



**UNIVERSITÀ
DI PAVIA**

**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PAVIA
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI
CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN FILOSOFIA (LM-78)**

**SOGGETTIVITÀ E SOGGETTIVAZIONE NEL PENSIERO DI FOUCAULT
IN DIALOGO CON MICHEL DE CERTEAU**

RELATORE

Ch.ma Prof.ssa ELISABETTA BASSO

CORRELATORE

Ch.mo Prof. LUCA VANZAGO

Tesi di Laurea

Magistrale di

FABIO FREGONA

Matricola n. 506843

Anno accademico 2023/2024

Indice

Abbreviazioni	4
Introduzione	7
Michel Foucault: come, quale e perché	8
Oltre Foucault	12
Struttura della ricerca	13
1. La soggettività tra archeologia e genealogia	15
1.1 Linguaggio e soggettività negli scritti letterari	16
1.2 La posizione del soggetto nell'archeologia	34
1.3 Tra archeologia e genealogia: il soggetto e il potere	68
2. Dall'assoggettamento alla soggettivazione	96
2.1 Assoggettamento: dall'individuo alla popolazione	97
2.1.1 Spazio strutturale e spazio disciplinare	97
2.1.2 Strategie e diagramma: l'individuo assoggettato	109
2.1.3 Popolazione: dalla disciplina alla sicurezza	114
2.2 La soggettivazione	132
2.2.1 Verso la resistenza: il soggetto e il contropotere	132
2.2.2 Soggettività, sessualità, verità: gli ultimi corsi al Collège de France	145
2.2.3 Il processo di soggettivazione: Hadot, i Greci e la "piega"	158
3. Foucault e De Certeau in dialogo	173
3.1 L'invenzione del quotidiano: tattiche vs strategie	174
3.2 <i>Les deux Michel</i> : un'influenza reciproca?	187
3.3 Pratiche di sé come tattiche: gli spazi di soggettivazione	197
Conclusioni	211
Bibliografia	215

Abbreviazioni

- SF *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris 1972 (Plon, 1961); tr. it. di Ferrucci F., Renzi E. e Vezzoli V., a cura di Galzigna M., *Storia della follia nell'età classica*, BUR Rizzoli, Milano 2011.
- RR *Raymond Roussel*, Gallimard, Paris 1963; tr. it. a cura di Guareschi M., *Raymond Roussel*, Ombre Corte, Verona 2001.
- NC *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, PUF, Paris 1963; tr. it. di Fontana A., *Nascita della clinica. Il ruolo della medicina nella costituzione delle scienze umane*, Einaudi, Torino 1969.
- PC *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966; tr. it. di Panaitescu E., *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, BUR Rizzoli, Milano 2021.
- AS *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969; tr. it. di Bogliolo G., *L'archeologia del sapere*, BUR Rizzoli, Milano 1994.
- OD *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971; tr. it. di Fontana A., Bertani M. e Zini V., *L'ordine del discorso e altri interventi*, Einaudi, Torino 2004.
- SP *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975; tr. it. di Tarchetti A., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 2014.
- VS *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*, Gallimard, Paris 1976; tr. it. di Pasquino P. e Procacci G., *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, Feltrinelli, Milano 2011.
- UP *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité II*, Gallimard, Paris 1984; tr. it. di Guarino L., *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano 2018.
- CS *La souci de soi. Histoire de la sexualité III*, Gallimard, Paris 1984; tr. it. di Guarino L., *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, Feltrinelli, Milano 2009.

- A *Les anormaux. Cours au Collège de France 1974-1975*, sous la direction de Marchetti V. et Salomoni A., par Ewald F. et Fontana A., Seuil, Paris 1999; tr. it. di Marchetti V. e Salomoni A., *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Feltrinelli, Milano 2009.
- DS *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1975-1976*, sous la direction de Bertani M. et Fontana A., Seuil, Paris 1997 ; tr. it. di Bertani M. e Fontana A., *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France 1975-1976*, Feltrinelli, Miano 2009.
- STP *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, sous la direction de Ewald F. et Fontana A. par Senellart M., Seuil, Paris 2004; tr. it. di Napoli P., *Sicurezza, territorio, popolarione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2017.
- GV *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, sous la direction de Ewald F. et Fontana A. par Senellart M., Seuil, Paris 2012; tr. it. di Borca D. et Rovatti P. A., *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, Feltrinelli, Milano 2021.
- SV *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981*, sous la direction de Ewald F. et Fontana A. par Gros F., Seuil, Paris 2014; tr. it. di Borca D. e Troilo C., *Soggettività e verità. Corso al Collège de France (1980-1981)*, Feltrinelli, Milano 2017.
- ES *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, sous la direction de Ewald F. et Fontana A. par Gros F., Seuil, Paris 2001, tr. it. di Bertani M., *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano 2011.
- GSA *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, sous la direction de Ewald F. et Fontana A. par Gros F., Seuil, Paris 2008; tr. it. di Galzigna M., *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Feltrinelli, Milano 2015.
- CV *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1983-1984*, sous la direction de Ewald F. et Fontana A.

par Gros F., Seuil, Paris 2009; tr. it. di Galzigna M. *Il coraggio della verità.*
Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984),
Feltrinelli, Milano 2016

Introduzione

Michel Foucault: come, quale e perché

Nel corso della presente trattazione verrà indagato criticamente il percorso intellettuale di Michel Foucault, figura centrale del pensiero filosofico del Novecento, autore considerato tra i più influenti nel panorama internazionale, intellettuale poliedrico irriducibile ad ogni compartimento disciplinare ben delimitato, capace di muoversi tra storia, filosofia e scienze sociali. Noi lo tratteremo da filosofo. Quello che intendiamo porre a partire dal suo pensiero è infatti un problema prettamente filosofico. L'obiettivo specifico del presente elaborato è capire come debba essere inteso il soggetto, come si formi, come si produca, come emerga e come venga trattato all'interno degli scritti foucaultiani, come si modifichi di volta in volta nel corso delle svolte effettuate dal pensiero dell'autore. È Foucault stesso, alla fine del suo percorso intellettuale ed esistenziale, a riconoscere tale problema come centrale in tutta la sua produzione: «Non è il potere a costituire il tema generale delle mie ricerche, ma il soggetto»¹.

L'affermazione è concisa, perentoria, lapidaria e, apparentemente, troppo semplicistica. Si tratta di un'affermazione scaturita con ogni probabilità dall'ultima grande "svolta" del pensiero foucaultiano, che con una serie di nuovi e inaspettati propositi ritorna ad indagare proprio il problema della soggettività, anzi, della soggettivazione, rimettendo in discussione l'intera produzione precedente. Proveremo allora, quasi si trattasse di un gioco – un gioco però molto rigoroso – a prendere sul serio l'affermazione del filosofo, ripercorrendo passo dopo passo quel cammino intellettuale così faticoso, fatto cioè di continui ripensamenti e inversioni di rotta, e investigando le modalità con cui Foucault ha riflettuto sul problema del soggetto. Come è risaputo, un modo ampiamente condiviso di studiare il pensiero foucaultiano è quello di dividerlo in tre assi, che coinciderebbero con tre fasi ben distinte: sapere-potere-soggettivazione. È così che Deleuze, amico, sodale e attento lettore, presenta la traiettoria filosofica di Foucault nel saggio che sintetizza il corso tenuto Vincennes in sua memoria a due anni dalla morte del filosofo². Il nostro approccio intende però prendere le distanze da un simile modo di avvicinarsi al pensiero di Foucault, pur riconoscendone anche i pregi e, anzi attingendo a più riprese dalle riflessioni presentate nel testo. Siamo tuttavia

¹ M. Foucault, *The subject and Power*, in H. L. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago University Press, Chicago 1983, pp. 208-226; tr. it. di vari, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, La Casa Usher, Firenze-Lucca 2010, p. 279.

² G. Deleuze, *Foucault*, Minuit, Paris 1986; tr. it. di F. Domenicali, *Foucault*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018.

d'accordo con la tesi sostenuta da Frédéric Gros secondo cui Deleuze elaborerebbe quella che lo studioso definisce come una "finzione metafisica"¹ che finisce per sistematizzare un pensiero che invece si costituisce attraverso il dubbio costante, il ripensamento, la rimessa in discussione continua. Insomma, un pensiero in perenne costruzione, non un sistema da edificare un pezzo alla volta avendone già in mente il progetto, come troppo spesso lascia intendere Deleuze. In una delle sue ultime opere Foucault avrebbe infatti ammesso che il suo modo di lavorare, negli anni, si è costituito mediante "spostamenti" continui. Questo per Foucault ha sempre significato intendere la filosofia in un modo molto preciso, come egli stesso afferma: «Che cosa è dunque la filosofia, oggi – voglio dire l'attività filosofica – se non è lavoro critico del pensiero su se stesso? Se non consiste, invece di legittimare ciò che si sa già, nel cominciare a sapere come e fino a qual punto sarebbe possibile pensare in modo diverso?»².

È con questo spirito che vogliamo indagare il percorso filosofico foucaultiano, non quindi concependolo come una totalità organica, una teoria armonica pronta all'uso, bensì prendendolo nel suo costruirsi pagina dopo pagina, un problema dopo l'altro. Indagare dunque la costruzione stessa del pensiero foucaultiano nel suo farsi diacronico, analizzandolo con la lente particolare del problema della soggettività.

Con questa premessa, a partire cioè da questa prospettiva tesa a ricostruire il percorso intellettuale del filosofo passo dopo passo, proveremo ad indagare anzitutto, come se dovessimo ingrandirle al microscopio, le sue "svolte": dal sapere al potere e dal potere al soggetto, inquadrando da vicino questi passaggi teorici e provando a situarci sulle loro soglie per scoprire se negli scritti precedenti sono presenti delle premesse teoriche, quali conseguenze ha comportato un certo sviluppo concettuale, quali scoperte, quali abbandoni, quali ripensamenti. Indagare con occhio critico significa inoltre, però, anche provare ad allargare la prospettiva, e quindi aprire un dialogo con i contemporanei di Foucault, con i maestri ma anche con gli eredi, con i sodali e con i nemici teorici. Dovremo allora cercare di capire che cosa è successo in Francia negli Sessanta, confrontandoci con il pensiero strutturalista; dovremo approfondire il rapporto tra Foucault – il Foucault più "storico" – e la Scuola delle Annales; dovremo volgerci anche al dibattito con Sartre e con la fenomenologia, con il marxismo, con la psicologia e la psichiatria; sempre tenendo fermo il punto da cui poter osservare tutto ciò: la teoria della soggettività.

¹ Cfr. F. Gros, *Le Foucault de Deleuze: une fiction méthyphysique*, in "Philosophie", n. 47, 1995, pp. 53-55.

² UP, p. 14.

In aggiunta, non possiamo in questa sede sottrarci dal porre – a noi stessi – una domanda fondamentale: perché Foucault? Come detto, il nostro approccio ha l’ambizione di presentarsi prima di tutto come critico: non si tratta di tessere le lodi di un pensiero o anche soltanto di provare a difenderlo dalle accuse, dagli attacchi rivoltigli dai contemporanei o dai posteri. Studiare Foucault non per *diventare* o *moltiplicare*¹ Foucault, ma nemmeno *dimenticare*² Foucault, come ebbe a dire Jean Baudrillard nella seconda metà degli anni Settanta. Per noi si tratta piuttosto di confrontarci anzitutto con un pensiero che, rispetto a molti altri contemporanei, non ha ancora trovato un posto ben definito nelle università italiane, nei corsi istituzionali di filosofia o nei manuali didattici: questo chiaramente stimola e insieme complica il nostro lavoro. Tuttavia, il pensiero di Foucault non smette di essere indagato, studiato e sollecitato, tanto da aver conosciuto in più stagioni un rinnovato interesse. Gli studi foucaultiani hanno conosciuto una rinascita decisiva anzitutto a partire dal momento in cui ha avuto inizio il progetto di pubblicazione dei corsi del filosofo al Collège de France³, fatto che ha dato il via a una moltiplicazione esponenziale della letteratura secondaria sull’autore. Oggi, inoltre, ci troviamo nel pieno di una nuova stagione, che ha avuto inizio nel 2013, con l’acquisizione da parte della Bibliothèque Nationale de France del “Fonds Michel Foucault”, che sta attualmente nutrendo diversi progetti editoriali volti alla pubblicazione dei numerosi manoscritti inediti del filosofo, al punto che sta venendo alla luce un vero e proprio nuovo *corpus*.

Una parte importante della nostra trattazione sarà dedicata proprio ai Corsi al Collège de France, tenuti da Foucault dal 1970 al 1984. Questi testi, da considerare come veri e propri laboratori concettuali e fucine intellettuali, saranno fondamentali al fine di comprendere proprio le diverse fasi di transizione del pensiero foucaultiano. In particolare, utilizzeremo i corsi per dedicare ampio spazio all’ultima svolta operata dal filosofo, quella verso il problema della soggettivazione, assolutamente centrale per quanto riguarda il nostro problema, ma su cui Foucault ha scritto poche opere destinate alla pubblicazione. Si tratta indubbiamente di uno degli snodi teoretici più problematici del pensiero di Foucault, che tuttavia porta con sé una posta in gioco del tutto innovativa sia rispetto alla prospettiva teorico-metodologica del pensatore francese sia rispetto a

¹ Cfr. O. Marzocca (a cura di), *Moltiplicare Foucault. Vent’anni dopo*, Mimesis, Milano-Udine 2004.

² Cfr. J. Baudrillard, *Oublier Foucault*, Galilée, Paris 1977; tr. it., *Dimenticare Foucault*, PGreco, Milano 2014.

³ Cfr. Del Vento C., Fournel J-L., *L’édition des cours et les ‘pistes’ de Michel Foucault*, in “Laboratoire italien”, n. 7 (2007), <https://journals.openedition.org/laboratoireitalien/144?lang=it>.

quella dei suoi contemporanei. Se le indagini sul sapere e sul potere hanno avuto un'immensa fortuna, generando nuovi studi, nuove ricerche e addirittura nuovi settori disciplinari¹, sebbene molti studiosi si siano dedicati al rapporto tra Foucault, Pierre Hadot e la filosofia antica, tuttavia, sono pochi gli autori che hanno saputo mettere a frutto le ultime ricerche foucaultiane sul problema della soggettivazione intesa come resistenza alle strategie di potere-sapere.

Anzitutto ricordiamo Nikolas Rose, sociologo britannico che in *Governing the Soul* (1999)² elabora una “genealogia della soggettività” tesa a dimostrare come l'idea di un soggetto libero e autonomo, che si costituisce attraverso pratiche di auto-realizzazione e individualizzazione, sia da ricondurre ad alcuni assunti di base delle discipline psicologiche formatesi entro una configurazione epistemica che a partire dal XVIII secolo è quella del pensiero liberale moderno.

Doveroso poi menzionare Ian Hacking, che in un capitolo della raccolta *Historical Ontology* (2002)³ intitolato *Making Up People*, analizza i modi in cui il sapere statistico influisce sia sulle modalità attraverso le quali i soggetti stessi si concepiscono sia sulla maniera in cui essi vengono governati. Tale tema è stato inoltre sviluppato e approfondito da Hacking anche nei corsi al Collège de France, rispettivamente, del 2001-2002 e 2004-2005 dedicati al tema: *Façonner les gens*⁴.

Non ultimi Lorraine Daston e Peter Galison, che nel loro *Objectivity* (2007)⁵, nello specifico nel capitolo intitolato *The Scientific Self*, attingono ampiamente al bacino teorico dell'ultimo Foucault al fine di illustrare le modalità – storicamente informate – attraverso le quali i soggetti si sono costituiti in quanto “*scientific persona*”, per mezzo cioè di pratiche di sé socialmente condivise dalle comunità scientifiche, mostrandone le discontinuità storiche a partire dal XVII fino al XX secolo.

¹ Il pensiero di Foucault è stato fondamentale, ad esempio, per l'affermarsi della cosiddetta “Epistemologia storica”, cfr. M. Badino, G. Ienna, P. D. Omodeo, *Epistemologia storica. Correnti, temi e problemi*, Carocci, Roma 2022.

² N. Rose, *Governing the Soul. The Shaping of the Private Self*, Free Association Books, London 1999 (1989).

³ I. Hacking, *Historical Ontology*, Harvard University Press 2002; tr. it. di P. Savoia, *Ontologia storica*, ETS, Pisa 2010.

⁴ Cfr. I. Hacking, *Façonner les gens I*: <https://www.college-de-france.fr/fr/agenda/cours/faconner-les-gens> (2001-2002), e *Façonner les gens II*: <https://www.college-de-france.fr/fr/agenda/cours/faconner-les-gens-ii> (2004-2005).

⁵ L. Daston, P. L. Galison, *Objectivity*, Princeton University Press, Princeton 2007.

Oltre Foucault

Il nostro lavoro vuole però anche provare a spingersi oltre una semplice lettura e commento dei testi foucaultiani basata sull'esame delle modalità con cui la teoria della soggettività viene di volta in volta formulata. Siamo infatti convinti che la vera e propria proposta intellettuale di un autore come Michel Foucault consista in tutta una serie di strumenti concettuali messi a disposizione per il lettore per consentirgli di indagare autonomamente i fenomeni storici, sociali e culturali. Proveremo allora, "a partire" da Foucault, ad andare "oltre" Foucault, ma non saremo soli in questo tentativo. Metteremo infatti in dialogo la teoria filosofica foucaultiana con quella di un altro autore francese suo contemporaneo: Michel de Certeau. Si tratta di un autore certamente conosciuto in ambiente accademico, ma in generale poco studiato e per lo più sconosciuto al grande pubblico¹. Interfacciarsi con un autore così peculiare, nell'impostazione metodologica, nella pluralità degli interessi e nella formazione, rappresenta per noi un grande stimolo e una sfida intellettuale di non poco conto, soprattutto se l'obiettivo è quello di un "dialogo" con Foucault: un dialogo che, come vedremo, di fatto tra i due non c'è mai stato.

Discuteremo di "quale" Certeau intendiamo parlare, focalizzando l'attenzione in particolare su *L'invenzione del quotidiano*². Il nostro interesse si manterrà sempre sul problema della soggettività, perciò, prima di tutto, ci occuperemo di mettere in evidenza le differenze e le assonanze tra i due autori. Non intendiamo, tuttavia, fermarci a una semplice comparazione teorica dei due pensatori. Se infatti siamo convinti che Foucault abbia elaborato degli strumenti concettuali utili per indagare la realtà, insieme alla prospettiva di Certeau vorremmo portarlo a riflettere sulla vita quotidiana degli individui, sulla loro esistenza alle prese, da una parte, con le strategie di assoggettamento, e dall'altra con il processo di soggettivazione. In particolare, fin dall'inizio della nostra analisi, concentreremo lo sguardo sulla dimensione spaziale, che riteniamo essere fondamentale sia in Foucault che in Certeau e che pensiamo possa essere utilizzata come chiave di lettura della quotidianità dei soggetti.

Dopo aver analizzato e approfondito la teoria foucaultiana, il nostro sarà dunque un tentativo di rielaborazione critica, con l'obiettivo di unirla e saldarla a quella certiana in modo da proporre una prospettiva teorica nuova che riteniamo utile come base di partenza

¹ Cfr. P. Di Cori, *Michel de Certeau. Per il lettore comune*, a cura di S. Pepe e E. C. Prandi, Quodlibet, Macerata 2020.

² M. de Certeau, *L'invention du quotidien*, Gallimard, Paris 1990; tr. it. di M. Braccianini, *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma 2001.

per alcune ricerche in ambito sociologico che nei prossimi mesi saremo chiamati a svolgere per conto dell'Università degli Studi di Bergamo, all'interno di un progetto dal titolo: "Osservatorio sul disagio giovanile. Comprendere i fenomeni di violenza urbana in una città in trasformazione". Si tratta indubbiamente di un'importante ambizione teorica, per questa ragione insistiamo sul suo valore di "tentativo", o persino di "esercizio", teorico, critico, metodologico. Dopotutto, riteniamo che ogni pensiero filosofico che voglia definirsi tale debba accettare di correre il rischio non solo dell'errore o del malinteso, ma anche del fallimento.

Struttura della ricerca

Nel primo capitolo verrà analizzato il problema della soggettività in Foucault dalla fine degli anni Cinquanta fino alla prima metà degli anni Settanta. A partire dai primi scritti del filosofo, attraverso la graduale transizione verso la fase "archeologica", l'elaborato farà emergere la concezione foucaultiana della soggettività all'interno della configurazione epistemica propria dell'età moderna. Nella parte finale del capitolo primo verrà quindi discusso il metodo "genealogico", nella misura in cui in questa prospettiva il soggetto viene considerato come oggetto preso all'interno di un campo di relazioni di sapere e potere. Nel secondo capitolo verrà quindi presentata la problematica delle "strategie di assoggettamento" in relazione alla svolta teorica che conduce alla soggettivazione, focalizzando l'attenzione sulle "pratiche di sé", ovvero quelle tecniche grazie alle quali un individuo produce se stesso come soggetto autonomo liberandosi dalla presa dei dispositivi disciplinari.

Nel terzo e ultimo capitolo verrà presentata la critica che Michel de Certeau, in *L'invenzione del quotidiano*, elabora nei confronti delle tesi sostenute da Foucault negli anni Settanta. Certeau analizza infatti le pratiche d'uso messe in atto dall'uomo nella vita quotidiana, sostenendo come queste siano sempre creative e perciò imprevedute dal regime delle strategie. Tali modalità di risposta che gli individui "giocano" contro i sistemi di assoggettamento vengono chiamate "tattiche". La nostra tesi proporrà dunque di considerare la possibilità che Certeau abbia influenzato le tesi dell'ultimo Foucault e, a partire da ciò, cercherà di integrare le prospettive dei due filosofi al fine di proporre una riflessione inedita sulla soggettivazione. Più in particolare, l'elaborato intende proporre di considerare le pratiche d'uso tattico dello spazio indagate da Certeau come delle "pratiche di sé". Si proporrà di definire come "spazi di soggettivazione" quegli spazi di

cui l'individuo si appropria, modificandoli, definendo in questo modo una costituzione autonoma del sé.

In conclusione, analizzeremo criticamente gli esiti del pensiero di Foucault in relazione alla prospettiva di Certeau al fine di proporre un approccio teorico originale al problema filosofico della soggettivazione. Crediamo infatti che la definizione degli “spazi di soggettivazione”, che rappresenta una proposta inedita in filosofia, potrebbe trovare un'applicazione concreta anche nell'ambito delle scienze sociali, prime fra tutte antropologia e sociologia.

Capitolo I

La soggettività tra archeologia e genealogia

1.1 Linguaggio e soggettività negli scritti letterari

Ci si potrebbe chiedere perché dedicare così ampio spazio agli scritti letterari di Foucault. Dopotutto, negli anni subito successivi alla morte del filosofo, questa porzione di testi è stata considerata “marginale”, situata a latere rispetto alle grandi opere degli anni Sessanta: *Storia della follia*, *Le parole e le cose* e *L’archeologia del sapere*, appieno rappresentative del Foucault “archeologo”. Eppure, anche se in forma di conferenza, articolo o saggio breve, la riflessione sulla letteratura accompagna costantemente la prima fase della produzione foucaultiana, per poi sparire fino a dileguarsi dopo gli anni Settanta, presentandosi dunque a prima vista come una piccola parte a sé all’interno del *corpus*. Qui però si vuole sostenere che nella cosiddetta “fase archeologica”, questi scritti rappresentano invero un nodo centrale della riflessione filosofica di Foucault, divenendo il laboratorio di un “pensiero altro”, che attinga alla dimensione del non-senso trasgredendo dalla rigidità normativa del discorso, oggetto d’analisi privilegiato dalle opere “principali” del filosofo. Senza dubbio, gli scritti letterari non possono essere considerati come scritti minori, e anzi, dedicandovi lo spazio che meritano – specialmente per quanto riguarda il nostro tema, ovvero quello della soggettività –, essi si riveleranno una fonte imprescindibile per comprendere l’elaborazione delle linee guida che contraddistinguono il pensiero di Foucault, quali la critica della soggettività trascendentale, la presa di distanza definitiva dalla fenomenologia e, non ultima, la possibilità di attingere a un linguaggio liberato dalla dialettica hegeliana.

La riscoperta del rapporto tra Michel Foucault e la letteratura deve molto, in particolare, agli studi di Judith Revel, autrice che mette in evidenza la presenza di «due regimi di discorso molto differenti» nell’opera del filosofo, nel periodo che va dal 1961 al 1970¹. Se infatti, da un lato, Foucault si dimostra intento a rintracciare le «formazioni discorsive» e i loro «sistemi di positività», ovvero gli *a priori storici* che definiscono l’*episteme* caratteristica di ogni epoca, tutt’altra preoccupazione sembrerebbe caratterizzare le indagini letterarie. Eppure, ad una lettura attenta, queste rivelano un legame profondo e sotterraneo con i testi archeologici. Infatti, sembrerebbe quasi che Foucault, nel dialogo con la letteratura, «vedesse la possibilità di svolgere un altro tipo di

¹ J. Revel, *Foucault. Le parole e i poteri*, manifestolibri, Roma 1996; Id. (a cura di), *Foucault e la letteratura: storia di una scomparsa*, in *Follia e Discorso. Archivio Foucault I. Interventi, colloqui, interviste. 1961-1970*, Feltrinelli, Milano 2014, pp. 13-24. A ciò si aggiunga, di J. Revel, anche l’“Introduction” contenuta in M. Foucault, *Folie, language, littérature*, édition établie par H.-P. Fruchaud, D. Lorenzini et J. Revel, J. Vrin, Paris 2019, pp. 7-26.

analisi», come se questo in un certo senso «permettesse di sfuggire alle conseguenze del proprio discorso teorico»¹. Del resto, nei suoi libri teorici – anche nel tentativo, fallito, di *Storia della Follia*, di far parlare direttamente la follia stessa – Foucault «non lascia sperare alcuna possibilità di esteriorità»², l’esperienza-limite di cui si tratta è sempre un’esperienza che, giunta al limite, vi si arresta. Gli scritti sulla letteratura presentano invece il privilegio di poter varcare quella linea, che altrove si presenta come assoluta, attingendo ad un nuovo linguaggio, un nuovo spazio, un nuovo ordine. È dunque proprio su questo punto che si gioca il rapporto tra la letteratura e il soggetto: quest’ultimo non è più sovrano, non più unità di sintesi, ma spazio vuoto, cancellato, aperto dall’irruzione del linguaggio, ridotto a «posto di soggetto nello spessore di un mormorio anonimo», di un «si parla»³.

Nella presente trattazione si vuole inoltre esplorare in particolar modo l’opera dedicata a Raymond Roussel, cercando di far trasparire il legame che questo testo intrattiene con gli altri scritti letterari. Ciò che cattura l’attenzione da questo punto di vista è prima di tutto la “forma *Raymond Roussel*”, ovvero un libro monografico pensato per la pubblicazione, completamente distante dalla forma degli altri scritti letterari, che come detto si presentano più che altro come testi brevi, agili, come scritti d’occasione per conferenze e riviste, quindi lontani, periferici rispetto alla produzione filosofica “primaria”.

Bisognerebbe chiedersi innanzitutto il perché di questa scelta: perché dedicare così ampio spazio a questo scrittore e non ad altri come Maurice Blanchot, o Georges Bataille, i quali hanno avuto entrambi un impatto di primissimo livello sul pensiero del nostro autore? E perché proprio a Raymond Roussel, che non compare più in altri scritti come *Il Pensiero del fuori*, o *Prefazione alla trasgressione* o *Che cos’è un autore?* Forse perché *Raymond Roussel* era veramente la «dimora segreta» di Foucault, come lui stesso la definisce⁴; un vaso di Pandora che nel momento in cui viene scoperto riesce a rivelare tutta una serie di legami non sempre evidenti con altri testi. Fra questi legami, è possibile scorgere soprattutto quello con il contemporaneo *Nascita della clinica*, poiché qui appare

¹ J. Revel, *Archivio Foucault I*, cit., p. 17.

² *Ivi*, p. 18.

³ G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 21. Qui il riferimento è a M. Blanchot, in particolare a *La part du feu*, Gallimard, Paris 1949, p. 29 (testo sull’«egli»); e Id., *L’espace littéraire*, Gallimard, Paris 1955, tr. it di G. Zanobetti, *Lo spazio letterario*, Einaudi, Torino 1975, pp. 170-171 (sul «si»).

⁴ M. Foucault, “Archéologie d’une passion”, in *Dits et écrits: 1954-1988*, édition établie sous la direction de D. Defert et F. Ewald, avec la collab. de J. Lagrange, Gallimard, Paris, 1994, vol. 4, testo n. 343, pp. 599-618 (traduzione nostra).

in modo evidente il rapporto e allo stesso tempo il contrasto che sussiste tra lo spazio sicuro, ben ordinato e positivo del corpo umano nella scienza medica e lo spazio segreto, sotterraneo, ctonio e nel contempo pienamente trasgressivo del linguaggio nelle opere dell'autore di *Impressions d'Afrique*.

Raymond Roussel e Nascita della Clinica vengono pubblicati entrambi nello stesso anno: il 1963. Stando a quanto riportato da Didier Eribon, Foucault si dice «contento di farli uscire nello stesso periodo»¹, autorizzandoci dunque a non pensare all'accadimento come una semplice coincidenza. In effetti, seppur così distanti nel contenuto – un volume monografico su uno scrittore l'uno, l'altro un'indagine critica sulla riorganizzazione del sapere medico tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo – ad una lettura più profonda i due testi si avvicinano, quasi a comunicare tra loro, ma come da due piani diversi. In aggiunta, per converso, sarebbe lo stesso Foucault a misconoscere la parentela tra *Raymond Roussel* e la sua opera precedente, *Storia della follia*: quando nel 1983 gli viene chiesto se in quel momento fossero «i problemi psicologici di Roussel» a interessarlo, egli risponde «per niente», affermando poi di aver appreso solo in seguito che lo scrittore era stato paziente di Pierre Janet². Sempre in occasione di questa preziosa conversazione con Charles Ruas, pubblicata come postfazione all'edizione americana di *Raymond Roussel*, Foucault racconta quasi nostalgicamente di come avesse scoperto *La vue* per caso, in una libreria José Corti, «attirato da una serie di libri color giallo, un po' vecchioti», e prosegue dichiarando come il suo fosse un «rapporto veramente molto personale con il libro su Roussel e Roussel», «un libro a parte nella mia opera», dice, compiaciuto del fatto «che nessuno abbia mai cercato di spiegare che il libro su Roussel fosse stato scritto in quanto avevo scritto un libro sulla follia»³. Dichiarato lontano dal problema della follia⁴ – che effettivamente nel testo incorre semmai per spiegare come

¹ D. Eribon, *Michel Foucault*, Flammarion, Paris 1989, ed. rev. 2011; tr. it. di L. Alunni, *Michel Foucault: il filosofo del secolo. Una biografia*, Feltrinelli, Milano 2021, p. 181.

² Janet descrive il suo paziente Martial (nome del protagonista di *Locus Solus*) in Id., *De l'angoisse à l'extase*, I, Alcan, Paris 1926.

³ M. Foucault, *Archéologie d'une passion*, cit., (traduzione nostra).

⁴ Certamente non è possibile liquidare in questo modo una volta per tutte il problema della relazione tra *Raymond Roussel* e follia, che meriterebbe un approfondimento. Nel 1970, in un'intervista dal titolo *Follia, letteratura, società*, pubblicata per una rivista letteraria giapponese, è Foucault stesso ad esplicitare il legame tra lo scrittore e il suo essere schizofrenico. L'intervistatore espone una teoria secondo la quale gli interessi di Foucault per la letteratura si potrebbero collocare su tre assi: follia, sessualità e linguaggio; Foucault a tal proposito non solo approva tale sistematizzazione, ma accosta Roussel ad autori come Hölderlin, Sade, Mallarmé, Artaud, tutti riconducibili all'interesse per il rapporto tra letteratura e follia. In questa nostra trattazione ci riferiamo dunque ad un Roussel più iscritto nell'«asse del linguaggio» che nel

l'autore fosse stato male interpretato dai critici, ancorati ad una vecchia concezione facente capo alla funzione espressiva dell'autore – il libro di Foucault, che il filosofo definisce la sua «dimora segreta», una «storia d'amore estiva»¹, piuttosto intenderebbe indagare il segreto dell'automatismo del linguaggio, la «sovranità delle parole»² e il rapporto con un soggetto-autore e con degli oggetti impossibili che sorgono dallo spazio sotterraneo del linguaggio. Da questo punto di vista si è allora molto più vicini ai problemi di «spazializzazione e verbalizzazione»³ al cuore di *Nascita della Clinica* – tesi a sondare la relazione tra lo sguardo medico e i suoi oggetti, disposti all'interno di un campo epistemologico che si riorganizza e ristruttura – rispetto ai problemi suscitati da scrittori come Sade, Hölderlin, Nietzsche, Artaud, chiamati in causa in *Storia della follia*⁴. Se del resto si prova a fare un gioco, se si prende cioè l'incipit della prefazione di *Nascita della clinica*, che in una sola riga espone gli argomenti di cui si tratterà: «In questo libro si parla dello spazio, del linguaggio e della morte; si parla dello sguardo»⁵, e si prova a rileggere *Raymond Roussel* usando questi concetti come riferimenti, si scoprirà non solo che è possibile farlo – come se l'autore li avesse scritti tormentato dai medesimi interrogativi – ma anche che i due libri si compenetrano e completano.

Prendendo sul serio questo gioco, usando cioè i termini sopra riportati come concetti-guida per la lettura, ci si accorge immediatamente di come questi temi non vengano trattati sistematicamente, ma piuttosto siano interconnessi l'uno con l'altro, in un sistema di rimandi continuo. In *Raymond Roussel* il tema dello «spazio», ad esempio, non può essere preso senza quello del «linguaggio» e dello «sguardo», e ciò vale di certo anche in *Nascita*

primo. Cfr. *Folie, littérature, société* [1970], in *Dits et écrits*, cit., vol. 2, testo n. 82, pp. 104-128; tr. it di G. Costa, *Archivio Foucault 1*, cit., pp. 262-286, cfr. in particolare p. 267.

¹ M. Foucault, *Archéologie d'un passion*, cit.

² RR, p. 41.

³ NC, p. 6.

⁴ Secondo la tesi della *Storia della follia*, a grandi linee, a partire dal XVII secolo la follia si trova esclusa dal campo sociale. Se nel Medioevo e nel Rinascimento la follia è sì soggetta a separazioni e squalifiche, ma comunque comunicante con la ragione, dunque portatrice di una «coscienza tragica» o «critica» (ne sarebbe un esempio l'*Elogio della follia* di Erasmo), nel corso dell'età moderna è messa a tacere dalla ragione, ora sorda ai deliri degli insensati, e diviene quindi «sragione». Tuttavia, nel XIX secolo la follia, tornerebbe a presentarsi proprio attraverso la letteratura e l'arte in generale. Essa riemerge, si ripresenta quasi come un rimosso, ma questa volta non più sul piano della medicina, bensì su quello dell'arte. Sade, da questo punto di vista, risulta un grande antesignano della letteratura moderna, ma vero iniziatore è piuttosto Hölderlin, che al termine della sua vita, in preda alla follia, ha cantato la fuga degli Dei. È necessario tuttavia sottolineare come, nel caso dell'opera scritta da un autore folle, essa non possa essere compresa attraverso lo stato psicologico/psicopatologico del suo autore; l'opera non è *espressione* della follia. Al contrario, si tratta di un linguaggio che prende parola da sé, che dispiega un non-senso che la ragione non può catturare: non si parla allora di opera ma di «assenza d'opera» (cfr. M. Foucault, "La folie, l'absence d'oeuvre" [1964], in *Dits et écrits*, cit., testo n. 25, pp. 440-448; tr. it. di F. Ferrucci, "La follia, l'assenza d'opera", in *Storia della follia nell'età classica*, cit., pp. 760-770).

⁵ NC, p. 3.

della clinica. In quest'ultima opera, lo «spazio» è chiaramente quello del corpo del malato¹, che si trova completamente riorganizzato a seguito della nascita della medicina anatomo-patologica. Il modificarsi dello sguardo medico e del suo linguaggio, dopo Xavier Bichat (1771-1802) «fonda una nuova oggettività per noi più scientifica»², comportando anche un cambiamento sia nella distribuzione sia nel rapporto tra i diversi organi posizionati all'interno dello spazio topologico del corpo umano che, grazie alla comparsa di un nuovo oggetto, il *tessuto*, divengono omogenei, isomorfi e quindi comparabili, non più irriducibili l'uno rispetto all'altro come avveniva nella medicina precedente³. «Ciò che si vede» si trova dunque intimamente connesso rispetto a «ciò che si dice», nella misura in cui con l'emergere di una nuova percezione medica, si modifica anche la «correlazione perpetua e oggettivamente fondata del *visibile* e dell'*enunciabile*»⁴. Bichat, padre della medicina moderna, nel suo celebre trattato del 1801 esortava chi ancora si dicesse sostenitore della medicina delle specie patologiche scrivendo: «aprite qualche cadavere: vedrete tosto scomparire l'oscurità che la sola osservazione non aveva potuto dissipare»⁵. Oltre al curioso invito, ciò che in questo riferimento è da prendere in seria considerazione è piuttosto il fatto che i cadaveri si siano sempre aperti, almeno dai tempi di Galeno verrebbe da dire, ma che pur aprendoli, si vedevano cose diverse; poiché «l'occhio diventa il depositario e la fonte della chiarezza; ha il potere di portare alla luce una verità che accoglie nella misura in cui le ha dato vita»⁶.

Spazio e linguaggio, parola e cosa, visibile ed enunciabile si intrecciano dunque in un rapporto funzionale alla riorganizzazione del sapere medico. Questa correlazione, ristrutturata nel campo della clinica moderna, oltre che una modificazione del concetto di patologico porta con sé anche una modificazione del concetto di morte:

«Bichat rompeva con la concezione classica della morte, istante decisivo o evento inescabibile, e lo faceva in due modi: ponendo la morte come coestensiva alla vita, e pensandola come se fosse costituita da una molteplicità di morti parziali»⁷.

¹ Ma a questo proposito si potrebbe anche parlare dello «spazio sociale» del patologico, che vede una riorganizzazione spaziale dal letto della cura familiare al letto d'ospedale, fino ad un'assistenza che raggiunge interessi nazionali e istituzionali (cfr. sullo «spazio ospedaliero» NC, p. 47).

² NC, p. 7.

³ «Bichat vuole ridurre i volumi organici a grandi superfici tissulari omogenee, a zone di identità in cui le modificazioni secondarie troveranno le loro parentele fondamentali», NC, p. 141.

⁴ NC, p. 209.

⁵ X. Bichat, *Anatomie générale appliquée à la physiologie et à la médecine*, Paris 1801, p. XCIX; cit. in M. Foucault, NC, p. 160.

⁶ NC, p. 7.

⁷ G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 114.

La grande riorganizzazione del sapere medico, che si pensa come finalmente positivo in funzione di un ritorno al percepito¹, si costituisce proprio a partire dalla pensabilità della morte. Come fa notare Gilles Deleuze, essa non è più «notte»², negatività pura, soglia invalicabile ed evento limite: nel XIX secolo essa è diventata leggibile, aperta ad una possibilità conoscitiva lanciata dal nuovo sapere medico che si è fatto scienza. Catturata da un nuovo sistema di positività, così come avveniva per la follia, sulla quale la ragione instaurava il proprio «monologo», la morte si ritrova allora in un «mondo sereno», garantito dalla sua stessa pensabilità, per usare il linguaggio di *Storia della follia*³. La morte che diviene oggetto di conoscenza, infine, ristrutturata anche il concetto di vita stessa che, in quanto ad essa coestensiva, viene intesa come insieme di funzioni che resistono alla morte⁴. Ma ciò che viene dischiudendosi insieme alla nascita della medicina anatomo-patologica, pensando la malattia non più come essenza esistente di per sé, bensì come qualcosa di consustanziale all'individuo, è chiaramente una "scienza del singolo", che rompe l'interdetto aristotelico per il quale si poteva dare scienza solo dell'universale. Si tratta di un evento cruciale per la storia della cultura occidentale, che ristrutturata da cima a fondo l'esperienza del rapporto dell'essere umano con se stesso, che diviene in questo modo soggetto e insieme oggetto di scienza. Ma su questo si dovrà ritornare più avanti, per introdurre *Le parole e le cose*.

Tornando a *Raymond Roussel*, e addentrandoci in questo labirinto seguendo i fili tesi da *Nascita della clinica*, si può dire che qui lo spazio è innanzitutto uno spazio sorgivo. Nel momento della sua misteriosa morte, Roussel decide di svelare il proprio segreto letterario lasciando un'ultima opera dal titolo *Comment j'ai écrit certains de mes livres*⁵, che suona come una confessione finale, dal sapore tragico, poiché rivela una volta per tutte quel mistero che lo aveva accompagnato per l'intera esistenza. Eppure il libro sul

¹ «La stessa medicina moderna ha fissato la sua data di nascita intorno agli ultimi anni del XVIII secolo. Quando si dà da riflettere su se stessa, essa identifica l'origine della sua positività a un ritorno, al di là di ogni teoria, all'efficace modestia del percepito. In realtà, quest'empirismo presunto poggia [...] su di una riorganizzazione dello spazio manifesto e segreto che venne aperto quando uno sguardo millenario s'è soffermato sulla sofferenza umana» (NC, p. 6).

² NC, p. 208.

³ Cfr. SF, p. 42.

⁴ NC, pp. 166-167: «Bichat ha relativizzato il concetto di morte, togliendola a quell'assoluto in cui appariva come un evento insecabile, decisivo e irrecuperabile: l'ha volatilizzato e distribuito nella vita, sotto forma di morti in dettaglio, morti parziali e così lente a concludersi oltre la morte stessa. Ma proprio per questo veniva a costituire una struttura essenziale del pensiero e della percezione medica; ciò a cui la vita s'opponesse e ciò a cui si espone, ciò rispetto a cui è vivente *opposizione*, dunque *vita*; ciò rispetto a cui è analiticamente *esposta*, dunque *vera*... Il vitalismo appare sullo sfondo di questo "mortalismo"».

⁵ R. Roussel, *Comment j'ai écrit certains de mes livres*, Éditions Jean-Jacques Pauvert, Paris 1963; tr. it di P. D. Lombardi, *Come ho scritto alcuni dei miei libri*, in *Locus Solus*, Einaudi, Torino 1982.

