics*, Cambridge 1994, tr. it. Il Mulino, Bologna 1997).

⁶⁵⁶ NB, p. 266, tr. it. p. 216 (frase non detta a lezione ma che si trova nel manoscritto usato da Foucault).

⁶⁵⁷ *Ivi*, p. 265, tr. it. p. 214.

⁶⁵⁸ *Ivi*, pp. 224-225, tr. it. pp. 179-180.

⁶⁵⁹ Alcune critiche, ben argomentate, alla debolezza e al rischio di semplicismo presenti in alcuni passaggi del discorso foucaultiano su liberalismo e neo-liberalismo sono esposte da Zanini, *Invarianza neoliberale*, cit.

verse direzioni critiche. La prima consiste nell'opporre ai processi neoliberali una difesa delle pratiche governamentali precedenti, incentrate sullo stato sociale e sulle "politiche del benessere", sull'assunzione sociale del rischio e quindi, più in generale, sulle dinamiche politiche legate al concetto di società⁶⁶⁰. Abbiamo visto che secondo Foucault, tuttavia, tali pratiche governamentali condividono le strutture di fondo del liberalismo, poiché sono una delle modalità possibili di declinare il rapporto fra libertà e sicurezza. In un certo senso, dunque, non sono altro che una variante del liberalismo stesso, un momento della sua storia, a cui corrisponde, tra l'altro, il massimo sviluppo di pratiche disciplinari⁶⁶¹. La seconda opzione critica ricorrente è quella che si concentra sugli effetti spersonalizzanti della società liberale in quanto società di massa, del consumo, dello spettacolo. Anche se Foucault non cita dei nomi, il ricorrere dei riferimenti alla «società dello spettacolo» e alla «società dell'uomo a una dimensione»⁶⁶² richiamano immediatamente alla mente i celebri libri di Guy Debord e di Herbert Marcuse, nei quali Foucault vede l'espressione paradigmatica di una critica che egli reputa «inflazionistica» («uno dei luoghi comuni del pensiero di cui non sappiamo molto bene quale sia l'articolazione e l'ossatura»⁶⁶³). Ricostruendo la genealogia di questo pensiero, si giunge a Sombart (Foucault parla appunto di «critica "alla Sombart"»), ma soprattutto si scopre che essa è *fatta propria dal neoliberalismo stesso*. In altre parole, la critica "alla Debord" o "alla Marcuse" e il governo neoliberale vogliono e-

⁶⁶⁰ Tale posizione mi sembra emergere per es. nel bel libro di Giovanna Procacci, *Governare la miseria*, cit., in partic. nella conclusione: le pratiche neoliberali odierne erodono la dimensione della società e quindi tendono a dichiarare "chiusa" la questione sociale; è perciò necessario lottare contro questi processi in difesa della società come unico spazio in cui può darsi la politica. Questa critica anti-liberale si può avvicinare a quella che individua nel liberalismo la rovina dello Stato, del suo sistema di diritti e di sicurezze, e quindi intende la lotta contro il neoliberalismo come una lotta in difesa dello Stato (al riguardo cfr. le osservazioni di T. Lemke, S. Krasmann, U. Böckling, *Gouvernementalität, Neoliberalismus und Selbsttechnologien. Eine Einleitung*, in *Gouvernementalität der Gegenwart*, cit., pp. 7-40, qui p. 19, che citano come esempi di questa posizione Bourdieu e il gruppo di Lisbona). Un'ulteriore variante è prospettata da Donzelot, il quale sembra accomunare liberalismo e questione sociale sotto l'insegna di una logica "integrativa" e solidale, e sembra opporre a entrambi l'idea di una nuova «democrazia sociale» che torni invece alla logica contraddittoria e propriamente politica che si esplica nel linguaggio dei diritti universali di stampo rivoluzionario: cfr. Donzelot, *The Mobilization of Society*, cit., p. 173.

⁶⁶¹ Sulla diffidenza di Foucault nei confronti dello stato sociale cfr. *Un système fini face à une demande infinie*, entretien avec R. Bono, in *Sécurité sociale : l'enjeux*, Paris 1984, pp. 39-63, ora in DE 4, n. 325, pp. 367-383, tr. it. in AF 3, pp. 185-201, in partic. pp. 190-191 (si tratta di una discussione con l'allora segretario della CFDT a proposito della previdenza sociale, che Foucault si guarda bene dal voler difendere). Riguardo a questi temi, interessante la tesi di un rapporto stretto fra discipline e fordismo sostenuta da N. Fraser, *Von der Disziplin zur Flexibilisierung? Foucault im Spiegel der Globalisierung*, in *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, hrsg. von A. Honneth und M. Saar, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003, pp. 239-258. Fraser afferma, non senza ragioni, che lo studio foucaultiano delle discipline è un'analisi «della forma fordista del regolamento sociale» (non sostenibile invece la tesi, sempre sostenuta nell'articolo, che Foucault si sia fermato qui, che non abbia colto cioè il passaggio a una società post-fordista: su questo cfr. la replica di Thomas Lemke: *Andere Affirmationen. Gesellschaftsanalyse und Kritik im Postfordismus*, *ivi*, pp. 259-274).

⁶⁶² Cfr. in partic. NB, p. 117, tr. it. p. 105.

⁶⁶³ *Ibid.*

sattamente la stessa cosa: «semplicemente si ingannano quei critici che credono di criticare l'obiettivo attuale della politica di governo, quando denunciano una società che potremmo definire “alla Sombart”, e cioè una società dell'omologazione, di massa, dei consumi, dello spettacolo e così via. In realtà criticano qualcos'altro. Criticano qualcosa che ha costituito senza dubbio, in modo esplicito o implicito, voluto o meno, l'orizzonte delle arti di governo dagli anni venti agli anni sessanta. Ma abbiamo già oltrepassato questo stadio. Non siamo più a quel punto. L'arte di governare programmata verso gli anni trenta dagli ordoliberali, che è diventata attualmente la programmazione della maggior parte dei governi nei paesi capitalisti, non cerca assolutamente la costituzione di quel tipo di società. Si tratta, al contrario, di ottenere una società orientata verso non il mercato e l'uniformità della merce, ma verso la molteplicità e la differenziazione delle imprese»⁶⁶⁴. Un destino simile è condiviso dalla terza e ultima direzione critica al governo neoliberale, quella che si può definire “libertaria”, che ne vuole denunciare gli effetti repressivi e totalizzanti. Anch'essa non coglie nel segno: abbiamo visto come proprio il neoliberalismo più spinto e radicale, quello americano, faccia suo questo punto di vista e si innesti esattamente su una soggettivazione aperta, libera, differenziata, mobile e indisciplinata.

L'elemento di interesse dell'analisi compiuta da Foucault in *Nascita della biopolitica* si pone proprio qui: non tanto o non solo nei contenuti descritti, quanto nell'originale modalità in cui vengono presentati, nel momento in cui sono attraversati dal punto di vista genealogico. Innanzitutto, Foucault evita di ridurre il neoliberalismo a un'ideologia; essa è invece una pratica di governo effettiva che si lega da un lato a precise tecniche e realtà, dall'altra a una modalità specifica di rapporto alla verità e dunque a una serie di saperi positivi⁶⁶⁵. Inoltre, l'approccio genealogico implica qualcosa di diverso dall'articolazione di una critica: non si tratta di lottare contro una supposta razionalità o ideologia dominante o totalizzante, bensì di determinare la specificità di quest'arte di governo, il suo funzionamento e le sue dinamiche. Non una critica, ma una topologia. Per questo motivo non si troverà mai in queste lezioni una presa di distanza da parte di Foucault: per esempio, a proposito della teoria del capitale umano egli dirà che si tratta di «qualcosa di interessante o di

⁶⁶⁴ *Ivi*, pp. 154-155, tr. it. pp. 131-132.

⁶⁶⁵ Su questi punti, e in particolare sulla presa di distanza dall'idea del neoliberalismo come “falso sapere” che dovrebbe essere combattuto mediante un riferimento al “vero sapere”, «das heißt wissenschaftliches, nicht parteiisches, nicht interessengeleitetes, um die Aufklärung der »wirklichen« Zusammenhänge bemühtes Wissen», cfr. Lemke, Krasmann, Bröckling, *Gouvernementalität, Neoliberalismus und Selbsttechnologien*, cit., p. 19.

inquietante, a seconda dei punti di vista (*selon ce que vous voudrez*)»⁶⁶⁶. In altre parole, si può vedere in questo corso la messa in atto dell'attitudine genealogica rideclinata attorno alle nozioni di governo, libertà e verità. In realtà però il discorso non è così semplice: posta di fronte al neoliberalismo, anche la genealogia sembra incontrare una nuova difficoltà. Come si ricorderà, in tutte le analisi compiute precedentemente Foucault individuava sempre, insieme al dispositivo, le linee di forza che lo costituivano come campo politico. Questo accadeva in un certo senso ancora nel corso del 1978 *Sicurezza, territorio, popolazione*, dove Foucault pone attenzione allo sviluppo delle «contro-condotte» pastorali e al problema ancor più radicale di una rivolta “anti-pastorale”. Al contrario, in *Nascita della biopolitica*, probabilmente per la prima volta, ciò non avviene: Foucault non sembra lasciare alcuno spazio all'analisi delle dinamiche politiche che si costituiscono attorno al governo neoliberale. Lungi dall'essere meramente accidentale, questa mancanza rivela un problema decisivo, che ruota attorno al nodo della *libertà*, e il cui tentativo di soluzione richiederà a Foucault un grande sforzo. Infatti tutta la ricerca compiuta negli ultimi anni attorno alla questione dell'*etica* può anche essere letta (senza che questa lettura ne elimini altre ugualmente presenti e possibili) come la risposta elaborata da Foucault a un problema che si impone con *Nascita della biopolitica* e che investe l'intera sua analisi della politica. Bisogna dunque ora rivolgersi a questo snodo decisivo.

4. Etica e politica

4.1. La libertà fra governo liberale e aprirsi della dimensione etica

La mancata delineazione del campo politico attorno alla pratica di governo neoliberale non è casuale. Questo può essere compreso se si tiene presente il *duplice modo* in cui, nell'analisi fin qui svolta, è emersa la nozione di *libertà*: essa è il perno del funzionamento del governo liberale e neoliberale, ma è anche, nel discorso complessivo di Foucault, la condizione di possibilità per la produzione di un campo politico attorno a un dispositivo. Si ricorderà che Foucault declina la realtà di ogni rapporto di governo a partire dalla strutturale libertà dei governati, la quale rende problematica e instabile ogni sua attualizzazione e apre così, per così dire, lo spazio della politica. Tuttavia, la libertà è tornata prepotente-

⁶⁶⁶ NB, p. 233, tr. it. p. 188. Vedi anche *ivi*, pp. 273-274, tr. it. p. 220: «... le forme più pure o rigorose, più scrupolose o aberranti, vedete voi (*comme vous voudrez*)...»); p. 299, tr. it. p. 241: «... uno spazio di sovranità che ha la sfortuna o il vantaggio, vedete voi (*comme vous voudrez*)...»), ecc.

mente in primo piano in un secondo momento, mostrando di avere un ruolo decisivo nel funzionamento dell'arte di governo liberale e neo-liberale. Quest'ultima, infatti, governa *l'ambiente*, nel senso che tende a influenzare, modificare e finanche produrre le sue regole generali di funzionamento, senza voler guidare gli elementi che agiscono nell'ambiente stesso. Una pratica, dunque, non più "individualizzante e totalizzante", al contrario di quella pastorale legata a strutture disciplinari. Fra i due livelli, dice Foucault, vi è ora «una cesura fondamentale»: si governa la popolazione, l'ambiente, mentre «la molteplicità degli individui non è più pertinente»⁶⁶⁷. Nell'ordoliberalismo, questo approccio si tradurrà nell'importanza attribuita alla rete dei rapporti effettivi che costituiscono l'esistenza di ogni individuo (rapporti familiari, di vicinato, di lavoro, di interessi e così via), e che si traducono in comunità che strutturano lo spazio del sociale. Nel liberalismo americano, invece, sarà maggiormente sottolineata la capacità di ciascun individuo di determinare da sé il proprio mondo, le proprie relazioni sociali e lavorative, l'utilizzo del proprio "capitale umano". In entrambi i casi, pur in modi diversi, l'azione del governo è pensata come produzione di un equilibrio dinamico fra le differenti sfere, tenendo conto delle loro differenze e specificità.

In questo modo, dunque, il liberalismo sembra "ritrarsi" dall'individuo: appare come un modo di governo che non produce né impone alcuna soggettivazione e in cui dunque il soggetto, non investito da linee di forza che intendono guidare la sua condotta, sembra sostanzialmente libero di costituire il proprio sé, il proprio "modo di vita". Anzi, il governo liberale funziona *solo* se i modi di soggettivazione non vengono disciplinati e prodotti dal governo stesso bensì lasciati essere nella loro differenza, molteplicità e aleatorietà. Si profilerebbe così un'arte di governo del tutto singolare, poiché il suo funzionamento verrebbe a coincidere, per così dire, con il suo non-funzionamento: la libertà, che abbiamo visto essere il luogo di instabilità di ogni dispositivo e della sua apertura come problema politico, diviene qui *il modo di funzionare della stessa azione di governo*, la sua condizione di possibilità. Non solo, quindi, verrebbe meno ogni esteriorità al liberalismo, ma, più generalmente, si renderebbe impossibile la stessa pensabilità della costituzione di un campo politico⁶⁶⁸. Seguendo questa prospettiva, si profilerebbero due conseguenze importanti. Da un

⁶⁶⁷ STP, p. 44, tr. it. p. 43.

⁶⁶⁸ A questo proposito cfr. Karsenti, *La politica del "fuori"*, cit., pp. 88-89: con la «stabilizzazione liberale», «la politica ha assorbito, senza farlo scomparire, ciò che poteva svolgere una funzione di esteriorità e ne ha fatto la forza stessa dei dispositivi di potere ora dominanti. In altre parole, nel faccia a faccia incessante fra le condotte e le contro-condotte, il liberalismo riconosce la propria validità e mai la propria contestazione». Questo non significa tuttavia, secondo la convincente analisi di Karsenti, che Foucault assuma tale prospettiva.

lato, la politica sarebbe ridotta alla semplice azione di governo intesa come produzione di un equilibrio dinamico fra le diverse cerchie della società, come corretta amministrazione dell'ambiente sociale, senza più alcuno spazio per ulteriori dinamiche politiche, poiché appunto ogni resistenza e complicazione non sarebbero altro che l'oggetto di cui tale amministrazione ha bisogno per esercitarsi. Dall'altro lato, in parallelo, si aprirebbero, nello spazio che l'azione di governo "lascia libero" proprio al fine di potersi imporre, le dinamiche *etiche* di continua produzione di nuove soggettività (anche collettive) e di "governo di sé"⁶⁶⁹. Questi modi di soggettivazione, lungi dal costituire un problema per le pratiche neoliberali, rappresenterebbero piuttosto, in quanto costitutive dell'ambiente sociale, la loro possibilità, il loro punto di applicazione. Così per esempio l'esistenza di pratiche minoritarie (come il movimento omosessuale ecc.) da un lato implicherebbe per gli individui la possibilità di forgiare liberamente la propria identità al di là di ogni disciplinamento, dall'altro consentirebbe sia al governo di esercitarsi (mediante procedimenti di inclusione che immettono tali pratiche nell'ambiente sociale), sia all'economia di espandersi a nuovi mercati specifici, secondo il processo che Foucault chiama «ottimizzazione dei sistemi di differenza». In altre parole, il liberalismo, da questa prospettiva, satura lo spazio politico (nel senso "forte" che la descrizione genealogica intende far apparire) e apre al suo posto la dimensione radicalmente *non politica* dell'etica. Tale linea interpretativa considera dunque del tutto conseguente la scelta di Foucault di abbandonare, dopo il corso *Nascita della biopolitica* e la ricostruzione della governamentalità liberale, le tematiche direttamente politiche⁶⁷⁰. Egli non avrebbe potuto fare altro, dal momento che il neoliberalismo, inglobando ogni suo "fuori" (cioè ogni dinamica di resistenza e di problematizzazione), rende ormai impensabile un suo superamento e quindi superflua ogni ulteriore analisi politica, spingen-

va: il suo pensiero politico, in quanto legato alla logica di «connessione dell'eterogeneo» e quindi estraneo a processi di totalizzazione, è strutturalmente votato alla ricerca di una nuova esteriorità. In direzione diversa va François Ewald, il quale parla, a proposito di Foucault, di un «potere senza fuori» (cfr. F. Ewald, *Un pouvoir sans dehors*, in *Michel Foucault philosophe*, cit., pp. 196-202, ma qui a proposito della società disciplinare, e soprattutto Id., *Foucault e l'attualità*, «Futuro anteriore», 1996, pp. 51-60), e considera così tale posizione vicina a quelle liberali. Sui limiti della lettura di Ewald cfr. D. Eribon, *Introduction: L'art de l'inservitude*, in *L'infréquentable Michel Foucault. Renouveaux de la pensée critique*, Actes du colloque, Centre Georges-Pompidou, 21-22 juin 2000, sous la dir. de D. Eribon, EPEL, Paris 2001, pp. 9-18.

⁶⁶⁹ Il rapporto che si instaura fra pensiero neoliberale e una possibile modalità di intendere le «tecniche di sé» è descritto da U. Bröckling, *Totale Mobimachung. Menschenführung im Qualitäts- und Selbstmanagement*, in *Gouvernementalität der Gegenwart*, cit., pp. 131-167, in partic. pp. 153-161.

⁶⁷⁰ Si comprende così il motivo per cui Ewald richiami, per spiegare l'ultimo Foucault, la prospettiva di Kojève e la tematica della "fine della storia": cfr. Ewald, *Foucault e l'attualità*, cit. Condivisibili le critiche a questa prospettiva espresse da J. Revel, *Foucault alla maniera di Kojève*, «Futuro anteriore», 1996, pp. 61-67.

do piuttosto ad approfondire le possibilità etiche che in questo modo vengono aperte (o riaperte).

Non si può dire che Foucault chiuda del tutto lo spazio per una simile lettura: vi sono anzi alcuni luoghi che parrebbero confermarla⁶⁷¹. Tuttavia essa non appare in grado di rendere ragione fino in fondo del discorso foucaultiano sull'etica e in definitiva misconosce il senso complessivo della sua prospettiva di pensiero. Questo perché, innanzitutto, il liberalismo non è affatto un modo di governo privo di effetti soggettivanti: al contrario, anch'esso, al pari degli altri, *costituisce determinati modi di soggettivazione*. L'*homo oeconomicus* su cui fa presa la pratica liberale non è, dice Foucault, «un atomo di libertà di fronte a tutte le condizioni, le imprese, le legislazioni, gli interdetti di un governo possibile»; al contrario, è «un certo tipo di soggetto che permetteva a un'arte di governare di regolarsi secondo i principi dell'economia»⁶⁷². Il neoliberalismo darà, come si è visto, una nuova versione di questa soggettivazione nella figura dell'uomo-impresa. In ogni caso, è certamente vero che il soggetto non viene disciplinato, è lasciato libero e mantiene un grado di “opacità” rispetto al governo; questo tuttavia non significa che esso non venga costituito in un determinato modo. Il governo liberale e poi quello neoliberale producono il soggetto come «colui che è possibile maneggiare, e che risponderà sistematicamente alle modificazioni sistematiche che verranno introdotte artificialmente nell'ambiente»⁶⁷³. L'individuo viene cioè investito da delle linee di forza che lo costituiscono come soggetto libero, chiamato a esercitare e coltivare la propria libertà, la propria indipendenza, la propria *fitness* e il proprio desiderio. Il governo agisce per «stimolare e favorire questo amor proprio, questo desiderio, in modo da fargli produrre quegli effetti benefici che deve assolutamente produrre»⁶⁷⁴. L'opacità dell'*homo oeconomicus*, o dell'individuo imprenditore di sé, non significa dunque affatto l'avvento di un governo non soggettivante. Al contrario, è essa stessa un modo di soggettivazione che emette precisi modi di pensare se stessi e il mondo

⁶⁷¹ In questo senso potrebbero essere letti i passi in cui Foucault sembra declinare il problema politico nel senso del “non essere governati” o nel non essere governati “troppo”: cfr. per es. *Va-t-on extrader Klaus Croissant ?*, «Le Nouvel Observateur», novembre 1977, ora in DE 3, n. 210, pp. 361-365, qui p. 364; *Qu'est-ce que la critique ? (Critique et Aufklärung)*, tr. it. *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma 1997, pp. 37-38. In un'intervista del 1980 Foucault mostra di guardare con favore all'idea di educazione permanente che egli stesso aveva individuato, in *Nascita della biopolitica*, come un elemento del governo neoliberale americano: [Michel Foucault], *Le philosophe masqué*, entretien avec C. Delacampagne, *Le Monde*, 6 avril 1980, ora in DE 4, n. 285, pp. 104-110, qui p. 364. In un altro caso, quando l'intervistatore afferma che «il liberalismo è apparso anche come una svolta utile per ritrovare l'individuo al di là dei meccanismi di potere», Foucault non controbatte nulla (cfr. *Une esthétique de l'existence*, tr. it. cit., p. 210). Privilegia questa lettura non politica dell'etica per es. Kervégan, *Le aporie della microfisica*, cit., p. 446.

⁶⁷² NB, p. 275, tr. it. p. 221.

⁶⁷³ *Ivi*, p. 274, tr. it. p. 220.

⁶⁷⁴ STP, p. 75, tr. it. p. 64.

circostante: se stessi come liberi, attivi, dinamici, flessibili, pronti a innovarsi, e così via; il mondo circostante come ambiente ricco di possibilità (e quindi anche di rischi). Foucault mostra come questo non si riduca a semplice ideologia ma informi l'attività stessa di governo e produca delle effettive linee di azione.