“come”, anziché svelare l’arcano, lo sdoppia: «si tratta di un segreto raddoppiato» che «trasforma in enigma il processo che doveva chiarire»¹. Non è nessun colpo di genio, nessuna incredibile capacità espressiva dell’autore, ma soltanto il mero funzionamento di un meccanismo automatico a far scattare la produzione letteraria “da sotto” – procedimento che, una volta svelato, non lascia che «disarmati e in assoluto imbarazzo»². È in questo senso allora che gli oggetti negli scritti di Roussel – le descrizioni meticolose di *La vue*, gli oggetti fantastici e impossibili di *Locus Solus*, o ancora le narrazioni improbabili di *Impressions d’Afrique* – sorgono da uno spazio più profondo, segreto e sotterraneo, che diviene “sorgivo” nella misura in cui fa emergere tutti questi oggetti dando loro una posizione all’interno di una superficie offerta ad uno sguardo neutro; ovvero senza che si abbia la possibilità di coglierne il sistema dei rimandi interni, ma solo in funzione di quello spazio sotterraneo, ctonio, nascosto e segreto da cui essi spuntano. Questo spazio è dunque anche lo spazio del linguaggio nella sua esteriorità selvaggia, della «forza sotterranea da cui sgorga il linguaggio»³. Non c’è nessuno sguardo, come quello medico, che organizza un simile spazio.

Ma andiamo con ordine. Roussel entra subito nel merito spiegando il procedimento della sua scrittura:

«Sceglievo due parole quasi simili (sul tipo dei metagrammi). Per esempio *billard* [biliardo] e *pillard* [predone]. Poi vi aggiungevo parole simili ma prese in due sensi differenti, e ottenevo così due frasi quasi identiche.

Per quanto riguarda *billard* e *pillard* le due frasi che ottenni furono queste:

1. *Les lettres du blanc sur les bandes du vieux billard...*
2. *Les lettres du blanc sur les bandes du vieux pillard...*

Nella prima, *lettres* era preso nel senso di «segni tipografici», *blanc* nel senso di «gesso» e *bandes* nel senso di «sponde»: «le lettere tracciate col gesso bianco sulle sponde del vecchio biliardo».

Nella seconda, *lettres* era preso nel senso di «missive», *blanc*, nel senso di «uomo bianco», e *bandes* nel senso di «orde guerriera»: «le missive inviate dall’uomo bianco a proposito delle orde del vecchio predone».

¹ RR, p. 32.

² *Ibid.*

³ RR, p. 36.

Trovate le due frasi, si trattava di scrivere un racconto che potesse cominciare con la prima e finire con la seconda.»¹

Si comprende tutto l'«imbarazzo» provato da Foucault nel leggere queste parole, lo sgomento nello scoprire che tutte le avventure, i macchinari fantastici, le resurrezioni narrate da Roussel, così come del resto tutti i giochi di parole, «i grovigli di parole», le associazioni e i neologismi non erano che «un fatto riguardante il linguaggio: una serie di parole identiche che dicono due cose diverse»². Un mero e semplice fatto di linguaggio, dunque, la circostanza per la quale esistono meno parole rispetto alle cose da designare, un puro accidente che diviene però anche occasione di «un incontro imprevisto fra le figure più lontane del mondo»³. È questo lo spazio in cui sorgono le opere di Roussel: lo spazio autoreferenziale del linguaggio, dove questo gira su se stesso in «un movimento che si svolge al suo interno»⁴ e che diviene spazio sorgivo, luogo di nascita delle figure retoriche più strambe, dimora nascosta di un linguaggio che ha un «potere ontologico» nella misura in cui è in grado di trasformare le parole in «meravigliose macchine per fabbricare gli esseri»⁵. L'imbarazzo disarmante diviene allora quello del segreto raddoppiato, un segreto che una volta rivelato rinvia ad un altro ancora che, questa volta, non può più essere risolto in quanto semplice «fatto di linguaggio»: il fatto che *ci sia* un linguaggio che funziona da sé, che fa sorgere le cose alla superficie e che domina senza il bisogno di un soggetto che lo parli e che anzi, «si prende gioco del soggetto parlante»⁶.

Il segreto rivelato da Roussel, che si presenta inoltre come promessa di un «tesoro verbale», evento rischiarante e chiarificatore, proprio nel momento in cui ci viene svelato si sottrae una volta per tutte. Aprendo per un attimo un nuovo collegamento con *Nascita della clinica*, Foucault usa il termine «tesoro» nel momento in cui intende criticare l'ermeneutica e la tradizione del commento. Anche quest'ultima cerca infatti di far sorgere «un doppio fondo della parola»⁷ per dare sì la caccia a uno spazio segreto, ma in quanto dimora di un senso ben delineato e più profondo, nascosto tra le righe del testo come un non-detto. «Commentare significa riconoscere per definizione un eccesso di significato (*signifié*) sul significante (*signifiant*), un residuo necessariamente non

¹ R. Roussel, *Come ho scritto alcuni miei libri*, cit., pp. 265-266.

² RR, p. 42.

³ *Ibid.*

⁴ RR, p. 43.

⁵ RR, p. 54.

⁶ RR, p. 60.

⁷ NC, p. 10.

formulato del pensiero [...] che ne è l'essenza stessa, tolta al suo segreto»¹; ma questo quindi presuppone che un «non parlato dorma nella parola», in uno «spazio supposto» ove dimorerebbe «il tesoro d'una significazione»². Il compito infinito del commento verrà criticato a più riprese durante tutto il corso della produzione di Foucault degli anni Sessanta, incentrata sull'analisi dei discorsi «effettivi». Ne *L'Ordine del discorso*, ad esempio, diventerà la prima delle «procedure interne di controllo» dei discorsi, avendo la possibilità, da una parte, di moltiplicare i discorsi dicendone di «nuovi» a partire dallo stesso – l'esempio che viene in mente qui è sempre quello della “seconda ricezione” di *Storia della follia in ambiente antipsichiatrico*³ – e dall'altra, di «dire infine», ovvero sia di ripetere un discorso sancendone il significato ultimo attraverso il rinvenimento di un non-detto⁴. Dunque, in conclusione, il «tesoro» promesso da Roussel non si rivela come una pienezza di significato, già dispiegato ma tuttavia taciuto, di un discorso che ripetuto ne mostra una volta per tutte l'intima natura nascosta; ma semmai, quel che questo tesoro ha da rivelare è il dominio del non-senso, una vuota proliferazione del significante, dove i segni si ripetono ma come girando a vuoto, azionati da un meccanismo anonimo.

Altra parola-chiave per comprendere il *Raymond Roussel*, seguendo la linea indicata dall'apertura di *Nascita della clinica*, è quella di «morte». La morte dell'individuo che, finalmente pensabile in termini positivi, nel libro sulla clinica apre alla scienza del singolo; ma anche la morte di Roussel; oppure si potrebbe anche parlare dei morti risorti di *Locus solus* grazie alla miracolosa «resurrettina».⁵ Ma anche la «morte dell'autore» nella letteratura moderna gioca un ruolo decisivo, come si vedrà in conclusione.

¹ NC, p. 11.

² *Ibid.*

³ Grande interesse destò infatti *Storia della follia* presso la corrente dei cosiddetti “antipsichiatri”, tra i quali, in ambiente anglosassone, spiccano soprattutto le figure di R. Laing e D. Cooper (quest'ultimo scrisse la prefazione dell'edizione inglese *Madness and civilization. A history of insanity in the age of reason*, Random House, New York 1965; tradotta sulla base dell'edizione ridotta uscita in Francia nel 1964 nella collana tascabile “10/18” di Plon). Secondo il movimento antipsichiatrico noto in Italia grazie a F. Basaglia, la follia non sarebbe nient'altro che un prodotto socio-culturale che ha esiti violenti e repressivi quali l'internamento. Il libro di Foucault sulla follia verrà preso come punto di riferimento dagli antipsichiatri, che lo leggeranno in chiave politica; successivamente, a proposito della nuova ricezione antipsichiatrica, in un'intervista del 1974 verrà chiesto al filosofo francese se *Storia della follia* fosse un libro politico oppure no, egli risponderà: «sì, ma ora» (M. Foucault, *Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir*, in “Avanti”, n. 53 marzo, 1974; ripreso in *Dits et écrits*, vol. 2, testo n. 136, p. 524). Per approfondire il rapporto tra *Storia della follia* e l'antipsichiatria: cfr. R. Castel, *The Two Readings of «Histoire de la folie» in France*, in A. Stille, I. Velody (a cura di), *Rewriting the History of Madness: Studies in Foucault's Histoire de la folie*, Routledge, London and New York 1992, pp. 65-68; ma anche R. Castel, *Les aventures de la pratique*, in “Le Débat”, 4, n. 41, 1986, p. 41-51.

⁴ OD, pp. 11-13.

⁵ In *Locus solus*, otto cadaveri riprendono vita grazie a questa preziosa sostanza. Si può rintracciare a quest'altezza in Roussel l'ossessione della morte, che tuttavia non gli riesce di superare: i cadaveri risorti sembrano meri automi, ripetono compulsivamente ciò che hanno fatto in vita. Come nel caso di Hubert

La morte di Raymond Roussel è un tassello fondamentale per comprendere il puzzle della produzione letteraria di questo scrittore. Si può senz'altro dire che questa aggiunga un ulteriore strato di esteriorità rispetto alla catena di segreti di cui si è fatta menzione. Una morte avvolta dal segreto, presuntamente avvenuta per overdose di barbiturici, nella stanza 244 dell'Hotel delle Palme di Palermo, di là della serratura di una porta sempre lasciata aperta, quella della stanza comunicante della compagna Charlotte Dufrène, ma che proprio quella notte è chiusa a chiave. Uno strato ulteriore di segreto, riaperto dal libro di Leonardo Sciascia¹, che conduce alla pubblicazione postuma del libro rimasto segreto sul procedimento segreto di Roussel, di cui finalmente lo scrittore ci consegna la chiave, ma la cui serratura apre ad un nuovo segreto che questa volta rimane irrisolto: quello dell'automatismo del linguaggio. Sì, perché per svelare questa fila di segreti messi in serie, come dice Foucault, «è necessaria una serie di chiavi delle quali ciascuna apre la propria scatola, e non più quella più piccola, più preziosa, meglio protetta che vi è contenuta»². Ecco allora che lo svelare il procedimento segreto assume senso solo in funzione della morte. Ma anche la morte, anzi il suicidio di Roussel, conoscendone la biografia³, resta avvolta nel mistero. Egli infatti è sempre stato ancorato ad una vecchia concezione di letteratura quale garanzia di immortalità: scrive *La doublure*, la sua prima opera, aspettandosi onore e fama, sprofondando nella tristezza nel momento in cui s'accorge che per le strade nessuno lo riconosce quale autore di un'opera che riteneva tanto prodigiosa; ma forse, non avendo ottenuto la gloria nella vita, nella morte sceglie di rifugiarsi, come lascia scritto: «nella speranza che ci sarà forse una postuma fioritura di interesse nei confronti dei miei libri»⁴.

Dello «sguardo» si è già detto qualcosa. In *Raymond Roussel* si può rinvenire una forma di sguardo neutro, incapace di cogliere i rimandi tra gli oggetti impossibili sorti dai macchinari fantastici. In mancanza di una precomprensione originaria, dove lo sguardo si orienterebbe in funzione di un mondo che gli è familiare, gli oggetti di Roussel causano spaesamento. Così lo sguardo si smarrisce, essendo incapace di mettere ordine: come sarà nel caso dell'enciclopedia cinese di Borges evocata da Foucault in *Le parole e le cose* –

Scellos, morto a sette anni di tifo, che continua a recitare il *Poemetto cucito* di Ronsard come aveva fatto per il suo settimo compleanno. Foucault allora non parla di vera e propria resurrezione, ma di vita che «si reitera nella morte», di macchinari che «operano al limite inferiore della resurrezione, sulla soglia di cui non girano mai la chiave» (RR, p. 109).

¹ Cfr. L. Sciascia, *Atti relativi alla morte di Raymond Roussel*, Sellerio, Palermo 1979; ried. a cura di P. Squillaciotti, Adelphi, Milano 2020.

² RR, p. 37.

³ Si rimanda alla lettura di F. Caradec, *Vie de Raymond Roussel*, Peuvvert, Paris 1972.

⁴ R. Roussel, *Come ho scritto alcuni dei miei libri*, cit., p. 285.

dove però non sono gli oggetti ad essere impossibili, ma la loro coesistenza in uno spazio comune. In quanto gli oggetti di Roussel sorgono dallo spazio automatico del linguaggio, in cui le figure si incontrano in occasione della povertà del significante, lo sguardo si sdoppia, distaccandosi dagli oggetti. Avviene in altre parole l'esatto contrario che in *Nascita della clinica*: dove lo sguardo e l'ordine sono immanenti agli oggetti, si danno insieme, in funzione di un «a priori concreto»¹. Oppure, in aggiunta, di un altro sguardo si potrebbe parlare, questa volta nelle opere dichiarate estranee al procedimento e lasciate alla loro cripticità. Un nuovo segreto?².

La vue, *Le concert* e *La source*, tre poemi raccolti in *La vue*³, sono scritti mentre il procedimento della scrittura è già all'attivo, eppure ne sono estranei. Non ci addentreremo in questo «segreto ancora più occulto»⁴; ciò che è invece importante sottolineare date le nostre finalità è il tipo di «sguardo» che si può evincere da queste opere. In tutte si tratta di spettacoli offerti in una datità pura ad uno sguardo neutro a cui non sfugge nulla: in *La vue* viene meticolosamente descritta un'immagine marina in un portapenne; *Le concert* illustra invece un concerto in una carta intestata di un albergo; infine in *La source* l'oggetto principale è un'etichetta di acqua minerale in cui è rappresentata una stazione termale. I poemi sono dunque rappresentazioni, descrizioni, dove però i dettagli proliferano e complessivamente si arriva a perdere contezza dell'oggetto nella sua interezza, perdendosi in «descrizioni di descrizioni»⁵ che, ad esempio in *La source*, terminano solo una volta che la bottiglietta viene strappata di mano. È dunque interessante notare il preciso rapporto tra queste descrizioni e lo sguardo, la relazione tra visione e oggetto: non c'è infatti nessun soggetto che vede, lo sguardo è neutro, la visibilità è fine a se stessa. «Si tratta di una visibilità che si esaurisce in se stessa, non si offre a nessuno e disegna una festa interna all'essere, che lo illumina completamente per uno spettacolo senza possibili spettatori»⁶. Si passa come logorropicamente da una descrizione all'altra, senza soluzione di continuità, anche qui dunque si ritrova una prolusione linguistica automatizzata, incontrollata. La posizione degli oggetti è data in funzione di una prossimità che è priva di un soggetto che guarda: si tratta di «un universo senza prospettiva»⁷, dove la luce cade indistintamente e allo stesso modo su tutti gli oggetti, che

¹ NC, p. 10.

² Su questo si veda il cap. 6 di RR «La superficie delle cose», pp. 121-145.

³ R. Roussel, *La vue*, éditions volets verts, Paris 2001 (1904).

⁴ RR, p. 125.

⁵ M. Guareschi, *L'opera segreta*, in RR, p. 11.

⁶ RR, p. 129.

⁷ RR, p. 130.

in loro stessi appaiono come in una «ostinazione ontologica», in una «presenza rocciosa, totale, libera da qualsiasi relazione»¹. Si può concludere che, anche per quanto riguarda i testi estranei al procedimento, ritorna comunque il tema della sparizione del soggetto: si tratta di una produzione letteraria che più che cancellare il soggetto, in fin dei conti non ne ha nemmeno bisogno.

Abbiamo fatto un'escursione in quella dimora segreta che è il *Raymond Roussel* seguendo i temi di *Nascita della clinica*. Tuttavia, forse va ammesso che il vero tema principe è quello dello «spazio», a dire il vero sempre presente e messo costantemente in relazione rispetto agli altri: linguaggio, morte, sguardo. Si dovrà tornare altrove e più volte su questo grande tema, lo spazio, che Foucault considerava l'«ossessione della nostra epoca»². In definitiva, a tal proposito, riprendendo il grammatico illuminista César Cesneau Dumarsais, Foucault afferma come l'esperienza di Roussel sia da situare all'interno del cosiddetto «spazio tropologico del vocabolario»³, uno spazio spalancato dalla semplice omonimia, aperto dall'isomorfismo del significante, pronto ad ospitare un nuovo senso. Ma non si tratta di uno spazio calmo, sereno e sicuro, in cui tutti gli oggetti sono ben ordinati come in quello del corpo umano nella medicina anatomico-patologica, o come in quello della malattia mentale nella moderna psicopatologia; si tratta piuttosto di «uno spazio bianco collocato nel linguaggio che apre all'interno della parola il suo vuoto insidioso, desertico e pieno di trappole»⁴.

È proprio su quest'ultimo concetto che è necessario soffermare l'attenzione per riuscire a penetrare il rapporto tra linguaggio e soggettività. La nozione di «trappola», infatti, sembra rinviare ad un'idea di linguaggio, quello manifesto, quello del testo, inteso come un campo minato, dove ogni parola è pronta a far sprofondare il lettore in un abisso che ne *Il pensiero del fuori* viene chiamato «l'essere del linguaggio»⁵. Il segreto di Roussel, del resto, non consisterebbe nient'altro che nell'abbandonare la scrittura a un

¹ *Ibid.*

² «La grande ossessione che ha assillato il XIX secolo è stata, come è noto, la storia. [...] Forse quella attuale potrebbe invece essere considerata l'epoca dello spazio»: M. Foucault, *Des espaces autres*, conferenza tenuta al Cercle d'études architecturales di Tunisi, il 14 marzo 1967, in *Dits et écrits*, cit. vol. 4, pp. 752-762; tr. it. in Id., *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie*, a cura di S. Vaccaro Mimesis, Milano-Udine, 2011, pp. 19-32 (p. 19).

³ RR, p. 43. Il riferimento è a C. C. Dumarsais, *Les tropes*, Paris 1818.

⁴ RR, p. 43 (corsivo nostro).

⁵ Tematizzato in PF a partire dalla sua dimensione letteraria, quindi in quanto esteriorità attingibile attraverso l'esercizio letterario, in PC «l'essere del linguaggio» (p. 409) viene richiamato per introdurre «la morte dell'uomo», rispetto alla quale, la letteratura contemporanea si presenta come un sintomo evidente. In AS Foucault ne parla piuttosto come «c'è del linguaggio» (p. 149-150), in riferimento al fatto che «sotto» alla formazione discorsiva e al sistema degli enunciati vi sia una dimensione dativa del linguaggio, in una forma pura, esteriore rispetto al discorso.

automatismo, a una «sovranità della parola»¹ in cui il soggetto-autore sparisce lasciando libero – in uno «spazio bianco»² – il linguaggio di dispiegarsi da sé. È in questo modo che, forse, diviene possibile comprendere l'angoscia e la melanconia di Roussel, in quanto connesse al semplice fatto di essersi abbandonato a questo automatismo e in questo senso di non avere scritto niente, ma di essersi limitato a mettere a punto il procedimento in un tentativo di organizzare la totale aleatorietà del linguaggio, che vedeva diramarsi in tutte le direzioni, senza controllo. Che avesse allora ragione Michel Leiris nel dire che Roussel non fosse nient'altro che «in senso non dispregiativo, un innocente...»³? «Roussel, collocato da una parte e dall'altra, dietro il meccanismo per farlo scattare, e davanti ad esso per tentare invano di parare i suoi colpi senza replica»⁴; Roussel che diviene egli stesso macchina, «l'inventore di un linguaggio che non dice che se stesso»⁵, infimo automa al cospetto della geniale grandezza del suo mito Jules Verne, al quale una volta riuscì persino a stringere la mano⁶. «L'angoscia del significante»⁷, così la chiama Foucault, quella esperita dall'autore di *Locus solus*, l'inquietudine del linguaggio stesso, un codice che è fatto di mancanze, che non è nient'altro che un «vuoto proliferante»⁸.

Così si apre un nuovo orizzonte. Che l'esperienza letteraria di Roussel non sia nient'altro che l'esperienza della sua stessa cancellazione come soggetto? Che «l'angoscia del significante» non sia che l'esperienza di radicale uscita verso una nuova dimensione? Per provare a rispondere a questi quesiti, bisogna prendere sul serio l'espressione «spazio bianco». Essa riveste infatti una funzione fondamentale per il metodo archeologico. Ma andando con calma. In *Il pensiero del fuori*, articolo pubblicato sulla rivista "Critique" nel 1966, troviamo diversi riferimenti alla nozione di «spazio bianco», «spazio vuoto», «spazio nudo», così come a «apertura». È proprio in questi termini che Foucault si riferisce all'«io parlo» per contrapporlo alla sovranità dell'«io penso» della filosofia trascendentale. L'«io parlo», in effetti, viene definito proprio come «un'apertura assoluta attraverso cui il linguaggio possa espandersi all'infinito, mentre il soggetto – l'«io» che parla – si frammenta, si disperde e si sparpaglia fino a sparire in

¹ RR, p. 41.

² RR, p. 43.

³ M. Leiris, *Entretien sur Raymond Roussel*, in Id. *Roussel l'ingénu*, Fata Morgana, Paris 1987, p. 96; tr. it. di M. Guareschi, in RR, p. 27.

⁴ RR, p. 69.

⁵ RR, p. 187.

⁶ Cfr. R. Roussel, *Come ho scritto alcuni dei miei libri*, cit., p. 279.

⁷ RR, p. 188.

⁸ RR, p. 186.

questo *spazio nudo*¹. Ancora, lo «spazio vuoto»² sarebbe quello lasciato a seguito della cancellazione dell'io penso da parte dell'io parlo. Siamo quindi di fronte ad un passaggio cruciale. La «sovranità della parola» esercitata al di sopra di colui che la enuncia, tema già presente in Roussel, diviene ora la chiave di volta per comprendere tutta la produzione letteraria del cosiddetto *nouveau roman*: non a caso, la riscoperta di Raymond Roussel si deve anche ad Alain Robbe-Grillet – grande esponente della corrente in questione – il quale, proprio nel 1963, dedica un saggio all'autore di *Impressions d'Afrique*, trasformandolo in una sorta di capostipite del *nouveau roman*³. Per Foucault, tuttavia, la comprensione profonda di questo fenomeno artistico-letterario non rappresenta solo un'occasione per esercitare della critica letteraria; al contrario, questa diviene il luogo privilegiato per una riflessione di carattere filosofico-epistemologico in cui è in ballo sia la sparizione del soggetto, elemento cardine della filosofia moderna, sia l'accesso a una dimensione inattingibile per il pensiero razionale, tema già al cuore di *Folie et déraison*. Da una parte, infatti, «il soggetto che parla non è il responsabile del discorso», divenendo piuttosto «l'inesistenza nel cui vuoto s'insegue senza tregua l'effondersi indefinito del linguaggio»⁴; dall'altra, è solo grazie alla letteratura che si spalanca questa dimensione, la quale, senza rappresentare in alcun modo una funzione di espressione o di interiorizzazione, si presenta piuttosto come «passaggio al fuori»⁵.

Il soggetto allora si dilegua lasciando un mero spazio bianco, aperto e percorso dal linguaggio. Questo passaggio a una dimensione esteriore, tanto agognata in *Storia della Follia*, acquisisce dunque i tratti di una vera e propria esperienza: «l'esperienza del fuori»⁶. Se si volesse tentare di fare una storia di questo passaggio «fuori di sé», dice Foucault, si potrebbe rintracciarne una prima apparizione nelle opere di Sade, il quale viene spesso curiosamente fatto giocare contro Kant⁷. Successivamente sono molti gli autori che avrebbero avuto accesso a questa dimensione, ognuno attraverso un proprio “metodo”, una tecnica differente. Ogni autore presentato da Foucault disporrebbe infatti di una sorta di “procedura” con la quale attingere al fuori: per Sade era il desiderio, che

¹ PF, p. 13 (corsivo nostro).

² Cfr. PF, p. 15.

³ Cfr. A. Robbe-Grillet, *Énigme et transparence chez Raymond Roussel*, in Id., *Pour un nouveau roman*, Gallimard, Paris 1963.

⁴ PF, p. 13.

⁵ PF, p. 14.

⁶ Cfr. PF, p. 17-21.

⁷ Kant è il filosofo dell'interiorizzazione, colui che apre alla modernità attraverso il pensiero antropologico, che indaga le possibilità della conoscenza attraverso una critica delle facoltà umane. Di contro, Sade, è colui che si apre alla dimensione più esteriore, facendola parlare attraverso l'apertura della «nudità del desiderio» (PF, p. 19).

egli lascia parlare nella sua forma più nuda; per Nietzsche si tratta della forza; in Klossowski è il simulacro; per Artaud la materialità del pensiero; per Bataille la trasgressione; infine, per Blanchot, l'attrazione¹. Tuttavia, nulla di tutto ciò deve lasciar pensare a questo passaggio «fuori di sé» come un'esperienza interiore e personale, che avverrebbe nel «luogo di una coscienza»; e nemmeno si deve intendere tale “uscita” come momento oppositivo in vista di un recupero dialettico della negatività. Piuttosto, Foucault lo intende come dispersione, scomparsa, vuoto lasciato dall'apparizione del linguaggio: «non riflessione, ma oblio; [...] non spirito alla conquista faticosa della propria unità, ma erosione indefinita del fuori; non verità che s'illumina, infine, ma scintillio e miseria di un linguaggio che è da sempre già iniziato»². In fin dei conti, non si tratta che di «lasciar parlare il linguaggio stesso»³, lasciandolo sgorgare attraverso una soglia, come se fosse una medesima serratura di cui ogni autore avrebbe una chiave diversa.

In Maurice Blanchot la “soglia” verso il fuori, come si è detto, verrebbe aperta grazie all'attrazione. Foucault a tal proposito porta in luce con dovizia di dettagli la procedura con la quale lo scrittore riusciva far scattare il meccanismo. L'attrazione non è fascino, ad esempio, non dipende da un'attività di alcun tipo, dello sguardo o della ricerca: «l'attrazione ha come correlativo necessario la negligenza»⁴. È proprio quest'ultima, in Blanchot, a dischiudere la possibilità di attingere al fuori, ad aprire, a permettere al soggetto di eclissarsi. L'attrazione può colpire soltanto colui che è negligente, non si può andare incontro all'attrazione, «si è attratti nella misura in cui si è negletti»⁵: abbandonati all'oblio, dunque, e non in una condizione voluta, cercata.

Invece, rileggendo Georges Bataille, e dedicandogli un saggio nell'anno della sua morte per la rivista da lui fondata, Foucault evidenzia come l'esperienza moderna della sessualità sia da ricollocare all'interno dei confini, illimitati, della morte di Dio. Quest'ultima avrebbe infatti solo ad un primo impatto tolto all'uomo la possibilità di sperimentare la dimensione dell'infinito. Bataille, autore di un'opera erotica radicalmente trasgressiva – «il suo è un erotismo della morte, del raccapriccio e della lordura»⁶ – concepisce la sessualità come esperienza-limite, costitutiva del limite stesso che separa il lecito dall'illecito, il concesso dal proibito. La trasgressione e l'eccesso non saranno allora

¹ Cfr. PF, p. 29.

² PF, p. 24.

³ Cfr. PF, p. 28.

⁴ PF, p. 30.

⁵ PF, p. 33.

⁶ G. Cima, *Georges Bataille*, Feltrinelli, Milano 2022, p. 18.

che una modalità per rompere continuamente con il limite di volta in volta imposto, al fine di accedere ad una dimensione esteriore che però, ancora una volta, non sarà più possibile recuperare dialetticamente¹. Il limite infranto dalla trasgressione apre così all'esperienza della pura contraddizione irrisolta, non trattandosi di un continuo superamento dialettico dovuto alla "pazienza del negativo". La sessualità riannoda dunque il legame con l'illimitato dopo che quello con Dio è venuto a spezzarsi, proprio perché «la trasgressione è un gesto che concerne il limite; [...] supera e non cessa di ricominciare a superare una linea»². Non opposizione, non negatività, la trasgressione si qualifica piuttosto come differenza affermata: «affermazione non positiva, [...] affermazione che non afferma niente»³. Proprio da questo punto di vista il passaggio al fuori può essere inteso come un'esperienza-limite che riesce a portare ad un "mondo altro", fondato su una differenza positiva, non intesa dunque come il negativo di qualcosa ma pura affermazione – «non positiva» – del negativo. Così, «la trasgressione si apre su un mondo scintillante e sempre affermato» ed «è alleata del divino»⁴. In altre parole, la trasgressione rigetta l'uomo senza Dio nell'esperienza di ciò che Bataille concepisce come il "sacro", la divinità, l'illimitato. Pertanto, il cammino della filosofia del limite, tale è quella di Bataille – che recupera la lezione di Nietzsche, di cui è stato fondamentale interprete in Francia⁵ – si costituisce secondo Foucault come «una via di ritorno» certo,

¹ L'hegelismo di G. Bataille è una questione molto controversa, soprattutto se si cerca di unirlo all'esegesi compiuta delle opere di Nietzsche, filosofo del pluralismo delle forze e dell'affermazione (cfr. F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*; tr. it. di F. Masini, a cura di G. Colli, *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano 1977, § 260) contro l'hegelismo e lo «spirito tedesco» (cfr. F. Nietzsche, *Ecce homo. Wie man wird, wan man ist*; tr. it. a cura di R. Calasso, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, Adelphi, Milano 1991, pp. 33-37). Secondo J.-B. Vuillerod, (*La naissance de l'anti-hégélianisme. Louis Althusser et Michel Foucault, lecteurs de Hegel*, ENS Éditions, Lyon 2022, pp. 363-366) l'influenza di Hegel, filtrata dalla lettura di A. Kojève, in Bataille – che fu un assiduo frequentatore dei suoi celebri seminari – sarebbe evidente ad esempio in *La part maudite* (Minuit, Paris 2014, prima ed. 1949), laddove l'ontologia batailliana del desiderio si costituirebbe attraverso un confronto serrato con il capitolo IV, A della *Fenomenologia dello spirito*, dal quale Bataille recupera concetti come "desiderio", "lotta", "morte", "lavoro". Ma è in *L'expérience intérieure* (Gallimard, Paris 1983, prima ed. 1954) che si ritrova un confronto ben più esplicito con lo stesso capitolo della *Fenomenologia*. Qui, la critica all'hegelismo avverrebbe a partire dall'interno, si tratterebbe di una critica immanente, e non dunque esterna, esercitata da un luogo altro rispetto alla filosofia hegeliana. A dire di Vuillerod (*op. cit.*, p. 365), Foucault, non accettando la trasgressione come esperienza interiore e utilizzando la letteratura per criticare il pensiero hegeliano da un luogo esterno, farebbe violenza al pensiero di Bataille, appropriandosi del suo anti-hegelismo ma portandolo a conseguenze estreme quali il totale rifiuto della dialettica.

² M. Foucault, *Prefazione alla trasgressione*, cit., p. 58.

³ *Ivi*, p. 60.

⁴ *Ivi*, p. 61.

⁵ La cosiddetta *Nietzsche renaissance* in Francia ha inizio negli anni Sessanta con una serie di pubblicazioni di testi fondamentali come quelli di G. Deleuze (*Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris 1962; tr. it. di S. Tassinari, *Nietzsche e la filosofia*, Colportage, Firenze 1978), di P. Klossowski (*Sur quelques thèmes fondamentaux de la «Gaya Scienza» de Nietzsche*, Club Français du Livre, Paris 1956; e Id., *Nietzsche, le polythéisme et la parodie*, Gallimard, Paris 1963; entrambi pubblicati in italiano in *Nietzsche, il politeismo e la parodia*, tr. it. di G. Girimonti Greco, Adelphi, Milano 2019; ma anche Id., *Nietzsche et le cercle*

ma senza riconciliarsi in un'origine rappacificata, essenziale, che già detenga ciò che ha da dispiegare¹.

Da questo punto di vista, anche Roussel avrebbe trovato un “modo” per attingere al fuori, per lasciar sgorgare il linguaggio. Forse, anche Roussel, come Blanchot e Bataille, avrebbe trovato il modo di liberarsi dalla sua posizione di soggetto, ora cancellata «nello spazio bianco e totalmente enigmatico di un'opera ritualizzata, ossia separata e non spiegata»². «Il procedimento avrebbe allora una funzione di sblocco», rappresenterebbe una cioè «soglia», «un rito di purificazione»³, per usare le parole di Foucault. Ma purificazione rispetto a che cosa? Ebbene, forse proprio rispetto al proprio sé, al proprio essere un soggetto, purificazione di Roussel dalla propria funzione di autore, grazie all'apertura generata dal procedimento:

«Questa apertura, come tutte quelle di Roussel, contiene fra parentesi simmetriche, un cerchio di parole e di cose che, autogeneratosi, compie il proprio movimento con un'autosufficienza della quale niente di estraneo turba la purezza e la gloria, e si ritrova in una ripetizione che – per fatalità intrinseca o sovrano capriccio – è la scomparsa di sé»⁴.

In queste pagine si è voluto dimostrare quanto il tema della critica della soggettività trascendentale sia un modo, non certo unico e solo *leitmotiv*, per leggere coerentemente gli scritti letterari composti e pubblicati da Foucault nel corso degli anni Sessanta. A riguardo, i critici osservano⁵ come il *Raymond Roussel*, all'interno della riflessione foucaultiana, sia stato un testo spartiacque dacché, dal momento della sua pubblicazione, verrebbe abbandonato ogni residuo fenomenologico ancora presente al contrario in *Storia*

vieux, Mercure de France, Paris 1969; tr. it. di E. Turolla, *Nietzsche e il circolo vizioso*, Adelphi, Milano 1981) e la pubblicazione delle opere complete per Gallimard (cui parteciparono anche G. Deleuze e M. Foucault: cfr. “Introduction générale”, in F. Nietzsche, *Ouvres philosophiques complètes*, t. 5, Gallimard, Paris 1967). Tuttavia, è nel corso degli anni Cinquanta che si assiste alla decisiva “denazificazione” di Nietzsche, ed è proprio in questo che G. Bataille ha avuto un ruolo di primissimo piano con il suo fondamentale *Sur Nietzsche*, Gallimard, Paris 1945 (tr. it. di A. Zanzotto, *Su Nietzsche*, SE, Milano 2006). A tal proposito si veda anche: G. Bataille, *Nietzsche et les fascistes*, in “*Achéphale*” n. 2, 21 gennaio 1937, pp. 3-13; tr. it. di A. Serra, in G. Deleuze, G. Bataille, *Nietzsche e i fascisti*, Pgreco Edizioni, Milano 2016, pp. 102-122.

¹ Cfr. M. Foucault, *Prefazione alla trasgressione*, cit., p. 61.

² RR, p. 38.

³ RR, p. 37.

⁴ RR, p. 55.

⁵ Si veda su questo il già citato saggio introduttivo di J. Revel in *Archivio Foucault I*, e il saggio di M. Guareschi *L'opera segreta* in introduzione all'edizione italiana di RR, pp. 2-27.

della Follia. Negli anni a seguire, la meditazione di Foucault sulla relazione tra letteratura e soggettività avrebbe conosciuto un grande sviluppo, arrivando a porre le basi per la formulazione di concetti che avrebbero travalicato il mero interesse letterario – nel senso di una letteratura intesa come trasgressione dei limiti – con implicazioni notevoli per la progettazione del metodo archeologico. Il tema che aprirà l'*Archeologia del sapere*, come vedremo, sarà infatti la critica delle unità concettuali – “tradizione”, “influenza”, “sviluppo”, “evoluzione”, “mentalità” e “spirito” ma anche “libro” e “opera” – presentate come precostituite, sintesi già fatte che nascondono l’operatività di un soggetto trascendentale che si pone come garante di queste stesse unità e che costituirebbe la base per la storia delle idee, della scienza, della letteratura. Due di queste unità presentate come da demolire sono appunto quelle di autore e opera. Va sottolineato, tuttavia, che è in seno alla riflessione sulla letteratura che Foucault sviluppa tali critiche, o meglio: è anche questo il loro luogo di elaborazione; il che conduce quindi a non pensare gli scritti letterari come secondari o periferici, rispetto alla produzione strettamente filosofica, ovvero l’archeologia, ma come un vero e proprio laboratorio concettuale. È appunto nella conferenza *Che cos’è un autore?*¹, tenuta all’indomani della pubblicazione de *L’Archeologia del sapere*, che viene presentato il tema della «funzione autore». Foucault qui chiarisce un fatto ben noto all’interno della scrittura quale viene intesa dalla letteratura contemporanea: essa si basa su un’etica, o una prassi, caratterizzata dall’indifferenza verso chi scrive. Da una parte, infatti, essa si libera dal tema dell’espressione, riferendosi solo a se stessa, oltrepassando continuamente i propri limiti e dispiegandosi secondo la proliferazione del significante; non si tratta più allora di un’espressione soggettiva, ma «dell’apertura di uno spazio in cui il soggetto scrivente non cess[a] di sparire»². Dall’altra, la scrittura risulta imparentata con la morte, ma non più nel senso secondo il quale la narrazione servirebbe a scongiurare la morte: Foucault osserva a questo proposito che ormai «l’opera il cui dovere era di conferire l’immortalità ha ormai acquisito il diritto di uccidere, di essere l’assassina del suo autore»³. L’autore, il soggetto scrivente scompare, si eclissa, muore lasciando il posto ad una mera funzionalità, è la «funzione autore [...] caratteristica di un modo di esistenza, di circolazione e di funzionamento di certi discorsi all’interno della società»⁴. Dell’autore non rimane che il nome, a «caratterizzare un certo

¹ M. Foucault, *Che cos’è un autore?*, in Id., *Scritti letterari*, (a cura di C. Milanese), Feltrinelli, Milano, pp. 1-21 (La conferenza è del 22 febbraio 1969, presso il Collège de France e presieduta da J. Wahl).

² *Ivi*, p. 3.

³ *Ivi*, p. 4.

⁴ *Ivi*, p. 9.

modo di essere del discorso»¹. Il soggetto diviene mera funzione o, come Foucault dirà più tardi nel discorso inaugurale al Collège de France, *L'ordine del discorso*: «principio di raggruppamento dei discorsi, come unità ed origine dei loro significati»².

1.2 La posizione del soggetto nell'archeologia

L'archeologia del sapere è un libro di metodo. Checché ne dica lo stesso Michel Foucault, che in un'intervista del 1978 con Duccio Trombadori³ annovera anche *Le parole e le cose* tra i suoi libri metodologici, nessun altro testo come *L'archeologia del sapere* svolge allo stesso modo il compito di organizzare, chiarire e reindirizzare retrospettivamente le ricerche svolte in precedenza. O almeno ne rappresenta il «tentativo», come sostenuto a più riprese dallo stesso Foucault. Se poi questi presunti «libri di metodo» svolgano un'altra funzione rispetto a quella di sistematizzare una volta per tutte il lavoro già compiuto – di difficile classificazione fin dagli esordi – aprendo a nuovi interrogativi e ulteriori richieste di chiarimento; che questo inoltre non sia un metodo che si possa semplicemente “applicare”, come un qualsiasi altro strumento analitico ad un qualsivoglia campo di ricerca, è un'altra questione. Resta però il fatto che *L'archeologia del sapere* è un libro concepito per essere a tutti gli effetti un libro di metodo, anche se in modo originale e di certo spiazzante per l'epoca, tanto che possiamo dare ragione a Stefano Catucci nel sostenere che Foucault concepisce i suoi libri come delle *esperienze*⁴.

L'archeologia del sapere è l'ultimo grande testo foucaultiano degli anni Sessanta, e si può senz'altro ritenere che costituisca il coronamento di un percorso teorico iniziato quasi dieci anni prima. Un lettore contemporaneo a Foucault, infatti, prima di veder chiarito il metodo archeologico, lo vede già “all'opera” su tre livelli differenti: *Storia della follia*, *Nascita della clinica* – il quale reca come sottotitolo *Un'archeologia dello sguardo medico* – e *Le parole e le cose*, sottotitolato anch'esso: *Un'archeologia delle scienze umane*. Si comprendono bene allora le continue richieste di chiarimento fatte all'autore riguardo a una nozione tanto utilizzata ma non del tutto chiarita, come testimonia in

¹ *Ivi*, p. 8.

² OD, p. 14.

³ D. Trombadori, *Colloqui con Foucault*, Castelvecchi, Roma 1999.

⁴ S. Catucci, *Introduzione a Foucault*, Laterza, Bari-Roma 2019, p. 71.

particolar modo la risposta al Circolo di epistemologia¹, che riporta alla lettera interi passaggi del testo pubblicato nel 1969; oppure la diatriba² aperta dalla stroncatura sartriana di *Le parole e le cose*, diatriba alla quale partecipò anche Georges Canguilhem³ per criticare a sua volta la misinterpretazione da parte del filosofo esistenzialista. Ma anziché entrare immediatamente nel merito di *L'archeologia del sapere* e subire la tentazione di leggere retroattivamente gli altri testi archeologici, risulta forse più proficuo introdurre uno alla volta i “tre livelli” archeologici per mostrare in questo modo il metodo già in azione – certo non subito consapevole e sempre suscettibile di revisioni anche radicali – e soltanto alla fine fare delle considerazioni circa l'ultimo testo pubblicato negli anni Sessanta.

Dovremo svolgere quest'operazione di volta in volta guardando sempre attraverso lo spiraglio aperto dal nostro particolare problema, ovvero: il ruolo giocato dalla soggettività all'interno della prospettiva archeologica che nel corso dei testi si va sviluppando; la nostra ricerca, che intende seguire un preciso percorso argomentativo, nel corso di questa trattazione non potrà però restare chiusa nella sola indagine riguardo alla posizione del soggetto nell'ambito dell'archeologia, ma dovrà necessariamente guardare anche in altre direzioni, per arricchirsi e crescere in consapevolezza. Analizzeremo dunque uno alla volta i testi archeologici, che chiameremo i “tre livelli” del metodo archeologico, cercando sia di comprenderne le basi teoretiche, ma anche, quando possibile, di esplicitare la critica alla soggettività trascendentale che da essi emerge – cosa che, da *Nascita della clinica* a *Le parole e le cose*, avviene principalmente attraverso l'analisi del discorso antropologico, mentre in *L'archeologia del sapere* assume principalmente un ruolo metodologico. Se dunque i primi “tre livelli” archeologici giungono a considerare il soggetto come esito di un processo di oggettivazione da parte di una forma di sapere – dalla scienza medica e clinica dell'opera del 1963, che trasforma l'uomo in oggetto di

¹ M. Foucault, *Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie*, in “Cahiers pour l'analyse”, n. 9, 1968, pp. 9-40; ripreso in *Dits et écrits*, vol. 1, cit., t. 59, pp. 656-730; tr. it. di A. Cutro, *Sull'archeologia delle scienze. Risposta al circolo di epistemologia*, in *Il sapere e la storia. Sull'archeologia delle scienze e altri scritti*, Ombre Corte, Verona 2007, pp. 29-80.