Da tutto ciò deriva una conseguenza molto importante: non è possibile confondere i due significati della nozione di "libertà" che abbiamo incontrato, non si può cioè identificare la libertà creata e conservata dal governo liberale e neoliberale con l'«intransigenza della libertà» che produce in ogni dispositivo le linee di resistenza e di problematizzazione⁶⁷⁵. Nel primo caso, infatti, la libertà non è altro che *un* modo di soggettivazione specifico costituito dall'azione di governo liberale in coloro che vengono investiti da essa: qualcosa che il governo da un lato *crea* e dall'altro *assicura*, con il gioco fra libertà e sicurezza che abbiamo già incontrato. Nel secondo caso, invece, la libertà si identifica con la pratica che attualizza il rapporto di governo, cioè con l'assunzione strutturalmente problematica dei modi di soggettivazioni che si costituiscono uno specifico dispositivo. Semplificando, si può dire che da un lato si ha un tipo di soggetto, dall'altro il modo di esistere di ogni tipo di soggetto. In questo secondo senso, la libertà non è un modo di essere specifico del soggetto, come nel primo caso, ma piuttosto la pratica di attuazione di ciascun modo rapporto di governo. Del resto, si ricorderà che le «pratiche di libertà» proprie di colui che è governato, come capacità di agire in modo differenziato all'interno del rapporto, sono per Foucault condizione necessaria per l'esistenza stessa del governo, cioè di una relazione che non si riduca a un semplice stato di dominazione. Evidentemente, questo movimento esiste anche nel governo liberale, anche se certamente esso pone, al riguardo, alcune difficoltà in più per la coesistenza in esso, per così dire, delle due nozioni di libertà. Sono proprio tali difficoltà, come vedremo subito, che spingono Foucault ad aprire il discorso sull'etica, che può essere presentato, in termini assolutamente generali, come un approfondimento della no-

⁶⁷⁵ Leggo in questa direzione Chignola, *L'impossibile del sovrano*, cit., p. 63: «Il singolo come imprenditore di sé e un ambiente sociale in grado di autoregolare i propri rapporti sinché venga mantenuto libero da ingerenze sono il referente delle tecnologie governamentali. Questa libertà – esattamente come l'individuo capace di sostenerla – non sono un dato, ma il prodotto di relazioni "governate" rese possibili da un potere che non ne dispone, ma che cresce *dentro di esse*, riproducendone le condizioni di possibilità. L'individuo non è libero, ma viene *pro-dotto* come libero. [...] Il soggetto imprenditore di sé non è il soggetto libero, ma il soggetto *reso libero* da tecnologie che gli restituiscono la possibilità di esserlo in un ambiente altrimenti rischioso». La stessa esigenza di distinguere due piani o livelli della nozione di "libertà" in Foucault mi pare emergere anche dalla proposta di Lorenzo Bernini, che parla (rovesciando il titolo del libro già citato di Bonnefous-Boucher *Un libéralisme sans liberté*) di *libertà senza liberalismo*, cioè di «un'idea di libertà che non può essere espressa da alcun progetto teorico, né garantita da alcuna forma di governo, perché si realizza in azioni di resistenza al governo e di governo di sé, di cui il pensiero critico è al tempo stesso una premessa e un esempio» (L. Bernini, *Foucault: una libertà senza liberalismo. A proposito dei corsi di Foucault al Collège de France (1977-1979)*, «Filosofia politica», XX (2006), n. 1, pp. 129-141, qui p. 141.

zione di libertà nel secondo senso che si è visto. Non è quindi un caso che con *Nascita della biopolitica* vengano abbandonate le genealogie direttamente politiche e governamentali. Questo tuttavia non perché il liberalismo rappresenterebbe l'orizzonte definitivo e non più sorpassabile della politica, ma al contrario proprio perché solo passando attraverso l'etica è possibile svolgere in tutta la sua radicalità il discorso politico all'altezza delle pratiche neoliberali. In un certo senso, dunque, si può pensare che la questione dell'etica si imponga a Foucault proprio a partire dagli elementi che le sue analisi di fine anni Settanta sulla governamentalità hanno aperto ma anche lasciato in sospeso.

4.2. La «distanza etica»

Come noto, Foucault declina l'etica come *rapporto di sé a sé*, cioè come uno spazio in cui il soggetto non è soggettivato da linee di forza esterne ma dall'attività di creazione del proprio sé: una forma da dare alla propria condotta e alla propria vita. Si è già ricordato che, nell'ultimo periodo della sua vita, Foucault spesso individua il filo rosso che tiene insieme l'intera sua ricerca nell'idea complessiva di presentare una generale storia dei modi di soggettivazione. Questa indagine sulla costituzione dei soggetti sarebbe stato poi declinata in tre modi diversi: inizialmente in relazione ai saperi e alle formazioni discorsive (periodo archeologico), poi all'interno delle relazioni di governo fra gli uomini (anni Settanta), infine nelle relazioni di sé con sé⁶⁷⁶. Quest'ultimo punto, in cui la soggettività si crea come modo di vita, come *bios*⁶⁷⁷, nella pratica autoriflessiva del sé, si identifica appunto con lo sviluppo del tema etico. È importante, tuttavia, determinare precisamente queste espressioni, in modo da evitare di portare il discorso di Foucault verso direzioni che egli invece esplicitamente smentisce di voler percorrere.

Innanzitutto, il rapporto a sé non è da intendere come *creazione di un'identità*. Non si tratta, cioè, di dialogare con sé per svelare l'autenticità del proprio io. Così per esempio Foucault rifiuta di declinare il tema dell'omosessualità nei termini della scoperta o della rivendicazione della propria identità sessuale: dialogando con il movimento gay, dirà che «non si dovrà dunque mirare a confermare la propria identità sessuale, ma si tratta, al contrario, di rifiutare e respingere tutto ciò che ci ingiunge di identificarci alla sessualità, alle

⁶⁷⁶ Cfr. *The Subject and Power*, cit., p. 208, tr. it. p. 237; UP, p. 12, tr. it. pp. 11-12; Maurice Florence [M. F.], *Foucault*, cit., pp. 632-633, tr. it. pp. 248-249.

⁶⁷⁷ Sull'interesse foucaultiano per la nozione greca di *bios* cfr. *A propos de la généalogie de l'éthique*, cit., p. 263: «L'idea del *bios* come materiale per un'opera d'arte estetica è qualcosa che mi affascina». Sul tema cfr. La convincente analisi di Schmidt, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst*, cit., pp. 252-279.

differenti forme di sessualità»⁶⁷⁸. Nello stesso tempo Foucault rivendica continuamente l'idea dell'omosessualità come creazione di un modo di vita⁶⁷⁹. Ne deriva che, agli occhi di Foucault, la dimensione etica del tema omosessuale appare *solo* quando *si rifiuti* di cogliere in esso la rivendicazione di un'identità e la si colga anzi come messa in discussione di quest'ultima⁶⁸⁰. Da questo esempio emerge chiaramente come il problema etico non si declini nel senso di un ritorno all'"interiorità" o di una scoperta del proprio nucleo segreto e intimo. Al contrario, parlando di «governo di sé» Foucault intende definire un *rapporto di esteriorità a sé*, in cui le linee di forza legate all'azione di governo (in quanto condotta che agisce su un'altra condotta) non si dirigono più verso altri ma si piegano verso il medesimo soggetto. L'esteriorità fra governante e governato rimane tale, ma viene *piegata* in modo tale che l'oggetto dell'azione di governo coincida con la stessa soggettività che promuove la condotta. Lo spazio di interiorità che così si costituisce non assume dunque le forme di un nucleo intimo e originario o di un fondo "senza fondo" della coscienza, bensì assume la figura di una *piega del fuori*: è il *prodotto*, l'effetto che deriva dal piegarsi del fuori (cioè dell'alterità fra governante e governato) su di sé⁶⁸¹.

In secondo luogo, l'etica non implica una chiusura in sé e il rifiuto del rapporto con l'altro. Foucault insiste molto, come vedremo meglio in seguito, sul carattere *sociale* del rapporto con sé, nel senso che quest'ultimo passa sempre attraverso la mediazione della

⁶⁷⁸ *Interview de Michel Foucault* (22 maggio 1981), «Krisis», marzo 1984, ora in DE 4, n. 349, pp. 656-667, tr. it. in *Il discorso, la storia, la verità*, cit., pp. 277-291, qui p. 285. Sul punto cfr. F. Gros, *Sujet moral et soi éthique chez Foucault*, «Archives de Philosophie», 65 (2002), n. 2, pp. 229-237, in partic. p. 233: «Foucault ne propose en aucun cas la reconquête d'un soi absolument pur et singulier auquel il faudrait vouer un culte».

⁶⁷⁹ Cfr. in partic. *De l'amitié comme mode de vie*, «Gai Pied», aprile 1981, ora in DE 4, n. 293, pp. 163-167.

⁶⁸⁰ In questa direzione (ma con riferimento alla questione generale della resistenza al governo liberale e non specificamente al tema dell'omosessualità) insiste molto Opitz, *Gouvernementalität im Postfordismus*, cit., pp. 188-189, il quale però parla di *de-soggettivazione* e fa riferimento più alla prospettiva di Negri e Hardt che a quella di Foucault. Per quanto riguarda l'estraneità dell'etica di Foucault al problema dell'*autenticità* cfr. *Sulla genealogia dell'etica*, tr. it. cit., p. 265: Foucault si considera molto distante da Sartre proprio perché questi declina il tema della "creazione di sé" nel senso dell'autenticità e torna così «all'idea che dobbiamo essere noi stessi – essere effettivamente il nostro vero sé». Dunque, conclude Foucault, «il mio punto di vista è assai più vicino a quello di Nietzsche che a quello di Sartre» (*ibid.*).

⁶⁸¹ È Deleuze, nella sua magistrale lettura, che legge l'etica di Foucault come una «piega del fuori»: «È come se i rapporti del fuori si piegassero, si curvassero per formare un ripiegamento e lasciar sorgere un rapporto a sé, costituire un dentro che scava e si sviluppa secondo una direzione propria» (Deleuze, *Foucault*, tr. it. cit., p. 133), in cui cioè la forza come capacità di affezione rimane, ma si dirige su se stessa: «un rapporto della forza con sé, un potere di autoaffezione, un'affezione di sé attraverso sé» (*ibid.*). Nella lettura di Deleuze è fondamentale sia il riferimento alla centralità del tema della piega nel primo Foucault (in particolare nel *Raymond Roussel*), che mostra ancora una volta il rapporto stretto del tema etico con le analisi archeologiche e genealogiche (cfr. *ivi*, pp. 128-131), sia la discussione del rapporto fra l'ultimo Foucault e Heidegger (cfr. *ivi*, pp. 143 sgg.): certo per Heidegger «l'Essere era proprio la piega che esso formava con l'ente» (*ivi*, p. 145), e in questo senso egli è stato sicuramente una grande ispirazione teorica per Foucault; in quest'ultimo, tuttavia, il tema della piega si declina poi in un modo radicalmente diverso, che ha più a che fare con Roussel (che vede nel ripiegamento «un esercizio pratico») e con Nietzsche (che ha posto il problema come ripiegamento della forza su di sé).

presenza dell'altro, sia nel senso di un maestro che guida, sia nel senso di una comunanza di stili e modi di vita⁶⁸². Infine, il rapporto etico non implica neppure una creazione “dal nulla”, che rimanderebbe all'idea di un individuo pensabile solo a partire da sé, completamente privo di rapporti. Sappiamo bene che per Foucault non esiste una situazione simile: non si dà mai un «atomo di libertà» ma anzi sempre una rete di relazioni politiche (in senso lato) che attraversano da sempre l'individualità dei soggetti e che li costituiscono come tali. L'etica, dunque, non potrà mai prescindere da queste soggettivazioni molteplici che inseriscono gli uomini nei loro campi di azione e di relazione, ma anzi le assumerà sempre come proprio punto di partenza e come luogo del proprio esercizio.

Ma qual è dunque, scartate queste ipotesi, il senso in positivo della riflessione foucaultiana sull'etica? Per capirlo, è utile riferirci a due nozioni, che compaiono l'una nel libro *L'uso dei piaceri*, l'altra nel materiale inedito, raccolto in alcune cartelle, destinato alla pubblicazione di un libro sulle «tecniche del sé», e di cui Frédéric Gros riporta alcuni estratti nella postfazione a *L'ermeneutica del soggetto*⁶⁸³. In uno di questi estratti, Foucault formula il problema etico introducendo l'idea di *distanza etica*⁶⁸⁴. Con questa espressione egli intende la capacità, da parte del soggetto, di operare un distanziamento dai modi di soggettivazione da cui è investito: «non lasciarsi interamente occupare dalle proprie attività, non identificare la propria vita con la propria funzione»⁶⁸⁵. Questo non significa evidentemente semplicemente rifiutare tali funzioni e soggettivazioni, bensì produrre uno *sdoppiamento* che consente di assumerle riflessivamente: come dice Epitteto, «se sei padre, ricordati che sei padre»⁶⁸⁶. L'etica consisterà esattamente nell'assunzione di questa distanza, come Foucault chiarisce con riferimento al periodo ellenistico: «Il rapporto a sé non di-

⁶⁸² Sulla figura del maestro che guida cfr. per es. HS, p. 58, tr. it. p. 54: «la cura di sé, infatti, è qualcosa che ha bisogno di passare sempre attraverso il rapporto con qualcun altro che è, appunto, il maestro»; sulla figura di colui che condivide il medesimo modo di vita cfr. invece per es. *ivi*, p. 114, tr. it. p. 103: «possiamo pertanto dire che la cura di sé prende forma sempre all'interno di reti o di gruppi determinati e distinti gli uni dagli altri»; a tale proposito, Foucault insiste molto sul legame di *amicizia* nell'età imperiale (cfr. *ivi*, p. 111, tr. it. p. 100).

⁶⁸³ F. Gros, *Situations des cours*, in HS, pp. 487-526, tr. it. pp. 453-492. Foucault pensava, negli ultimi anni della sua vita, a un libro dedicato al problema generale dell'etica e delle tecniche del sé, anche al di là della problematizzazione dei piaceri sessuali affrontata negli ultimi due volumi della *Storia della sessualità*. Di questo progetto sono rimaste tracce non solo nei corsi e nei seminari (*in primis* il corso del 1982 *L'ermeneutica del soggetto*, ma per es. anche i seminari tenuti all'università del Vermont nell'autunno dello stesso anno: *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, a cura di Luther H. Martin, Huck Gutman and Patrick H. Hutton, tr. it. *Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault*, a cura di S. Marchignoli, Bollati Boringhieri, Torino 1992) ma anche in cinque dossier cartonati che contengono materiale inedito, di cui appunto Gros dà notizia e riporta qualche estratto (per informazioni precise sui contenuti, cfr. Gros, *Situations du cours*, cit., pp. 497-499).

⁶⁸⁴ Cit. in Gros, *Situations de cours*, cit., p. 520, tr. it. p. 487 («distance éthique»).

⁶⁸⁵ Cit. *ivi*, p. 520, tr. it. (modificata) p. 486.

⁶⁸⁶ Cit. *ivi*, p. 520, tr. it. p. 487.

stacca l'individuo da ogni forma di attività nell'ordine della città, della famiglia o dell'amicizia; apre piuttosto, come diceva Seneca, un *intervallum* tra queste attività che egli esercita e ciò che lo costituisce come soggetto di tali attività»⁶⁸⁷. In altre parole, la distanza etica è il movimento per cui il processo di attuazione dei modi di soggettivazione viene colto dal soggetto stesso come la sua propria modalità di esserci e di agire nel mondo ed è dunque assunto come problema, reso oggetto di una problematizzazione che include evidentemente la possibilità di un radicale mutamento, di un rifiuto e così via.

A questa idea di distanza etica si collega la nozione di *sostanza etica* che compare nell'introduzione a *L'uso dei piaceri*⁶⁸⁸. La sostanza etica è, in Foucault, quel processo per cui una parte di sé (una funzione sociale, un modo di soggettivazione) viene assunta problematicamente, operando su di essa un raddoppiamento o ripiegamento e un distanziamento: «il modo in cui l'individuo deve costituire questa o quell'altra parte di sé come materia principale della sua condotta morale»⁶⁸⁹. A questa altezza si presenta anche la differenza fra *morale orientata all'etica* e *morale orientata al codice*. Con “morale”, in un senso ampio, Foucault indica in generale l'apertura dello spazio etico, ma essa poi può assumere due forme principali fra loro opposte: la forma del *codice*, in cui il problema del rapporto alle proprie soggettivazioni assume la forma dell'aderenza o meno a un codice di prescrizioni fissato in relazione a quegli specifici modi di vita, o la forma dell'*etica*, in cui

⁶⁸⁷ Cit. *ibid.* (tr. modificata).

⁶⁸⁸ Cfr. UP, pp. 33 e 39, tr. it. pp. 31 e 36 («substance éthique»).

⁶⁸⁹ *Ivi*, p. 33, tr. it. p. 31. Non sono del tutto chiari i motivi che hanno indotto Foucault a utilizzare l'espressione *substance éthique*; ci si può chiedere però fino a che punto si possa sentire un richiamo alla nozione hegeliana di *Sittlichkeit* e di *sittliche Substanz*, anche se ovviamente Foucault non cita mai Hegel in senso. A questo proposito, Fimiani, *Erotica e riconoscimento*, cit., ricorda giustamente che l'eticità di Hegel non implica alcun orizzonte “normativo”, bensì è «solo un tratto concettuale che aiuta a capire che cosa significa *farsi soggetto*» (*ivi*, p. 14), un problema che è comune all'etica di Foucault; per questo motivo, Fimiani propone poi l'interessante tesi di una ripresa foucaultiana della nozione hegeliana dello *spirituale*, *das Geistige* (*ivi*, pp. 15 sgg). È chiaro però che l'eticità hegeliana e l'etica foucaultiana, se pure hanno entrambe a che fare con la costituzione del soggetto, affrontano il discorso da punti di vista radicalmente divergenti e inconciliabili. Schematicamente, si può sostenere che in Hegel l'eticità è il rapporto del soggetto alla propria sostanza etica, cioè all'insieme dei doveri etici, delle relazioni effettive che lo attraversano e lo *individuano* come soggetto: in tale rapporto, il soggetto trova la propria verità e la sostanza etica la propria manifestazione o *Erscheinung*. La sostanza etica appare dunque al soggetto come *ciò che è*, come potenza etica: se dal punto di vista dell'individuo finito la propria identità alla sostanza è sempre da prodursi di nuovo nell'attività concreta all'interno dei rapporti sostanziali in cui egli è immerso (i quali, in definitiva, non vengono mai da lui posti in discussione), dal punto di vista della filosofia tale identità è sempre già presente (cfr. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, mit Hegels eigenhändigen Randbemerkungen in seinem Handexemplar*, hrsg. von J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1995², tr. it. di G. Marini, nuova ed. riveduta con le aggiunte di E. Gans, Laterza, Roma-Bari 1999³, §§ 144-149; su tali questioni rinvio al mio *Governo e costituzione in Hegel. Le Lezioni di Filosofia del diritto*, FrancoAngeli, Milano 2006, pp. 68-79). Si può invece sostenere che in Foucault proprio il rapporto etico si configura in modi radicalmente diversi in quanto esso, per così dire, non determina più l'identità etica stabile dell'individuo ma rappresenta al contrario il momento della *problematizzazione* di tale identità, nella misura in cui i rapporti effettivi vissuti dal soggetto sono resi oggetto del pensiero.

è invece centrale la pratica di sé e la creazione di un modo di vita⁶⁹⁰. In realtà la prima forma, quella del codice, tende subito a richiudere l'apertura e il distanziamento, «come se la piega venisse spiegata»⁶⁹¹; si comprende così per quale motivo sia appunto l'etica, o la morale intesa come un'etica, e non semplicemente la morale, il centro di interesse di Foucault.

Da quanto si è detto, emerge chiaramente che l'etica di Foucault non si oppone affatto alla politica né le è estranea. Questo è un punto su cui Foucault torna frequentemente. Per esempio nel corso *Ermeneutica del soggetto* dice: «risulta evidente che: relazioni di potere – governamentalità – governo di sé e degli altri – rapporto di sé a sé, tutto ciò costituisce una catena, una trama, e ritengo che sia proprio attorno a tali nozioni che diventa necessario tentare di articolare la questione della politica e quella dell'etica»⁶⁹². Questo non significa, evidentemente, che politica ed etica siano la stessa cosa; al contrario, esse si distinguono e si articolano l'una sull'altra. In che modo? Schematizzando, si può dire che Foucault tende a nominare “politica” il funzionamento dei dispositivi di governo con i loro processi di soggettivazione e di veridizione, mentre l'etica costituisce il momento di strutturale instabilità di questo funzionamento. Abbiamo visto infatti che l'etica è propriamente il momento del ripiegamento del soggetto su di sé, cioè sui propri modi di soggettivazione: essa attua un raddoppiamento che produce la distanza di sé da sé e coincide così con il processo di attualizzazione di ogni rapporto politico. In altre parole, nella distanza etica ritroviamo la *libertà* in senso “forte” di cui si è già parlato: non sembra azzardato definire l'etica foucaultiana come il termine che nomina le pratiche di libertà. Non è dunque un caso che Foucault leghi strettamente le due nozioni: «La libertà è la condizione ontologica dell'etica. Ma l'etica è la forma riflessa che prende la libertà»⁶⁹³. Se i modi di soggettivazione che si costituiscono in un rapporto di governo richiamano sempre un movimento di attualizzazione, strutturalmente instabile e aperto, da parte del soggetto così costituito, si chiamerà “etica” la pratica per cui il soggetto, ripiegandosi su di sé, assume questo proces-

⁶⁹⁰ Cfr. UP, pp. 36-37, tr. it. pp. 34-35; qui si parla espressamente di “moralì orientate al codice” e di “moralì orientate all'etica”. Cfr. anche *Une esthétique de l'existence*, tr. it. cit., pp. 208-209. Le moralì cristiane sono per Foucault l'esempio classico di una «morale orientata verso il codice» mentre l'esperienza greca mostra una «morale orientata verso l'etica».

⁶⁹¹ Così Deleuze, *Foucault*, tr. it. cit., p. 136.

⁶⁹² HS, p. 242, tr. it. (modificata) p. 222. Cfr. anche *Politics and Ethics*, tr. it. cit., p. 199. Sul rapporto fra politica ed etica in Foucault molto importanti e largamente condivisibili sia il saggio di Gros, *Sujet moral et soi éthique chez Foucault*, cit., (cfr. in partic. p. 235 : «il est possible que l'éthique pour Foucault ne signifie pas l'autre de la politique, mais une autre manière de faire de la politique», e p. 237: «En relisant Platon et Marc Aurèle, Epicure et Seneque, Foucault cherche, non pas de quoi dépasser, mais de quoi repenser la politique»), sia il recente libro di Fimiani, *Erotica e retorica. Foucault e la lotta per il riconoscimento*, cit.

⁶⁹³ L'éthique du souci de soi, cit., p. 712.

so di attualizzazione in tutta la sua problematicità. Si comprende bene, a questo punto, cosa intenda dire Foucault quando afferma in un'intervista: «Sarei abbastanza d'accordo nel dire che in effetti ciò che mi interessa è più la morale che la politica, o, comunque, la politica intesa come un'etica»⁶⁹⁴.

4.2. *Etica degli antichi: governo di sé e governo degli altri in L'uso dei piaceri*

Abbiamo visto che l'etica si presenta quale luogo di problematizzazione della politica, cioè quale momento che interrompe il semplice funzionamento del dispositivo politico di governo e lo *vede come problema*. Tale rapporto fra etica e politica ritorna costantemente nella storia, tuttavia non rimane sempre uguale a se stesso: assume configurazioni radicalmente diverse in corrispondenza alle diverse manifestazioni del vero all'interno delle quali si radicano, di volta in volta, i rapporti di governo. Procedendo con una schematizzazione forse un po' rigida, ma non priva di efficacia, si può rintracciare, nelle analisi foucaultiane, l'individuazione di due momenti-chiave in questa vicenda, che corrispondono alle due modalità decisive – di cui si è già parlato –, in cui il governo ha considerato, nella storia dell'Occidente, il proprio rapporto alla verità: un momento “classico” e un momento “moderno”.

Il primo momento è rappresentato dalla Grecia classica. Qui l'etica (o governo di sé) intercetta e problematizza la politica (o governo degli altri) dal lato *dei governanti*. Cosa significa questo? Nei luoghi in cui affronta l'argomento (principalmente in *L'uso dei piaceri* e nella seconda lezione del corso *Ermeneutica del soggetto*), Foucault prende ad esempio *L'Alcibiade primo* di Platone. In questo dialogo Socrate rivolge la parola al giovane Alcibiade, che sta per assumere un ruolo importante nel governo di Atene, e gli pone delle domande riguardo alla sua educazione. Nel corso del dialogo, ciò che emerge è la correlazione fra governo di sé e governo degli altri: solo colui che è padrone di sé, cioè che ha posto ordine nella sua anima, potrà essere in grado di governare gli altri, cioè di porre ordine nella città⁶⁹⁵. La stessa corrispondenza si ritrova poi nella *Repubblica* così

⁶⁹⁴ *Politics and Ethics*, tr. it. cit., p. 197. In questo senso mi pare possa essere intesa anche l'esigenza, più volte richiamata da Foucault, di ripensare la politica in forme nuove e con schemi nuovi: cfr. *Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps*, cit., p. 234; *Une mobilisation culturelle*, intervista, «Le Nouvel Observateur», settembre 1977, ora in DE 3, n. 207, pp. 329-331, qui pp. 330-331; *Die Folter, das ist die Vernunft*, tr. it. cit. p. 106; *Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarasser du marxisme*, «Umi», luglio 1978, ora in DE 3, n. 235, pp. 595-618, tr. it. in *Il discorso la storia la verità*, cit., pp. 241-267, qui p. 245: «Quel che mi interessa è di suscitare, appunto, una nuova immaginazione politica»; ecc.

⁶⁹⁵ Cfr. HS, pp. 44 sgg., tr. it. pp. 38 sgg.

come in molti altri dialoghi. Questo significa che vi è un rapporto stretto fra governo di sé e capacità di governare gli altri: «In Socrate, nel dialogo intitolato *Alcibiade*, come ricorderete, emerge con grande chiarezza che la cura di sé rappresenta un imperativo che viene proposto a coloro che vogliono governare gli altri, e costituisce anche la risposta alla domanda: “In che modo è possibile governare bene?”. Curarsi di sé è dunque un privilegio dei governanti (*des gouvernants*), ma è anche, al contempo, un loro dovere, dal momento che essi devono governare»⁶⁹⁶. Ciò che così si delinea, secondo Foucault, è un’etica fondata sull’agonismo fra due poli, uno *attivo* e uno *passivo*, il governante e il governato, e su una problematizzazione rivolta *esclusivamente al polo attivo*, cioè al polo che deve assumere il governo, mentre il polo passivo, il governato, sostanzialmente non possiede un’etica: «chi, infatti, si trova posto, per il proprio status, sotto l’autorità altrui non deve cercare in se stesso il principio della propria temperanza; gli basterà obbedire agli ordini e alle prescrizioni che gli saranno date»⁶⁹⁷. Di qui una serie di analogie: un soggetto che sarà in grado di governare gli istinti della propria anima (non certo nel senso di una loro soppressione, ma nel senso della capacità a tenerli al loro posto: corretto uso dei piaceri⁶⁹⁸), saprà anche ben governare l’oikos e, infine, la polis: «Assicurare la direzione di se stessi, assumere il governo della propria casa e partecipare a quello della città, sono tre pratiche dello stesso tipo»⁶⁹⁹. In altre parole, nella ricostruzione di Foucault la libertà etica assume per i Greci la forma di un dominio di sé che si manifesta proprio nel momento in cui si mostra di saper governare gli altri in modo virtuoso⁷⁰⁰.

È a questa altezza che si inserisce il tema decisivo della verità: la saggezza propria dell’uomo temperante «non può essere concepita senza un rapporto alla verità»⁷⁰¹. Questo significa precisamente che il governo di sé dell’uomo virtuoso (manifestantesi tanto nel saggio modo di vita che si assume quanto nel giusto governo della casa e della città che ne consegue) è il rispecchiamento o la manifestazione di un ordine ontologico complessivo. Scrive Foucault: «A causa del logos, della ragione e del rapporto con il vero che la gover-

⁶⁹⁶ *Ivi*, p. 73, tr. it. pp. 66-67.

⁶⁹⁷ UP, p. 93, tr. it. p. 85. Questo significa che «la temperanza è, in senso pieno, una virtù da uomini» (*ivi*, p. 96, tr. it. p. 88) e che l’unica virtù della donna (esempio paradigmatico del polo passivo soggetto al governo altrui) sta nel riconoscimento della necessità della propria ubbidienza (cfr. *ivi*, p. 203, tr. it. p. 187).

⁶⁹⁸ Cfr. *ivi*, pp. 74 sgg., tr. it. pp. 68 sgg.; «La virtù, nell’ordine dei piaceri, non è concepita come uno stato di integrità, ma come un rapporto di dominio, una relazione di padronanza» (*ivi*, p. 82, tr. it. p. 75).

⁶⁹⁹ *Ivi*, p. 88, tr. it. p. 81. Cfr. *ivi*, p. 96, tr. it. p. 87.

⁷⁰⁰ Cfr. *ivi*, p. 93, tr. it. p. 85: «nella sua forma più compiuta e positiva, [la libertà] è un potere che si esercita su se stessi nel potere che si esercita sugli altri». Cfr. *L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, tr. it. cit., p. 286: nell’esperienza classica, «costituirsi come soggetto che governa implica l’essersi costituiti come soggetto che ha cura di sé».

⁷⁰¹ UP, p. 99, tr. it. p. 90.

na, una simile vita s'iscrive nel mantenimento o nella riproduzione di un ordine ontologico, e riceve d'altra parte il fulgore di una bellezza manifesta agli occhi di coloro che possono contemplarla o serbarne il ricordo. Di questa esistenza temperante la cui misura, basata sulla verità, è al tempo stesso rispetto di una struttura ontologica e profilo di una bellezza visibile, Senofonte, Platone e Aristotele ci hanno offerto molto spesso dei saggi»⁷⁰². *In quanto padrone di sé, dunque, il governante sarà in grado di produrre tale ordine nella realtà che egli governa. È questo, in sostanza, il piano sul quale si colloca, secondo Foucault, la problematizzazione etica della politica negli antichi.*

Da quanto si è detto, a partire da precisi luoghi testuali, la celebre critica mossa da Pierre Hadot alla lettura foucaultiana, secondo la quale quest'ultima non coglierebbe la portata decisiva dell'ordine del cosmo nel tema classico del governo di sé, sembra trovare una smentita⁷⁰³: questo elemento si è infatti rilevato un tratto portante dell'analisi di Foucault. Se deve essere rintracciata un'eventuale difficoltà nella sua ricostruzione, essa va probabilmente trovata da un'altra parte, e precisamente nella tesi secondo cui l'etica classica sarebbe esclusivo appannaggio del lato attivo, quello dei governanti. Questa tesi, infatti, non tiene in debito conto la situazione in cui le due posizioni sono occupate entrambi da uomini liberi: si introduce qui un elemento di complessità. Sempre in *L'uso dei piaceri* Foucault afferma: «Esattamente come, nella casa, è l'uomo che comanda, e come, nella città, non spetta agli schiavi, né ai fanciulli né alle donne esercitare il potere, ma agli uomini e agli uomini soltanto, così ciascuno deve far valere in se stesso le sue qualità di uomo»⁷⁰⁴. Richiamando tale continuità, e non tenendo conto del celebre *incipit* della *Politica* di Aristotele⁷⁰⁵, Foucault rischia di non far emergere lo specifico del governo che si attua nella polis: esso non si esercita tanto su donne, fanciulli e schiavi, come qui Foucault sembra sostenere, bensì sopra altri cittadini. Il "polo passivo" dunque è costituito da uomini adulti e liberi, che non dovrebbero mai accettare di assumere per sé un tale ruolo.

⁷⁰² *Ivi*, p. 103, tr. it. p. 94.

⁷⁰³ Cfr. P. Hadot, *Réflexions sur la notion de « culture de soi »*, in *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris 9-10-11 janvier 1988*, Éditions du Seuil, Paris 1989, pp. 261-270). La critica di Hadot è stata ripresa di frequente in modalità differenziate: E. Narducci, *L'archeologia del desiderio. Michel Foucault sulla sessualità degli antichi*, «Quaderni di storia», 22 (1985), pp. 185-211; M. Vegetti, *Foucault et les anciens*, «Critique», 43 (1986), pp. 925-932; J.-F. Pradeau, *Le sujet ancien d'une éthique moderne. A propos des exercices spirituels anciens dans l'Histoire de la sexualité de Michel Foucault*, in *Foucault. Le courage de la vérité*, coordonné par F. Gros, Presses Universitaires de France, Paris 2002, pp. 131-154.

⁷⁰⁴ UP, p. 96, tr. it. p. 87.

⁷⁰⁵ Anche per questo motivo mi sembra poco condivisibile la tesi sostenuta da Benjamin Dykes, *A Platonic Response to Foucault's Use of Pleasures*, «Ancient Philosophy», 22 (2002), n. 1, pp. 103-123, secondo il quale *L'uso dei piaceri* sarebbe interamente ed esclusivamente informato dell'etica aristotelica.

Non si può dire, tuttavia, che Foucault non tratti questo tema: in *L'uso dei piaceri*, al contrario, esso emerge esplicitamente (nel capitolo quarto), anche se non in relazione alla politica, bensì in relazione al rapporto erotico fra un uomo e un ragazzo. Questa materia, ricorda Foucault, «non ha mancato di destare inquietudine» nel pensiero greco ed è stata perciò oggetto di una «problematizzazione morale molto complessa»⁷⁰⁶. L'elemento di difficoltà non era visto però, come potremmo aspettarci noi, nel desiderio in gioco (nel senso che si avrebbe qui un oggetto di desiderio "sbagliato": omosessualità, pederastia ecc.), bensì nel ruolo del ragazzo, che si presenta «alquanto difficile» e problematico. Il rapporto amoroso prevede infatti, esattamente come ogni rapporto sociale, un polo attivo e uno passivo, un governante e un governato⁷⁰⁷. Ora, evidentemente, «se non sorgono problemi quando si tratta di una donna o di uno schiavo», che si ritrovano naturalmente nel ruolo passivo, ben diversa è invece la situazione in cui quest'ultimo sia occupato da un giovane uomo, cioè da colui che sarà ben presto chiamato ad assumere un ruolo attivo di padrone di casa e di cittadino della città. Come è possibile che un tale giovane accetti di ritrovarsi nel polo passivo di una relazione, e come potrà, dopo questa esperienza, essere ancora in grado di esercitare il governo di sé e degli altri? Esattamente qui sta la «difficoltà intrinseca» di tale figura: «ciò che è difficile da accettare per gli Ateniesi [...] è che si debba subire l'autorità di un capo che si è identificato in passato con il ruolo di oggetto di piacere per gli altri»⁷⁰⁸. In altre parole, l'elemento di problematicità del rapporto uomo-ragazzo sta nel fatto che si tratta di un rapporto *fra liberi* (o comunque fra un libero e un individuo che dovrà presto diventarlo), in cui nessuno dei due elementi dovrebbe ritrovarsi nella posizione del governato, a differenza di quanto avviene per lo schiavo e la donna, per i quali tale posto è conforme a natura.

È questo il motivo per cui, secondo Foucault, la problematizzazione etica del rapporto uomo-ragazzo nei Greci presenta una strutturazione alquanto complessa e non si riduce alla modalità semplice che si è vista sopra, cioè nel governo di sé del polo attivo che manifesta la propria virtù nel saggio governo dell'altro. Infatti sembra qui implicata una problematizzazione anche dal lato del governato. Foucault dichiara esplicitamente che in questo caso l'etica non si può fondare solo sul rapporto con se stesso di colui che domina e che «il gioco è più complesso: implica la padronanza di sé dell'amante; implica anche che l'amato sia

⁷⁰⁶ UP, p. 207 e 213, tr. it. pp. 191 e 197.

⁷⁰⁷ Cfr. *ivi*, p. 237, tr. it. p. 217: «Si tratta del principio di isomorfismo fra relazione sessuale e rapporto sociale».

⁷⁰⁸ *Ivi*, p. 241, tr. it. p. 221.

capace d'instaurare un rapporto di dominazione su di sé, e implica, infine, nella scelta ponderata che essi fanno l'uno dell'altro, *un rapporto fra le due moderazioni*⁷⁰⁹. In altre parole, si tratta di una problematizzazione etica che, nella misura in cui riguarda un rapporto fra liberi, investe *entrambi* i poli⁷¹⁰ e sviluppa dinamiche specifiche: «l'etica dei piaceri dovrà mettere in gioco, attraverso differenze di età, strategie delicate che devono tener conto della libertà dell'altro, della sua facoltà di rifiutare e del suo necessario consenso»⁷¹¹. Il fine del rapporto, infatti, è che si realizzi e si mostri la capacità di dominio su di sé non solo in colui che governa, ma anche in colui che è governato, con lo sviluppo di dinamiche che col tempo sfoceranno nel rapporto paritario della *philia*⁷¹².

Ora, in modo analogo a quanto abbiamo visto avvenire per il rapporto uomo-ragazzo, anche il governo che si esercita nella polis, e a maggior ragione in quanto riguarda uomini già adulti, implica un rapporto *fra liberi*. Ne dovrebbe derivare che anche il rapporto di governo implicato dalla politica, al pari e anzi più dell'erotica, richiede un'etica più complessa, non riducibile alla problematizzazione del polo attivo, bensì tale da investire entrambi i momenti, quello del governante come quello del governato. Come ulteriore conseguenza, quest'ultimo, lungi dal risultare semplicemente "passivo" – cosa non accettabile per un uomo libero –, dovrebbe mostrare di possedere una specifica attività e dovrebbe essere ugualmente chiamato al saggio governo di sé⁷¹³. Foucault tuttavia non affronta mai questo tema, né dunque ricerca e analizza i testi che discutono e tentano di risolvere tale difficoltà – in altre parole, non prende in considerazione i luoghi della riflessione politica classica (ciò che è del resto comprensibile, in quanto *L'uso dei piaceri* rimane pur sempre un capitolo della «storia della sessualità»). Di conseguenza, egli mantiene l'idea complessiva dell'etica classica come rivolta alla problematizzazione esclusiva del comportamento del governante: abbiamo visto che questo emerge chiaramente per esempio nel corso *Ermeneutica del sog-*

⁷⁰⁹ *Ivi*, p. 224, tr. it. p. 206 (corsivo mio). Secondo Foucault, questo significa che la determinazione del rapporto omosessuale come *para physin*, che talvolta compare, non deriva per i Greci tanto dal fatto che si provi desiderio per un individuo dello stesso sesso, bensì dal fatto che uno dei due elementi dovrà assumere nel rapporto un ruolo che non gli confà (cfr. *ivi*, p. 244, tr. it. p. 223).

⁷¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 246, tr. it. p. 225: «Il rapporto sessuale con il ragazzo richiede dunque da parte di ambedue i partner dei comportamenti particolari».

⁷¹¹ *Ivi*, p. 219, tr. it. p. 202.

⁷¹² Cfr. *ivi*, p. 247, tr. it. p. 226: «L'amore per i ragazzi può essere moralmente degno solo se reca in sé [...] gli elementi portanti di una trasformazione di quell'amore in un legame definitivo e socialmente prezioso, quello della *philia*».

⁷¹³ In altre parole, ciò che non emerge nel discorso di Foucault è quella che Giuseppe Duso, a proposito del modo di pensare il governo proprio dell'antichità (e ancora dei secoli successivi), ha chiamato "politicità dei governati" (cfr. Duso, *La logica del potere*, cit., in partic. capp. I-III; Id., *La democrazia e il problema del governo*, «Filosofia politica», XX (2006), n. 3, pp. 367-390; cfr. anche *Il potere*, cit., i saggi contenuti nella parte I: «Ordine, governo, imperium», in particolare quelli di Duso e di Scattola).

getto. Tuttavia questa impostazione, per quanto sconti probabilmente, nell'attraversamento dell'antichità, i limiti che abbiamo cercato di far emergere, è del tutto funzionale al discorso complessivo portato avanti da Foucault, poiché gli consente di giungere al punto a cui egli è veramente interessato: i modi della problematizzazione etica all'altezza della nostra attualità.

4.3. *Etica tardo-antica e attualità: L'ermeneutica del soggetto e la figura del governato*

Abbiamo visto che un elemento centrale della trattazione foucaultiana dell'etica classica, e del suo rapporto alla "politica" in senso lato (cioè al governo degli altri), è il rapporto alla *verità*: il dominio di sé si manifesta nella capacità di governare gli altri in un modo che si iscrive nel buon ordine del cosmo, di cui è rappresentazione visibile. In tal modo, la problematizzazione etica classica mostra di connettersi a una specifica pensabilità della manifestazione del vero: quella che in precedenza abbiamo visto essere rappresentata, nel corso del 1980 *Sul governo dei viventi*, dall'imperatore Settimio Severo, e che è basata sull'idea di un ordine divino che il governante è chiamato a rappresentare. In tale contesto, per Foucault, il problema politico si situava interamente dal lato dei governanti: se infatti si esigeva «che il governo fosse essenzialmente giusto», cioè conforme a «tutto un sistema di leggi» in cui trovava espressione l'ordine del mondo⁷¹⁴, questo era possibile, come si è visto, solo nella forma etica della *saggezza* assunta da colui che assumeva il governo.

Tuttavia, come si ricorderà, secondo Foucault le pratiche di governo che si sono imposte in Occidente a partire dal XVI secolo si inseriscono all'interno di una differente esperienza della verità, non più intesa come rappresentazione di un ordine bensì come conoscenza oggettiva di ciò che deve essere governato: il "buon governo" non sarà più il governo "giusto" bensì il governo che *conosce* la popolazione, l'ambiente, l'economia o la società a cui si rivolge⁷¹⁵. Questo tema è ripreso nelle battute conclusive del corso *Nascita della biopolitica*, in un passo molto importante in cui Foucault affronta il problema complessivo della «ragione di governo». Dice Foucault: «Direi, ma in termini molto generali e complessivi, che l'idea di regolare, e di conseguenza di limitare, l'esercizio indefinito del potere, la si è cercata a lungo nella forma di una saggezza di colui che governa. Saggezza, era la vecchia risposta. Saggezza significa governare secondo l'ordine delle cose. [...] A

⁷¹⁴ *Omnes et singulatim*, tr. it. cit., p. 132.

⁷¹⁵ A questo proposito cfr. Borrelli, *Oltre i percorsi di sovranità*, cit., p. 310: per Foucault l'arte politica della ragion di stato «è *razionale* più che *giusta*, dal momento che è diretta ad offrire principi utili per il governo».

partire dal XVI e XVII secolo – come ho cercato di mostrarvi l’anno scorso –, la regolazione dell’esercizio del potere mi sembra non avvenga più secondo la saggezza, ma secondo il calcolo, inteso come calcolo delle forze, calcolo delle relazioni, calcolo delle ricchezze, calcolo dei fattori di potenza»⁷¹⁶. In altri termini, secondo Foucault, con lo sviluppo della governamentalità moderna, viene meno lo spazio che rende possibile porre la questione di un governo “giusto” in quanto rappresentazione dell’ordine del cosmo; questo avviene semplicemente perché il rapporto fra governo e verità si configura in modo nuovo. Ora, da ciò deriva un’ulteriore conseguenza importante: la problematizzazione etica declinata nel senso del rapporto fra governo di sé e governo degli altri, nella modalità classica che si è vista, non ha più lo spazio per dispiegarsi. Il che non significa affatto, tuttavia, che lo spazio dell’etica venga saturato: piuttosto, *la nuova configurazione del rapporto fra governo e verità implica anche una nuova configurazione del rapporto fra etica e politica*. La problematizzazione etica riappare cioè, nell’epoca della moderna governamentalità, in un’altra modalità: per così dire dal lato *dei governati*⁷¹⁷.

È proprio qui che si comprende la centralità, per l’economia complessiva del ragionamento foucaultiano, dell’attraversamento della tarda antichità, compiuto in particolare nel corso *Ermeneutica del soggetto* ma anche in *La cura di sé*, terzo volume della *Storia della sessualità*. Il periodo ellenistico, infatti, offre una nuova elaborazione dell’etica che la slaccia dall’intreccio con la politica così come era pensato dalla classicità. Questo avviene attraverso una serie di modifiche e di slittamenti molto significativi, discussi da Foucault soprattutto nella terza lezione (20 gennaio) e nelle due successive, e a cui bisogna accennare. Innanzitutto, la cura di sé non ha più, come accadeva paradigmaticamente nell’*Alcibiade* di Platone, un rapporto privilegiato con il “polo attivo” dell’uomo politico che avrà il compito di governare gli altri⁷¹⁸; essa si estende invece, almeno potenzialmente, a *tutti*, anche se questo non significa che assume una forma universale e valida per tutti allo stesso modo bensì si presenta sempre come scelta di uno specifico modo di vita⁷¹⁹. Questo implica che la cura di sé non ha più un valore pedagogico, non ha più cioè un fine ulteriore (Socrate consiglia ad Alcibiade di curarsi di sé in modo da diventare capace di curarsi degli

⁷¹⁶ NB, pp. 314-315, tr. it. pp. 256-257; nella governamentalità liberale, aggiunge Foucault, questo si tradurrà nella conoscenza della razionalità propria dei governati (loro modo di agire, ecc.: l’*homo oeconomicus*).

⁷¹⁷ Così per esempio nell’intervento sul caso Croissant, Foucault individua la questione politica attuale attorno al problema del «diritto dei governati»: cfr. *Va-t-on extrader Klaus Croissant ?*, «Le Nouvel Observateur», novembre 1977, ora in DE 3, n. 210, pp. 361-365, qui pp. 362 e 364. Su questo breve testo richiama l’attenzione S. Chignola nella *Prefazione a Governare la vita*, cit., pp. 7-12.

⁷¹⁸ Cfr. HS, pp. 80-81, tr. it. pp. 72-73.