² Si vedano su questo: M. Foucault, *Entretien avec Madeleine Chapsal*, in “La Quinzaine Littéraire”, n. 15, 16 maggio 1966; in *Dits et écrits*, cit., vol. 1, testo n. 39, pp. 540-544; tr. it. in *Archivio Foucault I*, cit., pp. 117-122; e Id. *Foucault répond à Sartre*, in “La Quinzaine littéraire”, n. 46, 1-15 marzo 1968, pp. 20-22; in *Dits et écrits*, vol. 1, cit., testo n. 56, pp. 669-670; tr. it. *Foucault risponde a Sartre*, in *Archivio Foucault I*, cit., pp. 191-197; entrambi in riferimento all'articolo: *Jean-Paul Sartre répond*, in “L'Arc”, n. 30, 1966.

³ G. Canguilhem, *Mort de l'homme ou épuisement du cogito?*, in “Critique”, n. 242, luglio 1967, pp. 599-618; ripreso in AA.VV. *Les notes et les choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, Presses Universitaires de Caen 2009; tr. it. di S. Agosti, *Morte dell'uomo o estinzione del cogito?*, in *Appendice a PC*, pp. 415-436, p. 418.

sapere, alle scienze umane indagate nel libro del '66 – vedremo come nel testo del '69 il soggetto venga pensato come funzione, rispetto al primato del discorso; una concezione che trova dunque un forte legame con gli scritti letterari, come si è visto.

È noto che Foucault, nel 1972, in occasione della ripubblicazione per Gallimard di *Folie et déraison* con il titolo: *Histoire de la folie*, abbia espunto la prefazione redatta ad Amburgo nel 1960. Le ragioni di questa scelta consistono chiaramente in un cambiamento di prospettiva rispetto ad alcune tesi sostenute agli albori della sua produzione. Infatti, come si è visto (1.1), l'intero impianto di *Storia della follia* risulta ancora generalmente caratterizzato da alcune incursioni fenomenologiche. Ciò è in parte dovuto proprio anche alla *Prefazione* del 1961, che – in quanto dichiarazione di intenti e necessario prelude metodologico – incoraggia a leggere tutta l'opera come ancora influenzata da temi o termini tipicamente fenomenologici, primo fra tutti il riferimento a un'«esperienza originaria». Tuttavia, è importante sottolineare come tale richiamo all'«esperienza originaria», o a un «grado zero della storia della follia, quando è ancora esperienza indifferenziata», presentino uno stretto legame con «l'archeologia del silenzio»¹ di cui ora Foucault intende farsi promotore.

Non è certo possibile attribuire un ruolo teorico-metodologico a quella che qui sembra quasi presentarsi come una mera metafora in un testo notoriamente carico di retorica. Eppure, trattandosi di un concetto destinato a diventare il vero e proprio filo conduttore delle ricerche foucaultiane degli anni Sessanta, il termine archeologia deve essere necessariamente approfondito fin dalla sua prima apparizione, in modo da iniziare a intravederne, per il momento anche solo in negativo, la sua futura veste metodologica.

Che cosa significa affermare che i concetti di esperienza originaria e archeologia sono intrecciati nell'opera del 1961? Significa prima di tutto sostenere che se la storia della follia deve risalire a *prima* del «gesto di sovrana ragione», a prima della «congiura» e quindi prima che la follia si sia stabilita nel «regno della verità», se la storia della follia deve risalire a *prima* della «separazione», prima dello stabilirsi della scienza e della «presa della ragione», se, in altre parole, la storia della follia vuole far parlare «un linguaggio molto primitivo» e «aurorale», che nel «mondo sereno della malattia mentale» è messo sotto silenzio dal «monologo della ragione», l'unico modo percorribile per

¹ SF, pp. 41-43.

raggiungere una tale esperienza è quello di fare un'«archeologia di questo silenzio»¹. Emerge quindi l'idea, in questo “primo livello” archeologico, di condurre uno scavo verticale volto al raggiungimento delle modalità di un'esperienza e al recupero di un linguaggio che non sono più quelli attuali, ma che presentano una differenza radicale rispetto al presente. Di conseguenza, per ritrovare il linguaggio che un tempo la follia parlava e con il quale intratteneva una conversazione continua con la ragione, come nel Medioevo e nel Rinascimento, non si dovrà fare una «storia» del linguaggio che ha esteso il suo impero sulla follia, bensì l'archeologia del silenzio² al quale essa è stata ridotta. Questo significa prima di tutto che non si deve tanto *parlare della* follia, quanto piuttosto *farla parlare*. In altre parole, per raggiungere il livello autentico, il suolo archeologico della follia, non si può che fare riferimento alla follia stessa: l'archeologia è dunque uno scavo che mira a riportare in superficie la follia per come essa era, per quello che diceva, senza alcun tipo di mediazione concettuale ad essa esteriore. A quest'ultimo proposito ricordiamo la necessità, al fine di svolgere un simile compito, di fare quella sembra a tutti gli effetti una *epoché* da ogni «concetto della psico-patologia»³. Tuttavia, ciò che a questo livello stride con la concezione foucaultiana più matura dell'archeologia, è il fatto che qui essa si presenta come un mezzo per raggiungere quella che viene concepita come un'«esperienza», e per di più «originaria», della follia. Resta ad ogni modo suggestiva e curiosa l'opposizione che nelle prime pagine della *Prefazione* viene presentata tra «storia» e «archeologia»⁴: vedremo più avanti che questo sarà un punto focale della trattazione del 1969, laddove l'elaborazione del progetto archeologico diviene anche un grande momento di ripensamento critico, teorico e metodologico della storiografia contemporanea al francese.

In generale, se *Storia della follia* viene criticato per essere manchevole di un'impostazione metodologica ben delineata e per cercare le possibili modalità di pensare il negativo, l'Esteriore, l'Altro, il “non” della ragione, a partire da nient'altro che se stessi – a dire di molti, senza però riuscirci⁵ –, *Nascita della clinica* è al contrario un'opera più

¹ *Ibid.*

² Cfr. SF, p. 43.

³ SF, p. 41.

⁴ «Non ho voluto fare la *storia* di questo linguaggio; piuttosto *l'archeologia* di questo silenzio» SF, p. 43, (corsivi nostri).

⁵ Su questo si veda, in particolare, il saggio di R. Barthes, *Savoir et folie*, in “Critique”, n. 17, 1961, pp. 915-922; ripubblicato in *Essais critiques*, Seuil, Paris 1964; tr. it., di L. Lonzi, *Saggi critici*, Einaudi, Torino 1966; e J. Derrida, *Cogito et histoire de la folie*, in “Revue de Métaphysique et de Morale”, n. 68, 1963, pp. 460-494; poi in Id., *L'écriture et la différence*, Paris 1967, pp. 51-97; tr. it. di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971, pp. 39-79.

rigorosa, dove i termini «archeologia» e «a priori concreto» vengono illustrati più approfonditamente. Di *Nascita della clinica* abbiamo già indicato le linee generali (1.2), ora si tratta invece di carpirne l'intenzione primariamente archeologica – riportata fin dal sottotitolo – analizzando dapprima i termini essenziali da un punto di vista teorico e metodologico, e successivamente mostrando gli stessi concetti “in azione”: mettendo cioè in evidenza ciò che tali concetti consentono di ottenere, a quali risultati, a quali esiti, in breve, essi permettono di approdare.

Prima di iniziare, ancora una breve riflessione generale su *Nascita della clinica*. Nella prima edizione italiana – che è la nostra di riferimento – introdotta e tradotta da Alessandro Fontana, il sottotitolo non è quello riportato sopra, è piuttosto: *Il ruolo della medicina nella costituzione delle scienze umane*. C'è da chiedersi il perché di questa scelta, dato un sottotitolo così breve e chiaro nel testo originale; e soprattutto perché intitolare in questo modo un'edizione uscita nel 1969, dal momento che – anche se probabilmente *L'archeologia del sapere* non era ancora stata pubblicata, poiché Fontana non la cita né nell'introduzione né nella bibliografia, dove viene invece segnalata la *Réponse au cercle d'epistémologie* – l'importanza del termine archeologia era ormai lampante. Infatti, nella riedizione italiana del 1985, sempre a cura di Alessandro Fontana, il sottotitolo è cambiato in *Un'archeologia dello sguardo medico*. Crediamo che la risposta a questa domanda apparentemente puntigliosa possa aiutarci a comprendere qualcosa in più di *Nascita della clinica*. Se la ricezione di *Raymond Roussel* fu praticamente nulla, tanto da trasformarla in una sorta di «opera segreta», quella dell'indagine sullo sguardo medico, all'epoca della pubblicazione, è molto scarsa¹. Tuttavia, il libro viene riscoperto almeno due volte mentre Foucault è in vita: innanzitutto a seguito di *Le parole e le cose*, testo che consacra l'autore nel panorama intellettuale francese; e poi nel corso degli anni Settanta, al momento dell'elaborazione del concetto di «biopolitica», il quale riprende in carico la questione della nascita di una nuova concezione di vita nella medicina moderna². *Nascita della clinica*, quindi, non ha mai destato un vero e proprio interesse in sé – i primissimi lettori la considerarono una sorta di prosieguito di *Storia della follia*³ – ma è sempre stata affiancata ad altri testi, accostata

¹ Cfr. D. Eribon, *op. cit.*, p. 191.

² Sulla ripresa di *Nascita della clinica* rispetto alle nuove analisi condotte da Foucault sul tema della biopolitica si veda soprattutto l'introduzione all'edizione inglese di G. Canguilhem, *On the Normal and the Pathological*, D. Reidel, Boston 1978, pp. IX-XX; tr. it. *George Canguilhem: il filosofo dell'errore*, in “Quaderni Piacentini”, n. 14, 1989, pp. 39-52.

³ Cfr. D. Eribon, *op. cit.*, p. 189.

ad altro per agevolarne la comprensione, come fa lo stesso Fontana e come abbiamo fatto del resto noi stessi: usandone l'*incipit* per introdurre il *Raymond Roussel*. Se leggiamo l'introduzione all'edizione italiana¹, notiamo fin dalle prime pagine che il curatore, chiamato a «indicare la lettura più adeguata»², invita a rintracciare un'«unità, ed anzi [...] una sorta di complementarità»³ degli scritti foucaultiani, per altro reclamata anche dal loro stesso autore: il riferimento è ovviamente alla «Prefazione» di *Les mots et les choses*⁴, ma ad essa avrebbe potuto aggiungere, a distanza di pochi mesi, alcune pagine de *L'archéologie*⁵. Anche se dovremo discutere altrove dei problemi legati al «Foucault lettore di se stesso», qui certamente non possiamo mettere in dubbio quanto sostenuto da Alessandro Fontana, ovvero che *Nascita della clinica* riveste una «funzione mediatrice»⁶, di cerniera, tra *Storia della follia* e *Le parole e le cose*. Tuttavia, è necessario sostenere che, se ci limitassimo a vedere quest'opera come preambolo di quella del 1966 – sorta di prolegomeno sulla costituzione di una scienza medica dell'individuo, indispensabile alla formazione delle scienze umane – se la nostra lettura si limitasse a questo, allora correremmo il rischio di perdere di vista la singolarità del libro sulla clinica, lo statuto epistemologico di questo studio che per la prima volta si dichiara consapevolmente «archeologico», anche se ancora acerbo, foriero di problemi e successive ritrattazioni. Non stiamo affermando che Fontana non lo abbia fatto, stiamo piuttosto dicendo che quel primo sottotitolo tradisce un tipo di lettura che è perdurato a lungo, giusto o sbagliato che sia. Perdere di vista l'autonomia di *Nascita della clinica*, insomma, non ci consentirebbe di seguire le tappe del programma archeologico foucaultiano.

Ai nostri occhi *Nascita della clinica* ha un interesse eminentemente metodologico. Abbiamo detto all'inizio di voler introdurre dapprima i concetti epistemologici, quasi fossero degli strumenti di lavoro, e successivamente mostrare gli stessi attrezzi all'opera, presentando i risultati che essi permettono di ricavare. Ebbene, Foucault, in questo testo, come spesso altrove, fa l'esatto opposto: prima ci mette sotto gli occhi ciò che l'analisi ha rinvenuto – due testi che rappresentano due modi diversi di vedere e di parlare, due ordini di oggetti differenti, l'uno assolutamente altro rispetto ai nostri modi: una terapia idrica del 1769 per l'isteria; l'altro una descrizione di lesioni encefaliche scritto nel 1825

¹ A. Fontana, *Introduzione*, in NC, pp. VII-XXXVII.

² *Ivi*, p. VII.

³ *Ivi*, p. VIII-IX.

⁴ Cfr. sulla «storia dell'Altro» e la «storia del Medesimo» PC, p. 14.

⁵ Cfr. AS, pp. 21-24.

⁶ A. Fontana, *Introduzione*, cit., p. IX.

con un linguaggio più familiare, quasi per farci sentire a casa¹ – e solo successivamente espone i concetti attraverso i quali è riuscito a vedere ciò che viene illustrato, organizzandolo in una teoria epistemologica. *Nascita della clinica* è dunque un'opera che analizza il modificarsi di una struttura del sapere, che mette in rapporto due ordini differenti di spazialità, due reticoli entro i quali si posizionano oggetti differenti; ordini dei quali però non viene mostrata la transizione: la “nascita” sancisce piuttosto una soglia definitiva, un solco invalicabile tra due «oggettività», delle quali per noi una è «più scientifica» dell'altra². Non c'è continuità tra i due ordini, nulla che sia “più originario” e nemmeno nulla che sia il risultato di un progresso di alcun tipo. Si tratta allora della pura constatazione di una rottura che rimane visibile nella sua semplice giustapposizione, non c'è nessuna riconciliazione tra le due condizioni che sussistono autonomamente di là della fessura: da una parte, la medicina delle specie, classi o essenze patologiche; dall'altra la medicina clinica positiva. A tale riguardo, la posizione di Foucault si presenta come immediatamente opposta rispetto a quella di Gaston Bachelard, di cui viene criticata apertamente la «psicanalisi della conoscenza»³. Certamente è pur vero che Foucault deve molto a Bachelard, del quale recupera concetti quali «soglia epistemologica» e «rottura epistemologica»⁴. Tuttavia, ne critica alla base la visione circa l'avanzamento generale della conoscenza scientifica, poiché secondo Bachelard il sapere procede sì attraverso discontinuità, ma all'interno di un progresso costante che avanza rimuovendo gli «ostacoli epistemologici»⁵. Al contrario, la medicina classificatoria delle specie patologiche per Foucault non rappresenta un «ostacolo» alla medicina clinica “finalmente” positiva: accade piuttosto che «il rapporto del visibile e dell'invisibile [...] ha cambiato struttura e ha fatto apparire sotto lo sguardo e nel linguaggio ciò che era al di qua e al di là del loro dominio [*domaine*]. Una nuova alleanza s'è stretta tra le parole e le cose»⁶.

¹ Cfr. NC, pp. 3-4. I testi citati sono rispettivamente: P. Pomme, *Traité des affections vaporeuses des deux sexes*, Lyon 1769, t. I, pp. 60-65; e A. L. J. Bayle, *Nouvelle doctrine des maladies mentales*, Paris 1825, pp. 23-24.

² NC, p. 7.

³ Cfr. NC, p. 4.

⁴ Il riferimento è all'opera di G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique. Une contribution à un Psychanalyse de la connaissance objective*, Vrin, Paris 1947; tr. it. di E. Castelli Gattinara, *La formazione dello spirito scientifico*, Raffaello Cortina, Milano 1995; ma si veda anche Id., *Le nouvel esprit scientifique*, PUF, Paris 1968 (1934); tr. it. di F. Albergamo, *Il nuovo spirito scientifico*, Laterza, Bari-Roma 1951; nuova ed. riveduta, Laterza, Bari-Roma 1978, prefazione di L. Geymonat e P. Redondi.

⁵ Su questo si veda G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, cit., Cap I, pp. 13-23.

⁶ NC, p. 6.

Che cosa è accaduto, dunque, tra queste due oggettività? In parte lo sappiamo: si è alterato lo spazio del patologico. Nella *Nosographie* di Pinel¹ «la logica immanente delle forme morbose»² appartiene ad un regime spaziale organizzato in famiglie, generi e specie; è soltanto con la nascita della clinica moderna che la malattia si sovrappone al corpo del malato, divenendo dunque *l'individuo* ad essere malato. La malattia infatti non sussiste più di per sé, specie indipendente dotata di uno spazio di sussistenza propria, come ai tempi della medicina classificatoria, ma diviene coestensiva al corpo: lo «spazio della *localizzazione* del male»³, in altre parole, è ora *il* corpo; è il corpo tutto ad essere malato, il patogeno non è più un'essenza distaccata: il soggetto *che ha* una malattia, è un soggetto malato. Se invece ci chiediamo *come* sia avvenuto il passaggio da un ordine all'altro, la risposta è molto complessa e per il momento deve ancora attendere. Foucault è infatti maggiormente interessato alle *condizioni* di apparizione di una data disposizione oggettuale in una precisa epoca storica. Questo significa che l'esperienza clinica ha lo statuto di *evento*, ovvero che in quanto tale, accade. Quel che dunque si appresta a fare Foucault, all'interno di un preciso «campo d'investigazione e di discorso scientifico»⁴ in un determinato periodo storico – la nascita della medicina moderna tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo – è quindi rintracciare «un insieme di condizioni che definiscono, colla sua possibilità storica, il dominio della sua esperienza e la struttura della sua razionalità»⁵. Da una parte allora notiamo subito il ritorno del concetto di *esperienza* – vi è infatti un'«esperienza della malattia»⁶ – ma questa volta ciò che è da rinvenire non è l'esperienza in quanto tale, quasi come se un soggetto potesse riacquisire le vestigia di un percepito⁷. Piuttosto, si tratta di reperire le «condizioni di possibilità» che hanno consentito il darsi dell'esperienza stessa, condizioni che sono innanzitutto

¹ P. Pinel, *Nosographie philosophique*, Paris, anno VI.

² NC, p. 16.

³ NC, p. 15.

⁴ NC, p. 10.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ Foucault, a tal proposito, dichiara che per indagare il mutamento del discorso medico «Bisognerà interrogare la distribuzione originaria del visibile e dell'invisibile, nella misura in cui è connessa colla divisione tra ciò che si enuncia e ciò che si dice» (NC, p. 5). Tale affermazione potrebbe a prima vista condurre il lettore a individuare la presenza di un'influenza della fenomenologia, non fosse altro per l'evidente utilizzo di una terminologia derivata dagli studi di M. Merleau-Ponty (cfr. Id., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard 1964, prima ed. 1945; tr. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003), di cui Foucault aveva seguito i corsi alla Sorbona nel 1949 e nel 1952 al Collège de France; ma tale suggestione resta solamente terminologica: Foucault, infatti, come vedremo, ribadirà il primato dell'*a priori* sull'esperienza, cosa del tutto inconciliabile rispetto alla filosofia di Merleau-Ponty, dove è la percezione a giocare un ruolo chiave in quanto apertura al mondo.

«storiche». Tali condizioni, dunque, «formano l'a priori concreto che è ora possibile far venire alla luce»¹.

È pertanto proprio su questo concetto di «a priori concreto» che bisogna soffermarsi per cogliere il progetto di *Un'archeologia dello sguardo medico*. Questa intende recuperare le condizioni di possibilità storiche che hanno permesso la comparsa dell'esperienza della clinica anatomico-patologica, senza che la si consideri come un "progresso" o come "più scientifica" rispetto alla precedente, ma considerando la *sua* razionalità. Si tratta, in altre parole, di una *riorganizzazione*, di una nuova *spazializzazione e verbalizzazione* dell'ordine oggettuale. Effettivamente, qui il metodo d'indagine sembra essere delineato più rigorosamente rispetto a *Storia della follia*, andando in una direzione marcatamente strutturalista; infatti, oltre ad utilizzare più volte il termine «struttura»² per riferirsi alla differente organizzazione spaziale e verbale del sapere medico nelle epoche di riferimento, Foucault dichiara esplicitamente di voler «tentare qui un'analisi strutturale d'un significato – l'oggetto dell'esperienza medica»³. Eppure, il "secondo livello" archeologico di *Nascita della clinica* si presenta come paradossale: se da un lato infatti appare sì più consapevole e delineato nel dettaglio, dall'altro, il termine «archeologia» e derivati non occorre mai lungo l'intero testo, fatta eccezione naturalmente per il sottotitolo, è questo a renderlo così importante. Ma allora, passando al secondo obiettivo della trattazione: quest'analisi che si definisce archeologica, che cosa ci consente di ottenere? Si tratta di un'indagine i cui metodi e strumenti volti alla ricerca delle condizioni mediante le quali, nella medicina, si è avuto «accesso all'individuo»⁴, ci indirizzano verso *Le parole e le cose*. L'archeologia dello sguardo medico coglie così la possibilità, per la prima volta nella storia del sapere occidentale, di *vedere e dire* un «oggetto del discorso [che] può essere egualmente un soggetto»⁵, un soggetto *particolare*, aggiungiamo noi. Qui infatti non è in gioco tanto la possibilità di un sapere dell'essere umano in quanto tale – come sarà per l'antropologia analizzata in *Les mots et les choses* – quanto piuttosto un sapere che si fa carico di un individuo, di *questo uomo qui* in quanto malato, rompendo dunque l'interdetto aristotelico

¹ NC, p. 10.

² Nella "Prefazione" di NC, si vedano le pp. 6, 13 e 14. Per fare un esempio, quando Foucault parla della spazialità «del perpetuo simultaneo» della medicina classificatrice, vi si riferisce in termini di «struttura fondamentale» (NC, p. 18).

³ NC, p. 12 (corsivo nostro), e ancora a p. 14: «Qui, come altrove, si tratta di uno studio strutturale che cerca di decifrare nello spessore della storia le condizioni della storia stessa».

⁴ NC, p. 9.

⁵ NC, p. 8.

millenario secondo il quale è possibile dare scienza unicamente di ciò che è universale in quanto *essenza* condivisa da una pluralità di enti¹. Per la prima volta, dunque, l'individuo diviene conoscibile per la razionalità occidentale, aprendo la strada a un rapporto medico-paziente come un «colloquio singolare»² che dischiude la possibilità conoscitiva di quel non pensato che è l'uomo nella sua irriducibile particolarità. L'obiettivo polemico, come del resto lo era fin dall'introduzione a *Sogno ed esistenza*, è rivolto alla «fenomenologia acefala»³ di Karl Jaspers e al suo progetto di una *verstehende Psychologie*⁴, una psicologia in grado di comprendere «geneticamente» i fenomeni psichici, ovvero di risalire alla loro filiazione⁵. L'archeologia dello sguardo medico scopre così la possibilità di vedere l'uomo singolo come il proprio oggetto di conoscenza, poiché il soggetto si offre all'esperienza clinica prima di tutto come «corpo malato». Ciò che è avvenuto alla fine del XVIII secolo è in definitiva «un'inversione nella struttura della finitudine»⁶ che conferisce all'uomo la sua positività. Di qui – conclude Foucault – il posto fondamentale che spetta alla medicina nell'architettura delle scienze umane, giacché «più di altre, essa è prossima alla struttura antropologica che le sorregge tutte»⁷:

«Si può quindi capire l'importanza della medicina nella costituzione delle scienze dell'uomo: importanza non solo metodologica, ma ontologica, nella misura in cui concerne l'essere dell'uomo come oggetto di sapere positivo»⁸.

Possiamo dunque rinvenire due punti che rivelano, in *Nascita della clinica*, la critica alla soggettività sia nel suo carattere trascendentale sia in quanto meccanismo operante come motore originario della storia. Il primo consiste in una prospettiva metodologica volta alla ricerca dell'*a priori* concreto, delle condizioni di possibilità storiche di una conoscenza: in questa, infatti, non c'è spazio per il soggetto, che non viene indagato in quanto origine del senso, ma in quanto prodotto e oggetto di un sapere; già a questo livello, in altre parole, l'*a priori* non è concreto nel senso che appartiene all'esperienza e dunque è indagabile sul piano empirico, l'*a priori* è storico, appartiene al piano storico

¹ Su questo si veda Aristotele, *Analitici secondi. Organon IV*, a cura di M. Mignucci, Laterza, Bari-Roma 2007, I, Cap. 2-4, 71b9-74a3, pp. 5-17.

² NC, p. 9.

³ *Ibid.*

⁴ Cfr. K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, Springer, Berlin 1959, (1913); tr. it. di R. Piori, *Psicopatologia generale*, Il pensiero scientifico, Roma 1962, nuova ed. 2012.

⁵ Mentre la fenomenologia – di cui si nega la possibilità di una riduzione eidetica – svolge il solo compito a lei possibile: ossia di mera descrizione degli stati mentali.

⁶ NC, p. 223.

⁷ NC, p. 224.

⁸ NC, p. 223.

nella misura in cui si modifica con il tempo e governa le possibilità della coscienza. Da qui il primato della struttura, in questo testo più che mai. Il soggetto non opera nemmeno a livello storico anzi, ne è dominato: non è Bichat, come soggetto, ad instaurare una nuova discorsività, un nuovo ordine oggettuale; la ridisposizione o ristrutturazione del sapere semplicemente *accade*. Il secondo punto riguarda invece la scienza dell'uomo, dell'individuo, che si costituisce attraverso il sapere medico, anch'essa appartiene a delle condizioni di possibilità che sono storiche; a partire da questa concezione Foucault si inistra verso quella che con il testo del 1966 verrà definita la "morte dell'uomo", momento decisivo della critica alla soggettività trascendentale.

È con *Le parole e le cose* che Foucault giunge ad un punto di svolta nella delimitazione del metodo archeologico. Si tratta di un testo, un lavoro di ricerca molto erudito, che segna la consacrazione del filosofo all'interno dell'ambiente culturale francese del tempo. Con quest'opera Foucault verrà incluso tra le fila degli strutturalisti, corrente a cui indubbiamente si è ispirato – non foss'altro per l'influenza di Georges Dumézil, costante fin dal suo soggiorno ad Uppsala – e a cui è stato assimilato¹ specialmente per essersi opposto apertamente alle tesi marxiste-esistenzialiste di Jean-Paul Sartre, in una sorta di dibattito intergenerazionale. Tuttavia, Foucault ha sempre rifiutato l'epiteto di strutturalista², cercando piuttosto di mantenere sempre una distanza critica da ogni corrente di pensiero a lui contemporanea. Ciò che a noi interessa in questa sede, tuttavia, è prima di tutto comprendere quanto il metodo archeologico, si veda pienamente in azione in questo "terzo livello", accompagnato e arricchito da nuovi concetti quali «*episteme*» ed altri già utilizzati ma ora riformulati e approfonditi come «*a priori storico*». Foucault dovrà tuttavia ancora molte spiegazioni ai suoi lettori – divenuti ora numerosissimi³ –

¹ Ad annoverare Foucault tra gli strutturalisti insieme ai nomi di R. Jakobson, C. Lévi-Strauss, J. Lacan, L. Althusser e R. Barthes, è soprattutto il sodale G. Deleuze: cfr. Id., *À quoi reconnaît-on le structuralisme?* in F. Châtelet, *Histoire de la philosophie VIII. Le XXe siècle*, Hachette, Paris 1973; tr. it. *Lo strutturalismo*, a cura di S. Paolini, SE, Milano 2004.

² Ciò in ragione del fatto che, come si vedrà successivamente, il vero oggetto d'interesse dell'archeologia è il discorso in quanto tale. In un'intervista del 1981, Foucault dirà a H. L. Dreyfus e P. Rabinow di aver voluto fare "un'archeologia dello strutturalismo", in quanto l'archeologia come metodo è in grado di indagare le condizioni storiche stesse della diatriba tra strutturalismo ed esistenzialismo. Cfr. L. Paltrinieri *L'archeologia del sapere*, in *Foucault*, a cura di M. Iofrida e D. Melegari, Carocci, Roma 2017, p. 113. Cfr. anche M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, entretien avec R. Bellour, "Les Lettres françaises", n. 1125, 31 mars-avril 1966, pp. 3-4; in *Dits et écrits*, vol. 1, n. 34, cit., pp. 500-502.

³ Sul successo ottenuto da *Le parole e le cose* si veda l'articolo anonimo: *Foucault comme des petits pains*, in "Le Nouvel Observateur", n. 91, 26, 10-16 agosto, 1966.

come del resto egli stesso sapeva e come infatti testimonia la celebre nota della prefazione, in cui rinvia a un'opera futura il chiarimento dei problemi di metodo posti dal termine «archeologia»¹.

Questa volta l'operazione foucaultiana diverge dalle opere precedenti sotto diversi aspetti che vale la pena segnalare. Il filosofo non indaga più un insieme preciso di discorsi, come quelli relativi alla follia o alla medicina; ciò che ora l'analisi archeologica è chiamata a far venire alla luce, è piuttosto l'intero ordine del sapere. È l'ordine del sapere classico – quel periodo che per la cultura francese va dal Seicento alla Rivoluzione – che deve apparire nella sua interezza affinché lo si colga dapprima nella sua differenza rispetto a quello rinascimentale basato sulla *somiglianza*, e successivamente in relazione al sapere moderno, vero perno dell'analisi, in cui per la prima volta apparirebbe la figura dell'uomo in quanto oggetto e soggetto di sapere. L'archeologia delle scienze umane intende dunque indagare quell'ordine del sapere in cui l'uomo assume la posizione di cardine e punto di convergenza di un campo in cui si articolano tre forme discorsive: biologia, economia politica, filologia. Per riuscire a chiarire il compito archeologico di quest'opera dovremo procedere commentando minuziosamente la “Prefazione” in quanto imprescindibile premessa teorica. Come fatto in precedenza per *Nascita della clinica*, dunque estrapoleremo dapprima gli “strumenti” metodologici messi a punto da Foucault, e solo in una fase successiva cercheremo di restituire l'esito di una ricerca che si è spinta fino a dichiarare la figura dell'uomo come storica, contingente, recente eppure già antica, quindi destinata alla scomparsa.

Fin dalla prima pagina del testo della “Prefazione”, l'obiettivo iniziale di Foucault è quello di scombussolare tutte le «familiarità del pensiero»², offrendo al lettore l'esperienza di un pensiero radicalmente altro, di un ordine di oggetti talmente lontano e remoto da risultare semplicemente impossibile da pensare. La lettura della celebre enciclopedia cinese di Borges posta in apertura del testo, scatena in prima istanza il riso; ma un riso che non è di puro divertimento, è piuttosto di imbarazzo, poiché deriva dalla totale estraneità dell'enumerazione di oggetti menzionati. Un riso che ricorda da vicino quello suscitato dalla “stramberia” (*Verschröbenheit*) descritta da Ludwig Binswanger, ovvero quei fenomeni del comportamento caratteristici di un essere-nel-mondo situato in un «campo oggettuale», in uno spazio, in un sistema di *rimandi* che appare come

¹ Cfr. PC, p. 12.

² PC, p. 5.

totalmente altro rispetto all'esperienza intersoggettiva e al «linguaggio comune»¹ che caratterizza l'uomo ritenuto "normale". In questo tipo di esperienza non si è persa completamente la possibilità di un mondo²: semmai, a quello comune, se ne è sostituito uno nuovo, solipsistico, che presenta una *sua* logica, un *suo* sistema di rimandi che da fuori scatena il riso, ma che, forse, consente di vedere l'intrinseca fragilità di ogni mondanità in quanto tale.

Le parole e le cose, dunque, inizia attraverso l'esperienza dell'«eteroclitico»³, la quale, da un'apparente e iniziale bizzarria fa sprofondare il lettore nella più irreparabile angoscia, in una sensazione di smarrimento e soffocamento provocata dall'affastellamento di oggetti senza soluzione di continuità, una totale perdita di punti di riferimento che conduce all'afasia. Facendo bene attenzione, quel che viene a mancare in questo tipo di esperienza, perciò, non è la possibilità degli oggetti stessi – non sono gli oggetti impossibili sorti dalle macchine di Raymond Roussel: piuttosto, impossibile è «il loro luogo comune»⁴, «il suolo muto in cui gli esseri possono giustapporsi»⁵, la «tavola»⁶ stessa entro la quale disporre e organizzare le cose. Dunque, in ultima analisi, ciò che Foucault vuole fare, richiamando l'enciclopedia cinese evocata da Borges, è condurre il lettore a sperimentare un «pensiero senza spazio»⁷, ovvero verso un'esperienza di smarrimento, in cui fallisce ogni tentativo di ricostruzione di un ordine, di una disposizione familiare degli oggetti, proprio perché viene a sottrarsi quel suolo fondamentale, originario, che si scopre come da sempre presente.

Attraverso questo espediente foucaultiano riusciamo allora a risalire a ciò che l'analisi intendeva mostrare fin dall'inizio, ovvero "l'ordine" in quanto tale. Esso è sia «ciò che si dà nelle cose in quanto loro legge interna, il reticolo segreto attraverso cui queste in qualche modo si guardano a vicenda, e ciò che non esiste se non attraverso la griglia d'uno sguardo, d'un'attenzione, d'un linguaggio»⁸. È questa la dimensione che interessa a

¹ L. Binswanger, *Drei Formen Missglückten Daseins*, Max Niemeyer, Tübingen 1956; tr. it. di E. Filippini, *Tre forme di esistenza mancata*, il Saggiatore, Milano 1964, p. 28.

² Nell'opera più tarda di Binswanger, invece, l'interesse dello psichiatra si sposta dal «mondo» del malato mentale, e quindi dalla «forma di esistenza», all'atto stesso della *costituzione* del mondo, attingendo quindi alla fenomenologia trascendentale di Husserl per mostrare come, nella malattia mentale, la struttura dell'intenzionalità incontri uno «scacco» (*Versagen*): Cfr. in particolare L. Binswanger, *Melancholie und Manie. Phänomenologische Studien*, Günther Neske, Pfullingen 1960; tr. it. di M. Marzotto, *Melancholia e mania. Studi fenomenologici*, a cura di E. Borgna, Bollati Boringheri, Torino 2015.

³ PC, p. 7.

⁴ PC, p. 6.

⁵ PC, p. 7.

⁶ PC, p. 9.

⁷ *Ibid.*

⁸ PC, p. 10.

Foucault: il fatto stesso che vi sia una griglia, un reticolo, una struttura, un ordine entro cui le cose si dispongono; un «ordine muto, in altre parole il fatto stesso che esiste un certo ordine»¹. Un tale «campo»² si estende tra due regioni che Foucault chiama «i codici fondamentali di una cultura»³, ovvero, da una parte, gli «ordini empirici» con cui l'uomo ha sempre a che fare, e dall'altra le «teorie scientifiche o interpretazioni di filosofi»⁴, le quali rivestono un ruolo più superficiale rispetto ai codici di una cultura. Riguardo questo ultimo punto, è necessario fare una precisazione: i termini “suolo muto”, “griglia” e soprattutto l'idea di un'esperienza che verrebbe prima rispetto all'ordine empirico-culturale entro cui un uomo si trova, potrebbero indurre il lettore a evocare la *Lebenswelt* husserliana⁵. Ebbene, l'idea di una struttura unitaria del mondo pre-scientifico e pre-categoriale quale emerge dai testi del tardo Husserl, che Foucault ben conosceva⁶, non ha qui il significato di orizzonte e di terreno ultimo che la nozione di *Lebenswelt* possiede invece nella fenomenologia trascendentale husserliana. Piuttosto, seguendo l'analisi foucaultiana, al mondo-della-vita spetterebbe una posizione nella seconda regione, in quanto teoria filosofica atta alla fondazione della prima regione descritta. La ricerca di Foucault intende allora portare alla luce una dimensione ancora più basale rispetto a quella del mondo-della-vita husserliano: tant'è vero che nella *Lebenswelt* si ritrova una struttura già costituita da un sistema di rimandi, in cui sono già presenti gli oggetti. Foucault invece, in questo momento, ci chiede di pensare alla possibilità stessa di una struttura, di un ordine comune.

L'immagine della griglia conduce così all'esperienza dell'«essere grezzo dell'ordine»⁷, alla «regione mediana» in cui si offre «l'ordine nel suo essere stesso» e che quindi appare come «la più fondamentale»⁸. Tale esperienza svolge in quanto tale una «funzione critica»⁹ di primaria importanza: essa fa vedere che i modi di essere di un

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ Si vedano in particolare la parte III, A di E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, L'Aja 1959; tr. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 2015 (1961), pp. 131-206; cfr. anche l'introduzione di Id., *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Academia Verlagsbuchhandlung, Prag 1939; Felix Meiner, Hamburg, 1999; tr. it. a cura di F. Masi, *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*, Scholé, Brescia 2022, pp. 29-70.

⁶ Cfr. E. Basso, “Situation du texte”, in M. Foucault, *Binswanger et l'analyse existentielle*, ed. a cura di E. Basso, Seuil, Gallimard, EHESS, Paris 2021, p. 186.

⁷ PC, p. 10.

⁸ PC, p. 11.

⁹ *Ibid.*

ordine determinato non sono né i soli possibili, in quanto “originari”, né i migliori, ma sono sempre storici e contingenti. Ed ecco allora svelata la missione dell’archeologia: essa deve mostrare le diverse «modalità dell’ordine» e come esse divengano il «basamento positivo delle conoscenze»¹. L’indagine archeologica intende perciò riportare alla luce le condizioni di possibilità di un sapere, lo «sfondo» e la «positività» che hanno consentito l’apparizione di idee, teorie, filosofie; in altre parole, «l’*a priori* storico»² che ha permesso la loro stessa formazione, il loro sorgere. Come già in *Nascita della clinica*, non si tratta di fare la storia di tali conoscenze; semmai, l’archeologia deve far venire alla luce quello che Foucault definisce un «campo epistemologico, l’*episteme* in cui le conoscenze [...] affondano la loro positività»³. L’enfasi è non tanto sui contenuti, ma sulle configurazioni in quanto tali, sulle condizioni di possibilità e di emergenza di un sapere. Ancora una volta, dunque, si deve notare l’interesse per la configurazione in sé, per l’ordine stesso del sapere, un ordine anonimo di cui il soggetto stesso è parte, è interno a questa stessa struttura, non funge da donatore di senso:

«L’archeologia, nel volgersi allo spazio generale del sapere, alle sue configurazioni e al modo d’essere delle cose che vi compaiono, definisce sia certi sistemi di simultaneità, sia le serie delle mutazioni necessarie e sufficienti per circoscrivere il passaggio a una positività nuova»⁴.

Una volta affinati gli strumenti d’analisi, la ricerca cerca di estrarre la disposizione oggettuale comune all’organizzazione di saperi diversi. L’obiettivo è infatti risalire alle modalità attraverso le quali un determinato *a priori* organizza storicamente una data *episteme*: il senso di questi termini deve essere inteso non solo come *condizione*, ma anche, paradossalmente come *effetto* dell’analisi. Torneremo più avanti su quest’ultimo punto; quel che qui ci interessa mostrare è come tali strumenti concettuali permettano di mettere in luce delle *discontinuità* nella storia del sapere, la quale non appare come unità di senso che si svolge dialetticamente, ma come un’incessante produzione di differenze, la cui irriducibilità appare evidente se la si osserva dalla soglia che le separa. Nell’*episteme* classica, ad esempio, che Foucault vede raffigurata pienamente nel dipinto di Velázquez *Las meninas* (1656) – la cui attenta analisi permette di esperire l’ordine delle cose governato dal principio di *rappresentazione* – è totalmente assente la figura di

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ PC, p. 12.

⁴ PC, p. 13.

un soggetto della rappresentazione, quindi di un soggetto donatore di senso. È soltanto con l'età moderna, secondo Foucault, che si ritrovano le condizioni per poter pensare l'uomo come soggetto trascendentale a partire dal quale fondare la stessa possibilità conoscitiva¹. L'*episteme* classica differisce ugualmente da quella rinascimentale, nella quale dominava il principio della *somiglianza*: fino al XVI secolo, infatti, la conoscenza delle cose del mondo era resa possibile da giochi di affinità e analogia interni al sistema degli oggetti².

Attraversando molteplici fratture ed estendendosi in un ampio raggio storico, l'analisi foucaultiana è finalizzata a mostrare come soltanto tardivamente, alla fine del XVIII secolo, l'uomo abbia assunto una posizione all'interno della configurazione del sapere. Nel corso dello studio dell'*episteme* del periodo che i francesi chiamano "classico", dove vengono confrontate tre forme di sapere – la storia naturale, l'analisi delle ricchezze e la grammatica generale – Foucault mostra come il profilo dell'uomo sia del tutto assente, poiché il sapere è caratterizzato da una griglia di rappresentazioni classificate secondo il *principio tassonomico*, il quale diviene l'aspetto comune alla disposizione degli oggetti all'interno del campo epistemologico in esame, consentendo dunque a Linneo, Buffon, Smith e ai logici di Port-Royal di orientarsi sulla medesima superficie conoscitiva. In sostanza, il pensiero classico fondava la possibilità della conoscenza della finitudine su una concezione dell'infinito in quanto garante del principio di rappresentazione³. Quel che accade nell'età moderna è esattamente l'opposto: il rapporto tra infinito e finito si inverte, di modo che l'uomo ritrova le condizioni di possibilità conoscitive – e dunque la sua stessa positività – proprio a partire dalla sua condizione finita. Prova ne è il fatto che nell'età classica non si poteva dare una conoscenza epistemologica dell'uomo. Anche se all'epoca venivano scritti tutta una serie di trattati sulla natura umana, in quei casi «la natura umana si mescola alla natura»⁴, essa non possiede una posizione privilegiata, non v'è alcuna «interrogazione sul modo d'essere implicato dal cogito»⁵. È dunque soltanto attraverso una «mutazione archeologica»⁶ – con la quale la storia naturale diviene biologia, l'analisi delle ricchezze economia politica e la grammatica generale filologia –

¹ Su questo si veda PC, cap. I, pp. 17-30.