⁷¹⁹ Cfr. *ivi*, pp. 108-110, tr. it. pp. 97-99; Foucault vuol dire che non si passa a una morale del codice (cfr. in partic. *ivi*, p. 109, tr. it. p. 98).

altri), ma diviene fine in sé. Dice Foucault: «Credo si possa dire che nella cura di sé del tipo di Alcibiade, ci si trovava di fronte a una struttura un po' complessa, nella quale l'oggetto della cura era sicuramente costituito dal sé, ma il fine della cura di sé era la città, all'interno della quale era certo possibile ritrovare il sé, ma unicamente a titolo di elemento»⁷²⁰. Ulteriore conseguenza è anche una generalizzazione della cura di sé a *ogni momento della vita*: essa diviene cioè *coestensiva* a tutta la vita, è un *ethos* che si fa *bios*, che si rende *techne tou biou*⁷²¹.

Il fatto che la cura di sé diventi un'attività autofinalizzata ed estesa a tutta la vita non significa che essa escluda il rapporto all'altro: al contrario, esso rimane «indispensabile»⁷²², anche se si modifica notevolmente rispetto all'esperienza classica. In quest'ultima, come si è visto, la cura di sé era un'attività pedagogica rivolta al futuro cittadino; in essa dunque l'altro compariva in primo luogo come maestro (così Socrate per Alcibiade) ma poi, soprattutto, come il polo passivo su cui si esercita il comando (la moglie, gli altri cittadini e così via). Nell'esperienza tardo-antica la figura del maestro acquista un'importanza forse ancora maggiore, in quanto essa non si identifica semplicemente con un pedagogo bensì con un «maestro di vita», non necessariamente da identificare con un «filosofo di professione», che insegna ad abbracciare un preciso modo di vita⁷²³. Tale rapporto con il maestro non esaurisce la presenza dell'altro: mentre però nell'esperienza classica la seconda figura di alterità era rappresentata dal polo passivo della relazione verticale governante-governato, ora tale figura assume la forma della relazione *orizzontale* con coloro che *condividono* il proprio modo di vita. È probabilmente in questa «inversione di rapporto»⁷²⁴ che la cura di sé diviene, secondo le parole di Foucault, «una pratica sociale», con la «tendenza a praticare, a diffondere e a sviluppare la pratica di sé al di fuori dell'istituzione filosofica, e a farne un certo modo di relazione fra gli individui»⁷²⁵. La creazione o assunzione di un determinato modo di vita implica infatti, per tutti coloro che lo praticano e lo condividono,

⁷²⁰ HS, p. 81, tr. it. (modificata) p. 73.

⁷²¹ Cfr. *ivi*, pp. 83-89, tr. it. 76-82.

⁷²² *Ivi*, p. 123, tr. it. p. 111.

⁷²³ Cfr. *ivi*, pp. 123 sgg, tr. it. pp. 111 sgg.

⁷²⁴ *Ivi*, p. 185, tr. it. (modificata) p. 170 (*inversion de rapport*).

⁷²⁵ *Ivi*, p. 149, tr. it. (modificata) p. 136. Sulla strutturale apertura all'altro nell'etica di Foucault, nei due sensi che si sono visti, insiste giustamente Gros, *Sujet morale et soi éthique*, cit., p. 233: «Les techniques de soi sont toujours mises en œuvre au travers de relations sociales repérables, de communautés, de groupes, ou même d'institutions, par exemple des écoles, des communautés, etc. Les techniques sont donc très fortement socialisées. De plus, établir un rapport déterminé à soi suppose toujours, pour être mise en œuvre, quelque chose comme un maître, un directeur ou un ami, qui nous arrache à l'inertie d'une identité reçue, fixée et figée par l'éducation parentale ou la société». Gros riconosce inoltre che proprio qui si trova l'incrocio fra etica e politica, anche se poi non approfondisce la questione.

la costituzione di un comune. Esso si presenterà in modi diversi: nella costituzione di scuole e di comunità (come avviene in particolare nel mondo greco: esempi massimi ma non unici sono epicureismo e stoicismo), ma anche nella produzione di strutturati legami di amicizia privata e di clientela (come mostra soprattutto il mondo romano, paradigmaticamente in Seneca)⁷²⁶. Il rapporto di alterità che viene investito dalla problematizzazione etica, dunque, non è più quello che si delinea come governo degli altri (come mi devo curare di me stesso in modo tale che io comandi gli altri giustamente?), bensì principalmente quello della condivisione di un comune (cosa significa che il mio modo di vita sia praticato anche da altri? che modificazioni comporta ciò nella mia stessa pratica di vita?), da parte di individui che, nel contesto imperiale, non saranno mai chiamati ad assumere funzioni politiche di governo bensì rimarranno fondamentalmente “governati”.

Il senso complessivo che Foucault intende dare al corso *Ermeneutica del soggetto* è quello di far emergere la specificità del rapporto a sé nell’età ellenistica rispetto tanto all’esperienza antica precedente quanto a quella cristiana che verrà in seguito⁷²⁷. Foucault riconosce che tale specificità non può rintracciarsi nell’idea di *techne tou biou*: essa «si iscrive nella cultura greca classica», per la quale appunto il sé si identificava con l’attività di *dar forma* a sé nel saggio governo di sé e degli altri⁷²⁸. Da questo punto di vista, anzi, il tema, etico per eccellenza, della *techne tou biou*, rischia di andare incontro, in età tardo-antica, a un depotenziamento, in quanto viene interamente assorbito da quella “cura di sé” che non pensa più la vita come occasione per creare un modo di vita bello, bensì come un processo di continua educazione e come banco di prova generalizzato⁷²⁹. L’elemento specifico che interessa Foucault nella tarda antichità, e che la contraddistingue, è dunque probabilmente proprio da ricercare nel fatto che essa non è più strutturalmente connessa alla figura dei governanti, ma piuttosto, in quanto è praticata da cittadini dell’impero, alla figura dei *governati*. Proprio per questo essa può assumere un grande significato per la delinea-zione di un’etica all’altezza della nostra attualità. Se dunque, dal punto di vista foucaultiano, ripercorrere l’antichità classica è importante perché essa mostra in atto una modalità effettiva di articolazione fra etica e politica, altrettanto importante è ripercorrere l’esperienza tardo-antica, in quanto la nostra attualità può in un certo senso richiamarsi ad essa e trovarvi la genealogia di un’etica “dei governati”. Non è dunque un caso che, in una lezione di

⁷²⁶ Cfr. HS, pp. 131-139, tr. it. pp. 120-129, e pp. 184-191, tr. it. pp. 169-176.

⁷²⁷ Cfr. per es. HS, pp. 427-432, tr. it. pp. 398-403.

⁷²⁸ HS, p. 429, tr. it. p. 400.

⁷²⁹ Questi temi sono affrontati nelle ultime lezioni del corso, principalmente nella seconda ora della lezione del 17 marzo 1982.

Ermeneutica del soggetto, Foucault richiami esplicitamente il tema della costituzione di un'etica all'altezza dell'attualità nonché il suo significato politico⁷³⁰.

Per comprendere al meglio questo punto, si può tornare alla questione del governo neoliberale da cui eravamo partiti, per chiederci in che modo sia pensabile una sua *problematizzazione etica* e cosa ciò possa significare, benché lo stesso Foucault talvolta dichiari di non aver ben approfondito la questione⁷³¹. Proviamo a riassumere schematicamente quanto emerso fino ad ora. L'etica di Foucault si presenta nella forma di una *distanza* che il soggetto assume rispetto ai rapporti e ai modi di soggettivazione da cui è investito. Lo spazio aperto da questa distanza è esattamente quella «pratica di libertà» che consiste nel processo di attualizzazione di un rapporto da parte del soggetto che vi è investito. In questo senso, la distanza etica si identifica con l'emergere della dimensione strutturale di problematicità e di instabilità propria di ogni rapporto, nella misura in cui esso non è mai “semplicemente presente” e richiuso in se stesso, bensì esiste sempre *solo* mediante il processo di attualizzazione affidato alla pratica dei soggetti agenti. Distanziando il soggetto dal proprio modo di soggettivazione, l'etica opera un *raddoppiamento* del rapporto, in modo che quest'ultimo si renda *visibile in quanto rapporto* allo stesso soggetto che lo pratica: in questo senso si può comprendere la frase di Epitteto ricordata da Foucault, «se sei padre, ricordati di essere padre». Questo raddoppiamento non è dunque altro che una *ripetizione* e un *ripiegamento* del soggetto su di sé, con la creazione di un “dentro” che non equivale alla scoperta di un segreto intimo bensì all'assunzione piena, da parte del soggetto, della pratica di libertà che coincide con l'attuazione di quel rapporto. Seguendo le fila del ragionamento, si vede che la distanza etica, in quanto raddoppiamento e ripiegamento che produce visibilità, rappresenta quello che abbiamo chiamato, seguendo Foucault, momento di *problematizzazione*.

L'antichità classica, abbiamo detto, attiva questo processo di distanziamento-ripiegamento-problematizzazione all'altezza del “polo attivo”, ponendo la domanda: come potrò ben governare gli altri? Abbiamo visto però che questa domanda è resa possibile da una specifica modalità di pensare il rapporto alla verità, in cui il governo è “buono” solo se rende la realtà che governa una buona immagine dell'ordine del cosmo. Anche se Foucault

⁷³⁰ Cfr. il passo già citato in precedenza di HS, pp. 240-241, tr. it. p. 222.

⁷³¹ Cfr. *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, tr. it. cit., p. 286: «Confesso che non ho progredito molto in questa direzione e che mi piacerebbe ritornare su problemi più contemporanei, per cercare di vedere quello che si può fare di tutto ciò [scil. l'etica classica] nella politica attuale». Il senso complessivo che assume in Foucault l'attraversamento dell'etica antica mi sembra in ogni caso *escludere* che essa possa essere semplicemente considerata una delle tante versioni del luogo comune novecentesco del “ritorno ai Greci” (così invece G. Cambiano, *Il ritorno degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 127-144).

non esplicita questo collegamento, è proprio tale impostazione, nella misura in cui richiama il “polo attivo” a una forma di saggezza e di giustizia, che rende necessario collegare il governo di sé, o la problematizzazione, al governo degli altri. La moderna governamentalità, tuttavia, come si è visto, sancisce una rottura con tale orizzonte: là dove al governo non si chiede più di essere «essenzialmente giusto», bensì di possedere «una conoscenza concreta, rigorosa ed esatta»⁷³², non sembra più esserci, secondo Foucault, lo spazio per questa problematizzazione “classica”. Il governo neoliberale, da questo punto di vista, rappresenta l’esempio più chiaro: al governante non è richiesto di ancorare la propria azione a una saggezza bensì di far funzionare l’ambiente sociale, conoscendo il funzionamento dei dispositivi di libertà, di rischio e di sicurezza e agendo su di essi. Proprio qui, dunque, si comprende tutta l’importanza dell’attraversamento foucaultiano della tarda antichità: essa insegna infatti la possibilità di aprire la problematizzazione, slegandola dal “polo attivo”, nella figura dei *governati*. In definitiva, è questo il modo in cui si intrecciano etica e politica all’altezza della moderna governamentalità⁷³³.

Il luogo di esistenza dell’etica, oggi, è quindi la pratica di attualizzazione dei modi di soggettivazione da parte dei soggetti che ne sono investiti in quanto governati. Un tale atteggiamento si realizza nel momento in cui il soggetto non pensa la propria libertà semplicemente nel senso dell’*adattamento* all’ambiente sociale, quindi non assume la soggettivazione da cui è investito come un dato ma come un problema, imponendo ad essa delle resistenze, delle variazioni, dei cambi di direzione. In altre parole, si apre qui lo spazio propriamente politico per praticare nuovi modi di vita che interferiscano con il funzionamento del rapporto di governo, nella sua forma neoliberale del circolo fra individuo-impresa e ambiente sociale, aprendolo a continue *incrinature* e *sfasature*. Il punto, dunque, non sta semplicemente nell’assunzione e nello sviluppo di nuovi modi di vita, di nuove “tecniche di esistenza” – si è visto come questo elemento di per sé rappresenti piuttosto proprio il punto di applicazione della governamentalità liberale –. Più radicalmente, si tratta di attivare la “pratica di libertà” implicata nei modi di vita che vengono creati, ritrovando in essi il momento di apertura e di instabilità strutturale del rapporto di governo. Il ripiegamento etico su di sé mostra questa sua dimensione politica nel *duplice* rapporto all’altro che si collega strutturalmente, come abbiamo visto, alla figura del “governato”: l’altro in primo lu-

⁷³² *Omnes et singulatim*, tr. it. cit., pp. 132 e 134.

⁷³³ Sulla decisiva figura del *governato* e sulla produzione di un comune all’altezza della nostra attualità rinvio alla relazione di Sandro Chignola *Biopolitique, gouvernementalité, gouvernement*, tenuta al Colloque international *Gouverner les vivants : à partir de Michel Foucault*, Lyon 8-9 février 2008.

go è il “governante”, con cui viene mantenuto un rapporto instabile e anche, eventualmente, di conflitto; in secondo luogo, l’altro si presenta come pratica sociale, condivisione oggettiva, molteplice e differenziata, di quel *comune* che i nuovi modi di vita non smettono di creare e ricreare.

Conclusion. Pensiero, etica, politica

Il presente lavoro ha preso le mosse dall'affermazione di Deleuze secondo la quale Foucault propone «una nuova immagine del pensiero, una nuova concezione di ciò che significa pensare», per tentare di verificare quale senso determinato potesse essere dato a queste parole. Il percorso compiuto rende forse possibile affermare che, se tale novità esiste, va rintracciata nella delineazione, da parte di Foucault, di una nuova “geografia” del pensiero: esso abbandona ogni “altezza” e ogni “profondità” per trasformarsi in una pratica delle superfici, in una topologia, ma abbandona anche i territori di indagine più consolidati, quelli tradizionalmente ascritti alla “filosofia”, per rendersi esplorazione di nuove regioni. Abbiamo visto come questo processo assuma, nel corso degli anni, direzioni diverse. In un primo momento (a cui sono stati dedicati i primi due capitoli) Foucault prende in esame determinati saperi o pratiche discorsive organizzate secondo principi di veridizione, processi di soggettivazione e campi di oggettività. Invece in un secondo momento (su cui si concentrano gli ultimi due capitoli) Foucault si rivolge ai dispositivi di governo che strutturano le relazioni fra gli uomini, e che devono essere colti nella loro singolarità storica. Nel terzo capitolo si è cercato di affrontare il problema del passaggio dal primo al secondo momento (che coincide in linea di massima con il passaggio dall'archeologia alla genealogia), al fine di far emergere le modifiche nell'approccio foucaultiano che esso comporta, ma anche per far risaltare i decisivi elementi di continuità. Ciò che si mantiene costante nel corso degli anni è forse proprio il senso complessivo del lavoro di Foucault, che può essere schematicamente ricostruito in due punti. 1) Innanzitutto, egli mira alla determinazione delle diverse regioni prese in esame (che siano saperi o pratiche) nella loro differenza reciproca: *topologia*. Si è visto nel primo capitolo che questa impostazione richiama una modalità peculiare di articolare il tema della *differenza*, che si connette ma insieme si distingue da sviluppi paralleli del tema (Bataille, Derrida). 2) L'interesse di Foucault, tuttavia, non è mai limitato alla descrizione stessa, cosa che renderebbe il suo lavoro pienamente e puramente storico, bensì è diretto soprattutto al ruolo che assume il pensiero in questo processo di determinazione geografica e topologica: cosa significa descrivere alcuni saperi o pratiche del passato o del presente? Quello che Foucault negli ultimissimi anni della sua vita chiamerà *problema dell'attualità* si trova fin da subito al cuore delle sue analisi; questa espressione però non indica affatto un generico riferimento all'interesse che le analisi sto-

riche possono avere “per noi”; essa piuttosto richiama la questione, decisiva, dell’esercizio del pensiero che è in atto nell’archeologia e nella genealogia.

In prima approssimazione, il modo foucaultiano di esercizio del pensiero si incentra sul tema della *visibilità*, che è risultato decisivo sia per la nozione archeologica di *episteme* sia per il discorso sull’etica e la politica. La descrizione archeologica e poi quella genealogica si assumono infatti, in sostanza, il compito di rendere visibili, con la loro descrizione, i saperi e i dispositivi presi in esame. Come si è cercato di mostrare nel secondo capitolo a proposito di *Le parole e le cose* e dell’archeologia, enunciare i saperi passati, ripetendoli appunto in tale enunciazione e rendendoli così visibili, significa aprire una *faglia* che differenzia ogni presente, cioè l’esserci di determinati sistemi di veridizione e di soggettivazione, dall’attuale, cioè dal puro movimento di attualizzazione che rende esistenti questi sistemi; movimento che può essere così liberato dalle configurazioni che ha già assunto e aperto a nuove possibili effettuazioni. Ora, questa stessa struttura di pensiero si trova all’opera anche nella descrizione genealogica dei dispositivi di potere. Già a partire da *Sorvegliare e punire* e *La volontà di sapere* (a cui si è rivolto il quarto capitolo), l’analitica del potere foucaultiana non pensa mai i dispositivi in questione come semplici funzionamenti del tutto immanenti. Proprio la loro descrizione genealogica li fa apparire piuttosto come campi politici attraversati da molteplici linee di forza che possono attuare il dispositivo in modi molteplici, aprendo quello spazio che Foucault denomina *resistenza*. L’“ultimo Foucault”, a cui è dedicato il capitolo quinto, lungi dall’abbandonare questa strada, la approfondisce ulteriormente, da una parte riformulando l’analitica del potere attorno al problema del *governo* e della verità, dall’altra aprendo la questione dell’*etica*. Quest’ultima non è risultata tanto essere un “nuovo” campo di studio a fianco di quello in senso lato politico, quanto piuttosto una rinnovata modalità di pensare la politica. Decisivo, in questo senso, si è mostrato per Foucault lo studio della pratica di governo liberale e neoliberale: attraverso di esso Foucault da un lato ha individuato le dinamiche politiche decisive dei nostri giorni, dall’altro è stato spinto a un’interrogazione più radicale del problema politico, che lo ha condotto a complicare la questione della «resistenza» introducendo il tema decisivo delle «pratiche di libertà». Abbiamo visto come l’etica di Foucault si identifichi con l’assunzione, da parte del soggetto, di una *distanza*, che rende visibile ad esso i modi di soggettivazione che lo costituiscono, aprendo la possibilità di un’assunzione problematica dei rapporti di governo da cui il soggetto stesso è investito.

Ciò che emerge nella diversità degli approcci e dei temi affrontati da Foucault nella sua pluridecennale ricerca è dunque qualcosa come il ritorno di una stessa struttura, di una stessa modalità di esercitare il pensiero. In via conclusiva, sembra dunque utile arrischiare una determinazione di tale modalità mediante la precisa delineazione dei rapporti fra *pensiero, storia, etica e politica*. I punti di appoggio per tale ricostruzione possono essere individuati soprattutto nei molti luoghi in cui l'ultimo Foucault ha riflettuto sullo statuto del pensiero, introducendo tra l'altro la nozione di *problematizzazione* (*problématisation*). Che tali considerazioni non debbano considerarsi rivolte solo alle ultime produzioni di Foucault ma possano essere estese all'intero suo lavoro, è quanto egli stesso afferma in un'intervista: «La nozione che funge da forma comune alle ricerche che ho condotto dopo la *Storia della follia* è quella di *problematizzazione*, con la sola differenza che non avevo ancora delimitato a sufficienza tale nozione. Ma, in fondo, è sempre a ritroso che riusciamo a raggiungere l'essenziale, e sono le cose più generali che appaiono per ultime»⁷³⁴. Non è certo questa l'unica occasione in cui il Foucault degli ultimi anni propone sguardi retrospettivi e riepilogativi sul proprio lavoro: se ne trovano anzi moltissimi, talora anche difficilmente conciliabili fra loro. Crediamo tuttavia che le parole che abbiamo citato debbano essere prese sul serio perché esiste di fatto una struttura di pensiero che, nella diversità degli approcci e degli interessi, si mantiene costante lungo tutto l'arco della ricerca foucaultiana. Un'ulteriore conferma di ciò si avrà riconoscendo che le riflessioni dell'ultimo Foucault sullo statuto del pensiero hanno più di un punto di contatto con i luoghi decisivi dell'analisi archeologica degli anni Sessanta⁷³⁵. Ma come si articola dunque questo discorso foucaultiano sullo statuto del pensiero? Si proverà ad abbozzare una risposta a questa domanda, schematizzandola in una serie di punti.

1. Nella parte conclusiva di un testo molto interessante, l'introduzione all'edizione americana del *Saggio sul normale e patologico* di Canguilhem, Foucault affronta il tema della condizione di possibilità del pensiero e la individua nell'*errore*: «l'errore è la radice costitutiva del pensiero umano e della sua storia»⁷³⁶. Per comprendere questa affermazione, bisogna subito chiarire che qui per "errore" non si intende affatto una mancanza, il *negativo* che si oppone al positivo e che deve essere da questo superato, o il falso che si oppone

⁷³⁴ *Le souci de la vérité*, cit., p. 669, tr. it. p. 335.

⁷³⁵ Non è assolutamente da considerare un caso che lo stesso Deleuze apra il capitolo del suo *Foucault* dedicato all'etica e alla soggettivazione con riferimenti continui a *Le parole e le cose* e a *Raymond Roussel* (cfr. Deleuze, *Foucault*, tr. it. cit., pp. 125 sgg.). Questi due libri, insieme a *L'uso dei piaceri*, possono essere considerati in definitiva i libri più importanti scritti da Foucault.

⁷³⁶ *La vie: l'expérience et la science*, cit., p. 775, tr. it. p. 282.

al vero: queste opposizioni vengono dopo, sono derivate⁷³⁷. L'errore di cui Foucault parla, e il cui concetto ritrova in Canguilhem, è invece l'*eventuale*, una «eventualità fondamentale», un «errare», uno «sbagliarsi»⁷³⁸. Il primo livello in cui appare o si iscrive l'errore inteso in questo senso è il codice genetico: «Al livello più fondamentale della vita, infatti, i giochi del codice e della codificazione lasciano posto a un'alea che, prima di essere malattia, deficit e mostruosità, è qualcosa come una perturbazione del sistema informativo, qualcosa come un “malinteso”»⁷³⁹. L'errore, dunque, è in primo luogo la mutazione genetica, la quale rappresenta, prima ancora che possibilità di malattia, deficienza o “anormalità”, la condizione di possibilità della vita stessa, la sorgente inestinguibile che consente ad essa di rinnovarsi continuamente, di darsi sempre nuove forme. È questo il motivo per cui Foucault afferma che «al limite, la vita – da questo il suo carattere radicale – è ciò che è capace di errore»⁷⁴⁰.

Ora, cosa accade in quel peculiare essere vivente che è il vivente pensante? In esso, l'iscrizione dell'errore nella superficie fisica del codice genetico, da cui deriva la *vita*, si *raddoppia* in una seconda iscrizione dell'errore, questa volta nella superficie non più fisica della conoscenza, da cui deriva il *pensiero*. Di qui l'importanza dell'incrocio fra biologia e filosofia che si trova negli scritti di Canguilhem, nei quali è in primo piano proprio il tema dell'intreccio fra conoscenza e vita⁷⁴¹. Il «formare concetti» è, nella ricostruzione del pensiero di Canguilhem data da Foucault, «la risposta che la vita stessa ha dato» all'eventualità dell'errore, dunque non c'è un'opposizione fra i due termini, come se il concetto iniziasse là dove ci si allontana dalla vita. Al contrario: il concetto «è una maniera di vivere, non di uccidere la vita»⁷⁴². Si comprende così in che senso Foucault può dire che

⁷³⁷ Cfr. *ibid.*: «L'opposizione del vero e del falso, i valori che si attribuiscono l'uno all'altro, gli effetti di potere che le diverse società e le diverse istituzioni connettono a questa distinzione, tutto ciò non è forse che la risposta più tardiva alla possibilità di errore intrinseca nella vita».

⁷³⁸ *Ivi*, p. 774, tr. it. p. 281.

⁷³⁹ *Ibid.*

⁷⁴⁰ *Ibid.*

⁷⁴¹ Cfr. *ivi*, p. 773, tr. it. p. 280: «Il biologo deve cogliere ciò che fa della vita un oggetto specifico di conoscenza e quindi ciò che fa sì che vi siano, tra i viventi, appunto perché sono viventi, esseri suscettibili di conoscere, e di conoscere in fin dei conti la vita stessa». Questo significa che, secondo Foucault, i due interessi di Canguilhem, quello relativo alla storia della scienza e all'epistemologia e quello relativo alla filosofia della biologia, non possono andare disgiunti. Sul rapporto fra *pensiero* e *vita*, e sul radicamento del primo nel secondo, tema che giustamente Foucault considera centrale in Canguilhem, da tenere presente la recente pubblicazione in italiano dei commenti di Canguilhem e Deleuze all'*Evoluzione creatrice* di Bergson (G. Deleuze-G. Canguilhem, *Il significato della vita*, a cura di G. Bianco, Mimesis, Milano 2006), proprio perché questa linea Bergson-Canguilhem-Deleuze è ricostruita attorno al rapporto pensiero-vita. Questo tema, come si vede, ritorna nello stesso Foucault nel suo scritto su Canguilhem, che mi pare abbia un'importanza decisiva: anche il termine “vivente” che compare nel titolo del corso del 1980 (*Sul governo dei viventi*) mi pare sia comprensibile solo se si tiene presente questo scritto (la cui prima versione, ricordiamo, è del 1978).

⁷⁴² La vie: l'expérience et la science, cit., p. 775, tr. it. p. 281.

l'errore è la radice del pensiero. Se il pensiero è infatti, come vedremo subito, la capacità di problematizzare i modi di vita aprendo una sorta di faglia, questo è reso possibile proprio da quella faglia che caratterizza il vivente, e che è inscritta al livello del codice genetico, ovvero la sua apertura all'errore e alla casualità. La piega e ripetizione del pensiero, di cui si parlerà a breve, rimandano così alla doppia elica ripiegata del DNA e al suo processo di replicazione. Come già avveniva nel libro su Raymond Roussel, l'alea assume dunque un ruolo decisivo quale condizione strutturale del pensiero: è la condizione di possibilità del suo esercizio in quanto spostamento, differenziazione, creazione. Ma cosa significa allora precisamente che formare concetti è «una maniera di vivere e non di uccidere la vita»? Se il pensiero si iscrive nella possibilità di errore che costituisce il vivente, come esso si esercita di fatto?

2. Secondo Foucault, il pensiero può essere definito come la capacità di *problematizzazione*: «il pensiero non è ciò che ci fa credere a ciò che pensiamo né ciò che ci fa ammettere ciò che facciamo; è invece ciò che ci fa problematizzare ciò che noi stessi siamo»⁷⁴³. È in questo senso che Foucault rivendica la correttezza della denominazione della sua cattedra al Collège de France («storia dei sistemi di pensiero»): il proprio lavoro non è ascrivibile a una storia delle idee o delle rappresentazioni, o delle mentalità, bensì è precisamente una *storia del pensiero* in quanto storia delle problematizzazioni⁷⁴⁴. In un'occasione, Foucault dà una definizione esplicita di questo termine: «Se problematizzazione non vuol significare rappresentazione di un oggetto pre-esistente, non significa neppure, però, creazione da parte del discorso di un oggetto che di fatto non esiste. È, piuttosto, l'insieme delle pratiche discorsive o non discorsive a far sì che qualcosa entri a far parte del gioco del vero e del falso, costituendolo così come oggetto per il pensiero»⁷⁴⁵. In altre parole, problematizzare significa che qualcosa di *dato*, che sopraggiunge da fuori (un sapere, una pratica, un rapporto: forse, più semplicemente, le mille configurazioni che assume la vita), viene assunto come qualcosa che deve essere *pensato*. Per questo motivo, concepire il pensiero come problematizzazione significa innanzitutto che esso non è un'attività che si sviluppa a partire da sé, autosufficiente e richiusa su se stessa, in grado di costruire da sé il suo oggetto, bensì è *costitutivamente* in rapporto con qualcos'altro, con un elemento od o-

⁷⁴³ *A propos de la généalogie de l'éthique*, cit., p. 612. Il termine di *problematizzazione* assume senza alcun dubbio un significato tecnico nell'ultimo Foucault: esso viene ripreso non solo nelle interviste (oltre a quella appena citata, anche *Le souci de la vérité* e *Polémique, politique, problématisation*), ma anche e soprattutto in *L'uso dei piaceri* (cfr. UP, pp. 16-17, 19, 45, tr. it. pp. 15-16, 18, 43 ecc.).

⁷⁴⁴ Cfr. *Le souci de la vérité*, cit., p. 668, tr. it. p. 334; cfr. anche Maurice Florence [M. F.], *Foucault*, cit., pp. 631-632, tr. it. p. 248: Foucault vede la propria opera come «una storia critica del pensiero».

⁷⁴⁵ *Le souci de la vérité*, cit., p. 670, tr. it. p. 335.

stacolo esterno: con un *impensato*. Se pensare (e iniziare a pensare) è, come vedremo meglio a breve, un ripiegamento del sé su di sé che non ha altro inizio che se stesso, tuttavia tale ripiegamento si opera su di un'esteriorità dura: è il "fuori" che viene piegato. Pensiero come problematizzazione significa dunque, in primo luogo, rapporto costitutivo fra pensiero ed impensato (forse si può dire, tenendo presente quanto detto nel primo punto: fra pensiero e vita), dove l'impensato non è certo un "fondo" originario irraggiungibile bensì quel *fuori* che risiede ben dentro il pensiero stesso come condizione del suo darsi⁷⁴⁶. In altre parole il pensiero, esercitandosi, si trova già da subito in rapporto con qualcosa che esso non è: pratiche discorsive, rapporti di governo, modi di soggettivazione; su questi elementi dati, il pensiero opera nella forma della problematizzazione.

Nella necessità, per il pensiero, del suo rapporto all'impensato è richiamata la lezione che Foucault, come abbiamo visto all'inizio del primo capitolo, trae dall'approccio alla filosofia del suo maestro Hyppolite: questi ritiene necessario porre in rapporto la filosofia con ciò che essa *non* è, di sviluppare cioè «una filosofia presente, inquieta, mobile lungo tutta la sua linea di contatto con la non-filosofia»⁷⁴⁷. Un altro maestro di Foucault, Canguilhem, afferma qualcosa di simile nell'introduzione al *Normale e patologico*: «la filosofia è una riflessione per la quale ogni materia estranea è buona, anzi potremmo dire: per la quale ogni buona materia è estranea»⁷⁴⁸. Proprio questo approccio si ritrova in Foucault, nell'attenzione che egli conferisce al problema del *fuori* negli scritti degli anni Sessanta (si pensi solo al saggio *Il pensiero del fuori* dedicato a Blanchot) ma anche e soprattutto nel concreto delle sue ricerche, le quali inscrivono il rapporto pensiero-impensato sul terreno ampio e frastagliato della storia. In questi studi l'impensato non appare affatto come un fondo non-storico, come una «verticalità oscura» che, sempre identica a sé, richiamerebbe il pensiero a ripetere incessantemente lo stesso gesto per attingere *un'identica* verità, o meglio per dichiarare con parole sempre nuove (forma del commento, dice Foucault nell'introduzione a *Nascita della clinica* o negli scritti di polemica con Derrida) la medesima impossibilità di attingere la verità, rivelandola sempre solo nella sua eccedenza. Al contrario l'impensato si presenta, nelle ricerche di Foucault, nella forma del fluire incessante e sempre rinnovato di modi di vita, organizzazioni di sapere e di veridizione, pratiche

⁷⁴⁶ Questo elemento, decisivo, è messo in evidenza da Deleuze: cfr. Deleuze, *Foucault*, tr. it. cit., pp. 128-129, ma anche già Id., *L'uomo, un'esistenza incerta*, cit., p. 114; molto importante, a mio avviso, anche il breve riferimento a questo tema, situato in un punto strategicamente decisivo, in G. Deleuze – F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Editions de Minuit, Paris 1991, tr. it. *Che cos'è la filosofia?*, tr. it. di A. De Lorenzis, p. 48, nota 15.

⁷⁴⁷ OD, p. 78, tr. it. p. 39.

⁷⁴⁸ Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, tr. it. cit., p. 9.

di soggettivazione e di governo: non un fondo oscuro e unico ma un'abbagliante e molteplice superficie. In tal modo, la *ripetizione* del gesto del pensiero, lungi dal richiamare un'identità, fa tutt'uno con l'aprirsi della pensabilità della *differenza*.

3. Come si realizza di fatto la problematizzazione? Secondo Foucault, nella produzione di un *distanziamento*: «il pensiero non è ciò che abita una condotta e le dà un senso; esso è piuttosto ciò che permette di indietreggiare e prendere dello spazio (*prendre du recul*) rispetto a quella tal maniera di fare o di reagire, assumendola come oggetto di pensiero e interrogandola sul suo senso, le sue condizioni e i suoi fini»⁷⁴⁹. Il pensiero ha dunque come condizione di possibilità l'esserci di una determinata pratica, discorsiva o non discorsiva: un modo di vita, un'organizzazione del sapere, un rapporto di governo, una struttura istituzionale e così via. Il pensiero, ci dice Foucault, non è affatto ciò che abita questeteriorità salde, le quali di per sé sono semplicemente vissute e assunte nella loro immediatezza dai soggetti che vi sono immersi. Il pensiero è piuttosto quel processo per cui tali exteriorità vengono *distanziate* da se stesse, *raddoppiate* e in questo modo *viste in quanto tali*: movimento in cui «l'essere si dà come essere che può e deve essere pensato»⁷⁵⁰. Ritorna così la lezione che Foucault traeva dalle geniali opere di Roussel: il pensiero è ciò che consente di vedere quella superficie così aderente da non poter essere vista, così abbagliante da tradursi in invisibilità; e questo è possibile solo mediante un ripiegamento che scavi una distanza tale da raddoppiare la superficie, rendendola visibile in quanto superficie. Le pratiche, i saperi, le realtà che abitiamo possono essere viste solo nella misura in cui vengono assunte quali oggetti del pensiero mediante il procedimento di distanziamento e raddoppiamento. Ora, è esattamente questo processo del pensiero che Foucault definisce, negli ultimi anni, problematizzazione: «Il pensiero è la libertà in rapporto a ciò che si fa, il movimento per il quale ce se ne distacca (*on s'en détache*), lo si costituisce come oggetto e lo si riflette come problema»⁷⁵¹.

Da quanto si è detto, si può comprendere in che senso il pensiero ha una *storia*. Foucault non intende riferirsi, dicendo questo, semplicemente al fatto che, nel corso dei secoli, gli uomini hanno “pensato” cose diverse, hanno avuto diverse rappresentazioni, diversi costumi e così via. Il senso dell'espressione “storia del pensiero” assume un significato ben più preciso: indica che la piega del pensiero si apre, nel corso del tempo, sempre *in modi e*

⁷⁴⁹ *Polémique, politique, problématisation*, cit., p. 597

⁷⁵⁰ UP, p. 17, tr. it. p. 16. Si può ricordare come già nell'importante scritto su Hyppolite degli anni Sessanta, su cui abbiamo concentrato l'attenzione all'inizio del primo capitolo, Foucault introduca, per definire il rapporto fra *pensiero* e *filosofia*, le nozioni di *raddoppiamento* e *ripiegamento*.

⁷⁵¹ *Polémique, politique, problématisation*, cit., p. 597.

in luoghi diversi. Così i Greci operano una problematizzazione dei “piaceri” mentre il cristianesimo assume a oggetto del pensiero la “carne”, senza che vi sia alcuna possibile continuità effettiva fra i due gesti. In questo senso, il rapporto fra storia e pensiero, per Foucault, non è affatto *derivato* rispetto all’esercizio del pensiero stesso, come se l’atto del pensiero fosse ciò che necessariamente si manifesta e si rappresenta nella storia, ma sempre solo nella forma di ciò che ne è *al di là*, che non vi può essere ridotto (differenza fra storia e storicità). Al contrario, in Foucault la storia, lungi dal risultare seconda rispetto al pensiero, sembra esserne per così dire la configurazione primaria. Essa manifesta infatti, nella molteplicità delle forme di vita, di pratiche e così via che mette in scena e che divengono di volta in volta oggetto del pensiero, la creatività di quest’ultimo e la sua intrinseca differenziazione (differenza fra presente e attuale). In questo senso, il *differente* esperito nella storia non è l’occasione sempre rilanciata per pensare *lo stesso*, ma al contrario la ripetizione dello *stesso* gesto del pensiero è l’occasione per pensare sempre di nuovo *il differente*. Così Foucault individua l’unico senso possibile dell’«esercizio filosofico» in un’attività spinta da quella curiosità che «permet de se dépendre de soi-même» e che si domanda come «è possibile pensare in modo diverso»⁷⁵².

4. Bisogna a questo punto esplicitare meglio in che senso questo esercizio del pensiero possa essere definito problematizzazione. Da quanto si è detto fino ad ora, e semplificando un po’, si può dire che il pensiero è per esempio ciò che fa dire a un soggetto: agendo in questo modo, agisco in questo modo. Così per esempio in *L’archeologia del sapere* Foucault parlava di «questa quasi invisibilità dell’“esserci”, che si cancella proprio nel fatto di poter dire “c’è questo o quest’altro”»⁷⁵³. Nient’altro, quindi, che una ripetizione che rende visibile la superficie la cui invisibilità era dettata unicamente dalla sua abbagliante vicinanza. In che senso tuttavia questa ripetizione è una problematizzazione? Per quale motivo Foucault può affermare che tale processo consente di «rendere problematico tutto ciò che è solido»⁷⁵⁴? Ora, questo avviene perché una pratica, nel momento in cui è pensata, appare, per così dire, come la *soluzione* che è stata data a un *problema*. La pratica viene raddoppiata appunto nel senso che viene per così dire divisa da una parte in un problema, dall’altra in una soluzione; si può dire anche, e questo è il punto essenziale, che il pensiero *libera il problema dalla sua soluzione*, così come l’evento viene liberato dalla sua effettuazione. In altre parole, se una determinata pratica è vista come la risposta data a una particolare in-

⁷⁵² UP, p. 14, tr. it. p. 14 (il traduttore traduce: «...consente di smarrire le proprie certezze»).

⁷⁵³ AS, p. 116, tr. it. p. 117.

⁷⁵⁴ *A propos de la généalogie de l’éthique*, cit., p. 612.

quietudine, a un problema che il pensiero si è posto, allora il problema può essere pensato indipendentemente dalla soluzione che è stata data: è proprio questo il senso per cui tale pratica viene problematizzata. Tutto questo significa che, in un certo senso, il pensiero *libera* il problema per *altre* possibili soluzioni: libera l'evento, ovvero il problematico, da uno stato di cose (un rapporto di famiglia, il piacere sessuale, l'istituzione-prigione e così via), poiché vede in tale stato di cose *una* effettuazione di tale evento⁷⁵⁵.

5. Nella distanza che il pensiero introduce fra il problema e la sua soluzione, o fra una pratica data e la visibilità di tale pratica, si apre lo spazio dell'*etica*. Abbiamo visto nel quinto capitolo che Foucault intende infatti l'etica nella forma di una *distanza* che raddoppia un particolare modo di vita, e una particolare relazione in cui il soggetto è inserito (nozione di sostanza etica). In questa distanza la pratica di vita viene assunta nella sua dimensione problematica e quindi aperta alla modifica, al rifiuto e certamente anche alla creazione di nuove forme. In tal modo, un rapporto o pratica non è più visto come un circolo chiuso semplicemente presente a se stesso, bensì come un campo problematico in cui «parecchi modi di condotta, numerose reazioni, diversi tipi di comportamento possano essere realizzati»⁷⁵⁶. La distanza etica è dunque anche lo spazio per la *creazione* di nuovi modi di vita e di nuove pratiche che agiscono poi sulle pratiche di partenza, operando delle trasformazioni dei modi di soggettivazioni chiamati in causa (ripiegamento del soggetto su di sé, cura di sé) e manifestando la strutturale instabilità e apertura dei rapporti di governo che vi sono connessi. In questo senso, abbiamo visto come l'etica valga quale problematizzazione della *politica*, se con questo termine si intende, in senso lato, l'insieme differenziato e molteplice delle relazioni di “governo” e delle modalità di soggettivazione esistenti in una determinata società. L'etica, infatti, è il momento in cui la soggettivazione politica prodotta da, e “governata” in, una determinata pratica, “distanziandosi” da sé, coglie in se stessa il movimento di attuazione della pratica di governo stessa. Apre così lo spazio in cui il rapporto di governo, altrimenti semplicemente “funzionante”, viene assunto e posto come problema. L'etica, soprattutto nella forma attuale di problematizzazione dell'agire del soggetto in quanto “governato”, dischiude questo agire stesso in primo luogo alla sua dimensione *co-*

⁷⁵⁵ I termini “evento” ed “effettuazione” (così come anche “stato di cose”) non sono usati da Foucault in questi contesti; li richiamo perché mi pare molto utile, per comprendere *un tratto* del discorso foucaultiano che stiamo ricostruendo, il riferimento alle nozioni elaborate da Deleuze in particolare in *Logique du sens* (cfr. per es. Deleuze, *Logique du sens*, cit., p. 188, tr. it. p. 144: «l'identificazione di una distanza [...] è dare alla verità dell'evento l'occasione unica di non confondersi con la sua inevitabile effettuazione»). Rimando per questo alla trattazione del capitolo secondo, dove ho introdotto inoltre la nozione deleuziana di “contro-effettuazione”.

⁷⁵⁶ *The Subject and Power*, cit., p. 221, tr. it. p. 249. In *L'uso dei piaceri* compare l'espressione «campo di problematizzazione (*champ de problématisation*)» (UP, p. 45, tr. it. p. 43).

mune, nella condivisione oggettiva di specifici modi di soggettivazione fra diversi individui. Inoltre, rappresenta la dimensione *creativa* della produzione sempre rinnovata di modi di vita e modi di soggettivazione, i quali aprono il rapporto di governo a strutturali sfasature e incrinature che rompono l'equilibrio del rapporto di governo in quanto semplice dispositivo e sanciscono l'insaturabilità del problema politico.

Se da un lato è necessario distinguere, in Foucault, etica e politica nella loro reciproca articolazione, altrettanto vale per *etica e pensiero*, che non devono essere confusi: l'esercizio del pensiero non sembra coincidere con l'esercizio dell'etica da parte di un soggetto⁷⁵⁷. Operando una schematizzazione, sembra possibile affermare che il pensiero è quel processo per cui un problema è distinto dalla sua soluzione (dispiegata per esempio in un dispositivo politico) ed è aperto così per delle altre possibili soluzioni. L'etica rappresenta di fatto la creazione di queste altre "soluzioni", cioè di altre linee di attualizzazione del dispositivo reso oggetto del pensiero: invenzione di nuove pratiche, di nuovi modi di vita, oppure assunzione riflessa di quelli esistenti, loro trasformazione e così via. Il pensiero è dunque, nell'etica, il momento della "distanza" e rimane quindi sempre *al di là* della traduzione di questa distanza nelle pratiche che vi si rendono possibili, né ovviamente le deduce o pre-determina. Il pensiero, cioè, rimane sempre movimento rispetto al nuovo "impensato" che si produce: la faglia non può mai essere colmata. Così per esempio in *L'uso dei piaceri* Foucault distingue problematizzazioni e pratiche⁷⁵⁸ e analogamente, in un'altra occasione, distingue nettamente *problema e soluzioni*: il pensiero è «ciò che ha reso possibile le trasformazioni delle difficoltà e imbarazzi di una pratica in un problema generale per il quale si propongono diverse soluzioni pratiche»⁷⁵⁹.

In quanto la ricerca di Foucault non mira alla ricostruzione delle diverse soluzioni, cioè delle innumerevoli pratiche che si sono registrate in relazione ai diversi campi, bensì mira a ricostruire le problematizzazioni, essa è a tutti gli effetti «storia del pensiero» e non una storia dell'etica. È altrettanto vero, però, il rapporto fra i due momenti è decisiva, non solo per la loro articolazione reciproca ma anche per un altro motivo. Infatti, l'esercizio del pensiero come è pensato da Foucault, e come abbiamo cercato di ricostruire, si connette a

⁷⁵⁷ Sul rapporto fra etica e pensiero sarebbe molto interessante confrontare la posizione di Foucault con quella, che presenta dei punti di contatto così come delle differenze, sviluppata da Alain Badiou nel suo libro *L'éthique. Essai sur la conscience du Mal*, Hatier, Paris 1993, poi Nous, Caen 2003²; tr. it. *L'etica. Saggio sulla coscienza del Male*, a cura di A. Branzi, Cronopio, Napoli 2006. Molto interessante, per il nostro ragionamento, che Badiou, all'inizio del suo libro, citi *Le parole e le cose*: proprio il discorso foucaultiano sulla "morte dell'uomo", lungi dal negare la possibilità di un'etica, è visto da Badiou come una delle condizioni di possibilità di un'etica in senso forte.

⁷⁵⁸ Cfr. UP, p. 17, tr. it. p. 16.