² Cfr. PC, cap. II, pp. 61-92.

³ Il riferimento qui va chiaramente al passaggio dal *cogito* a Dio, contenuto nella III Meditazione. Cfr. R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, tr. it. di S. Landucci, *Meditazioni metafisiche*, Laterza, Bari-Roma 1997; in particolare cfr. la Terza Meditazione, *Esistenza di Dio*, pp. 57- 86.

⁴ PC, p. 332.

⁵ PC, p. 334.

⁶ *Ibid.*

che l'uomo acquisisce un posto proprio all'interno della disposizione del sapere. Si tratta di una «posizione ambigua»¹, in cui appare insieme come oggetto da conoscere e soggetto di conoscenza: «sovrano sottomesso, spettatore guardato»². Ciononostante, seppur ambigua, la posizione dell'uomo all'interno del sapere moderno è assolutamente privilegiata: egli ricopre infatti «il posto del re»³, un re sottomesso che sorge sullo sfondo della morte della metafisica, che rovescia il contenuto della rappresentazione in apparenza e fenomeno. Il “re” è un oggetto di natura tra gli altri, eppure, proprio a partire dalla sua finitudine, condizione di possibilità della sua stessa positività, egli determina le condizioni della conoscenza: in questo modo la finitudine si pensa a partire da se stessa. In altre parole, dove un tempo regnava la metafisica della rappresentazione, «appare costituirsi un'*analitica* della finitudine e dell'esistenza umana»⁴. Una simile *analitica*, rivela dunque l'uomo in quanto «strano allotropo empirico-trascendentale, [...] un essere tale che in esso verrà acquistata conoscenza di ciò che rende possibile ogni conoscenza»⁵. La figura dell'uomo, allora, «al livello archeologico», rientra a far parte dell'«*a priori* storico e generale di ognuno dei saperi»⁶: proprio perché questi – biologia, economia politica e filologia – si ritrovano intrecciati intorno alla posizione dell'uomo, che vive, produce e parla. Oltre a queste discipline che si diranno scientifiche, si apre un nuovo spazio conoscitivo, quello delle cosiddette “scienze umane”, il cui statuto epistemologico verrà messo continuamente in discussione a partire dalla loro nascita. Da questo momento in poi, l'uomo diventa la figura imperante all'interno dell'*episteme* moderna: poiché l'intero “reticolo del sapere” viene a saldarsi intorno alla filosofia trascendentale, ogni conoscenza dovrà essere riferita a un'antropologia che ne indagherà prima di tutto le condizioni empiriche.

Su quest'ultimo punto si gioca chiaramente il rapporto del filosofo francese con Immanuel Kant, considerato come il pensatore che ha inaugurato la modernità. Fin dalla gioventù, Kant rappresenta indubbiamente un punto di riferimento per Foucault, tant'è che come tesi complementare di dottorato egli decide, sotto la direzione di Jean Hyppolite, di tradurre l'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* presentando un

¹ PC, p. 335.

² *Ibid.*

³ Cfr. PC, cap. IX, 2, pp. 330-334.

⁴ PC, p. 340.

⁵ PC, p. 341.

⁶ *Ibid.*

corposo apparato di note critiche e un'introduzione di 128 pagine dattiloscritte¹. Più in generale, è possibile sostenere che dal filosofo di Königsberg Foucault abbia ereditato l'inclinazione verso la filosofia critica, avendo fatto proprio l'imperativo di «conoscere la conoscenza»², ovvero di indagare non tanto le forme di conoscenza degli oggetti, quanto piuttosto le condizioni di possibilità della conoscenza stessa degli oggetti; indagine sulle condizioni che viene sì recuperata a partire dalla filosofia trascendentale kantiana, ma che viene ampliata all'interno di una dimensione storica fino a di fatto giocare contro il trascendentale kantiano. Foucault dunque eredita sì l'obiettivo della filosofia trascendentale, se con questa intendiamo generalmente quella forma di conoscenza che si occupa delle condizioni della conoscenza stessa; ma critica e cerca di superare al contempo la nozione di trascendentale kantiano, identificandolo con una forma a priori universale e atemporale che a partire dalla soggettività fonderebbe ogni conoscenza³. L'originalità del progetto foucaultiano di cui stiamo ritracciando il percorso, e che trova un deciso sviluppo con *Le parole e le cose*, consiste dunque nella storicizzazione della filosofia trascendentale stessa, elevando a potenza la domanda kantiana e giungendo a porre la domanda: «quali sono le condizioni di possibilità di un pensiero che a sua volta si interrogava sulle condizioni di possibilità della conoscenza?»⁴. Con la “rivoluzione copernicana” operata da Kant l'indagine circa le condizioni della conoscenza deve passare necessariamente attraverso una critica delle facoltà umane: il che trasforma l'uomo proprio in quello strano “allotropo empirico-trascendentale”, soggetto trascendentale di conoscenza e, insieme, oggetto da conoscere. È dunque questo passaggio a saldare insieme indagine epistemologica ed antropologia: l'analisi della finitudine è infatti atta al ritrovamento delle positività della conoscenza; è proprio per questo che a partire dalla modernità nascono i discorsi propri delle scienze umane: l'uomo si schiude come oggetto di conoscenza in quanto punto di partenza per ogni discorso conoscitivo. Secondo Foucault, dunque, la questione circa le condizioni della conoscenza,

¹ In italiano l'Introduzione è stata pubblicata, insieme all'apparato di note, in I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, tr. it. di M. Bertani e G. Garelli, Einaudi, Torino 2010.

² M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung*, conferenza per la Société Française de Philosophie, Parigi, 27 maggio 1978; pubblicata in “Bulletin de la Société Française”, n. 2, avril-juin, pp. 35-36; tr. it. a cura di P. Napoli, *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma 1997, p. 43.

³ Si ricordi qui la definizione di “trascendentale” che Kant dà nella sez. VII dell'Introduzione alla *Critica della ragion pura* (seconda versione); cfr. *Critica della ragione pura*, Introduzione, traduzione e note di G. Colli, Adelphi, Milano 1976, pp. 66-71.

⁴ L. Paltrinieri, *A priori storico, archeologia, antropologia: suggestioni kantiane nel pensiero di Michel Foucault*, in “Studi Kantiani”, vol. 20, 2007, pp. 73-97, cit. p. 90.

a partire dalla modernità, si chiuderebbe all'interno della riflessione antropologica¹, come del resto verrebbe testimoniato dal passo della *Logica* in cui Kant risolve le tre domande – che cosa posso sapere? Che cosa devo fare? Cosa mi è dato sperare? – in una quarta: che cos'è l'uomo?².

A questo punto a Foucault non resta allora che portare l'analisi alle sue conseguenze, già annunciate nella "Prefazione". L'uomo, lungi dall'essere la figura più antica, che ingenuamente si pensava come punto d'inizio dell'intera indagine filosofica occidentale, da Socrate in poi, si rivela come una mera increspatura nell'ordine delle cose, risultato di una ridisposizione del campo del sapere. Tutta l'indagine antropologica e i «nuovi umanesimi»³, quindi tutte quelle filosofie postkantiane – dall'idealismo fichtiano all'esistenzialismo sartriano – tese ad indagare l'uomo in quanto soggetto depositario di strutture aprioriche universali, derivano da questa nuova configurazione epistemologica, rivelando pertanto il loro carattere transitorio, contingente: risalire all'atto di nascita della figura dell'uomo significa decretarne la fine. Se infatti l'uomo non è che un oggetto come un altro, nato ed apparso in funzione di una determinata *episteme*, di un evento discorsivo sganciato da ogni idea di progresso e di continuità storica, allora, questo significa che il suo carattere è tutt'altro che universale: come ogni altra *episteme* anche quella moderna, caratterizzata dall'antropologia e dalla nascita delle scienze umane, è destinata alla scomparsa. Il compito del pensiero critico, dunque, sarà proprio quello di portare alla luce il carattere transitorio e contingente della figura umana. *Le parole e le cose* si conclude lapidariamente: l'uomo non è che «un'invenzione recente [...] l'effetto d'un cambiamento nelle disposizioni fondamentali del sapere»⁴ di cui l'archeologia è chiamata ad annunciare la «fine prossima»⁵. Il vero intento di Foucault, del resto dichiarato fin dall'inizio dell'opera, era allora quello di farsi carico e portare a termine il "compito nietzschiano", ovvero uccidere l'uccisore di Dio – operazione per altro già preannunciata

¹ Nell'Introduzione all'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Foucault argomenta quanto il rapporto tra *Critica* e *Antropologia* in Kant si presenti sostanzialmente come una *ripetizione*. L'antropologia necessita infatti delle strutture a priori per compiere la sua indagine, ciò la subordinerebbe rispetto alla *Critica*; ma la *Critica* stessa abbisogna dell'antropologia, in quanto conoscenza del soggetto, delle sue facoltà e delle modalità della sua esperienza. È dunque piuttosto la filosofia post-kantiana, nella sua forma idealistica, a rinviare l'indagine trascendentale a quella antropologica (cfr. M. Foucault, Introduzione, in I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., pp. 9-94).

² Cfr. I. Kant, *Logik*, AA IX 25; tr. it. a cura di M. Capozzi, *Logica. Un manuale per le lezioni*, Bibliopolis, Napoli 1990, p. 19.

³ PC, p. 13.

⁴ PC, p. 413.

⁵ *Ibid.*

dalla letteratura moderna e dalla fascinazione per «l'essere del linguaggio»¹. È proprio questo verdetto a suscitare grande scalpore nella Francia dell'epoca e non solo. Con questo gesto Foucault cancellava la possibilità di ogni filosofia fondata sulla figura del soggetto: personalismo, esistenzialismo e fenomenologia venivano messi al bando, insieme anche a tutte quelle riflessioni sulla storia che ne riferivano il senso e la continuità a un'operazione soggettiva; torneremo a breve su quest'ultimo punto. Naturalmente, il primo a «perdere la calma», per usare le parole di Canguilhem², fu proprio Sartre, la cui egemonia intellettuale veniva ora messa a repentaglio, dopo che già aveva iniziato a vacillare a seguito delle critiche infertegli da Lévi-Strauss, il quale, nel *Pensiero selvaggio*, dichiarava come lo strutturalismo si spingesse fino a pensare alla serialità pura, diversamente dalla ragione dialettica³: infatti, già a partire da *Le strutture elementari della parentela*⁴, Lévi-Strauss, recuperando la linguistica strutturale di de Saussure, aveva chiarito la possibilità dell'antropologia di divenire scienza in grado di attingere alle strutture invarianti, universali e necessarie, capaci di spiegare, attraverso la costruzione di modelli, i rapporti sociali empirici al di là del piano eterogeneo del reale⁵. Inoltre, come se non bastasse, nel 1966 venivano pubblicati gli *Scritti* di Lacan, la cui popolarità, insieme a tutti gli esponenti dello strutturalismo ora alla ribalta, sembrava infliggere una severa stoccata al marxismo-esistenzialismo di marca sartriana, pensiero di cui questa nuova generazione dichiarava esplicitamente di volersi liberare, come viene sostenuto da Pierre Bourdieu in apertura a *Il senso pratico*⁶. Con le parole di Foucault:

¹ Ritornano qui i temi già affrontati nel capitolo 1.2, insieme ai nomi di Artaud, Roussel, Kafka, Bataille, Blanchot; cfr. PC, pp. 408-410.

² G. Canguilhem, *Morte dell'uomo o estinzione del cogito?* cit., p. 418.

³ Cfr. C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Plon, Paris 1962; tr. it. di P. Caruso, *Il pensiero selvaggio*, Novecento, Milano 1996, p. 267. L'intero capitolo IX di *Il pensiero selvaggio*, intitolato *Storia e dialettica* (pp. 267-290), è dedicato a Sartre e alla critica della "storia continua" o "totale". A questa idea di storia, che «si risolverebbe nel caos» (p. 279) giacché orientata alla raccolta di una moltitudine infinita di dati empirici, Lévi-Strauss contrappone una visione strutturale in cui diviene necessaria l'introduzione di un «codice» basato sulle esigenze della ricerca storica, e quindi delle discontinuità. Queste ultime permettono infatti di reperire dei sottoinsiemi funzionali in cui il senso è dato dai rapporti interni esistenti tra i periodi individuati: «la storia è un insieme discontinuo formato da zone di storia, ciascuna delle quali è definita da una sequenza propria, e da una codificazione differenziale del prima e del poi» (p. 281).

⁴ C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, De Gruyter, Berlin 2002 (1949); tr. it. di L. Serafini, a cura di A. M. Cirese, *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano 2017.

⁵ Cfr. C. Tullio-Altan, *Lo strutturalismo di Lévi-Strauss e la ricerca antropologica*, in "Studi di Sociologia", anno 4, n. 3, luglio- settembre 1966, pp. 229-253.

⁶ «Non è facile rievocare gli effetti sociali prodotti, nell'ambito intellettuale francese, dalla comparsa dell'opera di Claude Lévi Strauss, e le mediazioni concrete attraverso le quali si è imposto a tutta una generazione un nuovo modo di concepire l'attività intellettuale contrapposta dialetticamente alla figura dell'intellettuale "totale", decisamente rivolto alla politica, incarnata da Jean-Paul Sartre. Questo confronto esemplare di certo ha contribuito non poco a incoraggiare, tra molti di coloro che si orientavano allora verso le scienze sociali, l'ambizione di riconciliare le intenzioni teoriche e quelle pratiche, la vocazione scientifica

«Il punto di rottura risale al giorno in cui 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, e che quello che ci attraversava nel profondo, quello che era prima di noi, quello che ci sosteneva nel tempo e nello spazio, era il *sistema*. [...] È la scoperta del c'è. C'è un *si* impersonale »¹.

L'obiettivo polemico dell'autore di *Le parole e le cose*, intrinseco all'idea di «un sistema anonimo senza soggetto»², non poteva che essere riferito fin dall'inizio all'uomo libero e responsabile teorizzato da Sartre in occasione della sua celebre conferenza del 1945³: *L'esistenzialismo è un umanismo*. Nella sua risposta, datata ottobre 1966 e pubblicata sulla rivista *L'Arc*⁴, Sartre vede nella nuova generazione di intellettuali francesi una tendenza al rifiuto della storia. In Foucault tale rifiuto viene individuato in una sorta di “geologia”: secondo l'autore di *La nausea*, Foucault si sarebbe infatti limitato a descrivere una serie di “suoli”, ovvero di strati successivi e indipendenti, in cui ogni livello è definito da condizioni di possibilità proprie. La storia verrebbe pertanto eclissata proprio in quanto Foucault tralascia di mostrare come un pensiero si sia costituito a partire da quelle stesse condizioni, e soprattutto come sia possibile passare da un “suolo” all'altro: «Per questo – concludeva Sartre – egli dovrebbe coinvolgere la prassi, e quindi la storia, ed è esattamente questo che si rifiuta di fare», limitandosi di fatto a distinguere delle epoche, tra un prima e un dopo, sostituendo così «il cinema con la lanterna magica, il movimento con una successione di immobilità»⁵. Del resto, proprio in quel periodo, frutto dell'elaborazione degli anni Cinquanta, Sartre veniva formulando la concezione dell'esistenza come «movimento intenzionale del libero organismo pratico»⁶ che in quanto tale deve far fronte ai suoi bisogni materiali. Tale operazione richiedeva il recupero del marxismo insieme alla concezione di una struttura dialettica della storia, in

e quella etica, o politica, così spesso separate, in un modo più umile e responsabile di svolgere il loro compito di ricercatori, sorta di mestiere militante, lontano dalla scienza pura quanto dalla profezia esemplare». P. Bourdieu, *Les sensés pratique*, Minit, Paris 1980; tr. it. di M. Piras, *Il senso pratico*, Armando, Roma 2005, p. 10.

¹ M. Foucault, *Entretien avec Madeleine Chapsal*, in “La Quinzaine Littéraire”, n. 15, 16 maggio 1966, pp. 14-15; in *Dits et écrits*, cit., vol 1, testo n. 39, pp. 540-544; tr. it. in *Archivio Foucault 1*, cit., pp. 118-119.

² *Ivi*, p. 119.

³ Cfr. J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris 1946; tr. it. a cura di M. Schoepflin, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Armando, Roma 2008.

⁴ Jean-Paul Sartre répond, in “L'Arc”, n. 30, 1966.

⁵ *Ivi*, (traduzione nostra).

⁶ Cfr. il cap. *Esistenza, coscienza, prassi intenzionale*, in F. Fergnani, *Jean-Paul Sartre: la scoperta dell'esistenza*, Feltrinelli, Milano 2019.

cui soggetto è l'uomo libero, sempre rivolto-verso un mondo già-dato, una coscienza espressa e concretizzata in un'unità vissuta¹.

La critica di Sartre sembra allora cogliere in pieno la nuova concezione della storia portata avanti da *Le parole e le cose*: una storia liberata dall'azione del soggetto, liberata dalla continuità di senso segretamente soggiacente a una sintesi operata dalla coscienza, dove le unità precostituite da una soggettività in una storia continua e processuale lasciano il posto a un campo anonimo di cui l'archeologia è chiamata a mostrare i rapporti degli oggetti nella loro configurazione epistemologica prescindendo dal soggetto: egli non è null'altro che un oggetto prodotto dal medesimo campo anonimo. Se la storia dei filosofi rappresenta il «mito» di una storia dialettica, dove è la libertà umana a far da padrona, allora Foucault si dirà ben contento di averla uccisa².

La scia polemica lasciata dalla pubblicazione di *Le parole e le cose* ci conduce direttamente ai problemi che porteranno alla stesura di *L'archeologia del sapere*. È a partire da qui che vorremmo analizzare tale opera, considerandola come il punto d'*approdo* della riflessione, culmine e apogeo del “periodo tunisino”. Un altro modo per avvicinarsi al volume potrebbe invece consistere nell'esaminare *L'archeologia* in quanto punto di *partenza* per quello che verrà definito da Foucault il “metodo genealogico”: è quanto faremo nel capitolo 1.4, non prima di aver compreso a fondo quanto *L'archeologia* abbia voluto coronare un progetto iniziato fin dal 1960. Crediamo dunque che si possa sostenere, facendo attenzione a non cadere in una brutale semplificazione, che la grande diatriba che vide schierati strutturalisti da un lato ed esistenzialisti-umanisti dall'altro, abbia influito enormemente sul corso della meditazione foucaultiana. Ciò a partire innanzitutto dalla riflessione sulla storia. Su questo terreno si erano già scontrati Sartre e Lévi-Strauss, come già ricordato. Foucault, oltre che coi filosofi della storia, aveva intavolato un dialogo profondo anche con gli storici “di mestiere”, i quali – come ad esempio Robert Mandrou e Fernand Braudel – avevano salutato con entusiasmo le opere

¹ Cfr. J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, vol. I-1: Théorie des ensembles pratiques*, précédé de *Questions de méthode*, Paris, Gallimard 1960; tr. it. di P. Caruso, *Critica della ragione dialettica, vol. I-1: Teoria degli insiemi pratici*, libro primo, il Saggiatore, Milano 1963.

² Foucault répond à Sartre, in “La Quinzaine littéraire”, n. 46, 1-15 marzo 1968, pp. 20-22; in *Dits et écrits*, vol. 1, cit., testo n. 56, pp. 669-670; tr. it. *Foucault risponde a Sartre*, in *Archivio Foucault I*, cit., p. 196.

di un filosofo tanto debitore della storia¹. Ma allora, se è vero che si tratta pur sempre di una storia, o meglio, di una riflessione storica, che tipo di storia è quella contenuta in *Le parole e le cose* o in *Nascita della clinica*? E dunque, che differenza c'è tra storia e archeologia?

In apertura alla sua opera metodologica, Foucault sembra fornire immediatamente le chiavi di risposta ad una domanda che pareva assillarlo profondamente. A dire il vero, già nella *Risposta al Circolo di epistemologia* egli poneva in primo piano la questione, preoccupato che la sua archeologia dei discorsi venisse confusa con la storia delle idee o delle mentalità, come del resto era avvenuto per la *Storia della follia*. Qui si apre il confronto – fondamentale per il nostro tema – tra Foucault e la *Nouvelle histoire*, in particolare con gli esponenti della Scuola delle Annales, della storia seriale e della storia delle idee. La prima, fondata nel 1929 da Lucien Febvre e March Bloch, nasceva in aperta polemica contro l'“*histoire événementielle*”: questa, di impostazione rigorosamente positivista, basava il suo impianto metodologico sulla raccolta dei “fatti” nella loro successione cronologica, atta ad evidenziarne l'elemento evolucionistico². Di contro, la Scuola delle Annales, al *fatto* dei positivisti in quanto *dato* oggettivo della storia opponeva la tesi elaborata da Lucien Febvre secondo la quale un “fatto” è il risultato di una costruzione; di conseguenza, in quanto sempre edificata a partire dal presente del ricercatore, la rielaborazione storica non può ambire all'oggettività pretesa dei positivisti, ma deve sempre fare i conti con una lente particolaristica attraverso la quale si è costretti a guardare il passato³. La vera pietra miliare della produzione di Febvre, molto più attento alla teoria di quanto lo fosse Bloch, è l'articolo del 1949: *Vers une autre histoire*⁴, in cui viene attaccata la storia basata unicamente sui documenti scritti. Nessun oggetto, a dire di Febvre, deve venire escluso dall'indagine storica, la quale deve attingere pienamente a dati statistici, geologici, geografici, botanici, linguistici e da quante più discipline

¹ Si veda l'articolo di R. Mandrou, *Trois clés pour comprendre “l'histoire de la folie à l'époque classique”*, in “Annales”, ESC, XVII, anno 4, luglio-agosto, 1962, pp. 761-771 al quale seguono le *Note* entusiastiche di F. Braudel, *Ivi*, pp. 771-772.

² Testo fondativo di questa corrente storiografica è il volume di C.-V. Langlois, C. Seignobos, *Introduction aux études historiques*, Kimé, Paris 1992 (1898). La definizione di *histoire événementielle*, a dire il vero, era stata affibbiata da Paul Lacombe alla storia di Henri Berr, il quale – sempre restando nel paradigma positivista – in *L'histoire traditionnelle et la synthèse historique* (Alcan, Paris 1921) sostituiva alla *causalità meccanica* di Langlois e Seignobos una *causalità complessa*, e assegnava un ruolo fondamentale alla sociologia. Su questo si veda il Cap. 4 di F. Braudel, *Histoire et sociologie*, in G. Gurvitch, *Traité de sociologie*, PUF, Paris 1960; tr. it. L. Solaroli, *Trattato di sociologia*, il Saggiatore, Milano 1967.

³ Cfr. L. Febvre, *Combats pour l'histoire*, Armand Colin, Paris 1965 (1953).

⁴ L. Febvre, *Vers une autre histoire*, pubblicato in *Combats pour l'histoire*, cit.; tr. it. in *Studi su Riforma e Rinascimento e altri scritti su problemi di metodo e di geografia storica*, Einaudi, Torino 1966, pp. 557 e ss.

possibili. Il 1949 è anche l'anno della pubblicazione dell'opera forse più importante di Fernand Braudel: *La Méditerranée à l'époque de Philippe II*¹, la cui impostazione teorica ha scosso profondamente la riflessione storiografica francese, fondando una storia della "lunga durata" atta a ricercare le "permanenze" per poter cogliere le costanti storiche, con le quali a loro volta spiegare gli avvenimenti singoli e il tempo breve².

In generale, si può sostenere che l'impostazione metodologica della seconda generazione degli storici delle *Annales*, dettata soprattutto dai lavori di Braudel, ha condotto a lavori di ampio respiro tesi a comprendere un intero sistema culturale, dove il lungo periodo spiega l'evento particolare. Tale è l'approccio della storia delle mentalità, i cui veri iniziatori furono Robert Mandrou³ e Georges Duby⁴, e che nella seconda generazione viene portata avanti principalmente da Philippe Ariès⁵. Accanto alla storia delle mentalità possiamo situare inoltre la storia delle idee, a cui Foucault si richiama costantemente per prenderne le distanze: in Francia a tale proposito erano noti i lavori di Jean Ehrard⁶ e Georges Gusdorf⁷, ma Foucault aveva letto anche il fondamentale *La grande catena dell'Essere* dello statunitense Arthur O. Lovejoy⁸, lavoro incentrato sull'idea di continuità e sviluppo di un soggetto, libero e cosciente, artefice delle determinazioni concettuali che vengono analizzate nel loro farsi storico. Per quanto riguarda invece la storia seriale – detta anche "storia quantitativa" – essa si fonda sulla comparazione di serie di dati, soprattutto economici e demografici, e mira alla costituzione di modelli matematici basati sul calcolo della probabilità al fine di costruire serie di fatti in unità omogenee misurabili⁹. Le serie omogenee consentono dunque di

¹ F. Braudel, *La Méditerranée à l'époque de Philippe II*, Armand Colin, Paris 1949; tr. it. di C. Pischetta, *Civiltà e imperi del Mediterraneo all'epoca di Filippo II*, 2 voll., Einaudi, Torino 2002. Sull'impostazione teorica basata su un tempo geografico, un tempo storico e un tempo sociale, si vedano le Prefazioni, ed. it. pp. XXIII-XXXIV.

² Tale impostazione teorica è stata sistematizzata in F. Braudel, *Écrits sur l'histoire*, Flammarion, Paris 1969; tr. it. A. Salsano, *Scritti sulla storia*, Bompiani, Milano 2003.

³ Fra tutti si veda R. Mandrou, *La France aux XVIIe et XVIIIe siècles*, PUF, Paris 1967.

⁴ Cfr. soprattutto G. Duby, *L'Économie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médiéval*, Aubier, Paris 1962, 2 voll.; tr. it. I. Daniele, *L'economia rurale nell'Europa medievale*, Laterza, Bari-Roma 2022.

⁵ Si veda soprattutto il celebre studio di Ph. Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Plon, Paris 1969; tr. it. M. Guarin, *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, Laterza, Bari-Roma 2006. Cfr. anche *Essais sur l'histoire de la mort en occident: du Moyen Age à nos jours*, Seuil, Paris 1975; tr. it. S. Vigezzi, *Storia della morte in Occidente: dal Medioevo ai giorni nostri*, Rizzoli, Milano 1989.

⁶ Cfr. J. Ehrard, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*, 2. voll., Seppen, Paris 1963.

⁷ Si veda la collana "Les sciences humaines et la pensée occidentale", Payot, Paris, pubblicata tra il 1966 e il 1993.

⁸ A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Harvard University Press 1964; tr. it. L. Formigari, *La grande catena dell'Essere*, Feltrinelli, Milano 1966.

⁹ Per la metodologia si veda P. Chaunu, *Histoire quantitative ou histoire sérielle*, in "Cahiers Vilfredo Pareto", Droz, Genève, n. 3, 1964, pp. 165-175.

osservare le mutazioni di una particolare unità all'interno di un lungo periodo, come si vede nei lavori di Pierre Chaunu¹ e Emmanuel Le Roy Ladurie². In questo tipo di approccio, che avrà una grande applicazione nella demografia, l'operazione dello storico si rivela centrale nella decisione dei criteri con i quali inquadrare delle unità analitiche: un fatto, di conseguenza, non rappresenta più un indicatore di una realtà oggettiva, come nella storiografia positivista, ma al limite diviene l'indizio di una serie.

Si può allora concludere che sia per quanto riguarda la storia delle mentalità, la storia delle idee, ma anche la storia seriale e quantitativa, il costante riferimento a un soggetto resta qualcosa di imprescindibile, in quanto autore di una ricerca sul passato orientata a partire da un tempo presente e in quanto instauratore dei criteri organizzativi di serie in tabelle demografiche. Questo tipo di storiografia, dunque, da leggersi in chiave antipositivistica, assume sempre alla propria base l'azione di un soggetto. L'archeologia trova il proprio spazio partendo dalla critica di questi progetti. Un nuovo approccio alla storia si rivela infatti fondamentale per «liberare il pensiero dalla “soggezione antropologica”»³, ovvero da tutte quelle unità date per scontate e quelle “sintesi precostituite” che nascondono segretamente l'attività di un soggetto. È quindi un incessante lavoro negativo a costituire le fondamenta dell'archeologia, che trae il proprio impianto metodologico e la propria identità smarcandosi dalle storiografie che dominavano il panorama intellettuale dell'epoca.

Fin dalla prima riga dell'*Archeologia del sapere*, Foucault nota – l'allusione ora dovrebbe risultare evidente – come «da decine d'anni ormai l'attenzione degli storici si è rivolta di preferenza ai periodi lunghi»⁴, mentre, nelle discipline quali la storia delle idee, delle scienze o della filosofia, l'attenzione si è spostata verso i «fenomeni di rottura»⁵. Quest'ultimo riferimento va invece a Gaston Bachelard e Georges Canguilhem⁶ –, i quali avrebbero mutato la concezione stessa della *discontinuità*. Se prima essa si presentava come un ostacolo da ridurre al fine di far apparire le grandi periodizzazioni e le grandi epoche della storia, ora essa diviene «contemporaneamente oggetto e strumento della ricerca; [...] non rappresenta più una fatalità [...], ma l'elemento positivo che ne

¹ Cfr. i due lavori di P. Chaunu, *La Civilisation de l'Europe classique*, Arthaud, Paris 1966; e Id., *La Civilisation de l'Europe des Lumières*, Arthaud, Paris 1971.

² Cfr. E. Le Roy-Ladurie, *Histoire du climat depuis l'an mil*, Flammarion, Paris 1967.

³ L. Paltrinieri, *L'archeologia del sapere*, cit., p. 109.

⁴ AS, p. 5.

⁵ AS, p. 6.

⁶ Per un approfondimento sul rapporto tra Foucault e l'“epistemologia storica” francese, si veda J.-F. Braunstein, *Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le style français en épistémologie*, in P. Wagner (sur la direction de), *Le philosophe et les sciences*, Gallimard, Paris 2002.

determina l'oggetto e ne convalida l'analisi»¹. Insomma, Foucault mette in luce una lenta erosione della possibilità di una *storia globale*; ovvero quella che a lungo ha ricercato la forma di una civiltà nel suo insieme, lo “*Zeitgeist*”, la “*Weltanschauung*”, il volto di un'intera epoca. La ragione per cui una simile storia avrebbe dominato a lungo, e ancora dominava mentre Foucault scrive, viene fatta risalire dal filosofo a un'idea rassicurante di sintesi anticipatrici e preparatrici di una storia che in verità si presenterebbe come il «rifugio privilegiato della coscienza. La storia continua è l'indispensabile correlato della funzione fondatrice del soggetto: la garanzia che tutto ciò che gli è sfuggito gli potrà essere reso»². La ricerca di una storia globale, costante a partire dal XIX secolo, si saldava agli ideali dell'antropologia e dell'umanesimo. Così, a questa idea di storia Foucault ne contrappone una nuova: una *storia generale* che si configura attraverso il rapporto tra le serie prodotte dalle discontinuità, che tematizza gli scarti attraverso un'analisi verticale; una storia che invece di racchiudere i fenomeni intorno a un unico principio organizzatore, mostra tutto lo «spazio di una dispersione»³. Si possono comprendere a tal proposito, a detta di Foucault, i rimproveri mossigli da Sartre circa l'uccisione della storia: «quella che si piange tanto, non è la scomparsa della storia, è l'eclissi di quella forma di storia che era segretamente, ma completamente, riferita all'attività sintetica del soggetto»⁴.

«Nella vecchia cittadella di questa storia si erano ammassati tutti i tesori del tempo passato; la si credeva solida; la si era sacralizzata; se ne era fatto l'ultimo rifugio del pensiero antropologico»⁵.

A questo punto il progetto archeologico – che Foucault qualifica più volte come un “tentativo”⁶ – deve darsi un oggetto, deve in altre parole ritagliarsi uno spazio analitico proprio. Nelle opere precedenti, su tutte *Le parole e le cose*, mancava ancora una trattazione rigorosa e approfondita, che spetta invece a un lavoro metodologico che oltre a chiarire i lavori precedenti deve preparare la strada a quelli futuri. Ora, l'oggetto d'analisi dell'archeologia, già assunto ma mai definito, è il *discorso*. È questa dunque la nozione che dovremo chiarire per comprendere come il concetto di soggettività si

¹ AS, pp. 13-14.

² AS, p. 18.

³ AS, p. 15.

⁴ AS, p. 20.

⁵ AS, p. 21.

⁶ Cfr. AS, pp. 23-24.

relazioni ad essa. Per farlo, è necessario svolgere prima un lavoro negativo, seguendo questo procedimento così come viene elaborato in *L'archeologia del sapere*.

Foucault dà inizio all'analisi sostenendo di dover prima di tutto liberare il campo da tutta una serie di nozioni che fungono da preambolo necessario all'idea di "storia continua". Si tratta delle nozioni di "tradizione", "influenza", "sviluppo", "evoluzione", "mentalità" e "spirito". Sono queste le nozioni che nascondono secondo il filosofo l'operatività di una coscienza: bisogna mettere in discussione e abbandonare queste «sintesi belle e pronte»¹, che creano spazi di identità al fine di restituire l'idea di una storia continua che si dispiega a partire da un'origine essenziale. È necessario per prima cosa, quindi, «accettare di avere a che fare, per ragioni metodologiche e pregiudiziali, soltanto con una folla di avvenimenti sparsi»². Ritornano qui due nozioni, già analizzate nel paragrafo 1.2, di cui è necessario sbarazzarsi: ovvero quelle di "libro" e di "opera". A uno sguardo ingenuo queste si presentano come unità di base immediate, quasi naturali: un libro è unitario già nella sua forma materiale. Attraverso un'analisi attenta, tuttavia, si comprende come le concezioni di libro ed opera dipendano da una serie di decisioni, criteri, operazioni, scelte che rinviano ancora una volta ad una operatività soggettiva. Un'opera si costruisce scegliendo che cosa le appartenga oppure no, non è banalmente una somma di testi; mentre un libro è in realtà sempre immerso in un «sistema di rimandi ad altri libri», è da prendere cioè sempre all'interno di un «reticolo»³. Ecco allora che queste unità, che venivano considerate ingenuamente come immediate, vengono ora analizzate in quanto "fatti del discorso": si costituiscono in altre parole sempre mediante «l'effetto di una costruzione di cui bisogna conoscere le regole e controllare le giustificazioni»⁴. Liberare il campo dalle unità pre-costituite fa apparire in questo modo un nuovo compito: ovvero «il progetto di una *descrizione pura degli avvenimenti discorsivi*»⁵. Il nuovo campo d'indagine aperto dall'archeologia consiste dunque in un «insieme finito» costituito dagli eventi del discorso, ossia dall'insieme degli «enunciati effettivi»⁶, ovvero quelli effettivamente pronunciati: non si dovrà allora cercare il segreto di un non-detto come una riserva di senso nascosta – procedimento che Foucault ravvisa

¹ AS, p. 30.

² *Ibid.*

³ AS, p. 32. È interessante notare come questo si addica particolarmente bene all'opera di Foucault, ancora oggi in continua espansione; ma sulla nozione di «libro», anche allo stesso *L'archeologia del sapere*, il quale non si può leggere di per sé, ma deve essere preso insieme ad altro, in funzione di continui rimandi esterni: ai libri di Sartre, delle *Annales*, gli altri libri di Foucault, degli strutturalisti, ecc.

⁴ AS, p. 35.

⁵ AS, p. 37.

⁶ *Ibid.*

nell'ermeneutica e nella tradizione del commento. L'archeologia accoglie l'enunciato proprio nella sua «singolarità d'evento», nella sua «irruzione storica»¹, e cerca di rintracciarne le condizioni di emergenza, la ragione per la quale sia apparso un determinato enunciato e non un altro.

Quello che deve apparire all'analisi archeologica è allora un insieme di rapporti, un sistema di relazioni tra gli enunciati che conduce a delle formazioni discorsive. Si tratta dunque di un campo d'indagine – quello dell'archeologia – liberato dall'azione del soggetto, dove le unità non interessano per il loro contenuto, ma per la loro formazione e la loro funzione all'interno del campo discorsivo. Per questa ragione, l'archeologia non fonda le proprie ricerche su un oggetto già dato, perché l'oggetto su cui indaga – la follia, la clinica, l'uomo – deve il suo statuto all'insieme di enunciati che lo fanno apparire all'interno di un campo discorsivo. L'unità del discorso non si fonda dunque su di un oggetto preconstituito, ma su un insieme di regole di formazione e trasformazione che descrivono la discontinuità e la dispersione degli oggetti. Ciò che viene analizzato è in altre parole il sistema della differenza di soggetti, oggetti e concetti che appaiono e si disperdono all'interno di un campo discorsivo². L'archeologia non ricerca le continuità, semmai i «*sistemi di dispersione*»: è a partire dalla regolarità della dispersione degli enunciati che si può ritrovare una «*formazione discorsiva*», attraverso quelle che Foucault chiama delle «*regole di formazione*»³. Tali regole descrivono dunque la formazione degli oggetti, i quali emergono quindi da una superficie che è sempre di carattere discorsivo: il discorso psichiatrico del XIX secolo, ad esempio, non “scopre” un oggetto preesistente – la follia – rimasto sconosciuto o latente, al contrario lo fa apparire nella sua differenza rispetto ai concetti delle formazioni discorsive precedenti. In questo senso i discorsi si articolano secondo sistemi di dispersione: fra loro non vi è continuità come progressivo affinarsi del discorso attorno ad un medesimo oggetto pre-dato; l'oggetto appare e si disperde *entro* una discorsività. Una formazione discorsiva è quindi tale se può far apparire degli oggetti in un sistema di rapporti, se dà adito a un regime di oggetti disposti su una superficie di emergenza secondo una razionalità ad essi immanente e che detta le

¹ AS, p. 39. Per un approfondimento della “funzione operativa” della nozione di *evento* nell'archeologia si veda: Ph. Sabot, *Le statut de l'événement dans la pensée de Michel Foucault: des Mots et les choses à L'Archéologie du savoir*, HAL, 2016, <https://hal.univ-lille.fr/hal-01517790>.

² Cfr. AS, pp. 46-49.

³ AS, p. 52.

loro condizioni di apparizione storica: sono le pratiche discorsive – nozione sul quale ritorneremo – che formano gli oggetti stessi di cui esse parlano¹.

Ci siamo addentrati rapidamente in una trattazione de *L'archeologia del sapere* che per il momento sta ignorando una serie di questioni. All'interno della nostra breve disamina, tuttavia, si sarà di certo notata l'incursione della nozione di enunciato, di cui non si è data una definizione precisa. Il nostro compito non è chiaramente quello di delineare con precisione tutti i passaggi del testo, altrimenti tale lavoro verrebbe ad occupare l'intero scritto. Tuttavia, quel che resta da fare per raggiungere il nostro obiettivo – prima di riportare i passaggi epistemologicamente più rilevanti della parte III del testo di Foucault – è comprendere, seppur sommariamente, la relazione che sussiste tra discorso ed enunciato al fine di chiarire in che rapporto quest'ultimo si trova con il soggetto. Per fare questo, ci riferiremo per prima cosa a quello che chiameremo il "Foucault di Deleuze"².

Innanzitutto, in base a ciò che si è detto, una formazione discorsiva deve essere considerata come un insieme di enunciati caratterizzato dalla dispersione. Ciò implica dunque che gli enunciati non si danno entro una struttura o un sistema, ma all'interno di una *molteplicità*³ o in un cumulo – Foucault la chiama anche «folla di enunciati»⁴ – fatto di lacune e spazi vuoti, in cui la distanza tra l'uno e l'altro ne segna la positività⁵. Ma allora la domanda sorge spontanea: che cos'è un enunciato? Foucault a tal proposito, allorché lo definisce un «atomo del discorso»⁶, non dà una risposta precisa, ma nuovamente lavora in negativo: l'enunciato non è la *proposizione*, non è la *frase*, non è l'*atto linguistico*; è un che di residuale rispetto a questi oggetti, «è ciò che rimane»⁷ dopo

¹ Su questa ultima parte di veda AS, parte I, cap. III, pp. 55-67.

² Con questa dicitura ci riferiamo a G. Deleuze, *Foucault*, cit., importante monografia che l'autore di *Logica del senso* dedicò a due anni dalla scomparsa dell'amico. Il testo sintetizza e rielabora riflessioni presentate durante il corso dell'anno 1985-1986 tenuto a Vincennes proprio sulla filosofia di Foucault. In Italia il corso è stato pubblicato da Ombre Corte in tre volumi: G. Deleuze, *Il sapere. Corso su Michel Foucault (1985-1986) / 1*, tr. it. di L. Feltrin, Ombre Corte, Verona 2014; Id., *Il potere. Corso su Michel Foucault (1985-1986) / 2*, tr. it., di L. Feltrin, Ombre Corte, Verona 2018; Id., *La soggettivazione. Corso su Michel Foucault (1985-1986) / 3*, tr. it. di C. De Michele, Ombre Corte, Verona 2020. Rimandiamo però la discussione critica del testo di Deleuze al prossimo capitolo, in quanto in tal sede dovremo attingere maggiormente alle tesi contenute nel detto lavoro, che non considereremo in quanto resoconto critico sulla filosofia di Foucault, ma piuttosto in quanto lavoro di appropriazione teorica da parte di Deleuze, come vedremo, tra l'altro, per sua stessa ammissione.

³ Cfr. G. Deleuze, *Foucault*, cit., pp. 16 e 20.

⁴ AS, p. 106.

⁵ Cfr. G. Deleuze, *Foucault*, cit., pp. 16-18.

⁶ A ciò si aggiunga: «A prima vista l'enunciato appare come un elemento ultimo, indecomponibile, suscettibile di essere isolato in se stesso e capace di entrare a far parte di un complesso di relazioni con altri elementi simili a lui»; AS, pp. 106-107.

⁷ Cfr. AS, pp. 107-112.

che si è compiuta un'analisi linguistica. L'enunciato, dunque, rispetto agli oggetti linguistici sopra riportati, si comporta come una *funzione*, una «funzione di esistenza che appartiene in proprio ai segni», in base alla quale si può decidere se essi «hanno senso»¹. In altre parole, un enunciato, incontrandosi con altri ed esercitando una funzione, fa apparire in un campo discorsivo determinati contenuti in una determinata relazione. Ora, se gli enunciati si danno sempre in un cumulo che fonda le formazioni discorsive, essi si possono accumulare secondo modalità diverse, che Deleuze descrive tramite tre forme spaziali: *spazio collaterale*, *spazio correlativo* e *spazio complementare*². Il secondo, lo *spazio correlativo*, riguarda non il rapporto tra un enunciato e gli altri enunciati – tale è lo *spazio collaterale* –, bensì il rapporto che l'enunciato intrattiene rispetto ai suoi soggetti, i suoi oggetti e i suoi concetti. Prendiamo ad esempio l'enunciato rispetto alla frase: quest'ultima si situa in uno stretto rapporto di dipendenza rispetto a un soggetto che la enuncia; alla frase occorre infatti un Io, un soggetto dell'enunciazione, mentre «l'enunciato non rimanda a un'unica forma, ma a posizioni intrinseche estremamente variabili che fanno parte dell'enunciato stesso»³. Insomma, nell'enunciato il soggetto riveste il ruolo di «funzione derivata», si tratta di una «variabile intrinseca all'enunciato»⁴ e non la sua condizione di esistenza, come avviene invece per la frase. Esistono allora più «posti di soggetto» all'interno del medesimo enunciato; dunque non è importate *chi* occupa i suddetti posti; l'enunciato, e quindi di riflesso la formazione discorsiva, sono da considerare nella loro anonimità. L'archeologia, in conclusione, tratta i modi di un soggetto impersonale, che prende posizione all'interno di un “si-parla” il cui contenuto non è rilevante. A tal proposito Deleuze si riconnette a Blanchot, intellettuale di riferimento per Foucault negli anni sessanta, il quale «pone i posti di soggetto nello spessore di un mormorio anonimo»⁵. L'enunciato, insomma, comprende in sé, come sue funzioni derivate, le funzioni di soggetto, oggetto e concetto, le quali si distribuiscono come delle posizioni all'interno di quello che Deleuze chiama lo “*spazio correlativo*”. L'enunciato è dunque *primo*, rispetto al soggetto.

L'analisi di Deleuze sembra limitarsi a sistematizzare delle tesi contenute nell'opera foucaultiana del 1969. Nel capitolo sulla funzione enunciativa, Foucault descrive infatti le modalità di esercizio dell'enunciato stesso: esso apre a dei campi nei quali, a seconda

¹ AS, p. 116.

² Cfr. G. Deleuze, *Foucault*, cit., pp. 18-24.

³ *Ivi*, p. 20.

⁴ *Ivi*, p. 21.

⁵ *Ibid.*

delle sue modalità di rapportarsi e disperdersi – quindi della *regolarità* – in uno spazio che Deleuze chiamerebbe appunto “collaterale”, possono apparire degli oggetti che possiedono una razionalità immanente. Dunque si comprende chiaramente come il soggetto che esercita la funzione enunciativa non abbia nessuna rilevanza nei confronti dell’enunciato stesso: il soggetto «è un posto determinato e vuoto che può essere effettivamente colmato da individui differenti»¹. Nell’archeologia si parla quindi di «*posizione di soggetto*»².

Ecco così chiarite le modalità secondo le quali ne *L’archeologia del sapere* la soggettività cede il passo all’anonimità della formazione discorsiva. Ma prima di passare oltre, concludiamo la trattazione riguardo le nozioni di *a priori* storico, *episteme*, *archivio*. Si tratta di un passaggio fondamentale per comprendere come Foucault intenda sbarazzarsi una volta per tutte da una concezione di *a priori* universalistica e a-temporale, per attingere ad una teoria epistemologica che indaghi le condizioni di possibilità della conoscenza senza riferirle necessariamente ad un soggetto trascendentale, bensì al piano storico e anonimo del sapere. Vedremo anche come tali nozioni vengano delineate rigorosamente, trattandosi di strumenti analitici all’interno di un metodo che avrebbe dovuto accompagnare le future ricerche foucaultiane. Inoltre, come verrà presentato in seguito (1.4), tali nozioni saranno indispensabili ai fini della comprensione del passaggio dal metodo archeologico a quello genealogico.

Sebbene abbiamo detto che le formazioni discorsive possono essere definite come un “cumulo di enunciati” assolutamente lacunoso e frammentario, tale insieme è comunque caratterizzato da Foucault come unitario: è proprio in questo che consiste la «positività di un discorso»³. In altre parole, la positività, ovvero ciò che caratterizza l’essere unitario di un discorso e quindi la sua possibilità di divenire sapere, non è tanto l’essere saldato intorno ad un oggetto – o un soggetto – che si presenta come invariante rispetto alle formazioni discorsive. La positività, al contrario, dipende proprio dall’essere lacunoso dei discorsi, in quanto è proprio nel loro presentarsi come differenti, irriducibili l’uno all’altro rispetto alle posizioni, occupate o lasciate vuote, da soggetti e oggetti, che consiste la loro singolare unità. Ancora una volta, si noti la forma negativa della definizione: la positività conferisce infatti alla formazione discorsiva una forma di unità che tuttavia è caratterizzata dalla dispersione. Tale unità della formazione discorsiva, per

¹ AS, p. 127.

² *Ibid.* (corsivo nostro).

³ AS, p. 169.

Foucault, si presenta come una sorta di “spazio di comunicazione” in cui autori, filosofi, scienziati ed intellettuali si possono “incontrare” per parlare dei medesimi oggetti, i quali, come sappiamo, sorgono in funzione delle stesse formazioni discorsive. Di conseguenza, la positività così descritta, che apre il suddetto campo epistemologico di comunicazione, riveste il «ruolo» – termine che deve aiutarci a comprenderne il significato funzionale – «di quello che si potrebbe chiamare *a priori storico*»¹. Approdiamo qui a un vero e proprio punto di svolta dell’intera opera foucaultiana. Il filosofo inizia così a delineare con precisione le caratteristiche di questo nuovo strumento concettuale messo a punto nel corso di anni di esercizio non rigoroso. L’*a priori storico* è definito come «condizione di realtà per gli enunciati», una condizione che ne detta le «condizioni di emergenza», o anche come «la forma specifica del loro modo d’essere»². Attraverso un grande sforzo teorico, Foucault ne mostra il carattere “immanente”: «*A priori* non di verità che potrebbero non venire mai dette [...]; ma di una storia che è data, perché è quella delle cose effettivamente dette»³. Da qui l’interesse per i discorsi effettivi, effettivamente apparsi: si devono rintracciare delle condizioni di *possibilità* che tuttavia, paradossalmente, hanno il carattere della *necessità*. Possibilità e necessità vengono dunque a coincidere in qualcosa che è già stato detto e che è già apparso: il progetto archeologico, come faceva notare Enzo Melandri ancor prima che Foucault ne esplicitasse le caratteristiche metodologiche nella sua opera del 1969, si propone quindi di «rendere l’esplicazione del fenomeno immanente alla sua descrizione»⁴. L’*a priori storico* allora, poiché riguarda l’effettivo, si configura come puramente empirico: esso spiega gli *a priori formali* mostrandone le condizioni di apparizione storica, le modalità di irruzione nel campo discorsivo⁵. L’archeologia, allora, in ultima analisi, indagando l’effettivo e dunque non una dimensione di senso nascosta, marca la propria distanza ad un tempo da ogni progetto ermeneutico, ma anche fenomenologico: la nozione di *a priori storico*, infatti, intende oltrepassare la dimensione *formale-trascendentale* dell’*a priori* riprendendo ironicamente questa stessa nozione così come appariva nel testo husserliano della *Krisis*, nell’*Appendice III*, pubblicata in Francia da Derrida nel 1962⁶. Per Husserl il termine aveva infatti una valenza opposta a quella delineata da Foucault, nella misura in cui l’a

¹ AS, p. 170.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ E. Melandri, *Michel Foucault: l’epistemologia delle scienze umane*, in “Lingua e stile”, n. 2, 1967, p. 78.

⁵ Cfr. AS, pp. 171-172.

⁶ E. Husserl, *L’origine de la géométrie*, PUF, Paris 1962.

priori storico, per il filosofo tedesco, ha un carattere universale: l'*a priori storico* rivelava il senso originario della geometria, un senso che deve essere esplicitato; solo in questo modo era possibile cogliere l'origine della geometria a partire dal suo radicamento al mondo-della-vita, è questa verità originaria e invariabile a dare senso alla totalità del tempo storico. A questa idea di un senso nascosto della totalità della storia, Foucault oppone quella di una storia "evenemenziale", costituita cioè da una successione di momenti presenti differenti e irriducibili l'uno all'altro: ogni formazione discorsiva è contingente, dettata da sistemi di positività che hanno lo statuto di *evento*.

A governare il sistema di apparizione degli enunciati nella loro singolarità di evento, Foucault elabora un nuovo concetto: quello di *archivio*. L'archivio viene definito anzitutto come «la legge di ciò che può essere detto, il sistema che governa l'apparizione degli enunciati come avvenimenti singoli»¹. Questa definizione risulta necessaria per dare a quelle «leggi» uno statuto assolutamente anonimo e de-soggettivato: «è ciò che fa sì che tante cose dette, da tanti uomini in tanti millenni, non siano sorte soltanto grazie alle leggi del pensiero, o grazie al solo complesso delle circostanze»². Questa definizione, insomma, deve poter rifuggire in ogni modo da qualsiasi storia riferita ad un soggetto agente, sia essa una storia sociale o delle mentalità. Si fa avanti definitivamente l'idea di un «*sistema generale della formazione e della trasformazione degli enunciati*»³ che li fa sorgere come loro legge di possibilità interna.

Questo è dunque l'oggetto di studio dell'archeologia, che a questo punto rivela anche i suoi stessi limiti: infatti, «non ci è possibile descrivere il nostro archivio, perché parliamo proprio all'interno delle sue regole»⁴; non ci è dato, in altre parole, di descrivere la nostra attualità in quanto tale; piuttosto, è possibile descrivere i discorsi «che hanno appena cessato di essere nostri»⁵. Ecco, di riflesso, aprirsi una possibilità di diagnosi: in questo scarto, in questa frattura che si apre rispetto a ciò che non è più, si rivela, sullo sfondo di una differenza, il nostro presente. L'archeologia, metodo fondato a partire dalla dispersione e dalla discontinuità, che descrive i discorsi nell'elemento dell'archivio, «stabilisce che noi siamo differenza, che la nostra ragione è la differenza dei discorsi, la nostra storia la differenza dei tempi, il nostro io la differenza delle maschere»⁶.

¹ AS, p. 173.

² *Ibid.*

³ AS, p. 174.

⁴ *Ibid.*

⁵ AS, p. 175.

⁶ AS, pp. 175-176.

Veniamo infine all'analisi della parte III, in cui Foucault da una parte, descrive la particolarità e l'originalità del metodo archeologico e, dall'altra, chiarisce termini fondamentali quali *sapere* ed *episteme*. Per quanto riguarda il nostro tema, ossia la concezione di soggettività elaborata nel corso dell'indagine archeologica, ci focalizzeremo sul rapporto che essa intrattiene rispetto alla configurazione del sapere, sforzandoci di chiarire come quest'ultima domini il soggetto, il quale, non produce sapere, bensì ne risulta il prodotto. Foucault sente nuovamente il bisogno di distinguere il suo progetto da quello della storia delle idee, ma questa volta per ragioni diverse rispetto a quanto enunciato all'inizio dell'opera. La storia delle idee infatti prende come oggetto le cosiddette "pseudoscienze", ovvero tutto un insieme di campi di studio allo stadio pre-scientifico: tale visione, per Foucault, nasconde ancora l'idea di una storia continua, consistente nel progresso delle *discipline*, le quali, come ogni correlato di una storia continua, rappresentano delle unità che, lungi dall'essere immediate, sono sempre l'effetto di una sintesi costitutiva¹. L'archeologia non si interessa alle discipline, ma alle formazioni discorsive, o meglio, alle positività mediante le quali, in una pratica discorsiva, si costituiscono delle regole con le quali è possibile dare vita a gruppi di oggetti, insiemi di concetti e, in generale, proposizioni coerenti². L'archeologia, in altre parole, non si interessa necessariamente a una scienza o a una "pseudoscienza", ma alla conoscenza in quanto tale: l'archeologia è infatti *del sapere*, indaga cioè delle formazioni discorsive che *eventualmente*, ma non necessariamente, possono anche assurgere al rango di scienza. Perché ciò avvenga, infatti, occorre per prima cosa che si costituisca un *sapere*, è questo il livello che interessa all'archeologia, e un sapere è costituito da un insieme di elementi quali: a) il campo costituito dai diversi oggetti; b) «lo spazio in cui il soggetto può prendere posizione per parlare degli oggetti con cui ha a che fare nel suo discorso»³; c) il campo di subordinazione e coordinazione degli enunciati in cui si trasformano i concetti; d) le possibilità di utilizzazione offerte dal discorso. L'archeologia, dunque, intende assumere il compito di indagare quell'insieme di relazioni che in una data epoca possono originare delle formazioni e delle pratiche – torneremo nel prossimo paragrafo su questo concetto – discorsive. Questo insieme di regolarità di un discorso, che può diventare scienza oppure no, è chiamato da Foucault *episteme*⁴.

¹ Cfr. AS, pp. 179-185.

² Cfr. AS, pp. 236-237.

³ AS, p. 238.

⁴ Cfr. AS, pp. 250-252.

In conclusione, allora, avendo da ultimo posto l'accento sulla dimensione del sapere in quanto tale, a partire dalla formazione discorsiva, e una volta ricondotta la possibilità del sapere di divenire scienza all'anonimità dell'episteme, ribadiamo con le parole di Foucault il fatto che

«l'archeologia trova il punto di equilibrio della sua analisi nel sapere, cioè in un campo in cui il soggetto è di necessità situato e dipendente, senza che possa mai comparire come titolare (sia come attività trascendentale, sia come coscienza empirica)»¹.

1.3 Tra archeologia e genealogia: il soggetto e il potere.

A lungo si è pensato il passaggio dal metodo archeologico a quello genealogico come ad una svolta radicale all'interno del pensiero di Foucault, quasi come fosse un salto definitivo da un territorio esplorativo ad un altro totalmente nuovo. Certo, è senz'altro vero che l'autore che stiamo indagando così da vicino non procede mai sistematicamente, il suo è un percorso tutt'altro che lineare: talvolta si arresta, retrocede, fa balzi in avanti, si sposta trasversalmente per poi tornare sui suoi passi; è un modo di fare filosofia animato dall'inquietudine e dall'insorgere di problemi che di volta in volta vengono posti all'interno di un cammino accidentato e impervio. Foucault è un filosofo che *fa* filosofia, lo si vede bene, in particolare, nei corsi al Collège de France, vero e proprio laboratorio dove egli pone problemi, segue delle piste, propone soluzioni, elabora delle ipotesi. Ma è altrettanto vero che concepire il pensiero foucaultiano per compartimenti stagni, come se fosse costituito da fasi indipendenti l'una dall'altra – “ecco l'archeologo”, “ora ecco il Foucault del potere” e infine “il Foucault dell'etica” –, costituisce non solo un'eccessiva semplificazione, ma comporta financo la scomparsa di quell'elemento processuale di un pensiero che lavora incessantemente su se stesso, anche se mai armonicamente, e che non trova scarti e fratture insanabili dall'oggi al domani, quanto piuttosto lente e faticose conquiste, rinvenibili soltanto da chi abbia la pazienza di analizzarne il percorso al microscopio : tenendo quindi a distanza sia letture che ne enfatizzano la continuità quasi armonica e teleologica, sia ricostruzioni – altrettanto sistematiche – fatte per “blocchi”, per zone autonome dai confini ben delimitati.

¹ AS, p. 239.

È per questa ragione che *L'archeologia del sapere* non va intesa né come un tentativo fallito né come un metodo finalmente chiarificato. Essa è semmai insieme punto di arrivo e di partenza: di approdo, per quanto riguarda il lavoro di ricerca svolto in precedenza – come ci siamo sforzati di chiarire nel paragrafo 1.3 – e di partenza verso una nuova traiettoria filosofica. È già nell'archeologia, infatti, che si possono ritrovare gli spunti decisivi per il passaggio alla genealogia. Per esporre l'elaborazione del pensiero genealogico, dunque, non abbracceremo né quelle interpretazioni che tentano di unire i due metodi in un uno, come se l'uno proseguisse l'altro, in una sorta di «arqueo-genealogia»¹, né tantomeno ci acosteremo a quelle letture che sottolineano la svolta, lo scarto, persino la cesura netta derivata da una sorta di “fallimento” dell'archeologia². Per fare questo, dovremo cercare di far emergere una sorta di “continuità nella discontinuità”, un lavoro costante fatto di cancellature e sovrascritture, tipico di chi, indeciso tra le strade da intraprendere, sceglie di percorrerle tutte. Inizieremo dunque riprendendo alcuni temi da *L'archeologia del sapere*, che appositamente abbiamo tralasciato di approfondire nel paragrafo precedente, per mostrare come, a partire da questi, l'archeologo abbia potuto in pochi anni trasformarsi in “genealogista”. Le tematiche “archeologiche” che analizzeremo riguardano, rispettivamente, le «pratiche discorsive» e il rapporto tra l'*archivio* e la «diagnosi dell'attualità».

Per quanto riguarda il tema specifico del presente lavoro, ossia la concezione foucaultiana della soggettività nei diversi lavori del filosofo, nel corso di questo breve

¹ Su questa prospettiva si veda ad esempio F. P. Adorno, *Potere, diritto, verità: il triangolo strategico della ragione moderna*, in A. Grillo (a cura di), *A partire da Foucault. Studi su potere e soggettività*, La Zisa, Palermo 1994, pp. 92-121, in cui l'autore sostiene come il metodo genealogico si sviluppi a partire da quello archeologico, completandolo. Quest'ultima interpretazione è condivisa anche da A. I. Davidson, il quale argomenta in favore di una «convergenza» tra i due metodi, archeologico e genealogico, completati infine dal livello «etico», proprio dell'“ultimo” Foucault: Cfr. Id., *Archéologie, Génénealogie, Éthique*, in J. Colson, D. Couzens Hoy (a cura di), *Michel Foucault: Lectures critiques*, De Boeck, Bruxelles 1989, pp. 243-255. Sulla «complementarietà» tra archeologia e genealogia, la quale consentirebbe di cogliere sia le regole interne ad un discorso, sia la sua provenienza al fine di permetterne una diagnostica, si veda F. Riccio, *Al di là della modernità*, in F. Riccio e S. Vaccaro (a cura di), *Adorno e Foucault. Congiunzione disgiuntiva*, La Palma, Palermo 1990, pp. 329-386. Infine, sul termine stesso di «arqueo-genealogia», cfr. S. Luce, *Fuori di Sé. Poteri e soggettivazioni in Michel Foucault*, Mimesis, Milano-Udine 2009, pp. 65-77.

² Su questo, ad esempio, si noti come B. Han, presentando *L'ordine del discorso*, sottolinei l'abbandono da parte di Foucault dello studio autonomo dei discorsi: Cfr. B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Millon, Grenoble 1998, pp. 150-161. Ma ancor più attenzione si presti al lavoro di H. L. Dreyfus e P. Rabinow, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago University Press, Chicago 1983; tr. it., *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, La Casa Usher, Firenze-Lucca 2010, pp. 104-125, i quali sostengono come nelle prime opere di Foucault l'attenzione sia rivolta esclusivamente verso le regole epistemologiche delle scienze umane, mentre, nella fase successiva, questo insieme di regole venga incluso nel più ampio spettro delle pratiche socio-istituzionali. Cosicché il passaggio alla “fase genealogica” viene inteso dai due studiosi come la conseguenza di un fallimento del metodo archeologico.

paragrafo cercheremo solamente di porre le condizioni per far emergere in modo particolare come la questione del soggetto venga trattata all'interno degli "scritti genealogici". Tale lavoro sarà infatti svolto a partire dal capitolo secondo, in cui metteremo in luce come Foucault, in quei lavori, sviluppi il concetto di "assoggettamento". La presente sezione si impegna anzitutto a cercare di mettere in risalto il *passaggio* alla fase genealogica, come una sorta di preludio metodologico necessario al fine di chiarire quanto le tematiche sviluppate negli anni Sessanta restino presenti, seppur mutate, nei nuovi lavori del filosofo francese. Giungeremo solo alla fine a porre la questione del potere, concetto tra i più noti e dibattuti della produzione foucaultiana, cercando di chiarire da subito tale nozione e, per quanto possibile, sintetizzando l'enorme mole di testi che vanno da *L'ordine del discorso* a *Sorvegliare e punire*. Tale premessa teorica ci permetterà di porre le basi per la comprensione generale del rapporto che intercorre tra la questione del potere e il problema della soggettività, di cui forniremo le linee generali alla fine del paragrafo. Ciò risulterà indispensabile per passare successivamente all'analisi dettagliata, nel capitolo secondo, dei modi di assoggettamento, passaggio cardine della riflessione sulla soggettività da parte di Michel Foucault.

Riteniamo, sulla scorta di Judith Revel, che nel progetto archeologico vi sia già una dimensione genealogica¹. Ciò è rilevabile anzitutto dal fatto che già ne *L'archeologia del sapere* i discorsi funzionano come delle *pratiche*: essi non appartengono ad un piano logico o astratto, ma possiedono un'esistenza propriamente materiale. Il discorso, in altre parole, non presenta un'esistenza altra rispetto al luogo in cui si esercita, ma è ad esso immanente. Risalendo a ritroso il percorso foucaultiano, questo appare chiaro già a partire da *Storia della follia*. Se infatti pensiamo ad un campo discorsivo come ad un insieme di enunciati in un certo rapporto tra loro, risulta chiaro che gli oggetti che si formano entro tali campi – i folli – siano funzionali rispetto ad una pratica discorsiva che si presenta come eminentemente materiale: i folli sono internati per mezzo di discorsi che si esercitano attraverso procedure istituzionali, come ad esempio la costituzione dell'*Hôpital général*, il quale, anticipando quanto approfondiremo in seguito, diviene secondo Deleuze un «luogo di visibilità», poiché mostra l'internato in quanto occupante

¹ J. Revel, *Michel Foucault. Un'ontologia dell'attualità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, p. 68.

una posizione all'interno di una struttura, di uno spazio strutturato. Del resto, è lo stesso Foucault ad enfatizzare l'aspetto «corporeo» del sapere indagato in *Storia della follia*. Chiamato a ripercorrere i suoi lavori precedenti al momento di entrare al Collège de France, il filosofo ricostruisce quasi sistematicamente la propria produzione intellettuale, che appare – o vuole apparire – fin da subito orientata all'analisi della produzione istituzionale dei discorsi: *Storia della follia* indaga infatti «un sapere il cui *corpo visibile* non è tanto costituito dal discorso teorico o scientifico, e neppure dalla letteratura, quanto da una *pratica* quotidiana e regolata»¹; così come l'opera sulla nascita della «medicina clinica [...] risulta collegata a tutto un insieme di istituzioni, come gli ospedali, le istituzioni di carattere assistenziale, [...] ma anche a delle pratiche, come ad esempio le inchieste di natura amministrativa», le quali offrono «alla teoria scientifica nuovi campi d'osservazione, sottoponendole problemi inediti od oggetti che fino a quel momento non erano stati scorti»². Se invece con *Le parole e le cose* si comincia ad intravedere la possibilità di indagare la «configurazione globale» che organizza «un'intera regione della conoscenza empirica»³, è con *L'archeologia* che viene messo a punto un metodo per investigare «un sapere che *prende corpo* non solo all'interno dei testi o degli strumenti d'esperienza, ma anche in tutto un insieme di *pratiche* e di *istituzioni*, senza esserne tuttavia il puro e semplice risultato, o l'espressione cosciente solo a metà»⁴.

La dimensione materiale del “corpo visibile” dei discorsi, già intuita ed elaborata in ambito archeologico – e a tal riguardo Deleuze fa notare come Foucault nell'*Archeologia* vi si riferisse in termini di formazioni «non discorsive»⁵ – rappresenta dunque il primo passo in direzione della genealogia. È infatti proprio a partire da questa concezione di “discorso materiale” che si sviluppa la riflessione presentata in occasione della lezione inaugurale del 2 dicembre 1970 al Collège de France, luogo eminente della cultura francese in cui fino alla sua morte Foucault avrebbe occupato la cattedra di “Storia dei sistemi di pensiero”, succedendo al suo grande maestro Jean Hyppolite, scomparso due anni prima. La prolusione, pubblicata in seguito con il titolo *L'ordine del discorso*, verte non più sull'analisi dei discorsi in quanto tali, bensì sulla loro *produzione*, che in ogni

¹ M. Foucault, *Titres et travaux*, Paris, 1969; in *Dits et écrits*, vol. 1, cit., pp. 842-846; tr. it. *Titoli e lavori*, in OD, p. 44, (corsivo nostro).

² *Ivi*, pp. 44-45.

³ *Ibid.*

⁴ *Ivi*, p. 46, (corsivo nostro).

⁵ «L'archeologia proponeva la distinzione tra due specie di formazioni pratiche, le prime “discorsive” o di enunciati, le seconde “non-discorsive” o di ambiti [*milieux*]» G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 45. Il riferimento è: AS, pp. 214-215.

società è sempre «insieme controllata, selezionata, organizzata e distribuita»¹ attraverso determinate *procedure*, come quelle di esclusione, ad esempio. L'accento, in altre parole, viene posto sugli *effetti* del discorso, sulle partizioni che esso produce, sulle relazioni a cui dà vita. Il discorso, quindi, non è banalmente ciò traduce le lotte, «ma ciò per cui, attraverso cui, si lotta, il potere di cui si cerca di impadronirsi»². In quest'ultima affermazione possiamo ritrovare una grande novità, destinata a divenire uno degli elementi caratterizzanti la produzione foucaultiana degli anni Settanta. Il sapere è infatti già un potere, contiene intrinsecamente distinzioni, partizioni, esclusioni; si sviluppa per captazione, agisce attraverso griglie di specificazione, si articola per differenze. Il sapere dunque si suddivide, si specifica al proprio interno, e *produce* divisioni. Se prendiamo ancora come modello la *Storia della follia*, notiamo in effetti come nell'età classica il sapere produca la separazione ragione/sragione al fine di escludere tutte quelle forme di esistenza che ricadono all'interno di quella "percezione unitaria" a cui Foucault dà il nome di sragione; mentre, con l'emergere del sapere psichiatrico, la follia non solo viene distinta dalla folla di poveri, libertini, omosessuali, alchimisti, bestemmiatori, ma si specifica al proprio interno secondo precise categorie nosografiche. Questi sistemi di partizioni all'interno del sapere, secondo Foucault, funzionano arbitrariamente, articolandosi per mezzo di discorsi che, lungi dall'essere neutri, sono storicamente prodotti da quella che il filosofo chiama «volontà di verità», la quale «poggia su un supporto istituzionale» esercitando un «potere di costrizione»³. Alla base del sapere verrebbe così a trovarsi una forma di volontà, non un processo di graduale razionalizzazione e sviluppo. La verità, insomma, viene ora pensata come un «prodigioso macchinario destinato ad escludere»⁴.

L'ordine del discorso intende dunque tematizzare il controllo esercitato nei confronti dei discorsi. Oltre alle modalità di controllo *esterne* dai noi brevemente riassunte, vengono presentate da Foucault anche quelle *interne*. Ritornano qui una serie di concetti già incontrati nel corso della trattazione, ora risignificati alla luce di quello che va delineandosi come il progetto genealogico: il *commento* anzitutto, che funge da agente moltiplicatore delle discorsività, consentendo di pronunciare «nuovi discorsi» e di «dire infine», facendo parlare il ricco silenzio del non-detto⁵. Inoltre, *l'autore*, che, lungi

¹ OD, p. 5.

² *Ibid.*

³ OD, p. 7.

⁴ OD, p. 11.

⁵ Cfr. OD, pp. 11-13.

dall'essere ricondotto ad un Io, un individuo, una persona fisica – dunque un soggetto – è invece tratteggiato come funzione, principio di raggruppamento dei discorsi, unità ed origine dei loro significati¹. Infine vengono le *discipline*, caratterizzate attraverso un principio di limitazione: esse delineano un campo di appartenenza composto da oggetti, metodi e proposizioni assunte come vere, attraverso le quali produrre nuove forme discorsive². Oltre a quelle esterne ed interne, è il terzo gruppo di procedure di controllo dei discorsi ad assumere per noi grande importanza, dal momento che ci siamo impegnati a ritracciare i momenti nei quali Foucault riflette sul concetto – o sulla *funzione* – di soggetto: il terzo gruppo riguarda infatti le condizioni attraverso le quali certi soggetti parlanti possono *accedere* ai suddetti discorsi. Esisterebbero, in altre parole, dei sistemi di selezione e restrizione dei soggetti parlanti: tali possono essere i rituali di qualificazione, ad esempio, attraverso i quali un soggetto assume un determinato ruolo in quanto parlante; oppure, un insieme di regole più o meno codificato con il quale un soggetto può entrare a fare parte di una certa «società di discorso»³. Ora, queste pratiche, che chiamano in causa lo statuto dei soggetti, funzionano per mezzo di costrizioni e separazioni: esse «assicurano la distribuzione dei soggetti parlanti nei vari tipi di discorso e l'appropriazione dei discorsi da parte di una certa categoria di soggetti»⁴. Tali pratiche vengono definite da Foucault «procedure di assoggettamento del discorso»⁵. In ultima analisi, dunque, il discorso appare dotarsi di procedure di controllo mediante le quali esso si riproduce, ma queste, di nuovo, non sono sottoposte ad un'operazione soggettiva fondatrice, al contrario, è il discorso stesso ad assoggettare, distribuendo posizioni di soggetto.

Se è dunque la volontà di verità a produrre, controllare e ripartire i discorsi e ad assumere il ruolo di nuovo oggetto d'indagine nel corso delle nuove ricerche foucaultiane, il metodo attraverso il quale tale compito viene realizzato non è interamente nuovo, ma si pone in continuità rispetto al metodo archeologico, anche se non dichiaratamente. Il lavoro teorico che Foucault assume a fondamento di quella che sarà una storia dei sistemi di pensiero – la quale viene incessantemente distinta, dal punto di vista metodologico, dalla storia delle idee – si compone di due parti. Da un lato sarà infatti necessario realizzare un «lavoro critico», mentre dall'altro si dovrà sviluppare, successivamente,

¹ Cfr. OD, pp. 13-15.

² Cfr. OD, pp. 15-19.

³ Cfr. OD, pp. 20-21.

⁴ OD, p. 23.

⁵ *Ibid.*

un'indagine che viene definita «genealogica». La prima parte del lavoro viene dedicata a rintracciare le cosiddette «funzioni di esclusione»¹. Qui l'analisi sembra orientarsi verso il discorso in quanto tale, ovvero verso le partizioni prese in se stesse, verso quella scelta arbitraria di verità di cui il discorso stesso è costituito. In questa prima fase, di conseguenza, assumono grande rilevanza le procedure “interne” di controllo di un discorso, in altre parole: come abbia funzionato il principio dell'autore, del commento, della disciplina all'interno di una discorsività. Queste sono tutte funzioni tipicamente “archeologiche”, che vengono tematizzate e analizzate lungo tutta la produzione degli anni Sessanta. L'aspetto invece più propriamente “genealogico” del lavoro che Foucault si appresta a svolgere negli anni al Collège de France è rivolto alla *formazione effettiva* dei discorsi, o verosimilmente alla loro stessa *produzione*, la quale tende a presentarsi come dispersa, rarefatta. In sintesi, tra queste due modalità di lavoro, precisa Foucault, non v'è differenza d'ambito, piuttosto di «punto d'attacco»²: si tratta di due momenti sì distinti, ma complementari, di un medesimo lavoro, di un unico metodo, in cui l'uno necessita dell'altro. Infatti, se la parte critica si rivolge ai «sistemi d'avvolgimento del discorso»³, la parte genealogica cerca invece di cogliere il discorso nel suo «potere d'affermazione»⁴, un potere che già qui si configura non in funzione di una negazione, bensì di una produzione: «il potere di costruire ambiti d'oggetti, a proposito dei quali si potranno affermare o negare proposizioni vere o false»⁵. Tali ambiti di oggetti verranno definiti da ora in avanti «positività»⁶.

In conclusione, possiamo allora affermare come, sebbene il metodo archeologico non venga più tematizzato negli scritti di Foucault, esso “sopravviva” all'interno di quello genealogico. Il passaggio al secondo metodo dunque non segna il fallimento del primo, quanto piuttosto la sua rielaborazione: tra i due metodi d'indagine, infatti, nemmeno l'oggetto d'analisi è diverso, si tratta infatti pur sempre del discorso, soltanto considerato – “attaccato” – da un altro punto di vista, o verosimilmente, a partire dalla sua esistenza materiale, dal suo intrecciarsi e dispiegarsi in una serie di pratiche, alla luce di un paradossale «materialismo dell'incorporeo»⁷.

¹ OD, p. 31.

² OD, p. 34.

³ OD, p. 35.

⁴ *Ibid.*

⁵ OD, p. 36.

⁶ *Ibid.*

⁷ OD, p. 29.

C'è anche un'altra questione rimasta in sospeso che lega genealogia ed archeologia. Se infatti la “fase genealogica” foucaultiana è nota la particolare attenzione che rivolge al tempo presente – in cui un ruolo gioca probabilmente la svolta (questa volta a pieno titolo) politico-attivista del filosofo¹ – in una riflessione storico-filosofica che indaga il passato al fine di relazionarlo alla contemporaneità. È chiaro come anche in questo senso una premessa fondamentale fosse stata già posta all'interno dell'*Archeologia del sapere*. Ci riferiamo alla riflessione svolta a proposito dell'*archivio*, che abbiamo già analizzato precedentemente. L'*archivio*, infatti, in quanto sistema che governa le condizioni di possibilità dell'apparizione degli enunciati in una data epoca, da una parte, impedisce all'archeologo di indagare il proprio stesso *archivio*, nel quale è irrimediabilmente implicato ma, dall'altra, gli consente di comprenderlo sullo sfondo di una differenza aperta dalla possibilità di indagare quello di un'epoca altra. *L'archeologia del sapere*, in altre parole, è già attraversata da una tensione “diagnostica” verso il tempo presente, fondata a partire dall'elaborazione di un pensiero della differenza, il quale verrà poi sviluppato nelle sue conseguenze “genealogiche”. Anche l'*episteme*, in quanto configurazione generale del sapere di un'epoca, si trova fondata a partire da una differenza, che la rende evenemenziale e non contigua rispetto a un prima e un dopo. L'idea stessa di discorso formato a partire dalla dispersione degli enunciati è stabilita sulla base di un pensiero della differenza. Il rovesciamento del rapporto tra unità e differenza, compiuto ma non adeguatamente teorizzato nell'*Archeologia*, troverà la sua conferma attraverso la lettura² fondamentale di *Differenza e ripetizione*³ e *Logica del senso*⁴, la cui recensione, che Foucault pubblica nel 1970 per *Critique*⁵, testimonia la sua assoluta riconoscenza e adesione. Questi due scritti di Deleuze rappresentano un altro tassello decisivo del mosaico che illustra il passaggio verso la genealogia foucaultiana.

¹ Per un approfondimento sul periodo di militanza politica di Michel Foucault si veda D. Eribon, *op. cit.*, pp. 237-307. Invece, per un approfondimento teorico sul rapporto di militanza nel G.I.P. e sull'influenza della prassi politica sul discorso teorico, si rimanda a S. Vaccaro, *Biopolitica e disciplina. Michel Foucault e l'esperienza del Gip*, Mimesis, Milano-Udine 2005. La stessa cosa, cioè per il rapporto tra prassi e teoria ma riguardo alla psichiatria, si veda P. Di Vittorio, *Foucault e Basaglia. L'incontro tra genealogie e movimenti di base*, Ombre Corte, Verona 1999.

² Su questo si veda J. Revel, *Foucault lecteur de Deleuze: de l'écart à la différence*, in “*Critique*”, n. 591-592, 1996, pp. 727-735.

³ G. Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, Paris 1968; tr. it. di G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, il Mulino, Bologna, Bologna 1971.

⁴ G. Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, Paris 1969; tr. it. di M. de Stefanis, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 2005.

⁵ M. Foucault, *Theatrum philosophicum*, in “*Critique*”, n. 282, 1970; ripreso in *Dits et écrits*, vol. 2, pp. 75-99; tr. it. di G. Guglielmi, in “Introduzione” a G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit.

Insomma, l'*archivio* – strumento teorico fondamentale in grado di dirci che cosa siamo noi oggi sulla base di ciò che non possiamo più dire – indica sia il primo passo in direzione di una filosofia orientata al tempo presente, sia verso una filosofia della differenza. Entrambi questi aspetti vengono sviluppati da Foucault sotto il segno di un unico nome: quello di Nietzsche.

Come viene riportato da Eribon, Foucault legge Nietzsche intensamente nel 1953 sulle spiagge di Civitavecchia, quando all'epoca amava definirsi un «comunista nietzschiano»¹, se non altro per distinguersi dai marxisti dogmatici del PCF. Se è vero che la critica all'egemonia intellettuale sartriana è stata un fenomeno generazionale, la stessa cosa può essere detta per la lettura di Nietzsche, assunto a paladino della critica nei confronti della dialettica hegeliana da parte di tutta una serie di giovani intellettuali francesi, non solo Foucault e Deleuze, ma anche Derrida. Se infatti le opere di Deleuze assumono esplicitamente come obiettivo critico la dialettica – ripetizione e differenza vengono pensate nella loro forma pura, sganciate cioè dal movimento dialettico che le rapporta sempre ad altro da se stesse – e pongono Nietzsche quale punto di riferimento, lo stesso vale per Foucault, che rileggendo il filosofo tedesco² si impadronisce di tutta quella semantica della differenza che include termini quali dispersione, discontinuità, evento, singolarità e, naturalmente, il concetto stesso di genealogia.

Dopo *L'ordine del discorso*, in cui vengono delineate le modalità d'analisi del discorso composte da un elemento critico e uno genealogico, nel fondamentale saggio del 1971 intitolato *Nietzsche, la genealogia, la morale*³, Foucault recupera esplicitamente la seconda delle *Considerazioni inattuali*⁴ per mostrare come sia possibile abbandonare una concezione continuista e lineare della storia, tipica della storiografia francese dell'epoca,

¹ Cfr. D. Eribon, *op. cit.*, p. 68. Foucault aderisce al PCF nel 1950 e lo lascia nel 1953. La lettura di Nietzsche fu in questo determinante.

² Foucault raramente dedica riflessioni estese a Nietzsche: una di queste è sicuramente *Nietzsche, Marx, Freud*, in "Cahiers de Royaumont", t. VI, Minuit, Paris, 1967; tr. it. in *Archivio Foucault 1*, cit., pp. 137-146, in cui i tre autori, definiti da P. Ricoeur "maestri del sospetto", vengono giocati da Foucault proprio contro l'ermeneutica. Recentemente, dagli archivi della Bibliothèque nationale de France è emerso un manoscritto redatto da Foucault nell'estate del 1966 e pubblicato postumo con il titolo *Le discours philosophique* (Seuil, Paris, 2023). In questo scritto, in cui viene sottoposto ad indagine archeologica l'intero sapere filosofico, l'autore, nel capitolo XI, si confronta direttamente con Nietzsche, considerandolo come punto di non ritorno del discorso filosofico. Recentemente sono stati raccolti tutti gli scritti del filosofo francese dedicati a Nietzsche nel volume: M. Foucault, *Nietzsche. Cours, conférences et travaux*, Seuil, Paris 2024.

³ M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in *Hommage à Jean Hyppolite*, PUF, Paris, pp. 145-172; ripreso in *Dits et écrits* vol. 1, cit., pp. 1004-10025; tr. it. *Nietzsche, la genealogia, la storia* in *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino, 1977, pp. 29-54.

⁴ F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*; tr. it. di S. Giametta, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano 1974.

e, insieme, fare presa sulla singolarità dell'evento nella sua irriducibile differenza, sganciandolo – soprattutto – da una spiegazione che lo concepisca a partire da un'origine assoluta, orientata teleologicamente. L'obiettivo è dunque quello di ricostruire una storia delle differenze, ponendo al centro un *divenire* deteleologizzato, vale a dire, sganciato da quel meccanismo di mantenimento e superamento del negativo che nella *Scienza della logica* hegeliana si caratterizzava come il «togliere»¹, motore dialettico da sempre orientato nello sviluppo logico al raggiungimento dell'Idea, fin già a partire dall'essere «Immediato indeterminato»² della dottrina dell'essere³. Il divenire di una storia evenemenziale appare allora più vicino al «divenire-folle» di cui parla Deleuze, un evento puro «che schiva sempre il presente, che fa coincidere futuro e passato, il più e il meno, il troppo e il non-abbastanza», movimento, quello del divenire-folle, che avanza senza risoluzione dialettica e che anzi si presenta come un paradosso, «affermazione dei due sensi nello stesso tempo»⁴. Si può sostenere, di conseguenza, che se per Hegel il divenire «è una sfrenata inquietudine che precipita in un risultato calmo»⁵, per Deleuze il divenire si qualifica sì come sfrenata inquietudine, ma in assenza di un risultato calmo.

Sulla storicità discontinua propria degli eventi singoli e contro la storiografia del lungo periodo esemplificata dai lavori di Fernand Braudel, ci siamo già espressi. Poiché Foucault torna sulla critica della storiografia del suo tempo anche in occasione di questi scritti, è legittimo domandarsi che novità ci sia dal punto di vista genealogico. Per rispondere a questa domanda è necessario allora analizzare direttamente quel testo imprescindibile che è *Nietzsche, la genealogia, la storia*. Il tema principale del saggio è il concetto di origine nel modo in cui viene declinato nelle opere nietzscheane. Lo scopo dichiarato è quindi quello di negare ogni possibilità di rintracciare un'origine essenzialistica, una genesi che contenga già in sé tutto ciò che va dispiegandosi: tale

¹ Sul termine *Aufheben* si consideri la definizione che Hegel ne dà nella *Scienza della logica* (tr. it. di C. Cesa, a cura di L. Lugarini, Laterza, Bari-Roma 1981): «La parola togliere ha nella lingua il doppio senso, per cui val quanto conservare, ritenere, e nello stesso tempo quanto far cessare, metter fine. [...] Così il tolto è insieme un conservato, il quale ha perduto soltanto la sua immediatezza, ma non perciò è annullato» (p. 100).

² G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 69.