⁷⁵⁹ *Polémique, politique, problématisation*, cit., p. 598.

una specifica modalità di strutturare l'esperienza etica: quella che, nel capitolo quinto, abbiamo denominato etica "dei governati" e che abbiamo visto essere legata a un preciso rapporto alla verità. In altre parole, l'esercizio del pensiero così come è pensato e praticato da Foucault non si lega tanto alla posizione del soggetto "che governa" quanto a quella di un soggetto "governato", il quale è chiamato a praticare un'etica della differenziazione e della creazione. Il pensiero, dunque, esercitandosi, si rivolge per così dire ai soggetti governati e mostra loro la possibilità, mai assicurata ma sempre rilanciata, di aprire, all'altezza del nostro presente, la dimensione dell'*attualità*. Con questa espressione, si intende la capacità (che il pensiero, per così dire, si limita a tracciare), da parte delle soggettività governate, di piegare l'ambiente sociale in cui il governo liberale le fa agire: in questo modo, esse superano la prospettiva del semplice *adattamento* dinamico a tale ambiente, si sottraggono alla spinta stabilizzatrice che ancora i soggetti alle identità stabilite dal gioco di riconoscimento reciproco, per farsi invece centri di creazione perturbatrice. Le soggettività governate, infatti, nella misura in cui si ripiegano in quanto soggetti etici, praticano quella libertà che consente di costituire in spazio politico l'incrocio fra il rapporto "verticale" al governo e la creazione-condivisione "orizzontale" di un comune.

Bibliografia

A. Opere di Michel Foucault utilizzate

1. Libri

Histoire de la folie à l'âge classique. Suivi de Mon corps, ce papier, ce feu et La folie, l'absence d'œuvre, Gallimard, Paris 1972² (prima ed. *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, Paris 1961); tr. it. *Storia della follia nell'età classica. Con l'aggiunta di La follia, l'assenza di opera e Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco*, tr. di F. Ferrucci, tr. delle appendici di E. Renzi e V. Vezzosi, Rizzoli, Milano 2004³.

Raymond Roussel, Gallimard, Paris 1963; tr. it. *Raymond Roussel*, a cura di M. Guareschi, Ombre corte, Verona 2001.

Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical, Presses Universitaires de France, Paris 1963, tr. it. *Nascita della clinica. Una archeologia dello sguardo medico*, a cura di A. Fontana, Einaudi, Torino 1969.

Les mots et les choses, Gallimard, Paris 1966, tr. it. di E. Panaitescu *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1998³.

L'archéologie du savoir, Gallimard, Paris 1969, tr. it. *L'archeologia del sapere*, a cura di G. Bogliolo, Rizzoli, Milano 1999³.

L'ordre du discours, Gallimard, Paris 1971, tr. it. *L'ordine del discorso*, a cura di A. Fontana, Einaudi, Torino 2004².

Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical, Presses Universitaires de France, Paris 1972², tr. it. *Nascita della clinica. Una archeologia dello sguardo medico*, a cura di A. Fontana, postfazione di M. Bertani, Einaudi, Torino 1998².

Surveiller et punir. Naissance de la prison, Gallimard, Paris 1975, tr. it. di A. Tarchetti *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976, 1993².

La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I, Gallimard, Paris 1976, tr. it. *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, a cura di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1978.

L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité II, Gallimard, Paris 1984; tr. it. di L. Guarino *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità II*, Feltrinelli, Milano 2004³.

Le souci de soi. Histoire de la sexualité III, Gallimard, Paris 1984; tr. it. di L. Guarino *La cura di sé. Storia della sessualità III*, Feltrinelli, Milano 2001³.

2. Altri scritti

Dits et écrits, Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange, 4 voll., Gallimard, Paris 1994. (raccolge tutti gli scritti, interviste, conferenze ecc. di Foucault).

Non esiste una traduzione completa. Traduzioni parziali utilizzate (in alcuni casi non si tratta di traduzioni bensì di testi originariamente apparsi in italiano):

- Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Feltrinelli, Milano 1977.
- Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, 3 voll., Feltrinelli, Milano 1996 sgg.; vol. 1 1961-1970. *Follia, scrittura, discorso*, a cura di J. Revel, tr. it. di G. Costa, Feltrinelli, Milano 1996; vol. 2 1971-1977. *Poteri, saperi, strategie*, a cura di A. Dal Lago, tr. it. di A. Petrillo, Feltrinelli, Milano 1997; vol. 3 1978-1985. *Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, tr. it. di S. Loriga, Feltrinelli, Milano 1998.
- Conversazione con Michel Foucault*, in *Conversazioni con Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan*, a cura di P. Caruso, Mursia, Milano 1969, pp. 91-131. (intervista originariamente comparsa in italiano, poi tradotta in francese in DE 1, testo numero 50).
- Due risposte sull'epistemologia. Archeologia delle scienze e critica della ragione storica*, tr. it. di M. De Stefani, Lampugnani, Milano 1971.
- Scritti letterari*, a cura di C. Milanese, Feltrinelli, Milano 1971.
- Colloqui con Foucault. Pensieri, opere, omissioni dell'ultimo maître-à-penser*, intervista di Duccio Trombadori, Castelvecchi, Roma 2005³ (prima ed. Salerno 1981).
- Questo non è una pipa*, tr. it. di R. Rossi, Se, Milano 1988.
- Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault*, a cura di L. H. Martin, H. Gutman e P. H. Hutton, tr. it. S. Marchignoli, Bollati Boringhieri, Torino 1992 (ed. or. *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, Amherst 1988).
- Introduzione* à L. Binswanger, *Le Rêve et l'existence*, tr. de J. Verdeaux, Desclée de Brouwer, Paris 1954, tr. it. in L. Binswanger, *Sogno ed esistenza*, introduzione di M. Foucault, tr. it. di L. Corradini (*Introduzione* di Foucault) e di C. Giussani (*Sogno ed esistenza*), Se, Milano 1993, pp. 11-85.
- Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma 1997.
- Theatrum philosophicum*, tr. it. di F. Polidori, «Aut Aut», 277-278 (1997), pp. 54-74.
- Il pensiero del fuori*, tr. it. V. Del Ninno, SE, Milano 1998.
- Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica 1975-1984*, introduzione, traduzione e cura di O. Marzocca, Medusa, Milano 2001.
- Spazi altri. I luoghi delle eterotopie*, a cura di S. Vaccaro, Mimesis, Milano 2001.
- Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a cura di M. Bertani, Einaudi, Torino 2001³.

3. Corsi al Collège de France

- Résumé des cours. 1970-1982*, Julliard, Paris 1989; tr. it. di A. Pandolfi e A. Serra *I corsi al Collège de France. I Résumés*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1999.
- Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1975-1976*, sous la dir. de F. Ewald et A. Fontana, Gallimard, Paris 1997, tr. it. *Bisogna difendere la società*, a cura di M. Bertani e A. Fontana, Feltrinelli, Milano 1998.
- Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, édition établie sous la dir. de F. Ewald et A. Fontana par M. Senellart, Gallimard, Paris 2004; tr. it. di P. Napoli *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2005.
- Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, édition établie sous la dir. de F. Ewald et A. Fontana par M. Senellart, Gallimard, Paris 2004; tr. it. di M. Bertani e V. Zini *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2005.

L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982, édition établie sous la direction de F. Ewald e A. Fontana, par F. Gros, Gallimard, Paris 2001; tr. it. *L'ermeneutica del soggetto*, tr. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2003 (la prima lezione del corso fu anche pubblicata autonomamente: *Subjectivité et vérité. Cours du 6 janvier 1982*, présentation de F. Gros, «Cités», 2 (2000), pp. 139-178).

4. Testi consultati al *Fonds Foucault* (situato presso l'IMEC, L'abbaye d'Ardenne, Saint-Germain-la-Blanche-Herbe, Caen)

Introduction à l'anthropologie de Kant. Thèse complémentaire pour le doctorat en lettres. Directeur d'Etudes : M. J. Hyppolite. Dattiloscritto. Documento n. D 60 (1-2), Fonds Foucault, pp. 128.

Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980. Sono consultabili i seguenti documenti: 1) *Collège de France cursus 1980*, dattiloscritto, pp. 89, Fonds Foucault documento n. D 251. 2) registrazioni delle lezioni.

B. Altre opere utilizzate

Althusser, L., *Pour Marx*, François Maspero, Paris 1965, tr. it. di F. Madonia *Per Marx*, a c. di C. Luporini, Editori Riuniti, Roma 1972² (1967).

Althusser, L. e Balibar E., *Lire le capital*, Libraire François Maspero, Paris 1965, tr. it. (modificata) *Leggere il capitale*, a c. di R. Rinaldi e V. Oskian, Feltrinelli, Milano 1968.

Aristotele, *Etica Nicomachea*, tr. it. di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 1999.

Badiou, A., *L'éthique. Essai sur la conscience du Mal*, Nous, Caen 2003² (prima ed. Hatier, Paris 1993), tr. it. *L'etica. Saggio sulla coscienza del Male*, a cura di A. Branzi, Cronopio, Napoli 2006.

Badiou, A., *Deleuze. « La clameur de l'Etre »*, Hachette Littératures, Paris 1997; tr. it. a cura di D. Tarizzo *Deleuze. « Il clamore dell'Essere »*, Einaudi, Torino 2004.

Barthes, R., *Essais critiques*, Editions du Seuil, Paris 1964, tr. it. (con varianti dell'autore) *Saggi critici*, tr. it. di L. Lonzi, Einaudi, Torino 1966.

Bataille, G., *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard 1988.

Bataille, G., *La sovranità*, tr. it. di L. Gabellone, intr. di R. Esposito, Il Mulino, Bologna 1990.

Bataille, G., *Su Nietzsche*, tr. it. di A. Zanzotto, SE, Milano 1994.

Bataille, G., *L'aldilà del serio e altri saggi*, tr. it. di C. Colletta e F. C. Papparo, Guida, Napoli 2000.

Bentham, J., *Panopticon ovvero la casa d'ispezione*, a cura di M. Foucault e M. Perrot, tr. it. di V. Fortunati, Marsilio, Venezia 1983.

Blanchot, M., *La littérature et le droit à la mort*, in *La part du feu*, Gallimard, Paris 1949, tr. it. di G. Patrizi e G. Urso *La letteratura e il diritto alla morte*, in M. Blanchot, *La follia del giorno. La letteratura e il diritto alla morte*, con letture di J. Derrida e E. Lévinas, Elitropia, Reggio Emilia 1982, pp. 61-123.

Blanchot, M., *L'espace littéraire*, Gallimard, Paris 1955, tr. it. di G. Zanobetti *Lo spazio letterario*, Einaudi, Torino 1975² (prima ed. Torino 1967).

- Canguilhem, G., *Le normal et le pathologique*, Presses Universitaires de France, Paris 1966, tr. it. di D. Buzzolan *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1998.
- Canguilhem, G. e Deleuze, G., *Il significato della vita*, a cura di G. Bianco, Mimesis, Milano 2006.
- De Certeau, M., *Histoire et psychanalyse. Entre science et fiction*, Gallimard, Paris 1987, 2002², tr. it. a cura di G. Brivio *Storia e psicanalisi. Tra scienza e finzione*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.
- Deleuze, G., *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1962, tr. it. di F. Polidori *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino 2002 (prima ed. Feltrinelli, Milano 1992).
- Deleuze, G., *A quoi reconnaît-on le structuralisme ?*, in *Histoire de la philosophie. Idées, doctrines*, sous la direction de F. Chatelet, 8 tomes, Hachette, Paris 1967, 1973², tome 8 : *Le XX^e siècle*, pp. 299-335.
- Deleuze, G., *Présentation de Sacher-Masoch : Le froid et le cruel*, Les Éditions de Minuit, Paris 1967, tr. it. di G. De Col *Il freddo e il crudele*, SE, Milano 2007².
- Deleuze, G., *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris 1968, tr. it. di G. Guglielmi *Differenza e ripetizione*, Cortina Editore, Milano 1997.
- Deleuze, G., *Logique du sens*, Les Editions de Minuit, Paris 1969, tr. it. di M. De Stefanis *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 2005³ (1975).
- Deleuze, G., *Pourparlers. 1972-1990*, Les Éditions de Minuit, Paris 1990.
- Deleuze, G., *Désir et plaisir*, «Magazine littéraire», 325, ottobre 1994, tr. it. di A. Negri e G. Passerone *Desiderio e piacere*, «Futuro anteriore», 1995, pp. 25-34.
- Deleuze, G., *L'immanence: une vie...*, «Philosophie», 47 (1995), pp. 3-7, tr. it. «Aut Aut», 271-272 (1996), pp. 4-7.
- Deleuze, G., *L'île déserte et autres textes*, Les Éditions de Minuit, Paris 2002, tr. it. *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, a cura di D. Borca, Einaudi, Torino 2007.
- Deleuze, G. et Guattari, F., *L'anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972, 1975²; tr. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino 2002².
- Deleuze, G. et Guattari, F., *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Les Éditions de Minuit, Paris 1991, tr. it. di A. de Lorenzi *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996.
- Derrida, J., *Introduction a E. Husserl, L'origine de la géométrie*, tr. et intr. de J. Derrida, Presses Universitaires de France, Paris 1962, 1974², tr. it. di C. de Martino, Jaca Book, Milano 1987.
- Derrida, J., *L'écriture et la différence*, Éditions de Seuil, Paris 1967, tr. it. a c. di G. Pozzi *La scrittura e la differenza*, introduzione di G. Vattimo, Einaudi, Torino 2002³.
- Derrida, J., *Marges - de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972, tr. it. a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997.
- Descartes, R., *Meditationes de prima philosophia*, testo lat. con tr. it. di S. Landucci, Laterza, Roma-Bari 1997.
- Diano, C., *Forma ed evento. Principii per una interpretazione del mondo greco*, Neri Pozza, Vicenza 1967³.
- Dumézil, G., *Mythe et épopée II. Types épiques, indo-européens : un héros, un sorcier, un roi*, Gallimard, Paris 1971.
- Dumézil, G., *Les dieux souveraines des Indo-Européens*, Gallimard, Paris 1977, tr. it. di A. Marietti *Gli dei sovrani degli indoeuropei*, Einaudi, Torino 1985.
- Giddens, A., *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics*, Cambridge 1994, tr. it. Il Mulino, Bologna 1997.

- Habermas, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985, tr. it. di El. Agazzi ed Em. Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Roma-Bari 1987.
- Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke. In Verbindung mit der deutschen Forschungsgemeinschaft, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften*, Meiner, Hamburg 1968 ff., 9. Bd. (1980), tr. it. a cura di E. Negri, La Nuova Italia, Firenze 1998 (prima edizione 1960).
- Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik. Erster Band, Die Objektive Logik*, in *Gesammelte Werke*, cit., 11. Bd. (1978), tr. it. *Scienza della logica*, 2 voll., a cura di A. Moni, ed. riveduta a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari, 1999⁶ (prima edizione 1924-25, prima ed. riveduta 1968).
- Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts, mit Hegels eigenhändigen Randbemerkungen in seinem Handexemplar*, hrsg. von J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1995², tr. it. di G. Marini, nuova ed. riveduta con le aggiunte di E. Gans, Laterza, Roma-Bari 1999³.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit* (1927), tr. it. *Essere e tempo*, nuova edizione a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2001.
- Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana*, Band VI, hrsg. von W. Biemel, Haag 1962.
- Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, riveduta da V. Matiheu, Laterza, Roma-Bari 1981⁵.
- Klossowski, P., *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, Paris 1969; tr. it. *Nietzsche e il circolo vizioso*, a cura di E. Turolla, Adelphi, Milano 1981.
- Kojève, A., *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la «Phénoménologie de l'Esprit» professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau*, Gallimard, Paris 1947, 1968², tr. it. a c. di G. F. Frigo, Adelphi, Milano 1996.
- Koselleck, R., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1979, tr. it. *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, tr. it. di A. Marietti Solmi, Marietti, Genova 1986.
- Koselleck, R., *Zeitschichten. Studien zur Historik*, mit einem Beitrag von H.-G. Gadamer, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2000.
- Lacan, J., *Écrits*, Éditions de Seuil, Paris 1966, tr. it. *Scritti*, a cura di G. B. Contri, Einaudi, Torino 2002³ (1974, 1978).
- Lacan, J., *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Éditions de Seuil, Paris 1973, tr. it. A. Succetti *Il seminario libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicanalisi (1964)*, Einaudi, Torino 2003.
- Lévi-Strauss, C., *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, tr. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 1965, pp. XV-LIV.
- Lévi-Strauss, C., *Le cru et le cuit*, Plon, Paris 1964, tr. it. *Il crudo e il cotto*, a cura di A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano 1966, 1980³.
- Lévi-Strauss, C., *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958, tr. it. *Antropologia strutturale*, a cura di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano 1966.
- Löwith, K., *Meaning in History*, The University of Chicago, 1977² (prima ed. 1949), tr. it. *Significato e fine della storia*, a cura di P. Rossi, tr. it. di F. T. Negri, Il Saggiatore, Milano 2004².
- Mauss, M., *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris 1950; tr. it. di F. Zannino *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1965.
- Melville, H., *Billy Budd e altri racconti*, tr. it. di E. Giachino, Einaudi, Torino 1992².

- Negri, A., *Il potere costituente. Saggio sulle alternative al moderno*, SugarCo, Varese 1992.
- Negri, A. e Hardt, M., *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Bur, Milano 2001.
- Nietzsche, F., *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn* (1873), in *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli u. M. Montinari, de Gruyter, Berlin 1968 sgg., 3. Abt., 2. Bd.: *Nachgelassene Schriften 1870-1873* (1973), pp. 367-384; tr. it. in *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, tr. it. di G. Colli, Adelphi, Milano 1991², pp. 225-244.
- Nietzsche, F., *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurteilen* (1881), in *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, cit., 5. Abt., 1. Bd., pp. 3-335; tr. it. a cura di F. Masini, Adelphi, Milano 1978².
- Nietzsche, F., *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (1887), in *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, cit., 6. Abt. 2. Bd., pp. 257-430; tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1984².
- Nietzsche, F., *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli u. M. Montinari, 3. Abt. 5. Bd.: *Briefe von Nietzsche Januar 1887 – Januar 1889*, de Gruyter, Berlin 1984.
- Platone, *Politico*, tr. it. di P. Accattino, Laterza, Roma-Bari 1997.
- Ricœur, P., *Symbolique et temporalité*, «Archivio di filosofia», 1963, nn. 1-2, pp. 5-31.
- Roussel, R., *Comment j'ai écrit certains de mes livres*, Paris 1935; tr. it. di P. Dècina Lombardi in R. Roussel, *Locus solus. Seguito da Come ho scritto alcuni dei miei libri*, a cura di P. Dècina Lombardi, Einaudi, Torino 1982².
- Sade, D. A. F. de, *Justine ou les Malheurs de la vertu* (1791), tr. it. di M. Grasso, Newton, Roma 2005.
- Sartre, J.-P., *Situations I*, Gallimard, Paris 1947.
- Sartre, J.-P., *Situations, IX*, Gallimard, Paris 1972.
- Saussure, F. de, *Cours de linguistique générale*, Editions Payot, Paris 1916, 1955⁵ (rist. 1965); tr. it. *Corso di linguistica generale*, introduzione, traduzione e commento di T. De Mauro, Laterza, Roma-Bari 1967, 1983³ (rist. 1999).
- Schmitt, C., *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin 1928, tr. it. *Dottrina della costituzione*, a cura di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano 1984.
- Serres, M., *Hermes I. La communication*, Les Éditions de Minuit, Paris 1968.
- Veyne, P., *Comment on écrit l'histoire*, Editions du Seuil, Paris 1971, tr. it. di G. Ferrara *Come si scrive la storia. Saggio di epistemologia*, Laterza, Roma-Bari 1973.
- White, H., *Metahistory*, John Hopkins University Press, Baltimore 1973, tr. it. *Retorica e storia*, a cura di P. Vitulano, 2 voll., Guida, Napoli 1978.
- White, H., *Forme di storia. Dalla realtà alla narrazione*, a cura di E. Tortarolo, Carocci, Roma 2006.

C. Letteratura critica

1. Letteratura critica su Foucault

- AA. VV., *Il dispositivo Foucault*, a cura di F. Rella, Cluva, Venezia 1977.
- AA. VV., *Effetto Foucault*, a cura di P. A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 1986.
- AA. VV., *Towards a Critique of Foucault*, ed. by M. Gane, Routledge & Kegan Paul, London – New York 1986.

- AA. VV., *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris 9-10-11 janvier 1988*, Éditions du Seuil, Paris 1989.
- AA. VV., *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, edited by G. Burchell, C. Gordon and P. Miller, Harvester Wheatsheaf, London 1991.
- AA. VV., *Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault*, a c. di L. H. Martin, H. Gutman, P. H. Hutton, tr. it. di S. Marchignoli, Bollati Boringhieri, Torino 1992.
- AA. VV., *Foucault and the Writing of History*, ed. by J. Goldstein, Blackwell, Oxford (UK) – Cambridge (USA) 1994.
- AA. VV., *Foucault and Political Reason: Liberalism, Neo-liberalism and Rationality of Government*, ed. by Andrew Barry, Thomas Osborne and Nikolas Rose, University of Chicago Press, Chicago 1996.
- AA. VV., *Au risque de Foucault*, Éditions du Centre Pompidou, Paris 1997.
- AA. VV., *Foucault and his Interlocutors*, ed. by A. I. Davidson, University of Chicago Press, Chicago 1997.
- AA. VV., *The Later Foucault. Politics and Philosophy*, ed. by J. Moss, Sage Publication, London etc. 1998.
- AA. VV., *Foucault contra Habermas. Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory*, ed. by S. Ashenden and D. Owen, Sage Publications, London 1999.
- AA. VV., *Michel Foucault : de la guerre des races au biopouvoir*, «Cités», 2 (2000), présentation de F. P. Adorno.
- AA. VV., *L'infréquentable Michel Foucault. Renouveaux de la pensée critique*, Actes du colloque, Centre Georges-Pompidou, 21-22 juin 2000, sous la dir. de D. Eribon, EPEL, Paris 2001.
- AA. VV., *Estetica ed esistenza. Deleuze, Derrida, Foucault, Weil*, a cura di L. M. Lorenzetti, M. Zani, FrancoAngeli, Milano 2001.
- AA. VV., *Foucault. Le courage de la vérité*, coordonné par F. Gros, Presses Universitaires de France, Paris 2002.
- AA. VV., *Bisogna difendere la società*, antologia di testi, Beppe Grande Editore, Torino 2002.
- AA. VV., *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, hrsg. von A. Honneth und M. Saar, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003.
- AA. VV., *Foucault au Collège de France. Un itinéraire*, sous la dir. de G. Le Blanc et J. Terrel, Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux 2003.
- AA. VV., *Foucault, Cultural Studies and Governmentality*, ed. by J. Z. Bratich, J. Packer and C. McCarthy, University of New York Press, Albany 2003.
- AA. VV., *Foucault and Heidegger. Critical Encounters*, ed. by A. Milchman and A. Rosenberg, University of Minnesota Press, Minneapolis – London 2003.
- AA. VV., *Lectures de Michel Foucault. Volume 2 : Foucault et la philosophie*, sous la direction de E. Da Silva, Ens Éditions, Lyon 2003.
- AA. VV., *Gilles Deleuze – Michel Foucault. Continuité et disparité*, «Concepts», 8 (2004).
- AA. VV., *Governmentality Studies. Analysen liberal-demokratischer Gesellschaften im Anschluss an Michel Foucault*, hrsg. von R. Reichert, Lit Verlag, Münster 2004.
- AA. VV., *Travailler avec Foucault. Retours sur le politique*, sous la dir. de S. Meyet, M.-C. Naves et T. Ribemont, L'Harmattan, Paris 2005.
- AA. VV., *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, a cura di S. Chignola, Ombre Corte, Verona 2006.
- AA. VV., *Michel Foucault*, «Foedus», 14 (2006), n. 1, pp. 1-96.
- AA. VV., *Lo sguardo di Foucault*, a cura di M. Cometa e S. Vaccaro, Meltemi, Roma 2007.