³ Si consideri a tal proposito come in *Con che si deve incominciare la scienza?* (in *Scienza della logica*, cit., pp. 51-66) Hegel ponga la questione del cominciamento: l'inizio della *Logica*, infatti, viene presentato a partire dall'unione dell'essere e del nulla, unione «dell'identità colla non identità», la quale rappresenterebbe la «prima e più pura [...] definizione dell'Assoluto», rispetto alla quale «tutte le ulteriori determinazioni e sviluppi ne sarebbero semplicemente definizioni più determinate e più ricche» (p. 60). Da questo segue come il primo essere della *Scienza della logica* abbia già in sé tutte le determinazioni dell'Assoluto, che però deve sviluppare nel processo logico.

⁴ G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 9.

⁵ G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 99.

nozione è infatti il corollario necessario e imprescindibile di ogni tipo di storia lineare, continuista; in altre parole, si tratta della premessa necessaria di ogni teleologia. A quest'idea di storia si oppone proprio la genealogia che Foucault recupera esplicitamente da Nietzsche, la quale minutamente si occupa di «reperire la singolarità degli avvenimenti al di fuori di ogni finalità monotona»¹. La concezione dell'origine che abbiamo appena presentato viene utilizzata da Nietzsche per lo più ironicamente: egli usa infatti la parola *Ursprung* per indicare questo sforzo di raccolta e ripiegamento dell'essenza della cosa in se stessa che ai suoi occhi risulta assolutamente risibile. Rintracciare l'origine in questo senso – l'*Ursprung* – significa allora ritrovare il «luogo della verità»², la fonte che contiene già tutto ciò che v'è da dispiegare. Il genealogista, di contro, riconosce quanto una tale verità nasconda un'essenza che è invece sempre costruita, artefatta, e che cela «la proliferazione millenaria degli errori»³. Il genealogista, in conclusione, rifiuta la metafisica dell'origine, indagando la storia in quanto «corpo stesso del divenire»⁴.

Dato un simile obiettivo analitico, allora, i termini di *Entstehung* ed *Herkunft* risulteranno assolutamente più efficaci per il lavoro genealogico. Entrambi vengono solitamente tradotti con “origine”, ma *Herkunft* indica più precisamente la *provenienza*: essa non indica un passato che rivive nel presente, bensì mette in evidenza tutti gli errori, le deviazioni, i rovesciamenti nella proliferazione degli avvenimenti che hanno condotto al tempo presente. Anziché rintracciare l'origine primigenia e il destino, come ad esempio quello di una stirpe o di un gruppo, la *provenienza* cerca piuttosto di «mantenere ciò che è accaduto nella dispersione che gli è propria»⁵. La *Herkunft*, in altre parole, permette di «scoprire che alla radice di quel che conosciamo e di quel che siamo – non c'è la verità e l'essere, ma l'esteriorità dell'accidente»⁶. Indagare genealogicamente la provenienza, insomma, significa evidenziare l'elemento differenziale che si produce a partire da un'origine che non è mai univoca, poiché da essa proviene qualcosa in modo assolutamente sfaccettato, plurale, sfilacciato, il cui esito finale rimane in ultima analisi imprevedibile. Ciò che allora si pretende l'origine di una provenienza – pensiamo ancora alla *stirpe* – si rivela alla genealogia come qualcosa che è altrettanto storico, ovvero costruito, qualcosa che rivela un passato che non è non dato una volta per tutte, ma che

¹ NGS, p. 29.

² NGS, p. 33.

³ *Ibid.*

⁴ NGS, p. 34.

⁵ NGS, p. 35.

⁶ *Ibid.*

sempre si ricostruisce organizzandosi in una figura di senso. È proprio contro questa idea pretenziosa di originarietà metafisica che la genealogia oppone una derivazione eterogenea e difforme, di cui è necessario recuperare la dimensione particellare nel suo divenire non orientato al fine di riportare la singolarità nella propria dispersione.

La *Entstehung*, invece, «designa piuttosto l'*emergenza*, il momento della nascita. È il principio e la legge singolare di un'apparizione»¹. Anche in questo caso l'attenzione viene posta sulla singolarità dell'evento, da strappare alle lunghe periodizzazioni. Si tratta di una singolarità di cui la genealogia deve mostrare il gioco delle forze: l'*emergenza*, infatti, «si produce sempre in un certo stato delle forze»². Ora, risulta chiaro come la ricostruzione del «parallelogramma delle forze» – per usare un'espressione engelsiana³ – che ha condotto all'irruzione di un evento particolare sia possibile sempre e solo *a posteriori*, ovvero nel momento in cui le forze storiche hanno compiuto il proprio corso ed espletato la propria funzione. Proprio per questo, ciò che si impegna a realizzare la genealogia foucaultiana non è l'individuazione delle forze globali della storia al fine di comprendere il loro esito futuro e inscrivere la singolarità all'interno del proprio dominio; al contrario, la ricostruzione di un evento passato che si è concluso permette proprio di strappare le suddette singolarità alle grandi determinazioni di una storia globale e, quindi, di far risaltare gli eventi nella loro minutezza e casualità. L'*emergenza*, dunque, restituisce all'evento fortuito la propria irriducibile particolarità: essa «designa un luogo di scontro»⁴ il cui effetto è sempre un non previsto, impossibile da pre-determinare. Esattamente per questa ragione, la genealogia non si sforzerà di indagare «la potenza anticipatrice d'un senso, ma il gioco casuale delle dominazioni»⁵. Ecco così che il territorio in cui avviene lo scontro delle forze che cercano di dominare, sottomettere, assoggettare corpi, soggetti e oggetti di sapere, insieme alle spinte contrarie che resistono a questo potere, diviene il campo di *emergenza* di eventi che la genealogia intende

¹ NGS, p. 37.

² NGS, p. 38.

³ Ci riferiamo ad un'espressione contenuta in una lettera scritta da F. Engels a J. Bloch il 21 settembre 1890. Durante il periodo successivo alla morte di Marx, il sodale Engels si trova impegnato in una fitta rete di corrispondenze sia con nemici teorici che con nuovi aderenti al marxismo, entrambi alla ricerca di maggiori dettagli circa la teoria del materialismo storico. È da notare come Engels, a seconda dei corrispondenti, rispondesse diversamente circa il valore di determinazione della forza economica. Nella lettera menzionata si ritrova l'espressione da noi usata: «sono perciò innumerevoli forze che si intersecano tra di loro, un gruppo infinito di parallelogrammi di forze, da cui scaturisce una risultante – l'avvenimento storico»; F. Engels, *Lettera a Bloch*, in *La concezione materialistica della storia*, tr. it. a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 2016, pp. 185-188, cit. a p. 186, (corsivo nostro).

⁴ NGS, p. 39.

⁵ NGS, p. 38.

ricostruire, ma senza mai porsi da uno dei due lati del terreno di gioco, senza cioè assumere la posizione particolare dei soggetti in causa, siano essi dominanti o dominati. Piuttosto, l'attenzione è rivolta verso le pratiche stesse, verso le relazioni in quanto tali. A questo punto risulta evidente, benché implicita, la critica foucaultiana al marxismo dialettico, torneremo su questo punto.

Quali sono dunque le novità introdotte dalla genealogia? In sintesi, la possibilità di indagare quella storia che nella seconda inattuale, Nietzsche definiva *wirkliche Historie*, ossia la *storia effettiva*: non quella in grado di inscrivere e riconciliare gli avvenimenti in una totalità chiusa di senso, cioè una narrazione lineare costruita da una coscienza a partire dalla quale gli eventi si posizionano a seconda di un proprio ruolo in previsione di un fine ultimo, ma quella che non fa uso di nessuna «costante», che fa «risorgere l'avvenimento in ciò che può avere di unico e di puntuale»¹.

In aggiunta, sostituire alla storia continua, sempre riferita a una metastoria, uno scontro di forze dall'esito incerto, determinato da lotte il cui unico principio è il caso, implica di nuovo un riferimento alla contemporaneità caratterizzato dall'impossibilità di definire degli esiti possibili. Infatti, l'attuale, in quanto attuatesi, è illeggibile, mentre il passato, l'accaduto, l'attuato, permette una ricostruzione *a posteriori* dello scontro di forze che hanno generato un'*emergenza*. La ricostituzione della *provenienza*, quindi, si arresta sempre alle soglie dell'attuale, che permane in quanto differenza rispetto a ciò che è accaduto e si è determinato. Inoltre, è sempre a partire da un rapporto con l'attualità che la genealogia cerca di ricostruire quelle modalità che hanno costituito un'origine in quanto *Ursprung*, ammantando un evento come se si trattasse di una genesi assoluta. La genealogia, in altre parole, intrattiene un rapporto decisivo e costante con l'attuale: in quanto metodo, la genealogia assume ogni tipo di discorso volto alla ricostruzione dell'originario in quanto discorso, ovvero in quanto emergenza storica, e contro di esso scatena tutta la sua potenza critica, illuminando le discordie e le discrepanze là dove regnavano le placide metafisiche degli inizi.

La vera novità, se vogliamo, è rappresentata dalla possibilità di indagare la storia nei suoi aspetti particellari, pulviscolari. Sono invero i fatti più minuti, tendenti alla storia individuale, ad interessare a Foucault in questo momento:

«La storia effettiva [...] porta il suo sguardo su ciò che è più vicino, – il corpo, il sistema nervoso, gli alimenti e la digestione, le energie; rivista fra le decadenze; e

¹ NGS, p. 43.

se affronta le grandi epoche è col sospetto, – non acrimonioso ma lieto – d’un brulichio barbaro ed inconfessabile»¹.

Si pensi a tale proposito al «*dossier Rivière*»², uno dei primi risultati del lavoro collettivo e laboratoriale che Foucault inaugura al Collège de France: l’intento è proprio quello di calarsi in una micro-storia, in una biografia dimenticata, facendo emergere gli aspetti più infinitesimali possibili di una storia obliata, ignobile agli occhi dei più. La vicenda di Pierre Rivière viene riportata alla luce per essere rapportata al presente – la vicenda parla a un “noi”, uomini e donne del presente – esplorando quelle zone d’ombra della società che risultano come il frutto di pratiche d’esclusione; ma l’accaduto viene ripreso soprattutto anche per farlo risaltare in quanto evento fortuito sullo sfondo della grande storia a cui gli storici rivolgevano l’attenzione. Da questo punto di vista, l’interesse di Foucault per la storia potrebbe sembrare rovesciarsi rispetto a quello dell’*Archeologia*, dove si intendeva indagare l’*episteme* in quanto configurazione generale del sapere di una data epoca, e dove, contro l’idea di una *storia generale*, si faceva giocare piuttosto l’idea di una *storia globale*. Anche qui, in realtà, dobbiamo rintracciare se non una continuità almeno un filo conduttore tra le due fasi del pensiero foucaultiano: il rapporto micro-macro viene infatti sempre a saldarsi nelle ricostruzioni storiche foucaultiane, l’archeologia è sempre momento imprescindibile della genealogia. Ogni volta che viene indagato un evento singolare, non si può prescindere dalla ricostruzione della struttura epistemica in cui esso si svolge. Pensiamo ad esempio ai casi “micro” presentati nel corso del 1974-1975 su *Les anormaux*. Qui Foucault, intento a studiare «l’emergere del potere di normalizzazione»³ attraverso quell’abilità di ricercatore d’archivio che lo contraddistingueva dai tempi di *Storia della follia*, riporta numerosi casi di individui che, a seconda delle circostanze e delle epoche, sono stati considerati «mostri» o «anormali».

Pensiamo ad esempio a Marie Lemarcis o “l’ermafrodito di Rouen”⁴: un caso giuridico del 1601 in cui Marie, nata donna, a poco a poco diviene uomo e sceglie di sposarsi con una donna; denunciata e portata in tribunale, dopo un’attenta ispezione medica che non

¹ NGS, p. 45.

² Si tratta di un dossier ritrovato da J.-P. Peter e che venne studiato durante il seminario del lunedì nell’anno accademico 1971-1972. Il resoconto fu presentato durante il corso dal titolo *Théories et institutions pénales* (tr. it. di D. Borca, a cura di P. A. Rovatti, *Teorie e istituzioni penali*, Feltrinelli, Milano 2019). I risultati del seminario condussero alla pubblicazione di *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère... Un cas de parricide au XIXe siècle*, présenté par M. Foucault, Gallimard-Juliard, Paris 1973; tr. it. di A. Fontana e P. Pasquino, *Io, Pierre Rivière, avendo sgozzato mia madre, mia sorella, mio fratello... Un caso di parricidio nel XIX° secolo*, a cura di M. Foucault, Einaudi, Torino 1978.

³ A, p. 33. La frase citata reca una nota interessante: «il manoscritto dice: “di questo fare l’archeologia”».

⁴ Cfr. A, pp 68-71.

trovò segni di virilità, venne condannata a morte, ma, in appello, un nuovo perito questa volta riconosce segni di virilità riuscendo a far liberare la donna. Un altro caso di ermafroditismo riportato da Foucault è quello di Anne Granjean¹, del 1765: ugualmente, Anne, battezzata come donna, pian piano inizia ad assumere comportamenti considerati canonicamente maschili e, cambiata città, sposa una donna; anche in questo caso, condannata a seguito di una denuncia, viene rilasciata in appello. La sola differenza rispetto all'ermafrodito di Rouen risiede nel fatto che ad Anne viene proibito di avere rapporti con altre donne, mentre a Marie veniva negata la possibilità di avere rapporti in generale. Ora, è chiaro come la metodologia genealogica, di cui abbiamo sottolineato l'interesse nei confronti dell'evento singolare, non si sganci affatto da un inquadramento storico di più ampio respiro. L'evento, il caso singolo, l'eccezionale storia di questi ermafroditi viene infatti mostrata all'interno di una configurazione generale del sapere, la cui analisi, tuttavia, sempre si accompagna all'indagine micro. Per una tale ricostruzione è infatti necessario indagare il discorso sulla "mostruosità" stessa. Questa, secondo Foucault, dal Medioevo in poi, verrebbe indicata a partire dalla presenza di un «misto di due regni»², animale e umano, oppure di un misto di due individui, come nel caso dei fratelli siamesi; o ancora, di un misto di due sessi, come nel caso degli ermafroditi; infine, un misto di vita e morte, come il feto che viene alla luce ma che è destinato ad una breve vita. Insomma, discorsivamente, da un punto di vista che potremmo dire "scientifico-biologico"³, il mostro si presenta in sostanza come una "mistura". Ma non è abbastanza: la mostruosità è infatti tale se pone un certo imbarazzo giuridico, se pone «un problema al diritto»⁴. In generale, il problema dell'ermafroditismo si pone anche nel discorso sulla clinica della sessualità, oltre che in quello giuridico: nel caso dell'ermafrodito di Rouen, il medico che effettua la perizia e che riconosce tracce di virilità, svolge un «esame minuzioso, con palpazione»⁵, il che è di assoluta rilevanza in quanto nell'epoca precedente gli organi sessuali femminili venivano esclusi da un'indagine empirica a causa della natura licenziosa attribuita alla donna. Il caso di Grandjean è differente anche a causa di una diversa configurazione del sapere medico riguardo all'ermafroditismo: questo è ora considerato come malformazione degli organi sessuali e non più in quanto

¹ Cfr. A, pp. 71-74.

² A, p. 63.

³ Qui il testo porta il riferimento del *Trattato di embriologia sacra* di F. E. Cangiamila (a cura di A, Rovello, Kalòs, Palermo 2019).

⁴ A, p. 65.

⁵ A, p. 68.

mistura di due sessi, sancendo così di fatto la fine dell'oggetto ermafrodito-mostro. Anche il discorso giuridico, inoltre, presenta delle discontinuità: nel Medioevo, infatti, l'ermafrodito era condannato ai supplizi più brutali solamente in quanto sospettato di violare le leggi di Dio; mentre più tardi il sapere giuridico richiederà la conferma "scientifica" affinché vi sia l'intimo convincimento del giudice, che deve somministrare una pena aritmeticamente commisurata alla prova di colpevolezza.

Questi esempi di indagini storiche parcellari, saldate insieme ad analisi discorsive ed epistemologiche, potrebbero moltiplicarsi ripercorrendo i corsi di Foucault al Collège de France, il cui valore di "fucina intellettuale"¹ è testimoniato anche dal modo in cui decide di aprire *Sorvegliare e punire*. Il supplizio che Damiens è costretto a subire² rivela propriamente tutta quella modalità di indagine genealogica saldata ad un'indagine sul sapere punitivo dell'epoca classica, radicalmente differente e discontinuo rispetto alla somministrazione puntuale e razionalmente calcolata della pena che nel XIX secolo prenderà invece di mira l'anima, sottraendo il corpo del punito al teatro spettacolare del supplizio. Volendo essere audaci, potremmo spingerci ad utilizzare la nozione geografica di scala: il pensiero di Foucault, in effetti, muovendosi su diverse scalarità, dal micro al macro e viceversa, potrebbe definirsi *multiscalare*³.

Per tornare su ciò con cui si era aperta la trattazione, Foucault non abbandona l'analisi dei discorsi e del sapere, anzi, la integra attraverso l'indagine delle *pratiche*, intese – come ci aiuta a comprendere Paul Veyne – come «ciò che la gente fa»⁴. Esattamente come Foucault si interessava al discorso intendendolo a partire da ciò che viene effettivamente detto, allo stesso modo la pratica intende penetrare la materialità delle relazioni in quanto tali, a partire dalla dimensione del "fare". Le pratica non si esaurisce nella mera

¹ Per approfondire i corsi di Foucault come laboratorio teorico per i lavori scritti e pensati per la pubblicazione si vedano: C. Del Vento, J.-L., Fournel, *L'édition des cours et les 'pistes' de Michel Foucault*, in "Laboratoire italien", no. 7 (2007), <https://journals.openedition.org/laboratoireitalien/144?lang=it>; J. Terrel, G. Le Blanc (sur la direction de), *Foucault au Collège de France: un itinéraire*, Presses Universitaires de Bordeaux 2002. Sullo stesso tema, in lingua italiana si consideri invece R. D'Alessandro, *Sistemi di pensiero. Michel Foucault al Collège de France*, Mimesis, Milano-Udine 2016.

² Cfr. SP, pp. 5 e ss.

³ Per un approfondimento del concetto di multiscalare come passaggio tra analisi condotte su scale diverse, si veda il lemma "Multiscalare" in J. Lévy, M. Lussault (sur la direction de), *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Belin, Paris 2003.

⁴ P. Veyne, *Foucault révolutionne l'histoire*, Seuil, Paris 1979; tr. it. di M. Guareschi, *Foucault rivoluziona la storia*, in *Michel Foucault. La storia, il nichilismo e la morale*, Ombre Corte, Verona 1998, p. 19.

dimensione discorsiva, vi è infatti un *surplus*, qualcosa che eccede il discorso in quanto tale e che si connota attraverso una dimensione che riguarda la materialità dell'azione umana. Già in *Storia della follia* possiamo rintracciare ciò, nella misura in cui la pratica di esclusione non si limita a realizzarsi sul mero piano discorsivo, ma si articola anche attraverso un *gesto* che è materiale: un insieme di esclusioni che avvengono tramite disposizioni e provvedimenti istituzionali. Va però ricordato, come abbiamo fatto introducendo *L'ordine del discorso*, che la distinzione dei due piani, discorsivo e pratico-materiale, è meramente concettuale: il discorso è infatti già materiale, immanente alla pratica stessa.

Ora, tali pratiche vengono svuotate da Foucault del loro contenuto ideologico per indagarne gli oggetti presi nelle relazioni ad esse correlati. Detto altrimenti: ciò che dobbiamo cogliere primariamente e preliminarmente è il fatto che le pratiche sono oggettivanti, producono cioè i loro stessi oggetti, ed è questa dimensione “pura” della relazione che ci consente di comprenderne il funzionamento teoretico. La mostruosità dell'ermafroditismo nel Seicento, per riprendere l'esempio menzionato poco sopra, non è allora che il correlato di una serie di pratiche oggettivanti inerenti il diritto penale, insieme al sapere scientifico e religioso; il diritto penale, dotandosi di strumenti epistemologici e procedimenti empirici, *produce* l'individuo criminale¹, sia che questo sia da punire o da correggere e rieducare. È dunque la pratica “oggettivante” in quanto tale a costituire la base teoretica delle ricerche foucaultiane, pratica di cui si intende indagare la dimensione di emergenza e contingenza storica. L'apertura della genealogia verso un nuovo campo d'interesse – le pratiche – porta con sé una nuova concezione delle relazioni entro le quali vengono ad integrarsi attraverso tecniche di captazione e di cattura – vedremo meglio questo punto – una molteplicità di oggetti, attraverso appunto un sistema di pratiche: oltre a quella di sapere, entra infatti nel lessico foucaultiano la nozione di potere.

Affermare che le pratiche sono delle relazioni oggettivanti significa sostenere che le relazioni di sapere e di potere sono produttive. Se il passaggio dall'archeologia alla genealogia si connota essenzialmente come un passaggio dall'analisi dei discorsi nella loro autonomia ad un'analisi degli *effetti* dei discorsi stessi, questi devono essere colti a partire dalla loro capacità di produrre degli oggetti, siano questi anche degli individui. In quest'ottica, una discorsività si connota per il fatto di avere degli *effetti di potere*. Quello

¹ Cfr. SP, pp. 23-24.

di potere è uno dei concetti foucaultiani più dibattuti e controversi, ma essenziale per comprendere gli scritti degli anni Settanta, di cui rappresenta il filo conduttore. Il passaggio verso questo nuovo orizzonte di ricerca – ciò che verrà chiamato l'*analitica del potere* – non deve però essere interpretato come un passaggio definitivo, come se si andasse *dal* sapere *al* potere, come se venisse scoperto un nuovo concetto più originario, che “fonda” il primo. Il sapere infatti non è un che di “sottomesso” al potere, non presta servizio presso il potere come se ne fosse la funzione ultima; il sapere è certamente condizione di esercizio del potere, ma, specularmente, ha bisogno del potere per potersi specificare. Il sapere è già un potere, come abbiamo detto poc’anzi, la volontà di verità è una pratica di separazione arbitraria attraverso la quale il sapere si suddivide generando esclusioni. Dunque possiamo concludere affermando che i due termini sono inscindibili e si integrano l’un l’altro¹, al punto che si deve parlare, più correttamente, di un *nesso* di potere-sapere che investe qualsiasi tipo di relazione.

Se dunque le relazioni di potere-sapere investono ogni pratica umana con una funzione oggettivante, di conseguenza il concetto stesso di potere non va più concepito come coercitivo, non è più da indagare come qualcosa di cui è possibile disporre, la prerogativa di un soggetto o di una classe. Al contrario, il nesso va concepito come produttivo, come condizione delle relazioni sociali stesse, ad esse immanente. Per comprendere la nuova prospettiva teorica del potere, alla quale Foucault non dedica mai un libro o una trattazione precisa e univoca, la si deve mettere in dialogo con le due principali concezioni dalle quali essa si distingue, quelle elaborate rispettivamente da Hobbes e da Marx. Nel primo caso, l’indagine foucaultiana intende discostarsi da una concettualizzazione del potere che lo faccia coincidere con la sovranità. Tuttavia, sarebbe sbagliato pensare che Foucault semplicemente “polemizzi” contro Hobbes, poiché il contrattualismo hobbesiano – secondo l’ottica del francese – funziona esso stesso come pratica discorsiva, ha un’emergenza storica, si inserisce come discorso in un sistema di pratiche, stabilendo così delle relazioni di potere che devono essere indagate. La teoria hobbesiana, la quale identifica il potere sovrano essenzialmente con quello giuridico, dunque, non sarebbe nient’altro secondo Foucault che *una* delle modalità di esercizio dello stesso. Le relazioni di potere infatti non si esauriscono nella forma Stato, ma devono essere colte in una trama

¹ A tal proposito Fink-Eitel parla di “monismo del potere” in riferimento a come i concetti di potere e sapere, pratica e discorso, si integrino reciprocamente essendo l’uno condizione dell’altro: «il potere è quell’unico contesto integrativo di disciplina produttiva che, prima ancora di sottomettere la soggettività e l’individualità dell’uomo innanzitutto le produce» (H. Fink-Eitel, *Michel Foucault zur Einführung*, Verlag GmbH, Hamburg 1990, p. 72; tr. it. di M. Iofrida e D. Melegari in *Foucault*, cit.).

più ampia di tecniche e procedure che transitano per mezzo di saperi e corpi. Quindi, la domanda che ci si deve porre concerne piuttosto la ragione per la quale il discorso sul potere si sia storicamente articolato proprio attraverso le istanze dello Stato e della sovranità, offrendo un'immagine se non distorta per lo meno parziale del funzionamento del potere stesso.

Nel corso al Collège de France dell'anno accademico 1975-1976 intitolato *Bisogna difendere la società*, Foucault si concentra esattamente su questo problema, asserendo metaforicamente come per una nuova e più profonda tematizzazione delle relazioni di potere, sia necessario «tagliare la testa al re»¹. Nel modello hobbesiano, come è noto, il potere si identifica anzitutto come un diritto originario di cui ogni individuo dispone a partire dallo stato di natura, potere che, successivamente, viene trasposto nella figura del sovrano per mezzo di un contratto, il quale viene stipulato al fine di evitare il pericolo derivante dal *bellum omnium contra omnes*. È dunque l'esigenza di sicurezza individuale a far sì che gli uomini accettino che un potere «li tenga soggetti»², dato che nello stato di natura – che è uno stato di guerra – il potere risulta frammentato tra i soggetti, che ne dispongono a seconda della propria «forza ed abilità»³. Con il trasferimento del potere ad un'unica entità sovrana ha origine lo Stato, il quale, appunto, detiene un «potere sovrano»⁴. Foucault enfatizza il passaggio dallo stato di natura allo stato civile come un passaggio che conserva la condizione di guerra: se da un lato, infatti, lo stato di natura è luogo di scontro di rapporti di potere, la dimensione statale si configura sì come una condizione di pace giuridica, ma pur sempre travagliata da rapporti conflittuali che persistono sotto la repressione dello Stato. Questa «teoria della guerra»⁵ intende dimostrare come la concezione “classica” del potere, sostanzialmente giuridica, consista in una visione negativa, sanzionatoria e soprattutto repressiva, oscurando così la dimensione propria delle relazioni di potere: il potere non è mai a disposizione di un soggetto piuttosto che di un altro, bensì si configura come qualcosa che circola per mezzo di tecniche e dispositivi di cui lo Stato non è che una delle modalità⁶. Foucault intende dunque superare la concezione repressiva e negativa del potere che ne caratterizzerebbe

¹ DS, p. 15.

² T. Hobbes, *Leviathan or the matter, form and power of a Commonwealth ecclesiastical and civil*, (1651); tr. it. a cura di R. Giammanco, *Il Leviatano*, UTET, Torino 1955, p. 205.

³ *Ivi*, p. 206.

⁴ Cfr. *Ivi*, pp. 210-211.

⁵ DS, p. 24.

⁶ Su questo punto si veda M. Foucault, *Intervista a Michel Foucault* (1976), in *Microfisica del potere*, cit., pp. 3-29.

la definizione giuridica e che si identifica con «una legge che dice di no»¹, per approdare ad una visione produttiva del potere stesso:

«quel che fa sì che il potere regga, che lo si accetti, ebbene, è semplicemente che non pesa solo come una potenza che dice no, ma che nei fatti attraversa i corpi, produce delle cose, induce del piacere, forma del sapere, produce dei discorsi; bisogna considerarlo come una rete produttiva che passa attraverso tutto il corpo sociale, molto più che come un'istanza negativa che avrebbe per funzione di reprimere»².

Sostenere che il potere *attraversa* i corpi, che è «qualcosa che circola»³ nell'intero corpo sociale, non ha solo l'effetto di infliggere una severa stoccata – attraverso l'uso del metodo genealogico – alle teorie di derivazione hobbesiana che inquadrano il potere nella sovranità statale, ma mette in discussione anche i canoni del marxismo, il quale a sua volta attribuisce al potere un carattere repressivo e negativo. Infatti, l'abbandono di Marx – riprendendo una celebre formula di Henri Lefebvre⁴ – per Foucault, da un lato, si caratterizza per il superamento di una concezione del potere che lo appiattisce sulla dimensione della sovranità dello Stato e, dall'altro, si concretizza nell'elaborazione del concetto di «potere disciplinare», il quale non è detenuto da una classe, ma si estende orizzontalmente abbracciando e attraversando la società intera, transitando dunque attraverso tutti gli attori sociali in causa, coinvolgendo quindi sia dominati che dominanti. Secondo la teoria marxiana, il potere, configurato come una forma di dominazione, è infatti prerogativa della classe dominante che lo detiene sia attraverso la proprietà dei mezzi di produzione sia attraverso la dimensione sovrastrutturale dello Stato. La prova evidente, secondo Foucault, del fallimento delle lotte marxiste consisterebbe proprio nell'identificazione dello Stato quale “nemico” contro cui rivolgersi⁵: lo Stato viene infatti visto come una sorta di luogo privilegiato in cui il potere verrebbe a trovarsi e, proprio per questo, la lotta per il potere stesso – si veda il caso del *gauchisme* – mira a preservare l'istituzione statale al fine di esercitare il potere rovesciando i rapporti di forza

¹ *Ivi*, p. 13

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ Ci riferiamo a H. Lefebvre, *Une pensée devenue monde... Faut-il abandonner Marx?*, Fayard, Paris 1980; tr. it. *Abbandonare Marx?*, Editori Riuniti, Roma 1983. L'opera testimonia un momento di grande ripensamento del marxismo ortodosso in Francia che, senza appoggiare lo strutturalismo althusseriano, rimette in discussione il binomio struttura-sovruttura, chiedendosi se sia necessario abbandonare la teoria marxiana per ripensare la sovrastruttura ideologica come immanente alla dimensione economica concreta, la quale, secondo il sociologo e geografo francese, sarebbe riscontrabile direttamente attraverso l'osservazione della produzione dello spazio sociale urbano.

⁵ Cfr. M. Foucault, *Potere-corpo*, in *Microfisica del potere*, cit., pp. 141-142.

in campo attraverso la dittatura del proletariato, in modo tale da attuare «il rovesciamento pratico dei rapporti sociali esistenti»¹, per usare la formula marxiana. Risulta evidente, dunque, come mediante questa visione delle relazioni di potere si perdano di vista tutte quelle meccaniche di potere che passano orizzontalmente e reticularmente all'interno della società, per concentrarsi unicamente nello scontro verticale tra la società civile, quale base economica, e lo Stato come entità sovrastrutturale.

A Foucault non interessa elaborare una teoria attraverso la quale poter “combattere il potere” per emancipare chi ne è soggetto da una sorta di dominio; l'interesse analitico del francese si rivolge piuttosto al funzionamento in quanto tale della meccanica delle relazioni di potere, il suo obiettivo critico intende mettere a nudo come il marxismo dialettico non faccia altro che riammettere ciò che si proponeva di criticare. Le relazioni di potere in quanto tali, come detto, investono sia dominati che dominanti, non v'è emancipazione da questo tipo di concezione del potere, entrambi ne sono co-implicati. Di Marx, a Foucault, interessa dunque criticare l'idea di un potere che funziona localmente, che si localizza in un luogo specifico. Se è infatti vero che la teoria marxiana tende a pensare allo Stato come un luogo sovrastrutturale del potere, è altrettanto vero che, nel secondo libro del *Capitale*, Marx pensa ad una molteplicità di poteri, localizzati nelle officine, negli eserciti, nelle proprietà, luoghi effettivi del dominio che si perpetua a partire dalla sovrastruttura giuridica dello Stato².

Usando le parole di Deleuze: «insomma, è come se dopo Marx sorgesse finalmente qualcosa di nuovo»³. Proprio il filosofo di *Logica del senso*, nell'introdurre la nozione di potere in Foucault espone la necessità di abbandonare tutta una serie di postulati sul potere di derivazione marxiana, cui vale la pena fare riferimento. Il primo postulato è quello della *proprietà*: ora, nell'ottica foucaultiana il potere non è di una classe che lo conquista, è una «strategia»⁴, si costituisce attraverso una serie di manovre, tattiche, tecniche, lo si esercita piuttosto che possederlo, «si definisce in base alle singolarità, ai punti singolari attraverso cui passa»⁵. Il secondo postulato è invece quello della *localizzazione*: per

¹ K. Marx, F. Engels, *Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, tr. it. a cura di N. Merker, *L'ideologia tedesca*, in *La concezione materialistica della storia*, cit., p. 90.

² Su quest'ultimo punto si veda M. Foucault, *Le maglie del potere* (1981), in *Archivio Foucault 3*, cit., pp. 155-171. In questa conferenza Foucault asserisce come nel secondo libro del *Capitale* sia possibile rinvenire tra le righe un'analisi del potere, intendendo quest'ultimo come tecnologia, ma successivamente questa teoria sarebbe stata schiacciata su una concezione giuridica (p. 160).

³ G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 44.

⁴ *Ivi*, p. 39.

⁵ *Ibid.*

Foucault, invece, il potere, lo abbiamo visto, non si localizza in un apparato di Stato o in sistemi privati, esso, semmai, attraversa gli apparati stessi, applicandosi ai corpi. Insomma, non siamo più di fronte ad una teoria che localizza una fonte del potere, ma a una *topologia* che mira a individuare i punti singolari nei quali esso transita. Altro postulato è poi quello della *subordinazione*: per Foucault non si è più di fronte ad una forma di dominazione da parte di una sovrastruttura; all'immagine piramidale marxiana si sostituisce infatti una «rigorosa immanenza in cui i fuochi di potere e le tecniche disciplinari costituiscono altrettanti segmenti che si articolano gli uni sugli altri»¹. Postulato fondamentale è anche quello dell'*essenza*: nell'ottica genealogica, il potere non ha essenza, è operativo, passa «tanto attraverso le forze dominate che quelle dominanti»². Viene infine il postulato della *modalità*: per Foucault, il potere non reprime né maschera, ma produce il reale, non produce ideologia, ma verità.

Per comprendere il superamento delle teorie “tradizionali” del potere, è necessario delineare i concetti di «disciplina» e di «microfisica del potere». Per quanto riguarda la prima questione, a distanza di anni e nonostante il *corpus* foucaultiano sia in continua espansione, possiamo affermare che in *Sorvegliare e punire* il concetto di «potere disciplinare» trova una vera e propria sistematizzazione, dopo essere stato esplorato a lungo durante tutta la prima metà degli anni Settanta in occasione dei corsi al Collège de France. Vi è infatti uno scarto fondamentale da segnalare tra *Bisogna difendere la società* e *Sorvegliare e punire*: nel primo, il potere sovrano statale emerge come una modalità tra le tante di esercizio del potere, la cui rappresentazione discorsiva sarebbe soltanto parziale rispetto al suo esercizio effettivo; mentre, nel lavoro di sistematizzazione teorica, l'analisi storico-critica è finalizzata a rintracciare una discontinuità tra il modello d'esercizio del potere sovrano – concentrato nel corpo dello Stato ed esemplificato dalle punizioni spettacolari – e un potere disciplinare, atto piuttosto a correggere i comportamenti individuali, come viene mostrato dall'analisi della nascita della prigione. In *Bisogna difendere la società*, dunque, il potere esercitato a partire dalla figura del sovrano, tipico dello Stato territoriale moderno, viene indicato come una delle rappresentazioni – sebbene non esaustiva – del potere, mentre nelle teorizzazioni successive, il potere disciplinare

¹ *Ivi*, p. 41.

² *Ibid.*

emerge soltanto una volta che il potere sovrano cessa la sua presa repressiva, violenta e dispendiosa, per passare ad una strategia più oculata e conveniente¹.

Di una genealogia del potere disciplinare² si può parlare ad esempio ne *Il potere psichiatrico*, corso tenuto da Foucault al Collège de France nel 1973-1974, che richiama in causa le prime ricerche d'archivio svolte dal filosofo in occasione della sua tesi di dottorato sulla storia della follia, ma con un rinnovato interesse teorico: l'obiettivo è infatti quello di rinvenire in questa "storia" una discontinuità basata sull'emergenza di un dispositivo che investe orizzontalmente la società, una nuova strategia di "normalizzazione" messa in campo da un nesso di potere-sapere che non si applica più sui corpi a partire da un potere sovrano di tipo gerarchico. Dalla macrofisica espressa attraverso la struttura di Bicêtre si passa alla figura, anzi, alla "scena" di re Giorgio III³, sovrano affidato alle cure della servitù in un controllo pervasivo e costante che segnala come il potere sovrano si sia rovesciato facendo ricadere lo stesso re in quella fitta trama di micropoteri da cui egli si pensava immune. Un altro esempio di genealogia del potere che vale la pena citare rapidamente, soprattutto per il suo valore analitico particellare, è quello del "bambino onanista" presentato nel corso su *Gli anormali*: l'indagine rivela infatti quale spazio disciplinare il letto del bambino, che diviene campo d'osservazione e di controllo finalizzato alla modificazione del comportamento sessuale⁴.

La nozione di «potere disciplinare» trova però una precisa delineazione solo con l'opera teorica del 1975. Tale nozione vuole restituire anzitutto l'idea di come il funzionamento reale del potere moderno sia produttivo e non repressivo, fatto di osservazioni costanti e capillari e risultante in un assoggettamento perenne che mira a produrre negli individui atteggiamenti e capacità, senza l'utilizzo della forza, passando da una dispendiosa economia della violenza ad un'oculata logica della disciplina diffusa. Uno degli esempi più efficaci proposti da *Sorvegliare e punire* è quello dell'esercito: se ancora all'inizio del XVII secolo si riscontra la presenza di una sorta di semiotica del soldato, costituita da una fisiognomica che inequivocabilmente ne rivela lo statuto, dalla seconda metà del XVIII secolo il soldato si fabbrica⁵ grazie alla messa a punto di un

¹ Questa frattura viene segnalata anche da J. Terrel: si veda il capitolo *Les figures de la souveraineté*, in J. Terrel et G. Le Blanc (sur la direction de), *Foucault au Collège de France*, cit., pp. 101-129.

² Cfr. M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 1973-1974*, édition établie sous la direction de F. Ewald e A. Fontana par J. Lagrange, revue par E. Basso, Seuil, Paris 2023, pp. 67-71.

³ Cfr. M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, cit., p. 68.

⁴ Cfr. A, pp. 206-235.

⁵ Cfr. SP, pp. 147-148.

«potere infinitesimale sul corpo attivo»¹. «Il momento storico delle discipline è il momento in cui nasce un'arte del corpo umano»² atta a renderlo un organismo utile ed obbediente, sottomesso, docile. Infine, per riferirsi alla disciplina, Foucault utilizza spesso i termini di «tecnologia» o «tecnica»³. Così in *Le maglie del potere*:

«La disciplina è il meccanismo di potere con cui riusciamo a controllare gli elementi più sottili del corpo sociale, a raggiungere gli stessi atomi sociali, cioè gli individui. Tecniche di individualizzazione del potere. Come sorvegliare qualcuno, come controllarne la condotta, il comportamento, le attitudini, come intensificarne la prestazione, moltiplicare le sue capacità, come collocarlo nel posto in cui sarà più utile: ecco che cos'è, secondo me, la disciplina»⁴.

Al fine di svelare l'azione delle discipline, sarà allora necessario mettere in campo proprio quel sapere storico di cui si parlava poc'anzi, atto a «setacciare il dettaglio e fissare l'attenzione sulle minuzie – dato che – la disciplina è un'anatomia politica del dettaglio»⁵. L'analisi genealogica di *Sorvegliare e punire*, allora, mira a cogliere questa discontinuità all'interno della logica delle punizioni e dell'addolcimento delle pene pensandola non come il frutto di una nuova sensibilità e coscienza collettiva, come aveva fatto Durkheim⁶, ma come un'intensificazione delle tattiche di potere, sempre più infinitesimali e parcellari, in funzione di un nuovo investimento del sapere giuridico in tutta una serie di saperi extra-giuridici, in *primis* la psichiatria. È chiaro dunque come il nuovo metodo elaborato da Foucault per indagare la metamorfosi dei sistemi punitivi si concentri su “una tecnologia politica del corpo” in cui sia possibile leggere «una comune

¹ SP, p. 149.

² SP, p. 150.

³ I due termini vengono utilizzati da Foucault in modo intercambiabile, sia per riferirsi alle pratiche di disciplinamento sia, come vedremo, per quanto riguarda le pratiche di soggettivazione. A tale proposito vale la pena segnalare la differenza tra i due lemmi, sebbene vengano indicati anche da N. Abbagnano come sinonimi: con *tecnica* ci si riferisce a «ogni insieme di regole adatte a dirigere efficacemente un'attività qualsiasi»; con *tecnologia* si intende lo «studio dei procedimenti tecnici di un determinato ramo della produzione industriale o di più rami». Cfr. le voci “Tecnica” e “Tecnologia” in N. Abbagnano (a cura di), *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 1998.

⁴ M. Foucault, *As malhas do poder*, in “Barbàrie”, n. 4, (1981) pp. 23-27; ripreso in *Dits et écrits*, vol. 2, cit., pp. 1001-1020; tr. it. di S. Lorgia, *Le maglie del potere* (1981), in *Archivio Foucault* 3, cit., p. 162.

⁵ SP, 151.

⁶ L'opera citata da Foucault di E. Durkheim a tal proposito è *Deux lois de l'évolution pénale*, in “Année sociologique”, n. 4, 1899-1900. A dire il vero, il sociologo francese affronta il tema della giustizia penale già in *De la division du travail social* (1893), in cui sostiene, in netto contrasto rispetto alle idee foucaultiane, che il comportamento del reo viene avvertito come criminale – a livello psicologico-collettivo – in quanto rappresenta un attacco alla solidarietà della stessa struttura sociale, evento che, nella giustizia repressiva, scatena la reazione emotiva-vendicativa da parte della società. Il passaggio ai sistemi penali moderni, dove compare il calcolo aritmetico della giusta pena da somministrare al colpevole, non cancella la vendetta del corpo sociale sull'individuo, ma la cela.

storia dei rapporti di potere e delle relazioni d'oggetto», facendo brillare la dolcezza delle pene come nuova ed assai più fine «tecnica del potere»¹, nuovo modo di assoggettamento che produce l'uomo quale oggetto per l'indagine scientifica.