- Agamben, G., *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Roma 2006.
- Allen, A., *Foucault's Debt to Hegel*, «Philosophy Today», 42 (1998), n. 1, pp. 71-78.
- Allen, B., *Government in Foucault*, «Canadian Journal of Philosophy», 21 (1991), n. 4, pp. 421-439.
- Amiot, M., *Le relativisme culturaliste de Michel Foucault*, «Les Temps Modernes», 248 (Janvier 1967), pp. 1271-1298.
- Andersen, N. Å., *Discursive Analytical Strategies. Understanding Foucault*, Koselleck, Laclau, Luhmann, Policy Press, Bristol 2003.
- Ansell-Pearson, K., *The Significance of Michel Foucault's Reading of Nietzsche. Power, the Subject, and the Political Theory*, «Nietzsche-Studien», 20 (1991), pp. 267-283.
- Baudrillard, J., *Oublier Foucault*, Paris 1977, tr. it. a cura di M. G. Camici, Cappelli, Bologna 1977.
- Bazzicalupo, L., *Economia e dispositivi governamentali*, «Filosofia politica», XX (2006), n. 1, pp. 43-55.
- Beaulieu, A., *Les sources heideggeriennes de la notion d'existence chez le dernier Foucault*, «Rev. philos. Louvain», 101 (2003), n. 4, pp. 640-656.
- Bennet, J., «How is it, then, that we still Remain Barbarians?». *Foucault, Schiller and the Aestheticization of Ethics*, «Political Theory», 24 (1996), n. 4, pp. 653-672.
- Berni, S., *Nietzsche e Foucault. Corporeità e potere in una critica radicale della modernità*, Giuffrè, Milano 2005.
- Bernini, L., *Una libertà senza liberalismo. A proposito dei corsi di Foucault al Collège de France (1977-1979)*, «Filosofia politica», XX (2006), n. 1, pp. 129-141.
- Bertani, M. e Fontana, A., *Nota dei curatori*, in M. Foucault, «Bisogna difendere la società», a c. di M. Bertani e A. Fontana, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 235-259.
- Bertani, M., *Dopo la nascita della clinica. Nota su una riedizione*, postfazione a M. Foucault, *Nascita della clinica. Un'archeologia dello sguardo medico*, tr. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino 1998², pp. 227-254.
- Bertani, M., *Promemoria*, in Foucault, *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1961-1984*, cit., pp. 347-374.
- Bevir, M., *Foucault and Critique. Deploying Agency against Autonomy*, «Political Theory», 27 (1999), n. 1, pp. 65-84.
- Bevir, M., *The Subject and Historiography*, «Giornale di Metafisica», 22 (2000), n. 1-2, pp. 5-28.
- Bonnafous-Boucher, M., *Un libéralisme sans liberté. Pour une introduction du terme «libéralisme» dans la pensée de Michel Foucault*, L'Harmattan, Paris – Montréal – Budapest 2001.
- Bouchard, G., *Michel Foucault : unité ou dispersion de l'œuvre ?*, «Laval théologique et philosophique», 59 (2003), pp. 485-502.
- Boullant, F., *Michel Foucault et les prisons*, Presses Universitaires de France, Paris 2003.
- Braunstein, J.-F., *Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le «style français» en épistémologie*, in *Les philosophes et la science*, éd. par P. Wagner, Gallimard, Paris 2002, pp. 920-963.
- Bublitz, H., *Foucaults Archäologie des kulturellen Unbewussten. Zum Wissensarchiv und Wissensbegehren moderner Gesellschaften*, Campus, New York – Frankfurt a. M. 1999.
- Bunzl, M., *Archeology without Excess*, «The Philosophical Forum», 27 (1995-1996), n. 1, pp. 27-36.
- Bussoni, I., *Nuova razionalità e pratiche di auto-valorizzazione: l'insolito incontro di Foucault e l'autonomia italiana*, «Futuro anteriore», 1996, pp. 69-76.
- Cambiano, G., *Il ritorno degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 1988.

- Cammelli, M., *Da Comte a Foucault attraverso Canguilhem. L'avventura ermeneutica della biopolitica*, «Filosofia politica», XX (2006), n. 1, pp. 13-28.
- Canguilhem, G., *La mort de l'homme ou l'épuisement du cogito* (1967), tr. it. *Morte dell'uomo o estinzione del cogito?*, a cura di S. Agosti, in appendice a M. Foucault, *Le parole e le cose*, tr. it. di E. Panaitescu, BUR, Milano 2004⁹, pp. 417-436.
- Cacciari, M., "Razionalità" e "Irrazionalità" nella critica del Politico in Deleuze e Foucault, «Aut Aut», 161 (1977), pp. 119-133.
- Castel, R., *Présent et généalogie du présent*, in *Au risque de Foucault*, cit., pp. 161-168.
- Catucci, S., *Introduzione a Foucault*, Laterza, Roma-Bari 2005³.
- Chevallier, P., *Michel Foucault, le pouvoir et la bataille. Un philosophe en question*, Éd. Pleins Feux, Nantes 2004.
- Chiesa, L., *La lucida sragione. Artaud e Foucault*, «Aut Aut», 285-286 (1998), pp. 211-240.
- Chignola, S., *L'impossibile del sovrano. Governamentalità e liberalismo in Michel Foucault*, in *Governare la vita*, cit., pp. 37-70.
- Cohen, R. A., *Merleau-Ponty, the Flesh and Foucault*, «Philosophy Today», 28 (1984), n. 4, pp. 329-338.
- Colebrook, C., *Ethics, Positivity and Gender. Foucault, Aristotle and the Care of the Self*, «Philosophy Today», 42 (1998), n. 1, pp. 40-52.
- Cotesta, V., *Linguaggio potere individuo. Saggio su Michel Foucault*, Dedalo, Bari 1979.
- Courtine, J.-F., *Foucault lecteur de Husserl. L'a priori historique et le quasi-transcendental*, «Giornale di Metafisica», XXIX (2007), pp. 211-232.
- Crespi, F., *Foucault o il rifiuto della determinazione*, «Aut Aut», 170-171 (1979), pp. 104-108.
- Custer, O., *Exercising Freedom. Kant and Foucault*, «Philosophy Today», 42 (1998), Suppl., pp. 137-146.
- Daddabbo, L., *Tempocorpo. Forme temporali in Michel Foucault*, La città del Sole, Napoli 1999.
- Dal Lago, A., *Foucault: dire la verità sul potere*, in *Archivio Foucault 2. Poteri, saperi, strategie*, tr. it. di A. Petrillo, a c. di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1997, pp. 7-22.
- D'Amico, R., *Sed amentes sunt isti: Against Michel Foucault's Account of Cartesian Skepticism*, «The Philosophical Forum», 26 (1994-1995), n. 1, pp. 33-48.
- Daiber, D., *Subjekt – Freiheit – Widerstand. Die Stellung des Subjekts im Denken Foucaults*, Hatung-Gorre, Konstanz 1999.
- Davidson, A., *Foucault et l'analyse des concepts*, in *Au risque de Foucault*, cit., pp. 53-66.
- Deleule, D. et Adorno, F. P., *L'héritage intellectuel de Foucault. Entretiens entre Didier Deleule et Francesco Paolo Adorno*, «Cités», 2 (2000), pp. 99-108.
- Deleuze, G., *Foucault*, Les Editions de Minuit, Paris 1986, tr. it. a cura di P. A. Rovatti e F. Sossi *Deleuze*, Cronopio, Napoli 2002 (prima ed. Milano 1987).
- Deleuze, G., *Qu'est-ce que un dispositif?*, in *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris 9-10-11 janvier 1988*, cit., pp. 185-195.
- Devos, R., *The Return of the Subject in Michel Foucault*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 76 (2002), n. 2, pp. 255-280.
- Di Marco, C., *Critica e cura di sé. L'etica di Michel Foucault*, FrancoAngeli, Milano 1999.
- Dovolich, C., *Singolare e molteplice. Michel Foucault e la questione del soggetto*, FrancoAngeli, Milano 1999.
- Dreyfus, H. L. e Rabinow, P., *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago 1983², tr. it. *La ricerca di Michel Fou-*

- cault. Analitica della verità e storia del presente*, a cura di D. Benati, M. Bertani, I. Levrini, Ponte delle Grazie, Firenze 1989.
- Dreyfus, H. L., *Being and Power. Heidegger and Foucault*, «International Journal of Philosophical Studies», 4 (1996), n. 1, pp. 1-16.
- Duman, Y., *Zur Frage der Macht im Werk Michel Foucaults. Unter besonderer Berücksichtigung der Ethnologie der europäischen Kultur*, WUV Universitätsverlag, Wien 2003.
- During, S., *Foucault and Literature: Towards a Genealogy of Writing*, Routledge, London 1992.
- Durst, D. C., *The Place of the Political in Derrida and Foucault*, «Political Theory», 28 (2002), n. 5, pp. 675-689.
- Dykes, B., *A Platonic Response to Foucault's Use of Pleasures*, «Ancient Philosophy», 22 (2002), n. 1, pp. 103-123.
- Egginton, W., *From the End of History to the Death of Man*, «Analecta Husserliana», 50 (1997), pp. 33-56.
- Elden, S., *Mapping the Present. Heidegger, Foucault and the Project of a Spatial History*, Continuum, London 2001.
- Elden, S., *Reading Genealogy as Historical Ontology*, in *Foucault and Heidegger. Critical Encounters*, cit., pp. 187-205.
- Eribon, D., *Michel Foucault*, Flammarion, Paris 1990².
- Eribon, D., *Michel Foucault et ses contemporaines*, Fayard, Paris 1994.
- Ewald, F., *Foucault e l'attualità*, «Futuro anteriore», 1996, pp. 51-60.
- Febel, G., *Michel Foucaults Begriff des Archivs und das Modell des historischen Romans*, «Internationale Zeitschrift für Philosophie», 2000, n. 1, pp. 63-81.
- Ferrari, F., *Non rappresento più, sono*, in M. Foucault, *Il pensiero del fuori*, cit., pp. 61-70.
- Fielding, H., *Depth of Embodiment. Spatial and Temporal Bodies in Foucault and Merleau-Ponty*, «Philosophy Today», 43 (1999), n. 1, pp. 73-85.
- Figal, G., *Kritik als Problem der Philosophie*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 50 (2002), n. 2, pp. 267-271.
- Fillion, R., *Foucault in History and the Self*, «Laval théologique et philosophique», 54 (1998), n. 1, pp. 143-162.
- Fimiani, M., *Foucault e Kant. Critica clinica etica*, La città del sole, Napoli 1997.
- Fimiani, M., *Erotica e retorica. Foucault e la lotta per il riconoscimento*, ombre corte, Verona 2007.
- Fink-Eitel, H., *Michel Foucault zur Einführung*, 3. Aufl., Junius, Hamburg 1997.
- Fischbach, F., *Aufklärung et modernité philosophique : Foucault entre Kant et Hegel*, in *Lectures de Michel Foucault. Volume 2 : Foucault et la philosophie*, cit., pp. 115-134.
- Flynn, T. R., *Foucault and the Spaces of History*, «Monist», 45 (1991), pp. 165-186.
- Flynn, T. R., *Sartre, Foucault and Historical Reason. Volume 2: A Poststructuralist Mapping of History*, The University of Chicago Press, Chicago 2005.
- Fontana, A., *Introduzione*, in *Foucault, Nascita della clinica*, cit., pp. VII-XXXV.
- Fraser, N., *Von der Disziplin zur Flexibilisierung? Foucault im Spiegel der Globalisierung*, in *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, cit., pp. 239-258.
- Fusini, N., *Il fantasma del concreto*, «Aut Aut», 170-171 (1979), pp. 98-103.
- Gans, M., *Das Subjekt der Geschichte. Studien zu Vico, Hegel und Foucault*, Olms, Hildesheim 1993.
- Gehring, P., *Epistemologie? Archäologie? Genealogie? Foucault und das Recht*, «Internationale Zeitschrift für Philosophie», 2000, n. 1, pp. 18-33.

- Gelhard, A., *Unvernunft, Un-Wahrheit, Unzeit. Foucault, Blanchot und die Geschichte des Wahnsinns*, «Internationale Zeitschrift für Philosophie», 2000, n. 1, pp. 48-62.
- Genovese, R., *L'impensato e il corpo. Note su Foucault*, «Aut-Aut», 170-171 (1979), pp. 85-97.
- Geuss, R., *Kritik, Aufklärung, Genealogie*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 50 (2002), n. 2, pp. 273-281.
- Gracia, J. J. E., *Are Categories Invented or Discovered? A Response to Foucault*, «Review of Metaphysics», 55 (2001-2002), n. 1, pp. 3-20.
- Greenman, C., *Socratic Eros and Foucault's Permanent Revolution*, «Philosophy and Social Criticism», 27 (2001), n. 2, pp. 76-99.
- Greisch, J., *Du « maître du soupçon » au « maître du souci ». Michel Foucault et les tâches d'une herméneutique du soi*, in *Les herméneutiques au seuil du XXIème siècle. Évolution et débat actuel*, éd. par A. Neschke-Hentschke, F. Gregorio, C. König-Pralong, Louvain – Paris – Peeters 2004, pp. 73-99.
- Gros, F., *Le Foucault de Deleuze. Une fiction métaphysique*, «Philosophie» (Paris), 47 (1995), pp. 53-63.
- Gros, F., *Situations du cours*, in M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, cit., pp. 487-526.
- Gros, F., *Sujet moral et soi éthique chez Foucault*, «Archives de Philosophie», 65 (2002), n. 2, pp. 229-237.
- Guareschi, M., *L'opera segreta. Introduzione all'edizione italiana*, in M. Foucault, *Raymond Roussel*, tr. it. di M. Guareschi, Ombre Corte, Verona 2001, pp. 7-27.
- Guenancia, P., *Foucault / Descartes : la question de la subjectivité*, «Archives de Philosophie», 65 (2002), n. 1, pp. 239-254.
- Guerrero Ortega, F., *Foucaults letztes, unvollendetes Projekt. Eine Rehabilitierung der Freundschaft*, «Argument», 37 (1995), n. 6, pp. 893-903.
- Gutmann, T., *Nietzsches «Wille zur Macht» im Werk Michel Foucaults*, «Nietzsche-Studien», 27 (1998), pp. 377-419.
- Habermas, J., *Una freccia scagliata al cuore del presente: a proposito della lezione di Michel Foucault su "Was ist Aufklärung?" di Kant*, «Il centauro», 11-12 (1984), pp. 237-242.
- Hadot, P., *Réflexions sur la notion de « culture de soi »*, in *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris 9-10-11 janvier 1988*, cit., pp. 261-270.
- Hadot, P., *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec J. Carlier et A. I. Davidson*, Éditions Albin Michel, Paris 2001.
- Han, B., *L'ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l'historique et le transcendantal*, Millon, Grenoble 1998.
- Harpes, J.-P., *Normes (éthiques ?) avec ou sans sujets ou communautés communicatives de sujets. Entre Foucault et Habermas*, «Cahiers de Philosophie Politique et Juridique», 28 (1995), pp. 177-203.
- Healy, P., *Between Habermas and Foucault. On the Limits and Possibilities of Critical and Emancipatory Reason*, «South African Journal of Philosophy», 16 (1997), n. 4, pp. 140-149.
- Hengehold, L., *«In that Sleep of Death was Dreams...». Foucault, Existential Phenomenology and the Kantian Imagination*, «Continental Philosophy Review», 35 (2002), n. 2, pp. 135-159.
- Hill, R. K., *Foucault's Critique of Heidegger*, «Philosophy Today», 34 (1990), n. 4, pp. 334-341.
- Honneger, C., *Michel Foucault und die serielle Geschichte*, «Merkur», 36 (1982), Heft 5, pp. 500-524.

- Honneth, A., *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1989², tr. it. a cura di M. T. Sciacca *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Dedalo, Bari 2002.
- Hubig, C., «Dispositiv» als Kategorie, «Internationale Zeitschrift für Philosophie», 2000, n. 1, pp. 34-47.
- Jacques, T. C., *Whence does the Critic speak? A Study of Foucault's Genealogy*, «Philosophy and Social Criticism», 17 (1991), n. 4, pp. 325-344.
- Jay, M., *The Limits of Limit-Experience. Bataille and Foucault*, «Constellations», 2 (1995-1996), n. 2, pp. 155-174.
- Johnson, J., *Communication, Criticism and the Postmodern Consensus. An unfashionable Interpretation of Michel Foucault*, «Political Theory», 25 (1997), n. 4, pp. 559-583.
- Kammler, C., *Michel Foucault. Eine kritische Analyse seines Werks*, Bonn 1986.
- Karsenti, B., *La politica del «fuori». Una lettura dei corsi di Foucault al Collège de France (1977-1979)*, «Filosofia politica», XIX (2005), n. 2, pp. 185-197.
- Kervégan, J.-F., *Aporie della microfisica. Questioni sulla governamentalità*, «Filosofia politica», XX (2006), n. 3, pp. 431-447.
- Kissack, M., *Nietzsche and Foucault. An Interpretation of Influence*, «South African Journal of Philosophy», 14 (1995), n. 1, pp. 29-33.
- Kriegel, B., *Michel Foucault aujourd'hui*, Plon, Paris 2004.
- Lamb, A. A., *Freedom, the Self, the Ethical Practice According to Michel Foucault*, «International Philosophical Quarterly», 35 (1995), n. 4, pp. 449-467.
- Lawlor, L., *The Chiasm and the Fold. An Introduction to the Philosophical Concept of Archeology*, «Chiasmi International (Milano)», 4 (2002), pp. 105-118.
- Le Bon, S., *Un positiviste désespéré : Michel Foucault*, «Les Temps Modernes», 248 (Janvier 1967), pp. 1299-1319.
- Lebrun, G., *Note sur la phénoménologie dans Les Mots et les Choses*, in *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris 9-10-11 janvier 1988*, cit., pp. 33-53.
- Le Goff, J., *Foucault et la « nouvelle histoire »*, in *Au risque de Foucault*, cit., pp. 129-139.
- Lemke, T., *Andere Affirmationen. Gesellschaftsanalyse und Kritik im Postfordismus*, in *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, cit., pp. 259-274.
- Lemke, T., *Oltre la biopolitica. Sulla ricezione di un concetto foucaultiano*, in *Lo sguardo di Foucault*, cit., pp. 85-107.
- Levy, N., *The Prehistory of Archeology. Heidegger and the Early Foucault*, «The Journal of the British Society for Phenomenology», 27 (1996), n. 2, pp. 157-175.
- Levy, N., *Ethics and Rules. A Political Reading of Foucault's Aesthetics of Existence*, «Philosophy Today», 42 (1998), n. 1, pp. 79-84.
- Levy, N., *Being Up-to-date. Foucault, Sartre and Postmodernity*, Peter Lang, Frankfurt a. M. – New York 2001.
- Lynch, R. A., *Is Power all there is? Michel Foucault and the «Omnipresence» of Power-Relations*, «Philosophy Today», 42 (1998), n. 1, pp. 65-70.
- McLaren, M., A., *From Practices of the Self to Politics. Foucault and Friendship*, «Philosophy Today», 50 (2006), pp. 195-201.
- McNeill, W., *Care for the Self. Originary Ethics in Heidegger and Foucault*, «Philosophy Today», 42 (1998), n. 1, pp. 53-64.
- Marino, A., *L'analitica della soggettività di Michel Foucault*, «Futuro anteriore», 1998, pp. 163-192.
- Marramao, G., *Introduzione a Illuminismo e attualità: il moderno come interrogazione sul presente*, «Il centauro», 11-12 (1984), pp. 223-228.