Sarà dunque necessario prima di tutto fare una «storia del corpo», ma di un corpo «direttamente immerso in un campo politico»². L'immersione e l'attraversamento del corpo da parte di tutta una serie di relazioni di forza si deve principalmente «alla sua utilizzazione economica»: il corpo, infatti, può trasformarsi in forza lavoro utile soltanto mediante un assoggettamento, soltanto se «viene investito da rapporti di potere e di dominio»³; ma, di nuovo, sarebbe sbagliato pensare a questi rapporti in termini di violenza, repressione o ideologia. Vi è infatti, secondo Foucault, un sapere-potere che si stabilisce come «tecnologia politica del corpo» e che possiede la principale caratteristica di essere «diffusa»⁴, il che significa che tale tecnologia è multiforme, non localizzabile e soprattutto non riducibile ad una strategia razionalmente organizzata e definita da un'istituzione. Certo, le istituzioni mettono in gioco una serie di procedimenti, manovre e tattiche, ma l'effetto d'insieme è piuttosto quello di uno scontro di poteri che produce un campo e attraversa il corpo come una maglia, in quella che Foucault chiama «microfisica del potere»⁵. Il corpo in questa prospettiva risulta immerso in «una rete di relazioni sempre tese, sempre in attività»⁶, secondo la convinzione che il potere si esercita, investe, si appoggia sui corpi, transita, circola per mezzo di «innumerevoli punti di scontro»⁷. Questi micropoteri che la genealogia foucaultiana intende portare alla luce producono degli effetti, ed è proprio a partire da ciò che è possibile indagarli. In un passaggio fondamentale di *Sorvegliare e punire* Foucault rivela infatti come i rapporti «potere-sapere» non debbano essere analizzati a partire da «un soggetto di conoscenza che sia libero o no in rapporto al sistema di potere, ma bisogna al contrario considerare che il soggetto che conosce, gli oggetti da conoscere e le modalità della conoscenza sono altrettanti effetti di queste implicazioni fondamentali del potere-sapere e delle loro trasformazioni storiche»⁸. Si tratta di un'affermazione di assoluta importanza per la nostra indagine sulla soggettività. Se nei lavori foucaultiani degli anni Sessanta il soggetto era

¹ SP, p. 27.

² SP, pp. 28-29.

³ SP, p. 29.

⁴ *Ibid.*

⁵ SP, p. 30.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ SP, p. 31.

infatti oggettivato a partire da un sapere, ora, con il metodo genealogico a completamento di quello archeologico, si scopre quanto i rapporti di potere concorrano a produrre un soggetto già preso in un sistema di assoggettamento. Analizzare la microfisica del potere richiede infatti che «si rinunci [...] al modello e al primato del soggetto»¹ per spostarsi a considerare le tecniche e le «relazioni di potere e sapere che investono i corpi umani e li assoggettano facendone oggetti di sapere»². L'uomo, dunque, non è nient'altro che «l'effetto di un assoggettamento»³. Sul concetto, anzi, sui processi e le tecniche di *assujettissement* torneremo più da vicino nel corso della prima parte del secondo capitolo, cercando non solo di comprenderne il funzionamento e le implicazioni teoriche, ma anche di trovare una possibile applicazione analitica, fuori dalle analisi empiriche direttamente svolte da Foucault. Questo paragrafo, lo ripetiamo, ha solo una funzione di premessa teorica per le analisi che svolgeremo in seguito. Prima di passare oltre, occorre fornire una specificazione ulteriore circa il concetto di potere. Da ultimo ci concentreremo sul rapporto che intercorre fra la nozione di soggetto e quella di potere.

Le analisi condotte fino a qui ci hanno chiaramente indicato come, in Foucault, il potere sia qualcosa che si esercita piuttosto che si possiede. Questa posizione viene sviluppata in particolar modo quando Foucault dichiara che la sua indagine concerne il «come» del potere. Ciò risulta di primaria importanza, in quanto «avviare l'analisi con un «come» significa suggerire che il potere, come tale, non esiste»⁴. L'indagine foucaultiana, dunque, non può essere qualificata come un'ontologia del potere, finalizzata a comprendere che *cosa* esso sia. Piuttosto, la questione deve orientarsi verso il sistema di «relazioni»⁵ che viene messo in gioco tra individui e oggetti. È questa *relazione* a dover essere indagata, non il potere stesso, poiché «il potere esiste solo in atto»⁶. Ma allora, in cosa consiste la specificità delle relazioni di potere? Anzitutto, queste non si giocano à mo' di applicazione verso un oggetto passivo: questo implicherebbe la riduzione della relazione alla repressione o alla violenza; invece, l'abbiamo visto, il potere disciplinare è produttivo nella misura in cui, grazie al suo esercizio, è possibile sviluppare negli individui delle attitudini e delle capacità⁷, dunque:

¹ *Ibid.*

² SP, p. 32.

³ SP, p. 33.

⁴ M. Foucault, *Come si esercita il potere?* in H. L. Dreyfus, P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, cit., p. 288.

⁵ *Ivi*, p. 289.

⁶ *Ivi*, p. 291.

⁷ Cfr. SP, p. 150.

«Ciò che definisce una relazione di potere è un modo di azione che non agisce direttamente e immediatamente sugli altri. Al contrario agisce sulle loro azioni: una azione su un'azione, su azioni attuali, oppure su azioni eventuali, future o presenti. [...] Una relazione di potere può soltanto essere articolata sulla base di due elementi che le sono indispensabili per essere propriamente una relazione di potere: che "l'altro" (colui sul quale viene esercitato il potere) sia interamente riconosciuto e conservato fino all'estremo come soggetto che agisce; e che, di fronte a una relazione di potere, tutto un campo di risposte, di azioni, di reazioni, di effetti e possibili invenzioni, possa essere aperto»¹.

Tale affermazione ci conduce a considerare come il potere si eserciti sulle *azioni* degli individui, di modo che queste siano non solo controllabili, ma anche prevedibili. Naturalmente è indubbio, in prospettiva di un'analisi del potere, come le istituzioni rappresentino un luogo privilegiato entro cui osservare tali relazioni (carcere, scuola, fabbrica, manicomio), ma, prima di tutto, si deve considerare che le istituzioni devono essere analizzate a partire dalle relazioni di potere che mettono in campo, non viceversa. In secondo luogo, le relazioni di potere non si esauriscono nelle istituzioni, bensì «si radicano nel profondo del legame sociale»².

Per concludere, facciamo un ultimo riferimento ad un testo che rappresenta per noi una vera e propria "guida" nello studio della concezione della soggettività negli scritti di Michel Foucault: stiamo parlando di *Perché studiare il potere: la questione del soggetto*. In questo breve testo tardivo Foucault chiarisce come la questione principale di tutta la sua produzione intellettuale non sia il potere, bensì il soggetto. Chiaramente qui il filosofo, come spesso in altre occasioni – si pensi alla "svolta" genealogica e alla stesura di *L'ordine del discorso* e *Titoli e lavori*, in cui tutta la produzione precedente viene reindirizzata verso il nuovo campo di ricerca – giunto ad una nuova prospettiva, quella della soggettivazione, ripercorre a ritroso tutto il proprio pensiero, esplicitando il ruolo che gioca il problema del soggetto in ognuna delle "fasi" della sua opera, un problema considerato ora come cardine di tutto il suo progetto intellettuale. Fino ad ora ne abbiamo viste due di queste fasi: la prima concerne i modi di oggettivazione del soggetto attraverso quei saperi che si dotano dello statuto epistemologico di scienza. In *Le parole e le cose*, tali saperi erano la linguistica (il soggetto parlante), l'economia politica (il soggetto produttivo) e la biologia (il soggetto vivente). Invece, in quella che Foucault chiama la

¹ M. Foucault, *Come si esercita il potere?*, cit., pp. 291-292.

² *Ivi*, p. 294.

«la seconda parte»¹ del suo lavoro – quella che in questa sede stiamo cercando di delineare – il tema principale diventano le «pratiche di divisione»². Al centro dell'indagine viene posto ora il soggetto in quanto “catturato”, suddiviso dalle relazioni di potere che lo oggettivano; relazioni nei confronti delle quali i saperi storici contemporanei, per il filosofo, si rivelano inadeguati a coglierne la specificità, per cui si richiede un nuovo tipo di analisi che giunga fino alla scala microfisica. Dunque, senza anticipare ciò che approfondiremo nel corso del secondo capitolo, che avrà lo scopo di farci approdare ai modi di soggettivazione a partire dai punti di resistenza alle relazioni di potere, concludiamo ribadendo come il soggetto, nella fase genealogica del pensiero foucaultiano – in cui l'obiettivo analitico sono le pratiche di potere-sapere – sia concepito come un prodotto di queste stesse pratiche. Mai e in nessun modo il soggetto si qualifica come un'istanza che dispone di un potere, che assoggetta qualcun altro per disposizione volontaria. Al contrario, il potere si configura come una rete anonima: forma di potere che discende anche nel più piccolo spessore delle pratiche sociali, che si esercita «sulla vita quotidiana immediata che classifica gli individui in categorie [...] Li fissa alla loro identità, impone loro una legge di verità che essi devono riconoscere e che gli altri devono riconoscere in loro. È un tipo di potere che trasforma gli individui in soggetti»³.

Nel corso del prossimo capitolo vedremo allora come sia possibile individuare due significati della parola “soggetto”: il primo, che verrà affrontato nella prima parte del secondo capitolo, può essere riassunto nella formula «soggetto a qualcun altro, attraverso il controllo e la dipendenza»⁴; il secondo, tema specifico della seconda parte del capitolo, si esprime nella definizione «soggetto vincolato alla propria identità dalla coscienza o dalla conoscenza di sé»⁵.

¹ M. Foucault, *Perché studiare il potere: la questione del soggetto*, cit., p. 279.

² *Ibid.*

³ *Ivi*, p. 283.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

Capitolo II

Dall'assoggettamento alla soggettivazione

2.1 Spazi di assoggettamento: dall'individuo alla popolazione

Nelle pagine seguenti approfondiremo il tema foucaultiano dell'assoggettamento degli individui quale viene delineato nei testi tra *Sorvegliare e punire* e *La volontà di sapere*. In vista del capitolo terzo, dove ci concentreremo sullo spazio di vita dei soggetti, analizzeremo la questione dell'assoggettamento in rapporto allo spazio entro il quale tale processo si realizza. Prenderemo dapprima in considerazione l'importanza in generale dello spazio nel pensiero di Foucault, avanzando l'ipotesi che l'interesse per questa dimensione derivi dalle influenze strutturaliste evidenti nell'arco degli anni Sessanta. Focalizzeremo successivamente l'attenzione sullo studio dello "spazio disciplinare", ovvero lo spazio strategico e analitico in cui si situano i soggetti del potere-sapere disciplinare. Infine, approfondiremo le tesi contenute in *La volontà di sapere* analizzando il rapporto che il tema della soggettività intrattiene con i nuovi oggetti d'indagine contenuti nel testo del 1976, prestando particolare attenzione a quelli di "biopolitica" e "popolazione", che esamineremo nelle loro dimensioni e conseguenze spaziali.

2.1.1 Spazio strutturale e spazio disciplinare

Si potrebbe senz'altro discutere e persino criticare – a patto di essere in possesso della medesima forza e abilità argomentativa – l'asserto foucaultiano che individua nello spazio la «grande ossessione» del XX secolo, il quale viene identificato, appunto, come «l'epoca dello spazio»¹. Una cosa è tuttavia certa: lo spazio fu la grande ossessione di Foucault. Non costerebbe grande fatica, grazie ai mezzi digitali oggi disponibili, in particolare consultando le note di lettura del filosofo messe a disposizione dal progetto "*Foucault fiches de lecture*"², svolgere all'interno del *corpus* foucaultiano una ricerca dei termini «spazio», «territorio», «campo», «ambiente» ed altri lemmi geografici e geopolitici, per dare una dimensione "quantitativa" a questa ossessione. È in realtà sufficiente leggere poche pagine dell'autore per accorgersi immediatamente della portata del fenomeno. Ma ha effettivamente senso seguire questa pista "spaziale" per scoprire qualcosa di rilevante da un punto di vista filosofico sul pensiero dell'autore? O si tratta

¹ M. Foucault, *Spazi altri*, cit., p. 19.

² <https://eman-archives.org/Foucault-fiches/objectifs-projet>. Sul progetto di trascrizione digitali degli scritti si veda: M-L. Massot, A. Sforzini, V. Ventresque, *Transcribing Foucault's handwriting with Transkribus*. *Journal of Data Mining and Digital Humanities*, 2019, Atelier Digit_Hum, HAL Id: hal-01913435.

solo di una questione di lessico, di metafora, di stile che caratterizza la scrittura del filosofo francese? Non si corre il rischio di inseguire un fantasma? Al contrario, siamo profondamente convinti che seguendo questa traccia si possano scoprire non solo alcuni legami – abbastanza evidenti – con il pensiero strutturalista, ma anche tutta una serie di connessioni profonde che il tema dello spazio intrattiene con quello della soggettività, la cui analisi, nelle ricerche condotte da Foucault alla metà degli anni Settanta, prende corpo nell'analisi di determinati spazi empirici. Seguendo questa strada, Foucault giunge a consegnarci una grande eredità consistente in tutta una serie di strumenti metodologici ed epistemologici per poter indagare la realtà che ci circonda. In particolare, l'analisi degli elementi spaziali nell'economia del pensiero foucaultiano di questo periodo conduce direttamente a quello che verrà chiamato lo “spazio disciplinare”, uno spazio intrinsecamente connesso alle tecniche e alle strategie di assoggettamento.

Il fatto che l'attenzione per la dimensione spaziale sia condivisa da Foucault con gli esponenti dello strutturalismo, è lo stesso filosofo a sottolinearlo: «lo strutturalismo [...] costituisce lo sforzo di stabilire, tra elementi che possono essere ripartiti attraverso il tempo, un insieme di relazioni che le fa apparire come giustapposte, opposte, connesse le une con le altre»¹. Lo strutturalismo, in effetti, è una filosofia o uno stile di pensiero che affronta diverse problematiche insite nelle scienze umane attraverso l'utilizzo di configurazioni concettuali di natura essenzialmente spaziale. Volendo semplificare, si potrebbe dire che lo strutturalismo è la filosofia dello spazio, mentre i suoi antagonisti si interessano piuttosto al tempo: si pensi soltanto al tema del “racconto” in Paul Ricoeur². Affrontare tale questione in modo più rigoroso ci condurrebbe fuori strada: quel che invece ci interessa in questa sede è solamente provare a “dissodare” il terreno del pensiero foucaultiano, allo scopo di rinvenire alcune radici comuni rispetto alle filosofie che andavano sviluppandosi in quegli anni.

A condurci in tale direzione è *in primis* Gilles Deleuze. In uno scritto del 1967 pubblicato come capitolo del settimo volume della *Storia della filosofia* di François Châtelet e dedicato proprio allo strutturalismo³, l'autore di *Logica del senso* suggerisce che per comprendere al meglio che cosa sia lo strutturalismo è necessario capire per prima cosa *chi* è strutturalista. Assieme ai nomi di Jakobson, Lévi-Strauss, Lacan, Althusser e

¹ *Ivi*, p. 19-20.

² Per Paul Ricoeur l'esperienza umana è essenzialmente temporale, costituendosi attraverso la modalità del racconto in quanto unità che conferisce senso al trascorrere del tempo. Cfr. P. Ricoeur, *Temps et récit*, tome I, Seuil, Paris 1983; tr. it. di G. Grampa, *Tempo e racconto*, vol. I, Jaca Book, Milano 1983.

³ G. Deleuze, *Lo strutturalismo*, cit.

Barthes, Deleuze aggiunge anche quello di Foucault, in quanto profondo innovatore dell'epistemologia¹. Del resto, è passato solo un anno dalla pubblicazione di *Le parole e le cose* e Foucault è stato eletto a «sacerdote» dello strutturalismo, anche se lui stesso dichiara di sentirsi solamente un «chierichetto»². Insomma, in questo periodo egli non è solamente considerato uno tra i molti rappresentanti di questa corrente, ma come il vero e proprio volto del pensiero antiumanista di derivazione strutturalista, «Reverendo Padre»³ di tutta una schiera di intellettuali pronti ad abbandonare l'esistenzialismo sartriano.

Si tratta allora di capire innanzitutto perché e in che senso lo strutturalismo è un pensiero spaziale e, successivamente, si dovrà chiarire perché e in che modo il pensiero di Foucault condivide questo approccio.

All'origine dello strutturalismo c'è la linguistica di Saussure, secondo il quale – per utilizzare le parole di Deleuze – «non c'è struttura se non di ciò che è linguaggio»⁴. La linguistica saussuriana è il riferimento principe degli *Elementi di semiologia* di Barthes⁵, mentre la linguistica della scuola di Mosca, rappresentata da Jakobson, è riconosciuta come centrale da Lévi-Strauss nella “Prefazione” di *Le strutture elementari della parentela*⁶. Tuttavia, il primo vero e proprio criterio per individuare un pensiero tipicamente strutturalista, secondo Deleuze, consiste nel segnalare la presenza di un “terzo ordine” o regno, oltre a quelli di reale e immaginario. Il terzo ordine, comune e condiviso dagli strutturalisti, è rappresentato dal simbolico. Si tratta di un ordine più profondo degli altri due: nel pensiero di Lacan, ad esempio, se il padre reale è – o pretende di essere – uno, l'immagine di padre è sempre doppia, specchiata, proiettata su due persone; a questi due ordini, quindi, Lacan aggiunge un terzo padre che è simbolico o

¹ Ivi, p. 11.

² M. Foucault, *La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui"*, intervista con G. Fellous, in “La presse de Tunisie”, 12 aprile 1967; tr. it. in *Archivio Foucault 1*, cit., pp. 147-152 (p. 148).

³ È contro il «Reverendo Padre Foucault» che Jean-Luc Godard intende fare film: «Se non mi piace molto Foucault è perché ci dice: “In quell'epoca le persone pensavano questo e quest'altro, e poi a partire da quella data si è cominciato a pensare che...”. Io ci posso anche credere, ma si può davvero essere così sicuri? È proprio per questo che cerchiamo di fare film: affinché i Foucault del futuro non possano affermare cose simili con così tanta presunzione». J-L. Godard, *Lutter sur deux fronts*, in “Cahiers du Cinéma”, n. 194, ottobre 1967; tr. it. di L. Alunni, in D. Eribon, *op. cit.*, p. 193.

⁴ G. Deleuze, *Lo strutturalismo*, cit., p. 12.

⁵ R. Barthes, *Éléments de sémiologie*, Seuil, Paris 1964; tr. it. a cura di G. Marrone, *Elementi di semiologia*, Einaudi, Torino 2002, p. 7.

⁶ Cfr. C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, cit., p. 15.

“Nome-del-padre”¹. Allo stesso modo, secondo Deleuze, nell’ordine del sapere, «Foucault scopre un suolo più profondo, sotterraneo, che costituisce l’oggetto di ciò che egli chiama l’archeologia del pensiero»². In effetti, nell’*Archeologia* la nozione di “*a priori* storico”, come abbiamo visto, sembrerebbe accordarsi con una condizione sotterranea, abissale. L’idea stessa di un sottosuolo, da cui i discorsi traggono la propria positività, in Foucault, o da cui si costituiscono i rapporti umani, in Lacan, rimanda fin da subito ad una dimensione spaziale della struttura, profonda ed anteriore rispetto ad una superficie, ctonia³ nella misura in cui le divinità che abitano un simile ipogeo riescono ad influenzare la vita terrestre. La struttura dunque è sempre triadica, e presuppone un ordine nascosto, non manifesto poiché sotterraneo ma nello stesso tempo determinante la superficie.

Dei criteri che Deleuze identifica per delineare lo strutturalismo, quello per noi decisivo è sicuramente quello “locale o di posizione”. Gli elementi atomici di una struttura in sé non hanno alcun significato: a loro, come ricorda Lévi-Strauss⁴, spetta piuttosto «un senso che è necessariamente e unicamente di posizione»⁵. In tal senso:

«Non si tratta di un posto in un’estensione reale, né di luoghi in estensioni immaginarie, bensì di posti e luoghi in uno spazio propriamente strutturale, ossia topologico. Ciò che è strutturale è lo spazio inesteso, pre-estensivo, puro *spatium* costituito passo passo come ordine di vicinanza, dove la nozione di vicinanza ha innanzitutto un senso ordinale e non un significato nell’estensione»⁶.

Indagando questo aspetto del pensiero strutturale, le analogie con la filosofia di Foucault in effetti si moltiplicano. D’altronde, come non ricollegare l’idea che «i posti in uno

¹ Cfr. J. Lacan, *Écrits*, t. I, Seuil, Paris 1966; tr. it. a cura di G. B. Contri, *Scritti*, t. I, Einaudi, Torino, 1974, pp. 381-384. Si veda a tal proposito anche la conferenza di J. Lacan, *Des Nomes-du-Père*, Seuil, Paris 2005; tr. it. di A. Di Ciaccia, *Dei Nomi-del-Padre. Il trionfo della religione*, Einaudi, Torino 2006.

² G. Deleuze, *Lo strutturalismo*, cit., p. 14.

³ «*Gé* significa anche la Terra, il cui primo nome è però *Kthón*, termine onomatopeico che corrisponde al suono di un sasso che cade nell’acqua, e implica al contrario dell’altro la verticalità, l’abisso, l’oscurità. Ferecide, filosofo presocratico vissuto sette secoli prima di Cristo, racconta come *Kthón* divenne *Gé*», F. Farinelli, *Il volto (umano) della Terra*, in “Documenti geografici”, n. 2, febbraio 2020, pp. 101-111, cit. p. 102. Si tratta di una rielaborazione della trattazione sui “due nomi della terra” già presente in F. Farinelli, *Geografia. Un’introduzione ai modelli del mondo*, Einaudi, Torino 2003: «*Gé*, in latino equivale a Gaia, dunque alla Terra che brilla e splende alla luce. L’altro nome, il primo, con cui i greci indicavano la Terra era *Ctòn*, che in italiano sopravvive soltanto nell’aggettivo “ctonico” che significa sotterraneo, cavernoso: un nome che rimbomba, a porvi ascolto, proprio come l’ambito cui si riferisce» (p. 7).

⁴ Il riferimento di Deleuze è a “Esprit”, n. 322 (11), novembre 1963, intitolato *La pensée sauvage et le structuralisme*.

⁵ G. Deleuze, *Lo strutturalismo*, cit., p. 19.

⁶ *Ibid.*

spazio puramente strutturale sono primi rispetto alle cose e agli esseri reali che vengono a occuparli»¹ all'archeologia? In particolare, per quanto riguarda la nozione di soggetto: all'interno di una formazione discorsiva, il soggetto viene pensato come una posizione all'interno di una struttura. Il fatto che vi sia una posizione per un soggetto è infatti molto più importante – è “primo” – rispetto al soggetto empirico che effettivamente occuperà quella posizione. Il soggetto è posizionale. In questo l'analisi foucaultiana va decisamente in una direzione strutturalista: il folle è tale perché occupa la posizione del folle; è folle l'individuo che si trova nel posto del folle in una struttura sociale. Da questo punto di vista, il soggetto non è più da intendere come coscienza, poiché, conclude Deleuze, «il vero soggetto è la struttura»².

Soggetto e oggetto, nel pensiero strutturalista, divengono delle posizioni in uno spazio topologico definito dai rapporti che tali posizioni intrattengono tra loro: Althusser parla di *struttura* economica per indicare un insieme relazionale di soggetti e oggetti, come dei posti, che si relazionano secondo dei rapporti di produzione³. Di conseguenza, il senso si configura sempre come un effetto: «il senso è sempre un risultato, un effetto [...], un effetto di posizione»⁴. Per fare un esempio, nell'ambito dell'*episteme* classica, prendendo la tassonomia di Linneo discussa estesamente da Foucault in *Le parole e le cose*, il senso emerge dalla griglia, dalla disposizione che gli oggetti assumono secondo una classificazione organizzata per specie, genere, ordine, classe, regno. In questo caso si può considerare come spazio epistemologico quello costituito dai posti entro i quali gli oggetti si posizionano: da questo punto di vista, gli elementi singoli della struttura non sono di per sé significanti, semmai il senso emerge dalla configurazione generale, dall'insieme dei rapporti, dalla diversa combinazione dei posti. È questa conformazione spaziale di carattere mutevole che Foucault analizza nella sua indagine archeologica delle “discontinuità”.

Il senso, per lo strutturalismo, è quindi sempre da rinviare alla relazione, all'organizzazione topologica tra posizioni considerate come luoghi di una struttura: il posizionamento di un soggetto in uno di questi *loci* ne determina il destino, il comportamento, lo *status* sociale. Infatti, se una struttura rappresenta un sistema organizzato di molteplicità, di punti singolari messi in serie in uno spazio che appartiene

¹ *Ivi*, pp. 19-20.

² *Ivi*, p. 30.

³ Cfr. L. Althusser, *Lire le Capital*, PUF, Paris 1996; tr. it., *Leggere il Capitale*, Feltrinelli, Milano 1968, p. 189.

⁴ G. Deleuze, *Lo strutturalismo*, cit., p. 21.

all'ordine del simbolico, tale struttura si «attualizza»¹, ovvero, pur rimanendo sempre inconscia, si espleta, distribuendo dei posti che vengono effettivamente occupati da persone e oggetti empirici. La dimensione spaziale risulta dunque essenziale per comprendere il pensiero strutturalista; certo lo è anche quella del tempo, in quanto la struttura si attualizza proprio attraverso il tempo: un tempo che «è sempre tempo di attualizzazione»², tempo genetico, che «va dal virtuale all'attuale, cioè dalla struttura alle sue attualizzazioni, e non da una forma attuale a un'altra»³. Va da sé, tuttavia, che se la dimensione strutturale “virtuale” è primaria, allora lo spazio, topologico e seriale, proprio della struttura, risulta preminente, o per lo meno logicamente anteriore rispetto al tempo di attualizzazione della struttura stessa.

L'attenzione per il carattere eminentemente spaziale del pensiero strutturalista ritorna anche nella monografia che Deleuze dedica all'amico Foucault due anni dopo la morte. Non occorre tornare sulle modalità attraverso le quali Deleuze introduce alla lettura dell'*Archeologia del sapere*. Per noi risulta cruciale comprendere il motivo per il quale l'autore di *Logica del senso* decide di intitolare il paragrafo teso ad introdurre *Sorvegliare e punire*: “Un nuovo cartografo”. Che cos'ha in comune, in effetti, la cartografia con le punizioni e con la disciplina? È necessario chiarire questo concetto al fine di comprendere il funzionamento dello spazio disciplinare come spazio di assoggettamento in cui si situa l'individuo sorvegliato, uno spazio attraversato da saperi e poteri che si configura come una maglia, che vedremo essere strategica e diagrammatica.

Per il lettore deleuziano, certamente non risulterà una novità l'utilizzo di concetti, metafore e nozioni spaziali, talvolta presi in prestito dall'architettura e soprattutto dalla geografia, esattamente come accade per Foucault. In Deleuze, è addirittura il pensiero in se stesso a risultare connotato spazialmente. Già a partire da *Logica del senso*, in effetti, la posta in gioco è quella di abbattere la “verticalità” del platonismo, teso all'ascensione dalla caverna all'Idea. A differenza di Platone, sottolinea Deleuze, «i presocratici hanno insediato il pensiero nelle caverne, la vita nella profondità»⁴: da qui il recupero nietzschiano di una «filosofia a colpi di martello»⁵, che ambisce al raggiungimento della dimensione abissale, ctonia, per dirla ancora con Farinelli. Tuttavia, l'immagine ultima

¹ Su questo punto si veda il IV criterio enunciato da Deleuze: *Il differenziante, la differenziazione*, G. Deleuze, *Lo strutturalismo*, cit., pp. 29-38.

² *Ivi*, p. 33.

³ *Ivi*, p. 34.

⁴ G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 117.

⁵ *Ibid.*

del filosofo per Deleuze non riguarda né il movimento ascensionale né quello discensionale, entrambi propri di una dimensione verticale: il filosofo dell'immanenza è infatti un filosofo delle superfici, la sua dimensione spaziale è quella orizzontale. Né la trascendenza né l'abisso, dunque, solo un unico piano entro cui disporre gli enti: un nuovo orientamento filosofico che ha «bisogno di un armamentario concettuale di tipo “geografico”¹. Dunque, a partire da questa esigenza teorica, Deleuze e Guattari, i “cartografi di contrade a venire”, come li chiama Guareschi², svilupperanno i concetti di «territorializzazione» e «deterritorializzazione», concetti tipicamente geografici³ in uso già da *L'anti-Edipo* e ripresi in *Mille piani*, dove tra l'altro, per indicare diverse distribuzioni spaziali, vengono sviluppati i concetti di «liscio» e «striato». Tuttavia, sarà con *Che cos'è la filosofia?* che i due autori arriveranno a proporre una vera e propria *geofilosofia*⁴. Non è il caso di addentrarci qui in un'analisi approfondita di quest'ultimo concetto, ci basti sapere per ora che l'uso di concetti spaziali e geografici è all'ordine del giorno nel pensiero di Deleuze, che ne attinge pienamente anche quando è il momento di introdurre la riflessione foucaultiana.

Riteniamo che i riferimenti “spaziali” nella filosofia di Foucault alla metà degli anni Settanta, così come viene sottolineato da Deleuze, colgano pienamente il pensiero dell'autore. Vale la pena tuttavia dedicare qualche riga ad una considerazione critica di carattere generale circa la lettura deleuziana di Foucault, la quale risulta tutt'altro che priva di problemi. I limiti di tale ricostruzione sono indicati brevemente nell'Introduzione di Guareschi alla traduzione italiana del primo volume della trascrizione integrale del corso di Vincennes che Deleuze dedicò a Foucault⁵. Deleuze esordisce con il concetto di “enunciato”, che deve necessariamente porre le proprie basi sulle “condizioni di enunciabilità”, le quali a loro volta si costituiscono a partire da una condizione fondamentale di datità del linguaggio: è il “c'è del linguaggio”, l'*on-parle* di Blanchot. Qui *L'archeologia del sapere* dialoga profondamente con il *Raymond Roussel*, prima opera di Foucault a cui Deleuze dedica uno scritto nel 1963⁶. La stessa questione vale

¹ P. Godani, *Deleuze*, Carocci, Roma, 2009, p. 54.

² M. Guareschi, *Deleuze e Guattari. Cartografi di contrade a venire*, in *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Cooper Castelvechi, Roma 2003, pp. 7-25; ed. or. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris 1980.

³ Si veda l'utilizzo che ne fa A. Turco soprattutto in *Configurazioni della territorialità*, Franco Angeli, Milano 2016.

⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris 1991; tr. it. a cura di C. Arcuri, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 2002, cfr. pp. 77-107.

⁵ Cfr. M. Guareschi, *Introduzione*, in G. Deleuze, *Il sapere*, cit., pp. 9-15.

⁶ G. Deleuze, *Raymond Roussel ou l'horreur du vide*, “Arts”, 23-29 ottobre 1963, ripreso in Id. *L'île déserte et autres textes*, Minuit, Paris 2002; tr. it. di D. Borca, *Raymond Roussel o l'orrore del vuoto*, in Id., *L'isola*

quindi per le “visibilità”, per cui si deve passare prima dalle “condizioni di visibilità”, le quali rinviano a loro volta ad un “c’è della luce” e dunque a un anonimo “si-vede”. La prima parte della ricostruzione del filosofo di Vincennes si orienta dunque entro un dualismo – che egli reputa come la vera e propria radice kantiana del pensiero foucaultiano¹ – tra enunciabilità e visibilità. Tale dualismo si riproporrebbe nella diade potere-sapere attraverso la loro presupposizione reciproca, più volte paragonata da Deleuze al dualismo di sensibilità e intelletto. La tensione tra i due poli di sapere e potere deve quindi necessariamente risolversi in un terzo elemento, ovvero quello della soggettivazione. Il problema risulta in modo evidente: la ricostruzione deleuziana è forzosamente sistematica. Tutto il pensiero foucaultiano è considerato in maniera sincronica, come se la riflessione sul sapere fosse già orientata alla problematica del potere². Si tratta di una modalità diametralmente opposta rispetto a quella della nostra esposizione, che si è invece posta diacronicamente, mirando a cogliere lo sviluppo, il percorso della produzione intellettuale del filosofo passo dopo passo. L’operazione di Deleuze è analoga alla sua rilettura di Hume, Bergson, Kant, Nietzsche, Spinoza, quasi a rendere Foucault un classico, quello che, prendendo in prestito il lessico dalla critica cinematografica, si dice di un *instant cult*, un film che appena uscito nelle sale diventa subito di culto. Ha ragione allora Guareschi nel dire che il *Foucault* di Deleuze «potrebbe essere assunto come un capitolo della filosofia di Deleuze, in cui Foucault e la sua opera svolgono il ruolo di intercessori, di fuori, di orizzonte problematico che irrita l’invenzione concettuale»³.

Torniamo dunque al tema fondamentale: perché Deleuze parla di Foucault come di “un nuovo cartografo”? La ragione è molto semplice. Analizzando il passaggio foucaultiano dall’archeologia alla genealogia, Deleuze parla di un’analisi «sempre più microfisica», di «quadri sempre più fisici» in quanto tesi ad esprimere gli «effetti dell’analisi», ma tali effetti non sono da intendere in senso causale, bensì «in senso ottico, luminoso, di colore»⁴. Insomma, il nuovo stile d’analisi foucaultiano ci “fa vedere” qualcosa. Come sappiamo, il tema del “vedere” è cruciale per la filosofia occidentale,

deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974, a cura di P. A. Rovatti, Einaudi, Torino 2007, pp. 88-90.

¹ Sul presunto «neo-kantismo tipico di Foucault» si veda G. Deleuze, *Foucault*, cit., pp. 76 e ss.

² A tal proposito F. Gros in *Le Foucault de Deleuze: une fiction métaphysique*, in “Philosophie”, n. 47, 1995, pp. 53-55, ne parla in termini di “finzione metafisica”, esponendo come si tratti più di una sorta di rifondazione che di una vera e propria esposizione del pensiero di Foucault.

³ M. Guareschi, *Introduzione*, in G. Deleuze, *Il sapere*, cit., p. 14.

⁴ G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 37.

essendo tale verbo dotato di plurime sfaccettature nella lingua greca¹. In questo caso ci troviamo di fronte ad un vedere che non dipende dal puro offrirsi spettacolare di un ente alla vista, come se l'oggetto venisse prima della visione, come se l'oggetto fosse sempre stato lì, a portata di mano, d'occhio; al contrario, si tratta di un vedere che dipende da condizioni di possibilità, o piuttosto da condizioni di visibilità, come se l'oggetto esistesse fintanto che esiste la possibilità di vederlo, di inquadrarlo attraverso la giusta prospettiva, un certo «regime di luce»². Il nuovo cartografo, dunque, non si occuperà più – solo – di trattare il dicibile, non tratterà più solamente le modalità attraverso le quali è possibile “dire”, questo era il compito dell'archivista e riguardava unicamente il regime di linguaggio. Il cartografo, invece, deve mostrare, illuminare, mappare i modi della visione, come se giocando con gli specchi fosse in grado di farci vedere di volta in volta qualcosa di diverso per mezzo di una ricostruzione genealogica che mira a mettere in luce le stesse “condizioni di visibilità”.

Spazio e visibilità sono dunque intimamente correlati. Ma se lo spazio della dicibilità rinvenuto dall'archeologia è uno spazio strutturale di carattere epistemologico entro cui si collocano e dispongono gli oggetti attraverso pratiche di sapere basate sui discorsi, lo spazio di visibilità è invece di ordine propriamente fisico, e si organizza tramite pratiche di potere. È come se ciò che nell'*Archeologia del sapere* veniva tratteggiato solo negativamente – il “non discorsivo” – assumesse ora una forma positiva in quanto “visibile” e, insieme, si mantenesse distinto, separato, eterogeneo dal piano meramente discorsivo che pertiene invece all'enunciabile: il diritto penale del XVIII secolo, che ristrutturava il proprio sapere attraverso nuove condizioni per dire, enunciare il criminale, è altra cosa rispetto alla pratica istituzionale di potere che lo mette in luce; eppure, i due piani si configurano come immanenti l'uno all'altro. Da questo punto di vista, la prigione rappresenta dunque una visibilità. Non solo essa fa vedere, “mette in luce” il criminale, «ma costituisce essa stessa una visibilità»³: un'istituzione fatta in un certo modo, in pietra, mattoni e calcestruzzo, ma soprattutto un'istituzione il cui spazio è al proprio interno accuratamente organizzato, pianificato, progettato per essere uno spazio disciplinare. Il “panoptismo” illustrato in *Sorvegliare e punire* viene descritto da Deleuze come una

¹ Per approfondire questo aspetto si veda la ricostruzione di U. Curi, *La forza dello sguardo*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

² *Ivi*, p. 46.

³ *Ibid.*

funzione astratta di visibilità, in grado di «*imporre una condotta qualunque a una molteplicità umana qualunque*»¹.

Prima di passare oltre, è importante analizzare nel dettaglio le modalità attraverso cui Foucault descrive l'organizzazione dello spazio disciplinare. Sarà infatti per noi essenziale riuscire ad estrapolare alcuni elementi teorici da poter applicare nel corso di un'indagine concreta, come proveremo a fare alla fine del terzo capitolo. La gestione, organizzazione e progettazione dello spazio risulta dunque indispensabile ai fini disciplinari: infatti – afferma Foucault – «la disciplina procede prima di tutto alla ripartizione degli individui nello spazio»². Per come la definisce Foucault, l'«arte delle ripartizioni» si compone di numerose tecniche, la prima delle quali è la *clausura*, ovvero «la specificazione di un luogo eterogeneo rispetto a tutti gli altri e chiuso su stesso»³. Si pensi infatti alle istituzioni analizzate dal filosofo: il manicomio, la clinica, il collegio, la fabbrica, la scuola, la caserma, la prigione; tutti questi luoghi condividono anzitutto il fatto di essere spazi chiusi e quindi l'eterogeneità, la separazione dal resto del corpo sociale a partire proprio dalla fisicità della loro costruzione: si tratta di edifici distaccati dalla città, o per lo meno posizionati strategicamente, ma soprattutto chiusi in se stessi. Il modello comune tra tutti questi esempi è quello del convento: un luogo protetto entro il quale organizzare delle pratiche disciplinari. Per ammissione dello stesso Foucault, tuttavia, la «clausura» non è un principio sufficiente agli «apparati disciplinari»⁴: se lo spazio disciplinare è per prima cosa chiuso in se stesso, al proprio interno lo spazio si presenta come organizzato secondo un principio di ripartizione che il filosofo chiama «della localizzazione elementare o *quadrillage*»⁵. Si tratta di un principio tanto semplice quanto fondamentale: «Ad ogni individuo, il suo posto; ed in ogni posto il suo individuo»⁶. Se le pratiche di potere investono il corpo sociale fino a giungere al livello «micro», ossia alla componente atomica, individuale della società, è allora necessario che lo spazio si faccia tanto particellare quanto lo sono i corpi. Lo spazio dev'essere controllabile perché vi si possa agire, la condotta dev'essere sorvegliabile per essere disciplinata e ottimizzata: dunque, riprendendo ancora l'architettura del convento, lo spazio deve divenire «cellulare»⁷. Per questo motivo «la disciplina organizza uno spazio

¹ *Ivi*, p. 48.

² *SP*, p. 154.

³ *Ibid.*

⁴ *SP*, p. 155.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *SP*, p. 156.

analitico»¹ fatto di quadrettature, di griglie sempre più fini e specifiche. Infine, la gestione dello spazio disciplinare deve rispettare la «regola delle *ubicazioni funzionali*»²: in altre parole, l'architettura delle istituzioni disciplinari deve essere pensata prima di tutto rispetto alla funzione che deve espletare. Che si tratti di un ospedale o di una fabbrica, lo spazio deve quindi essere chiuso e suddiviso al proprio interno con rigore, ma organizzato diversamente in funzione del compito che è chiamato a svolgere: da una parte, seguendo l'esempio dell'ospedale, «uno spazio utile medicalmente»³, con i suoi letti, i registri, le sale; dall'altro, uno spazio utile produttivamente, che assegna gli individui a dei posti, di modo che si possa «isolarli e reperirli»⁴ al fine di efficientare la produzione.

Per quanto invece riguarda il *Panopticon* benthamiano, a metà strada tra il caso empirico e il modello ideale, la riflessione foucaultiana prende le mosse da due distinti paradigmi di governo della città appestata, esempio sul quale il filosofo, come vedremo, tornerà a distanza di due anni, in occasione del corso al Collège de France intitolato: *Sicurezza, territorio, popolazione*⁵. La città colpita dalla lebbra è la città dell'interdizione, dell'esclusione, del lazzaretto fuori le mura; città che rigetta, mette al bando il contagiato usando la forza del divieto, della proibizione. La città della peste è invece la città dell'ordine, organizzata secondo «una rigorosa divisione spaziale in settori»⁶, uno «spazio chiuso, tagliato con esattezza»⁷, soggetta ad una sorveglianza perenne, dove ognuno è al proprio posto. La peste diviene così, secondo Foucault, antesignana del modello di funzionamento del potere disciplinare, «utopia della città perfettamente governata»⁸, così come la lebbra lo era stata per un potere che potremmo definire “asilare”, quello che era stato analizzato con dovizia di dettaglio, sebbene secondo una prospettiva teorica del tutto differente, in *Storia della follia*. Dall'esilio, insomma, si passa alla quadrettatura dello spazio, all'assegnazione di posti, all'«incasellamento disciplinare»⁹: «il *Panopticon* di Bentham è la figura architettonica di questa composizione»¹⁰.

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ SP, p. 157.

⁴ *Ibid.*

⁵ M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, sous la direction de F. Ewald et A. Fontana par M. Senellart, Suil, Paris 2004 ; tr. it. di P. Napoli, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2017.

⁶ SP, p. 213.

⁷ SP, p. 215.

⁸ SP, p. 216.

⁹ SP, p. 217.

¹⁰ SP, p. 218.