- Marzocca, O., *Filosofia dell'incommensurabile. Temi e metafore oltre-euclidee in Bachelard, Serres, Foucault, Deleuze, Virilio*, FrancoAngeli, Milano 1989.
- Marzocca, O., *Foucault, l'economia e l'arte del minor governo*, «Tellus», 22 (2000), pp. 11-49.
- Marzocca, O., *Introduzione*, in *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica 1975-1984*, introduzione, traduzione e cura di O. Marzocca, Medusa, Milano 2001, pp. 5-35.
- Marzocca, O., "Omnes et singulatim". *Il doppio vincolo del governo*, «Aut Aut», 332 (2006), pp. 144-159.
- Marzocca, O., *Perché il governo. Il laboratorio etico-politico di Foucault*, Manifestolibri, Roma 2007.
- Mazumdar, P., *Écriture oder Repräsentation? Zu Standort der Archäologie Foucaults zwischen Literatur und Wissenschaft*, «Internationale Zeitschrift für Philosophie», 2000, n. 1, pp. 82-101.
- Menke, C., *Zweierlei Übung. Zum Verhältnis von sozialer Disziplinierung und ästhetischer Existenz*, in *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, cit., pp. 283-299.
- Michaud, Y., *Des modes de subjectivations aux techniques de soi. Foucault et l'identité de notre temps*, «Cités», 2 (2000), pp. 11-39.
- Milanese, C., *Introduzione*, in M. Foucault, *Scritti letterari*, cit., pp. VII-XIV.
- Milchman, A. – Rosenberg, A., *Michel Foucault, Auschwitz and Modernity*, «Philosophy and Social Criticism», 22 (1996), n. 1, pp. 101-113.
- Morris, P. S., *Self-Creating selves. Sartre and Foucault*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 70 (1996), n. 4, pp. 537-549.
- Müller-Tuckfeld, J. C., *Wider die juristische Konzeption der Macht*, «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», 84 (1998), n. 4, pp. 559-564. (nota su T. Lemke, *Eine Kritik der politischen Vernunft*, cit.).
- Mümken, J., *Die Ordnung des Raumes. Die Foucaultsche Machtanalyse und die Transformation des Raumes in der Moderne*, Ergon, Pfungstadt 1997.
- Murphy, A. V., *Strange Company. Foucault and Merleau-Ponty on phenomenology and its ethics*, «Chiasmi International (Milano)», 3 (2002), pp. 277-293.
- Naas, M., *Derrida's Watch / Foucault's Pendulum*, «Philosophy Today», 41 (1997), n. 1, pp. 141-152.
- Natoli, S., *La verità in gioco. Scritti su Foucault*, Feltrinelli, Milano 2005.
- Neocleous, M., *Perpetual War, or "War and War Again". Schmitt, Foucault, Fascism*, «Philosophy and Social Criticism», 22 (1996), n. 2, pp. 47-66.
- Neuenhaus-Luciano, P., *Individualisierung und Transgression. Die Spur Batailles im Werk Foucaults*, Centaurus, Pfaffenweiler 1999.
- Nielsen, K., *Habermas and Foucault. How to Carry out the Enlightenment Project*, «Journal of Value Inquiry», 31 (1997), n. 1, pp. 5-21.
- Nuyen, A. T., *The Politics of Emancipation. From Self to Society*, «Human Studies», 21 (1998), n. 1, pp. 27-43.
- Opitz, S., *Gouvernementalität im Postfordismus. Macht, Wissen und Techniken des Selbst im Feld unternehmerischer Rationalität*, Argument, Hamburg 2004.
- Ottaviani, D., *Foucault-Deleuze : de la discipline au contrôle*, in *Lectures de Michel Foucault. Volume 2 : Foucault et la philosophie*, cit., pp. 59-73.
- Palmer, D. E., *Taylor and Foucault on Power, Truth and Freedom*, «Southwest Philosophy Review», 12 (1996), n. 2, pp. 171-188.
- Palmer, D. E., *On Refusing who we are. Foucault's Critique of the Epistemic Subject*, «Philosophy Today», 42 (1998), n. 1, pp. 95-107.

- Pandolfi, A., *L'etica come pratica riflessa della libertà. L'ultima filosofia di Foucault*, in *Archivio Foucault 3*, cit., pp. 7-28.
- Pandolfi, A., *L'etica di Foucault e le sue fonti*, in Michel Foucault, *I corsi al Collège de France*, tr. it. di A. Pandolfi e A. Serra, Feltrinelli, Milano 1999, pp. 123-141.
- Pandolfi, A., *Tre studi su Foucault*, Terzo Millennio Edizioni, Napoli 2000.
- Pandolfi, A., *La "natura" della popolazione*, in *Governare la vita*, cit., pp. 91-116.
- Passerin d'Entrèves, M., *Between Nietzsche and Kant. Michel Foucault's Reading of «What is Enlightenment?»*, «History of Political Thought», 20 (1999), n. 2, pp. 337-356.
- Pesqueux, Y. et Bonnafous-Boucher, M., *La réception de l'œuvre de Michel Foucault en gestion. Entretien entre Yvon Pesqueux et Maria Bonnafous-Boucher*, «Cités», 2 (2000), pp. 109-115.
- Pizer, J., *The Use and Abuse of "Ursprung": On Foucault's Reading of Nietzsche*, «Nietzsche-Studien», 19 (1990), pp. 462-478.
- Potte-Bonneville, M., *Michel Foucault. L'inquiétude de l'histoire*, PUF, Paris 2004.
- Pradeau, J.-F., *Le sujet ancien d'une éthique moderne. À propos des exercices spirituels anciens dans l'Histoire de la sexualité de Michel Foucault*, in *Foucault. Le courage de la vérité*, cit., pp. 131-154.
- Prete, A., *Pensieri indecenti sul potere*, «Aut Aut», 161 (1977), pp. 100-111.
- Prete, A., *Per una genealogia della letteratura*, «Aut Aut», 167-168 (1978), pp. 175-187.
- Puhl, K., *Geschichte und Ritual. Wittgenstein und Foucault über genetische Erklärung kulturellen Praktiken*, in *Metaphysik im post-metaphysischen Zeitalter*, Akten des 22. Internationalen Wittgenstein-Symposiums, 15. bis 21. August 1999, hrsg. von U. Meixner, Hölder-Pichler-Tempsky, Wien 2001.
- Rehmann, J., *Postmoderner Links-Nietzscheanismus: Deleuze und Foucault. Eine Dekonstruktion*, Hamburg 2004.
- Reinfeldt, S., Schwarz, R., „*Naissance de la biopolitique*“. *Liberalismus und Biopolitik*, in *Governmentality Studies. Analysen liberal-demokratischer Gesellschaften im Anschluss an Michel Foucault*, cit., pp. 101-111.
- Rella, F., *Il mito dell'altro. Lacan, Deleuze, Foucault*, Feltrinelli, Milano 1978.
- Revel, J., *Foucault e la letteratura: storia di una scomparsa*, in *Archivio Foucault 1. Folia, scrittura, discorso*, tr. it. di G. Costa, a cura di J. Revel, Feltrinelli, Milano 1994, pp. 13-24.
- Revel, J., *Foucault alla maniera di Kojève*, «Futuro anteriore», 1996, pp. 61-67.
- Revel, J., *Foucault, le parole e i poteri: dalla trasgressione letteraria alla resistenza politica*, Manifestolibri, Roma 1996.
- Revel, J., *Michel Foucault, un'ontologia dell'attualità*, Rubbettino Editore, Catanzaro 2003.
- Rieger, M., *Ästhetik der Existenz? Eine Interpretation von Michel Foucaults Konzept der «Technologien des Selbst» anhand der «Essais» von Michel de Montaigne*, Waxmann, Münster – New York 1997.
- Robinson, K., *Thought of the Outside. The Foucault-Deleuze Conjunction*, «Philosophy Today», 43 (1999), n. 1, pp. 57-72.
- Rochlitz, R., *Esthétique de l'existence. Morale post-conventionnelle et théorie du pouvoir chez Michel Foucault*, in *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris 9-10-11 janvier 1988*, cit., pp. 288-301.
- Rockhill, G., *The Dissimulation of Law and Power. Michel Foucault*, «Philosophy Today», 46 (2002), n. 4, pp. 339-355.
- Ruby, C., *Les Archipels de la différence. Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard*, Éditions du Félin, Paris 1989.

- Sabatino, F., *L'uso della storia in Foucault. L'incontro fra "genealogia" e "storia totale"*, CUEM, Milano 2003.
- Scattola, M., *Michel Foucault e la cameralistica. Biopolitica, regolazione e storia dello Stato moderno*, «Foedus», 14 (2006), n. 1, pp. 3-21.
- Schmid, W., *Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste. Michel Foucaults Archäologie des platonischen Eros*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2000.
- Schmidt, W., *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2000.
- Schneider, U. J., *Foucaults Analyse der Wahrheitsproduktion*, «Internationale Zeitschrift für Philosophie», 2000, n. 1, pp. 5-17.
- Séglard, D., *Foucault et le problème du gouvernement*, in *La raison d'État. Politique et rationalité*, Puf, Paris 1992, pp. 117-140.
- Seigel, J., *Avoiding the Subject. A Foucaultian Itinerary*, «Journal of the History of Ideas», 51 (1990), n. 2, pp. 273-299.
- Seitz, B., *Constituting the Political Subject, using Foucault*, «Man and World», 26 (1993), pp. 443-455.
- Senellart, M., *Michel Foucault : <gouvernementalité> et raison d'État*, «Pensée politique», 1993, n. 1, pp. 276-303.
- Shapiro, G., *Archaeologies of Vision. Foucault and Nietzsche on Seeing and Saying*, University of Chicago Press, Chicago – London 2003.
- Simons, J., *From Resistance to Poaeesthetics. Politics after Foucault*, «Philosophy and Social Criticism», 17 (1991), n. 1, pp. 44-55.
- Simons, J., *Foucault and the Political*, Routledge, London-New York 1995.
- Simpson, J., *Archaeology and Politicism: Foucault's Epistemic Anarchism*, «Man and World», 27 (1994), n. 1, pp. 23-35.
- Sini, C., *Il problema della storia in Foucault*, Roma 1973.
- Sini, C., *Semiotica e filosofia. Segno e linguaggio in Peirce, Nietzsche, Heidegger e Foucault*, Il Mulino, Bologna 1990.
- Sintomer, Y., *Power and Civil Society. Foucault vs. Habermas*, «Philosophy and Social Criticism», 18 (1992), n. 3-4, pp.33-47.
- Sloterdijk, P., *Michel Foucaults strukturele Theorie der Geschichte*, «Philosophisches Jahrbuch», 79 (1972), pp. 161-184.
- Sorrentino, V., *L'impazienza della libertà: autopoiesi e perdita di sé in Michel Foucault*, pubblicato in rete, sito della Società Italiana di Filosofia Politica: <http://www.sifp.it/articoli.php>.
- Streit, W., *Die Tableaus des Monsieur Foucault. «Archäologie», «Genealogie» und Strukturalism*, «Philosophisches Jahrbuch», 102 (1995), n. 2, pp. 362-379.
- Suárez Müller, F., *Skepsis und Geschichte. Das Werk Michel Foucaults im Lichte des absoluten Idealismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2004.
- Switala, K., *Foucauldian Mutations of Language*, «Philosophy Today», 41 (1997), n. 1, pp. 166-173.
- Szokolczai, A., *From Governmentality to the Genealogy of the Subjectivity: On Foucault's Path in the 1980's*, European University Institute, Badia Fiesolana (Firenze) 1993.
- Szokolczai, A., *Max Weber and Michel Foucault. Parallel Life-Works*, Routledge, London 1998.
- Tejada, R., *Una crítica al contractualismo*, «Revista internacional de Filosofía política», 1994, n. 4, pp. 208-211.
- Thompson, K., *Forms of Resistance. Foucault on tactical reversal and self-formation*, «Continental Philosophy Review», 36 (2003), n. 2, pp. 113-138.

- Velasquez Garcia, F., *La tension infinie entre l'histoire et la raison : Foucault et Bourdieu*, «Rev. int. Philos.», 56 (2002), pp. 343-365.
- Veyne, P., *Michel Foucault: la storia, il nichilismo, la morale*, Ombre Corte, Verona 1998.
- Veyne, P., *Un archéologue sceptique*, in *L'infréquentable Michel Foucault. Renouveaux de la pensée critique*, cit., pp. 19-59.
- Vintges, K., «Must we Burn Foucault?». *Ethics as an Art of Living: Simone de Beauvoir and Michel Foucault*, «Continental Philosophy Review», 34 (2001), n. 2, pp. 165-181.
- Wahl, F., *La filosofia tra il pre- e il post-strutturalismo*, in *Che cos'è lo strutturalismo?*, cit., pp. 335-501.
- Wahl, F., *Questione di metodi. Foucault e Lacan*, «aut aut», 333 (2007), pp. 130-150.
- Weberman, D., *Foucault's Reconception of Power*, «The Philosophical Forum», 26 (1994-1995), n. 3, pp. 189-217.
- Wetz, F. J., *Wie das Subjekt sein Ende überlebt: Die Rückkehr des Individuums in Foucaults und Rortys Spätwerk*, in *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*, hrsg. von R. L. Fetz, R. Hagenbüchle, P. Schulz, 2 Bde., de Gruyter, Berlin 1998, pp. 1277-1290.
- White, H., *Foucault*, in *Structuralism and Since*, ed. by J. Sturrock, Oxford University Press, Oxford 1979, pp. 81-115.
- White, H., *Il discorso di Foucault*, in *Effetto Foucault*, cit., pp. 123-128.
- White, H., *Foucaults Diskurs: die Historiographie des Antihumanismus*, in *Die Bedeutung der Form*, Fankfurt a. M. 1990, pp. 132-175.
- Wilson, T. H., *Foucault, Genealogy, History*, «Philosophy Today», 39 (1995), n. 2, pp. 157-170.
- Winnubst, S. M., *The Politics of Foucault's Genealogical Subjectivity*, «Southwest Philosophy Review», 12 (1996), n. 1, pp. 197-205.
- Wisneski, J. J., *Foucault and public Autonomy*, «Continental Philosophy Review», 33 (2000), n. 4, pp. 417-439.
- Yu Qizhi, *L'archéologie habituelle et l'archéologie foucauldienne*, «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», 124 (1999), n. 2, pp. 223-228.
- Zanini, A., *Invarianza neolibérale. Foucault e l'economia politica*, in *Governare la vita*, cit., pp. 117-152.
- Zarka, Y., C., *Foucault et le concept non juridique du pouvoir*, in Id., *Figures du pouvoir. Études de philosophie politique de Machiavel à Foucault*, Presses Universitaires de France, Paris 2001, pp. 143-157.
- Zarka, Y. C., *Foucault et l'idée d'une histoire de la subjectivité. Le moment moderne*, «Archives de Philosophie», 65 (2002), n. 2, pp. 255-267.
- Zarka, Y. C., *Foucault et la subjectivité*, «Archives de Philosophie», 65 (2002), n. 2, pp. 227-228.

2. Altra letteratura critica

- AA. VV., *Sens et usage du terme structure dans les sciences humaines et sociales*, sous la dir. de R. Bastide, Mouton & Co., L'Aia 1962; tr. it. *Usi e significati del termine struttura*, tr. it. a cura di L. Basso Lonzi, Bompiani, Milano 1974².
- AA. VV., *Qu'est-ce que le structuralisme ?*, Editions de Seuil, Paris 1968; tr. it. *Che cos'è lo strutturalismo?*, a cura di M. Antonelli, Istituto Editoriale Internazionale, Milano 1973².

- AA. VV., *The Structuralist Controversy, The Languages of Criticism and the Science of Man*, ed. By R. Macksey and E. Donato, The John Hopkins University Press, Baltimore 1970, tr. it. a cura di S. Miletta *La controversia sullo strutturalismo*, Liguori Editore, Napoli 1975.
- AA. VV., *Deleuze*, tr. it. di G. Patrizi, Lerici, Cosenza 1976.
- AA. VV., *Structuralism and Since*, ed. by J. Sturrock, Oxford University Press, Oxford 1979.
- AA. VV., *Sulla fine della storia. Saggi su Hegel*, a cura di M. Ciampa e F. di Stefano, Liguori, Napoli 1985.
- AA. VV., *La differenza e l'origine*, a cura di V. Melchiorre, Vita e Pensiero, Milano 1987.
- AA. VV., *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*, édité par J. Benoist et F. Merlini, Vrin, Paris 1998.
- AA. VV., *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, a c. di G. Duso, Franco Angeli, Milano 1998².
- AA. VV., *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, a c. di G. Duso, Carocci, Roma 1999.
- AA. VV., *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, hrsg. von U. Bröckling, S. Krasmann u. T. Lemke, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2000.
- AA. VV., *Sul liberalismo*, intr. di M. Baldino, «Tellus», 22 (2000).
- AA. VV., *Tempo, evento e linguaggio*, a cura di L. Perissinotto e M. Ruggenini, Carocci, Roma 2002.
- AA. VV., *Governance*, a cura di G. Borrelli, Dante & Descartes, Napoli 2004.
- AA. VV., *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, a cura di G. Duso e S. Chignola, FrancoAngeli, Milano 2005.
- AA. VV., *Governo tecnico della vita e questione del senso*, a cura di G. Razzino, «Filosofia e teologia», XXI (2007), n. 1.
- AA. VV., *Crise de la démocratie et gouvernement de la vie*, sous la direction de G. Duso et J.-F. Kervégan, Polimetria, Milano 2007.
- Agamben, G. e Deleuze, G., *Bartleby. La formula della creazione*, Quodlibet, Macerata 1993.
- Agamben, G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, 2005².
- Agamben, G., *L'immanenza assoluta*, «Aut Aut», 276 (1996), pp. 39-57.
- Agamben, G., *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.
- Agamben, G., *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Neri Pozza, Vicenza 2007.
- Benoist, J., *La fin de l'histoire comme forme ultime du paradigme historiciste*, in *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*, cit., pp. 17-59.
- Bianchi, E., *La differenza cristiana*, Einaudi, Torino 2006.
- Bignami, L., *Concetto e compito della filosofia in Hegel*, Verifiche, Trento 1990.
- Bodei, R., *Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna 1975.
- Bonazzi, M., *Il libro e la scrittura. Tra Hegel e Derrida*, Mimesis, Milano 2004.
- Borrelli, G., *Ragion di stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*, Il Mulino, Bologna 1993.
- Borrelli, G., *Oltre i percorsi di sovranità: il paradigma moderno della conservazione politica*, in *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, cit., pp. 303-323.
- Bourgeois, B., *Hegel et la déraison historique*, in *Études hégéliennes. Raison et décision*, Paris 1992, pp. 271-295.
- Brandalise, A., *Categorie e figure. Metafore e scrittura nel pensiero politico*, Unipress, Padova 2003.

- Brunner, O., *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Göttingen 1980³, trad. it. parziale *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, a cura di P. Schiera, Milano 2000².
- Castel, R., *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Fayard, Paris 1995.
- Cesaroni, P., *Governo e costituzione in Hegel. Le Lezioni di Filosofia del diritto*, FrancoAngeli, Milano 2006.
- Chiereghin, F., *La "Fenomenologia dello spirito" di Hegel. Introduzione alla lettura*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1994.
- Chiereghin, F., *Assolutezza e temporalità nella concezione hegeliana della storia*, in «Verifiche», 27 (1998), pp. 211-277.
- Chignola, S., *Storia concettuale e filosofia politica. Per una prima approssimazione*, in «Filosofia politica», IV (1990), n. 1, pp. 5-36.
- Chignola, S., *Fragile cristallo. Per la storia del concetto di società*, Editoriale Scientifica, Napoli 2004.
- Deleuze, G., *Post-scriptum sur les sociétés de contrôle*, in *Pourparlers*, cit., pp. 240-247.
- De Mauro, T., *Notizie biografiche e critiche su F. De Saussure*, in De Saussure, *Corso di linguistica generale*, cit., pp. 284-363.
- De Mauro, T., *Introduzione alla semantica*, Laterza, Roma-Bari 1989³ (pr. ed. 1965).
- Donzelot, J., *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, Fayard, Paris 1984.
- Duso, G., *La libertà moderna e l'idea di giustizia*, «Filosofia politica», XV (2001), n. 1, pp. 5-28.
- Duso, G., *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, FrancoAngeli, Milano 2003².
- Duso, G., *La democrazia e il problema del governo*, «Filosofia politica», XX (2006), n. 3, pp. 367-390.
- Duso, G., *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Polimetria, Milano 2007 (prima ed. Laterza, Roma-Bari 1999).
- Esposito, R., *Introduzione all'edizione italiana di G. Bataille, La sovranità*, cit., pp. 7-35.
- Esposito, R., *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998.
- Esposito, R., *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.
- Esposito, R., *Storia dei concetti e ontologia dell'attualità*, «Filosofia politica», XX (2006), n. 1, pp. 5-9.
- Farnesi, M., *Giustizia e storia. Saggio su Leo Strauss*, FrancoAngeli, Milano 2007.
- Franck, G., *Scrittura letteraria e vanità*, introduzione a W. Tommasi, *Maurice Blanchot: la parola errante*, Bertani Editore, Verona 1984, pp. 7-26.
- Galli, C., *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Il Mulino, Bologna 2001.
- Grossi, P., *L'ordine giuridico medievale*, Laterza, Roma – Bari 1995.
- Guchet, X., *Pensée technique et philosophie transcendantale*, «Archives de Philosophie», 66 (2003), n. 1, pp. 119-144.
- Hofmann, H., *Einführung in die Rechts- und Staatsphilosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2000, trad. it. di L. Basso e M. Tomba, Laterza, Roma-Bari 2003.
- Karsenti, B., *Elezioni e giudizio di tutti*, «Filosofia politica», XX (2006), n. 3, pp. 415-430.
- Leroy, M., *Les grands courants de la linguistique moderne*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 1971², tr. it. a cura di A. D. Morpurgo *Profilo storico della linguistica moderna*, Laterza, Roma-Bari 1978⁴.
- May, T., *The Moral Theory of Poststructuralism*, Pennsylvania State University Press, University Park 1995.

- Pacchiani, C., *Aristotele: la giustizia virtù politica*, «Filosofia politica», XV (2001), n. 1, pp. 29-49.
- Piaget, J., *Le structuralisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1968, tr. it. *Lo strutturalismo*, tr. it. e intr. di A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano 1968.
- Porro, M., *Canguilhem: la norma e l'errore*, introduzione a Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., pp. VII-XLVIII.
- Procacci, G., *Governare la povertà. La società liberale e la nascita della questione sociale*, Il Mulino, Bologna 1998 (ed. fr. Paris 1993).
- Rametta, G., *Il concetto del tempo. Eternità e 'Darstellung' speculativa nel pensiero di Hegel*, Franco Angeli, Milano 1989.
- Rametta, G., *Biopolitica e coscienza. Riflessioni intorno all'ultimo Deleuze*, «Filosofia politica», XX (2006), n. 1, pp. 29-42.
- Rametta, G., *Le "difficoltà" del potere costituente*, «Filosofia politica», XX (2006), n. 3, pp. 391-402.
- Reddavide, G., *Introduzione a R. Roussel, Locus Solus*, tr. it. di G. Reddavide, Le Nubi Edizioni, Roma 2006, pp. V-XVIII.
- Said, E. W., *Il mio incontro con Sartre*, «Le monde diplomatique», 7 (2000), n. 8/9, pp. XII-XIII.
- Senellart, M., *Machiavel à l'épreuve de la gouvernabilité*, in *L'enjeu Machiavel*, sous la dir. de G. Sfez et M. Senellart, Presses Universitaires de France, Paris 2001, pp. 211-227.
- Sini, C., *La filosofia francese contemporanea*, in *La differenza e l'origine*, cit., pp. 352-382.
- Tommasi, W., *Maurice Blanchot: la parola errante*, Bertani Editore, Verona 1984.
- Vattimo, G., *Derrida e l'oltrepassamento della metafisica*, in J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, tr. it. di G. Pozzi, Einaudi, Torino 2002⁴.
- Vegetti, M., *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, Jaca Book, Milano 1998.
- Verra, V., *Le determinazioni della riflessione nella "Scienza della logica" di Hegel*, in *La differenza e l'origine*, cit., pp. 133-149.
- Wahl, J., *A proposito dell'Introduzione alla Fenomenologia di Hegel di A. Kojève*, in *Sulla fine della storia. Saggi su Hegel*, cit., pp. 47-69.
- Young, R., *White Mythologies. Writing History and the West*, Routledge, London – New York 1990.