Ci troviamo ancora di fronte a quella che in ambito archeologico Foucault definiva una “discontinuità”, seppur questa volta essa venga analizzata dal punto di vista genealogico: il panopticon, infatti, sta al potere disciplinare come la segreta stava al potere asilare, in un movimento che va dall’ombra alla piena luce. Di fatto, il *panopticon* è un edificio carcerario, progettato da Bentham alla fine del XVIII secolo, eppure, secondo Foucault e Deleuze, esso può essere considerato come una funzione pura: è un dispositivo che «predispone unità spaziali che permettono di vedere senza interruzione e riconoscere immediatamente»¹, è una strategia di organizzazione spaziale che consente di vedere senza essere visti, in cui il detenuto «è visto, ma non vede; oggetto di una informazione; mai soggetto di una comunicazione»². L’effetto è dunque quello di indurre ad «uno stato di cosciente visibilità»³ per cui l’individuo, dalla sua cella, è sovrastato dalla torre centrale, che diviene allo stesso tempo una presenza monumentale e totalitaria, ma assolutamente anonima: il *panopticon* esprime infatti una automatizzazione del potere che è anche una de-individualizzazione. Non c’è più bisogno di un sovrano, una figura, un soggetto che lo incarni: il potere funziona da sé, al punto che il detenuto, sottoposto ad un regime di perenne e possibile visibilità, finisce con il sorvegliarsi da solo. Ciò rende il panoptismo un principio molto più economico, più efficiente rispetto all’efferata vendetta del sovrano sul corpo del reo. Per concludere, il *panopticon*, in quanto funzione pura, può essere quindi pensato come un filtro che riceve in entrata una folla, indistinta al proprio interno, costituita da una molteplicità non specificata, e che restituisce in uscita, con ordine, «una collezione di individualità separate»⁴, ognuna delle quali è definita dal posto assegnatole.

In definitiva, non si può che concludere ribadendo il ruolo chiave giocato dallo spazio nell’assoggettamento dei corpi. Siamo partiti considerando lo spazio puro, concettuale, teorico quale è lo spazio seriale della struttura teorizzata in ambito strutturalista. Tale spazio strutturale sembra riguardare molto da vicino lo spazio epistemologico, la “griglia” di cui Foucault parla in *Le parole e le cose*. Lo spazio indagato nella genealogia è invece lo spazio fisico, empirico, che viene analizzato in maniera preferenziale in riferimento ai luoghi delle istituzioni disciplinari. Anche quest’ultimo tipo di spazio appare come strutturato, organizzato in posti e posizioni che definiscono l’oggetto che si trova ad

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ SP, p. 219.

⁴ *Ibid.*

occuparli: il folle, il malato, il detenuto. Ma che relazione intercorre tra lo spazio strutturale di carattere epistemologico e lo spazio disciplinare? Abbiamo detto che la struttura appartiene all'ordine del simbolico: in Lacan, l'Edipo è una struttura costituita da posizioni: il Padre è un posto che può essere indifferentemente occupato da diversi individui effettivi. La struttura si attualizza, quindi, secondo un tempo di attualizzazione. Dobbiamo allora pensare che, in Foucault, la prigione, in quanto spazio disciplinare, è l'attualizzazione, cioè la concretizzazione, la traduzione materiale di uno spazio strutturale che pertiene all'ordine del sapere – il diritto penale – al cui interno il criminale occupa una certa posizione? Che lo spazio panoptico è l'attualizzazione dello spazio teorico proprio di un'“epistemologia disciplinare”? Assolutamente no. In questo Deleuze è molto chiaro. Tra i due ordini di sapere e potere vi è una rigorosa immanenza, sebbene essi si distinguano in funzione della rispettiva forma: l'uno riguarda una «*forma di contenuto*»¹, dove il contenuto, ad esempio il prigioniero, è una visibilità, un contenuto empirico; mentre la «*forma di espressione*»² riguarda piuttosto “la parola” con la quale si enuncia il detenuto, il criminale. I due, visibilità ed enunciato, potere e sapere, si articolano secondo un meccanismo di cattura reciproca, sono l'uno la condizione dell'altro, non sono da prendere separatamente.

Ciò che abbiamo tentato di fare è dunque la descrizione di due ordini spaziali differenti, ordini all'interno dei quali il soggetto è sempre catturato, sia come oggetto di sapere che di potere, sempre situato in un regime spaziale, in una posizione precisa all'interno di una configurazione di sapere o in uno spazio istituzionale. Nel prossimo paragrafo vedremo più da vicino come il soggetto venga preso all'interno di quello che Foucault chiama il “diagramma” – altro termine intrinsecamente spaziale.

2.1.2 Strategie e diagramma: l'individuo assoggettato

Per Foucault l'individuo è sempre da situare in un determinato spazio e in questa fase del suo pensiero, in particolare, il luogo in cui si situa il soggetto è primo rispetto a lui, lo definisce. Lo spazio per il Foucault di *Sorvegliare e punire* non è mai neutro, non è mai a disposizione di un soggetto che lo trasformerebbe a proprio piacimento: al contrario, è l'uomo ad essere definito a partire dalla sezione di spazio in cui si trova. Ora, lo spazio è

¹ G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 45.

² *Ibid.*

sempre attraversato da saperi che indagano la sua organizzazione migliore, più efficiente e più economica, e da poteri che lo strutturano fisicamente, facendo presa direttamente sul corpo. In altre parole, il corpo, nello spazio disciplinare foucaultiano, è sempre catturato, assegnato ad un posto dal quale non può muoversi, è sempre pensato all'interno di un'organizzazione complessiva e specifica il cui contenuto concreto varia in base alle istituzioni a cui fa riferimento. Nello spazio disciplinare non è importante *chi* sia ad occupare un determinato posto: «ciascuno viene definito dal posto che occupa in una serie [...] Essa individualizza i corpi per mezzo di una localizzazione che non li inserisce, ma li distribuisce e li fa circolare in una rete di relazioni»¹.

Insomma, il soggetto, alle prese con lo spazio disciplinare oculatamente organizzato e ripartito, è sempre un risultato, è il prodotto di una serie di “tecniche di assoggettamento” di cui la stessa progettazione dello spazio fa parte. È proprio in questo che consiste l'originalità della concezione foucaultiana del potere, come abbiamo visto: non si tratta di un potere che preleva con la forza o l'inganno, ma di un «potere disciplinare [che] ha non tanto una funzione di prelevamento quanto di sintesi»². L'effetto della disciplina è sempre infatti una «genesì»³: «la disciplina “fabbrica” degli individui»⁴. Rimarcare il fatto che lo spazio è progettato non ci serve tanto a concentrare la riflessione sullo scopo per il quale uno spazio viene strutturato in un determinato modo: sarebbe fin troppo banale, infatti, osservare che per la fabbrica tale scopo è la produzione, per l'ospedale la cura, per il collegio l'educazione, ecc. Non ci interessano né gli scopi né le singole istituzioni in quanto tali. Bisogna comprendere quale sia la funzione pura comune a tutte queste istituzioni, quale sia la forma condivisa dalle relazioni che si instaurano tra oggetti e soggetti indipendentemente dal caso concreto considerato. In questo modo si scopre che l'assoggettamento funziona strategicamente, e che la strategia si esprime in un diagramma.

Perché la disciplina sia efficiente, perché sia genetica, perché riesca a fabbricare il soggetto desiderato, che sia un soldato o un bravo scolaro, essa deve stabilirsi prima di tutto sulla base di una funzione universale – ovvero estendibile all'interno di un certo campo – di sorveglianza e controllo. Inoltre, dire che il *panopticon* rappresenta una funzione universale, significa anzitutto sostenere che esso è in grado di estendersi fino ad

¹ SP, p. 158.

² SP, p. 167.

³ SP, p. 176.

⁴ SP, p. 186.

abbracciare la società intera, senza ridursi soltanto a istituzioni specifiche. Perciò è necessario anzitutto cogliere la funzione universale del panottismo. Tale funzione, quindi, è espressa tramite una certa disposizione spaziale, che abbiamo visto essere data dal *quadrillage*, dalla “quadrettatura” dello spazio, la quale consente di allocare precisamente soggetti e oggetti al posto giusto, al fine di controllarli. Naturalmente, vale quanto detto nel paragrafo 1.4 sulla nozione di potere: esso non è localizzato o localizzabile; se lo spazio è diviso e organizzato nel dettaglio, non è perché in un determinato punto vi sia del potere o il Potere, come nel caso della prospettiva marxiana. Piuttosto, secondo l’approccio di Foucault, il potere si configura come una “strategia”.

Il termine “strategia” deve servire a restituire l’idea di un movimento, di una transitività, di un passare: il potere, lo abbiamo detto, *transita* attraverso i corpi e per mezzo di essi. Dunque, è in questo senso che lo spazio è strategico: la prigione, la fabbrica, l’aula della scuola gesuita sono organizzati in un certo modo affinché il potere vi possa circolare, affinché le relazioni di potere-sapere si possano applicare sui corpi e per mezzo di questi transitare. La disciplina deve quindi adottare delle strategie per ottenere dai soggetti le azioni desiderate. L’assoggettamento può allora realizzarsi solo tramite una strategia, la quale ambisce a “fabbricare” degli individui e, per farlo, li deve disciplinare, cioè «addestrare»¹. A questo a scopo serviranno delle tecniche e dei dispositivi che garantiscano il passaggio, la circolazione dei rapporti di sapere-potere.

«L’esercizio della disciplina presuppone un dispositivo che costringe facendo giocare il controllo»². La funzione ultima di tutti gli apparati, le tecniche, i procedimenti, i dispositivi, insomma, deve essere quella di garantire il controllo. Quest’ultimo, in definitiva, si esercita soltanto attraverso la possibilità di vedere, di sorvegliare. In questo senso il *panopticon* esprime una funzione: rappresenta il modello ideale del vedere, così come la città appestata rappresenta l’utopia del potere disciplinare, come detto poc’anzi. Si tratta di uno spazio analitico estremamente dettagliato, dove ciascuno è al proprio posto, nulla sfugge e tutto è visto: il vedere ha infatti effetti di potere, così come è esemplificato dal fatto che al detenuto basta sapere di essere potenzialmente sempre osservabile per comportarsi di conseguenza, per eseguire una serie di azioni a lui richieste così implicitamente. La scomposizione dello spazio non è dunque altro che una tecnica per garantire la sorveglianza.

¹ Cfr. SP, pp. 186 e ss.

² SP, p. 187.

Fornendo un altro esempio concreto di grande rilevanza, Foucault definisce il campo militare come «il diagramma di un potere che agisce per mezzo di una visibilità generale»¹. Tutti gli edifici, gli spazi di cui Foucault analizza minuziosamente l'architettura, condividono quindi un diagramma, ovverosia una funzione, o meglio, la rappresentazione grafica di una funzione. Diagramma: è intorno a questo concetto che Deleuze ricostruisce la fase genealogica foucaultiana: esso sta alla genealogia come l'archivio all'archeologia, è ciò che viene disegnato dal “nuovo cartografo”, il quale allora non si occupa tanto, o soltanto, degli spazi fisici in sé, ma delle funzioni soggiacenti a questi spazi. Del resto, è Foucault stesso a dire che il *panopticon* «è il diagramma di un meccanismo di potere ricondotto alla sua forma ideale»². Esso non è dunque soltanto un edificio che effettivamente Bentham progettò e che poi nella storia è stato concretamente costruito; il *panopticon* «può felicemente essere rappresentato come puro sistema architettonico e ottico: è in effetti una figura di tecnologia politica che si può e si deve distaccare da ogni uso specifico. Esso è polivalente nelle sue applicazioni»³. Il *panopticon*, insomma, rinvia ad un diagramma, uno «schema» che ignora qualsiasi contenuto e agisce come «intensificatore per qualsiasi apparato di potere»⁴.

Seguendo dunque queste premesse, ossia che il *panopticon* rappresenta una funzione generale, ovvero un diagramma, e che non si applica soltanto a specifiche istituzioni, esso non poteva che essere «destinato a diffondersi nel corpo sociale [...] a divenirvi funzione generalizzata»⁵. A partire da questa intuizione, Foucault avrebbe così sviluppato la nota definizione di «società disciplinare»⁶. Deleuze, che insiste molto sulla nozione di diagramma, lo descrive come un sistema di captazione: laddove infatti è possibile ravvisare una molteplicità, ossia una massa di monadi slegate tra loro, il diagramma agisce integrandole attraverso degli schemi di relazioni. Il diagramma, secondo Deleuze, vige sempre in quanto sistema di rapporti di forze, non è uno schema proprio della modernità, ma è nella modernità che opera un *quadrillage* che si estende fino al minimo dettaglio⁷. Il diagramma, in altre parole, è per Deleuze «la carta dei rapporti di forze» e «agisce come una causa immanente non-unificante, coestensiva all'intero campo sociale

¹ SP, p. 188.

² SP, p. 224.

³ *Ibid.*

⁴ SP, p. 225.

⁵ SP, p. 226.

⁶ SP, p. 228.

⁷ Cfr. G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 49.

[...] questi rapporti di forze passano “non al di sotto”, ma nel tessuto stesso dei rapporti che producono»¹.

Siamo dunque ad una svolta cruciale, che consente di comprendere la genesi di tutta una serie di problematiche che condurranno Foucault alle riflessioni contenute in *La volontà di sapere*. Ci manca però ancora un tassello fondamentale a completamento del mosaico. Se infatti, come abbiamo detto, la strategia di assoggettamento messa in atto dal sapere-potere si comprende a partire da un movimento, da un moto transitivo che passa attraverso i corpi in vista di una circolazione del potere, si rende allora necessaria la presenza di un *medium* che faccia presa sul corpo stesso in modo da inserirlo nelle relazioni diagrammatiche in cui passa il potere. Tale è la funzione dei “dispositivi”, ossia quella di far presa sui corpi, di captarli all’interno del diagramma. Si tratta di una nozione, quella di “dispositivo”, che secondo Giorgio Agamben rappresenta «un termine tecnico essenziale»² all’interno di tutta l’economia del pensiero di Foucault. Senza addentrarci troppo nella trattazione di Agamben, che di certo intraprende strade foriere di spunti di riflessione, approfondimenti e proposte originali, ma che inevitabilmente ci porterebbe fuori rotta, recuperiamo quello che secondo il filosofo italiano è il luogo in cui Foucault meglio si addentrerebbe nella definizione di “dispositivo”. Foucault, in effetti, non se ne occupa in un testo pensato per la pubblicazione, ma in un’intervista del 1977 pubblicata nel “Bulletin périodique du champ freudien”³, in cui gli viene chiesto di rendere conto di questo termine centrale e tuttavia oscuro. L’intervista, rilasciata a degli psicanalisti, si concentra sul primo volume della *Storia della sessualità*, le cui tesi possono essere lette antitetivamente rispetto alle tesi freudiane circa la questione della repressione sessuale, come vedremo. In realtà, il termine dispositivo è centrale anche in *Sorvegliare e punire*, come anche, in generale, nei corsi tenuti in quegli anni al Collège de France, su tutti *Gli anormali*.

In questa intervista Foucault risponde direttamente alla domanda: “che cos’è un dispositivo?” in ordine e per punti. In primo luogo, egli elenca un insieme di elementi eterogenei che potrebbero essere contrassegnati come dispositivi: discorsi, istituzioni, leggi, strutture architettoniche, ecc. Tuttavia, ciò che egli intende primariamente indicare

¹ *Ivi*, p. 51.

² G. Agamben, *Che cos’è un dispositivo?*, nottetempo, Roma 2006, p. 12.

³ *Le jeu de Michel Foucault*, entretien avec D. Colas, A. Grosrichard, G. Le Gaufey, J. Livi, G. Miller, J. Miller, J.-A. Miller, C. Millot, G. Wajeman, in “Ornicar? Bulletin périodique du champ freudien”, n. 10, juillet 1977, pp. 62-93 ; ripreso in *Dits et Écrits*, cit., vol. 3, testo n. 206, pp. 298-329.

con il termine “dispositivo” è piuttosto la «rete»¹ che si instaura tra un insieme di elementi. In secondo luogo, Foucault dice di volersi riferire alla «natura del collegamento che può esistere entro questi elementi eterogenei»². In terzo luogo, egli intende una «funzione strategica dominante»³ mediante la quale inscrivere degli elementi all'interno di rapporti. Appare dunque chiaro come Foucault voglia dunque riferirsi, usando questo termine, ad un “tra”, ovvero un tramite, un qualcosa che sta nel mezzo degli elementi e che li collega tutti, stabilendo quindi delle relazioni tra loro e permettendo la presa e il transito del potere. In ultima analisi, tuttavia, ciò che è importante cogliere è come il dispositivo in quanto tale non appartenga in esclusiva ad uno specifico apparato istituzionale: è per questa ragione che la mossa foucaultiana, una volta analizzate le istituzioni, non poteva che essere l'analisi dei dispositivi, dei diagrammi, delle strategie di sapere-potere al di fuori delle istituzioni, giungendo così a parlare, in particolare, di “dispositivo di sessualità”, ovvero di un dispositivo che non è proprio di un'istituzione particolare e che riguarda piuttosto la società nel complesso dei rapporti in cui è preso l'individuo.

Per concludere, ribadiamo come in una società intesa in questo modo, nessuno spazio di libertà sia lasciato all'individuo. Se il diagramma si estende fino ad abbracciare l'intera società, gli individui non rappresentano che dei “punti” del suddetto diagramma, punti attraverso i quali transitano le relazioni. In Foucault, pertanto, l'individuo è in uno spazio che è già progettato, che è già strategicamente disposto in modo tale che le mosse a sua disposizione sono limitate e già previste.

2.1.3 Popolazione: dalla disciplina alla sicurezza

Sorvegliare e punire viene dato alle stampe nel gennaio 1975, a coronamento dell'intenso lavoro che Foucault aveva svolto nei primi cinque anni di servizio al Collège de France. Muovendo dall'opera sulla prigione, obiettivo del presente paragrafo è introdurre dapprima ai temi fondamentali, come quelli di “popolazione” e “biopolitica”, contenuti in *La volontà di sapere*, un testo centrale della produzione foucaultiana degli Settanta e che segnala una nuova direzione intrapresa dalla ricerca intellettuale del filosofo. A partire da questi temi, intendiamo estrarre dal testo delle riflessioni pertinenti per la nostra

¹ *Ivi*, p. 299.

² *Ibid.*, (traduzione nostra).

³ *Ibid.*, (traduzione nostra).

indagine sulla soggettività, in modo da passare ad esaminare, infine, l'ultima vera e propria "svolta" foucaultiana, ossia quella che conduce al problema della soggettivazione.

La volontà di sapere, che – a detta del filosofo – si sarebbe potuta intitolare *Sexe et vérité*¹, esce nel dicembre del 1976, quasi due anni dopo la pubblicazione precedente. Per introdurre al meglio a questo testo, tenendo fede al nostro approccio diacronico, risulta necessario metterlo in relazione al suo predecessore, al fine di ritracciare sia i punti in comune sia quelli di distanza. Tale indagine, tuttavia, non sarebbe possibile senza l'attenta lettura dei corsi al Collège de France tenuti proprio in quegli anni. Seguendo da vicino il percorso intellettuale di Foucault, constatiamo che il primo volume della *Storia della sessualità*, sorta di preambolo metodologico che si annuncia come il primo di addirittura sei volumi, costituisce un che di inaspettato, sebbene non in modo eccezionale. Inaspettato perché nel corso che Foucault intitola *Bisogna difendere la società*, nella seconda lezione, tenuta il 14 gennaio 1976, egli sostiene di voler passare oltre rispetto al tema di cui si era occupato negli ultimi cinque anni, ossia quello della "disciplina" – affermazione che dunque ci fa leggere il libro del 1975 proprio come il coronamento di quel primo lungo percorso. Foucault afferma che d'ora in avanti, per i successivi cinque anni, intende occuparsi di temi come la guerra, la lotta e l'esercito, un'indagine quinquennale che quindi proprio quel corso avrebbe dovuto inaugurare². Ecco dunque perché *La volontà di sapere*, primo volume della *Storia della sessualità*, risulta inaspettato. Eppure, allo stesso tempo, la scelta di questa pubblicazione, o meglio, di questo piano di pubblicazioni non risulta così sorprendente se seguiamo passo dopo passo il percorso foucaultiano.

Riteniamo che vi siano abbastanza punti in comune tra l'opera del 1975 e quella del 1976 per "aspettarsi" quest'ultima, e che i due volumi provengono dal medesimo serbatoio di ricerche d'archivio, seminari e percorsi concettuali che il filosofo aveva messo alla prova in quei fatidici cinque anni di insegnamento e ricerca al Collège de France. In effetti, di sessualità Foucault aveva già parlato, anzi, si potrebbe essere tentati di dire che ne avesse parlato da sempre, sebbene a volte implicitamente, e si potrebbe persino ricostruire la volontà espressa più e più volte, nel corso della sua produzione, di scrivere una storia della sessualità. Quel che è sicuramente certo, in ogni caso, è che il filosofo ne aveva parlato estesamente in occasione del corso su *Gli anormali*, che inizia

¹ Cfr. M. Foucault, *L'Occident et la vérité du sexe*, in *Dits et écrits*, cit., vol. 2 pp. 101-106.

² DS, p. 28: «Nel corso degli ultimi cinque anni ho affrontato, per sommi capi, il tema delle discipline, ed è probabile che nei cinque anni a venire mi debba dedicare all'analisi della guerra, della lotta, dell'esercito».

proprio nel gennaio del 1975. Contemporaneamente alla conclusione di *Sorvegliare e punire*, dunque, prendeva vita il corso sul “potere di normalizzazione”, il quale, al fine di indagare questo nuovo oggetto, doveva per forza di cose andare oltre l’analisi di una singola istituzione disciplinare o di un singolo campo del sapere, aprendosi ad osservazioni di vasta scala che riguardano la società nel suo complesso e fin nelle sue relazioni più minime e particellari. Abbiamo visto come l’indagine condotta sul *panopticon* fosse finalizzata a rintracciare una funzione di controllo estesa all’intero corpo sociale, scoprendo così quella che Foucault definisce la “società disciplinare”. Allo stesso modo, anche la quarta ed ultima parte di *Sorvegliare e punire*, focalizzata sull’analisi del funzionamento della prigione, è tutta incentrata su un passaggio analitico che va dall’interno della prigione all’esterno, alla società, e viceversa. La prigione, infatti, ha il potere di costituire l’individuo-criminale, «ha sempre fatto parte di un campo attivo, dove abbondavano i progetti, le ristrutturazioni, le esperienze, i discorsi teorici, le testimonianze, le inchieste»¹, ma non è chiusa e separata rispetto al resto della società, sebbene lo sia nella sua forma tangibile, anzi, la prigione rientra nelle plurime strategie disciplinari che sono coestensive al corpo sociale tutto. Del resto, nel testo del 1975 si scopre proprio come la prigione non sia un correlato del diritto penale, ma sia parte di un’istanza di normalizzazione che riguarda molteplici istituzioni e campi del sapere. Dunque, è come se all’interno di *Sorvegliare e punire* l’indagine subisse un movimento di apertura che va dall’analisi della singola istituzione – la prigione, il collegio gesuita, l’esercito – analizzata fin nel minimo dettaglio e alla più piccola partizione spaziale, a ciò che sta fuori dal perimetro istituzionale: un movimento quindi che a partire dalla dimensione interna procede verso l’esterno, verso un’analisi trasversale che abbraccia più istituzioni disciplinari e più campi di sapere che catturano l’individuo da più parti e secondo dispositivi molteplici. In *La volontà di sapere*, questo movimento dall’interno dell’istituzione alla società tutta è pienamente compiuto: l’analisi sulla sessualità abbraccia infatti più campi, considerando l’individuo in quanto alle prese con più relazioni di potere-sapere contemporaneamente.

Questo movimento si svolge pienamente già nel corso su *Gli anormali* (1974-1975), che inizia proprio nel momento in cui viene pubblicato il libro sulla prigione. Questa serie di lezioni, infatti, riguarda proprio il “potere di normalizzazione”, il quale, da un lato, deve prescindere dall’analisi di ogni singola istituzione per aprirsi ad uno sguardo

¹ SP, p. 256.

d'insieme e, dall'altro, si concentra proprio sul tema delle devianze sessuali, tema che avrebbe impegnato anche le pagine del primo volume della *Storia della sessualità*. Abbiamo in parte già avuto modo di chiarire più sopra l'importanza che in questo corso assume la micro-storia, ovvero i fatti storici più infimi e obliati, nell'ambito del metodo genealogico foucaultiano. In tal sede si era parlato della mostruosità, ovverosia della "mistura" – come ad esempio nel caso degli ermafroditi o dei gemelli siamesi – che crea imbarazzo al diritto e alla biologia insieme. Non si era però detto, a proposito, che nella ricostruzione storica che Foucault mette in atto, la figura della mostruosità lascia presto il posto a quella dell'«individuo da correggere»¹. Questo importante spostamento dal mostro all'individuo da correggere coinciderebbe con la discontinuità che Foucault ravvisa tra quella che i francesi chiamano l'«età classica» e l'età moderna. Infatti, se il mostro era oggetto specifico del diritto penale, punito in quanto aberrante e contro natura, l'individuo da correggere diviene l'oggetto di una molteplicità di discipline: il suo «quadro di riferimento» è la famiglia presa nei suoi rapporti con le «istituzioni che le sono contigue o che la sostengono»². L'individuo da correggere, dunque, non è di pertinenza di un'istituzione singola, come il folle per il manicomio o il detenuto per la prigione, ma è catturato e disciplinato da più parti: «la scuola, la bottega, la strada, il quartiere, la parrocchia, la chiesa, la polizia»³. Ancora, se la mostruosità è l'eccezione, l'individuo da correggere diviene un «fenomeno corrente»⁴: è infatti prassi che all'interno della famiglia si utilizzino delle tecniche provenienti da una pluralità di istituzioni, atte a normalizzare l'individuo. Foucault intende così avviare un'analisi che riguarda ancora una volta quelle che aveva definito delle «strategie di assoggettamento», ma questa volta in un nuovo senso, quello di un individuo in rapporto ad una società intera di carattere disciplinare.

Perché si compia il passaggio dal mostro all'anormale, perché dunque si possano codificare delle tecniche di normalizzazione, serve però una profonda ristrutturazione epistemologica: occorre infatti che vi sia un sapere che possa dar conto dell'individuo singolo. Per quanto riguarda la fase della mostruosità, per la psichiatria penale fino al XVIII secolo la questione era tutto sommato semplice: bastava in effetti individuare nel soggetto alcune caratteristiche che andassero «contro natura», come nel caso dell'antropofagismo o dei rapporti incestuosi, e in questi casi l'individuo veniva

¹ Cfr. A, pp. 59-60.

² A, p. 59.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

immediatamente etichettato come «folle criminale»,¹ subendo in prima battuta le conseguenze penali del caso. Nel caso dell'individuo da correggere, invece, siamo di fronte ad un processo che potenzialmente potrebbe non finire mai, poiché potrebbe accompagnare di fatto l'individuo per tutta la vita. Per riuscire a identificare e correggere l'individuo deviante, l'anormale, la psichiatria doveva però dotarsi di una teoria epistemologica che ancora una volta si basasse su una qualche evidenza naturale, biologica. Emerge così la "psichiatria degli istinti", la cui nascita viene rintracciata da Foucault come un effetto di precisi meccanismi di potere, e non quindi come l'esito di una «scoperta interna al sapere psichiatrico»². L'istinto viene qualificato da Foucault come un meccanismo doppio, insieme penale e psichiatrico: «il meccanismo di potere denominato sistema penale, che ha i propri requisiti di sapere, arriva ad agganciarsi al meccanismo di sapere denominato psichiatria, che ha i propri requisiti di potere»³. Per Foucault, dunque, la teoria degli istinti diviene a tutti gli effetti un dispositivo produttivo nella misura in cui, positivamente, afferma una verità producendola, laddove in precedenza la ragione non era stata in grado di fornire spiegazioni precise. La psichiatria degli istinti, in altre parole, attraverso relazioni di potere-sapere, "produce" l'individuo anormale.

Foucault argomenta poi quanto la teoria degli istinti, a partire dal XIX secolo, sarebbe stata utilizzata dalla psichiatria in funzione di alcune norme di ordine pubblico e di polizia, oltre che di igiene. Ciò che però a noi interessa maggiormente è anzitutto capire come, in funzione della nozione di "istinto", si sia affermato un regime di stretta sorveglianza sulla vita individuale e quotidiana, colta nei suoi aspetti più infinitesimali da una "microfisica". Da questo momento storico in avanti, infatti, a dire di Foucault, non verranno presi in esame soltanto i comportamenti effettivi degli individui al fine di qualificarli come devianti o meno secondo una determinata gravità, ma sarà strettamente osservata e analizzata financo tutta quella sfera che riguarda le intenzioni, le volontà, i desideri, ossia la dimensione istintuale ora connotata naturalisticamente secondo una precisa sintomatologia che la rende intelligibile. La psichiatria è chiamata così ad anticipare i comportamenti degli individui per correggerli e, «non appena si è cattivi, si diventa virtualmente dipendenti dalla medicalizzazione»⁴. Il fine ultimo della teoria degli

¹ A, p. 103.

² A, p. 124.

³ A, p. 127.

⁴ A, p. 136.

istinti, secondo Foucault, in definitiva, è quindi quello di poter interrogare nei minimi particolari ogni singolo comportamento individuale: «ogni comportamento deve poter essere collocato in rapporto a e in funzione di una norma controllata, o perlomeno percepita come tale, dalla psichiatria»¹.

«Non sarà più nella figura eccezionale del mostro che il disordine della natura perturberà e metterà in questione il gioco della legge. Sarà ovunque, continuamente e persino nei comportamenti più semplici, più comuni, più quotidiani, nell'oggetto più familiare, che la psichiatria si confronterà con qualcosa che avrà, da un lato, statuto di irregolarità nei confronti della norma e che dovrà al contempo avere, dall'altro, statuto di disfunzione patologica nei confronti del normale»².

Giunto a questo livello d'analisi, Foucault decreta che proprio la sessualità sarà il “dispositivo” a partire da cui i comportamenti saranno costantemente e microscopicamente indagati: «Il campo dell'anomalia si trova attraversato, si potrebbe quasi dire dall'inizio, dal problema della sessualità. [...] [Essa] apparirà come la radice, il fondamento, il principio eziologico generale della maggior parte delle altre forme d'anomalia»³. La sessualità emerge⁴ dunque, storicamente, come problema al quale indirizzarsi attraverso una vasta gamma di saperi e poteri, rendendo possibile, al contempo, la stretta sorveglianza e normalizzazione dell'individuo. A partire da questa constatazione, Foucault darà quindi inizio ad un'analisi della pratica cattolica della confessione post-tridentina come dispositivo per interrogare gli istinti sessuali individuali financo nella loro dimensione immaginifica – analisi che ritroveremo parimenti in *La volontà di sapere*. Analogamente, anche l'indagine della figura del “bambino onanista” verrà riproposta nel primo volume della *Storia della sessualità*, trattandosi di un caso particolare in cui il principio di normalizzazione trova applicazione fino a partire dalla tenera età, dotandosi di tutta una serie di quelle che Foucault chiama “tecnologie” atte alla sorveglianza, al controllo e dunque alla correzione del comportamento.

Vi sono dunque una serie di elementi rinvenibili in *Gli anormali* che ci consentono di identificare questo scritto come una cerniera tra il testo del 1975 e quello del 1976.

¹ A, p. 145.

² A, p. 147.

³ A, p. 151.

⁴ Il problema storico-epistemologico della sessualità verrà ripreso e approfondito, in ottica foucaultiana, da A. I. Davidson in *The Emergence of Sexuality. Historical Epistemology and the Formation of Concepts*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2001; tr. it. di G. Lucchesini e P. Savoia, *L'emergenza della sessualità. Epistemologia storica e formazione dei concetti*, Quodlibet, Macerata 2010.

Innanzitutto, come abbiamo detto, la questione fondamentale dello “spostamento” dell’analisi: dall’interno di un’istituzione disciplinare singola, come la prigione o il manicomio, alla società intera che fa presa sull’individuo in una molteplicità di relazioni tutte di ordine disciplinare. In aggiunta, è possibile rintracciare questa nuova dimensione dell’analisi a partire dalla considerazione del nuovo “dispositivo” rappresentato dalla sessualità, che sarà il focus delle future indagini del filosofo. Vi è poi un aspetto ulteriore per riuscire a orientarsi all’interno del nuovo percorso foucaultiano, che tuttavia ne *Gli anormali* appare soltanto implicitamente, ossia la presa in carico della vita da parte del potere. Si tratta della questione della gestione della popolazione e della sessualità in quanto entrate a far parte dell’interesse politico. Si tratta dunque della nozione di “biopolitica”, altro concetto fondamentale all’interno del percorso filosofico foucaultiano, rispetto al quale, però, il corso del 1974-1975 si limita soltanto a porre le basi. Sarà infatti solo a partire dall’ultima lezione – tenuta il 17 marzo 1976¹ – del corso successivo, *Bisogna difendere la società*, che comparirà il termine chiave di “biopolitica”. È attraverso quest’ultimo concetto che diventa allora possibile comprendere pienamente la nuova rotta assunta dal pensiero di Foucault con *La volontà di sapere*. Oltre al primo movimento riassunto poco sopra, si assiste infatti, grazie al termine “biopolitica”, ad un secondo movimento analitico, che questa volta va dal singolo individuo all’intera specie, alla massa vivente costituita dalla molteplicità umana in cui ogni singolo individuo si iscrive. Foucault dichiara appunto di voler andare oltre il concetto di potere disciplinare, focalizzandosi su una «diversa tecnologia, non disciplinare», che però «la incorpora, la integra, la modifica parzialmente» eppure insieme «possiede un’altra superficie portante e ricorre a strumenti del tutto diversi»². Questa nuova tecnologia di potere non disciplinare investe non più «l’uomo-corpo», quanto piuttosto «l’uomo-specie»³. Se infatti la disciplina, come abbiamo visto, governa la molteplicità degli uomini a partire dalla loro individualità singola, assegnando ad ognuno un posto preciso in modo da poter garantire sorveglianza e controllo, la nuova tecnologia si rivolge anch’essa alla molteplicità, ma conservandola in quanto massa che risponde a «processi di insieme che sono specifici della vita, come la nascita, la morte, la produzione, la malattia, e così via»⁴. Se dunque la presa del potere disciplinare era sul corpo, qualificandosi come presa

¹ DS, pp. 206-228.

² DS, pp. 208-209.

³ DS, p. 209.

⁴ *Ibid.*

individualizzante, la seconda «non è più individualizzante, ma procede nel senso della massificazione»¹. Ecco allora che dall'anatomo-politica si passa alla bio-politica, alla presa in carico della vita da parte del potere. In conclusione, possiamo quindi considerare il passaggio da *Sorvegliare e punire* a *La volontà di sapere* come un doppio movimento: il primo va dalla considerazione di singole istituzioni disciplinari, indagate attraverso i loro dispositivi, ad un'analisi di larga scala che abbraccia trasversalmente l'intero corpo sociale per mezzo del "dispositivo di sessualità"; il secondo movimento si compie invece spostando l'analisi dal singolo individuo assoggettato all'intera specie umana considerata come organismo biologico. Vediamo dunque come questi argomenti vengano ripresi nel primo volume della *Storia della sessualità*.

Sul passaggio a *La volontà di sapere*, vale certamente la pena menzionare il rapporto della filosofia foucaultiana con l'attualità dell'epoca: se infatti *Sorvegliare e punire* risulta intimamente connesso con gli anni di militanza del filosofo nel G.I.P.², collettivo fondato dallo stesso Foucault, è in generale il clima post-Sessantotto, quello della liberazione sessuale e della *Summer of Love* – della quale il francese poté osservare l'eco durante il viaggio in California nell'aprile 1975³, a fare da sfondo alle nuove riflessioni. "Dispositivo di sessualità", "biopolitica" e "popolazione", sono dunque questi i temi fondamentali che emergono nel corso della trattazione del nuovo libro di Foucault. La prima e principale chiave di accesso alla comprensione del testo, tuttavia, è rappresentata dal concetto di "repressione". Anzitutto va sottolineato come la questione della repressione sia fondamentale non solo per capire la nuova prospettiva teorica sulla sessualità, ma addirittura l'intera teoria foucaultiana del potere, lo abbiamo detto più volte: il potere, per come lo intende Foucault, non è *repressivo*, bensì *produttivo*. Ora, la stessa prospettiva vale anche per il potere che transita attraverso gli individui per mezzo

¹ *Ibid.*

² Il primo opuscolo del Gruppo d'Informazione sulle Prigioni esce nel 1971; sugli obiettivi politico-sociali del gruppo, si veda *Manifeste du G.I.P.* e *Enquête sur les prisons: brisons les barreaux du silence*, entrambi in *Dits et écrits*, cit., vol. 1, pp. 1042-1043 e 1044-1050. Sulla militanza di Foucault nel G.I.P. e l'analisi storica della carcerazione come elemento di critica sociale, cfr. S. Vaccaro, *Biopolitica e disciplina. Michel Foucault e l'esperienza del Gip*, Mimesis, Milano-Udine 2005. Sul rapporto, invece, tra teoria e prassi in ambito psichiatrico, cfr. P. Di Vittorio, *Foucault e Basaglia. L'incontro tra genealogie e movimenti di base*, Ombre Corte, Verona 1999. Per la ricostruzione biografica della militanza di Foucault nel G.I.P. si veda D. Eribon, *op. cit.*, pp. 237-307.

³ Su questo si veda: S. Wade, *Foucault in California: A True Story Wherein the Great French Philosopher Drops Acid in the Valley of Death*, Heyday, Berkeley 2019; tr. it. di G. Tolfo, *Foucault in California. Un viaggio filosofico e lisergico*, Blackie, Milano 2023.

del “dispositivo di sessualità”. La critica della cosiddetta «ipotesi repressiva»¹ è infatti il primo *step* dell’argomentazione esposta in *La volontà di sapere*.

La nuova ricerca di Foucault – che si configura ancora una volta come storica, sulla base dei metodi complementari di archeologia e genealogia da lui stesso messi a punto – ambisce ad indagare la sessualità nella sua trasposizione in discorso: ora, se si desse ascolto a tutto quell’insieme di saperi teorici – tra cui soprattutto la psicanalisi – che sostengono che da almeno tre secoli il discorso sul sesso è messo rigorosamente a tacere, l’impresa risulterebbe pressoché impossibile. Foucault intende dunque ribaltare l’idea secondo la quale la sessualità nelle società moderne sarebbe repressa e costretta al silenzio, un’idea, questa, ripresa e approfondita da Herbert Marcuse in *Eros e civiltà*, testo pubblicato nel 1955 e divenuto uno dei riferimenti principali per le rivolte studentesche del movimento sessantottino. In questo celebre studio, Marcuse rilegge Freud alla luce della società tardo capitalista del Secondo dopoguerra, al fine di risolvere l’aporia freudiana che vedrebbe sì la società come repressiva, ma per ragioni necessarie che riguardano il progresso stesso della civiltà²: «la libera soddisfazione dei bisogni istintuali dell’uomo è incompatibile con la società civile: la rinuncia e il differimento della soddisfazione sono i prerequisiti del progresso»³. Per superare questa *impasse*, Marcuse riprende la teoria freudiana per dimostrare come la società capitalista reprime la libido, ma, mostrando come la repressione dipenda da cause contingenti e materiali, Freud viene interpretato come un autore in grado di emancipare la società dalla repressione ideologica,⁴ fornendo all’uomo moderno gli strumenti critici per andare *Al di là del principio della realtà*⁵. Ora, diversamente da tale prospettiva, per Foucault Freud non è in grado di liberare la società dalla repressione sessuale – trasposta dalla psicanalisi

¹ Cfr. VS, II, pp. 19-48.

² Il riferimento è a S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, Boer, Grafrath 2018 (1930); tr. it. di E. Ganni, a cura di S. Mistura, *Il disagio della civiltà*, Einaudi, Torino 2010.

³ E ancora: «La felicità va subordinata a un lavoro che occupa tutta la giornata, alla disciplina della riproduzione monogamica, al sistema costituito dalle leggi e dell’ordine. Il sacrificio metodico della libido, la sua deviazione, imposta inesorabilmente, verso attività e espressioni socialmente utili, *sono* la cultura». H. Marcuse, *Eros and Civilisation. A philosophical Inquiry into Freud*, The Bacon Press, Boston 1966 (1955), tr. it. di L. Bassi, *Eros e Civiltà*, Einaudi, Torino 1967, p. 51.

⁴ La critica di Marcuse si rivolge a quello che chiama «revisionismo neofreudiano» (cfr. *Eros e civiltà*, cit., pp. 249-280) espresso in particolare dalle teorie di Wilhelm Reich contenute in *Der Einbruch der Sexualmoral: zur Geschichte der sexuellen Ökonomie*, Verlag für Sexualpolitik, Kopenhagen 1935 (1931); tr. it. di M. Luraschi, *L’irruzione della morale sessuale coercitiva*, SugarCo, Milano 1972, che secondo Marcuse schiaccerebbero Freud su un conservatorismo dettato dalla concezione della repressione in quanto naturale e necessaria.

⁵ Per approfondire il rapporto tra Foucault e Marcuse si veda F. Sabatino, *Corpo e assoggettamento. Potere, società, individuo in Marcuse e Foucault*, CUEM, Catania 1993.

semmai in «un bisbiglio remunerativo su un letto»¹ – e nemmeno la «trasgressione»² si configura come un mezzo adatto per la liberazione.

In riferimento alla tematica della trasgressione come superamento della repressione, è possibile ravvisare un ritorno di Foucault sui suoi stessi passi nei confronti di un autore che era stato decisivo nel corso della sua formazione e per tutti gli anni Sessanta: Georges Bataille. Come abbiamo visto nel paragrafo dedicato agli scritti sulla letteratura (1.2), la trasgressione sessuale espressa nei romanzi di Bataille consentiva secondo Foucault di oltrepassare i limiti imposti al discorso, esattamente come accadeva anche con Sade, primo autore, secondo Foucault, ad elaborare una letteratura in grado di consentire di accedere alla dimensione del “fuori”. Agli occhi del filosofo, questa era una delle funzioni principali della letteratura e il motivo per il quale Foucault se ne interessava era proprio la possibilità di uscire da quella serrata griglia epistemica indagata nelle ricerche archeologiche, «l’oltrepassamento della linea è precisamente ciò che fanno vedere i testi letterari»³. Ma allora perché quel che prima veniva ravvisato come auspicabile, ora viene invece criticato? Perché Foucault abbandona la pista letteraria? Secondo una delle maggiori interpreti del pensiero foucaultiano, Judith Revel, non si tratta di un oblio o di una dimenticanza, quanto piuttosto di una metamorfosi: attraverso la letteratura Foucault si interroga sulla possibilità di una resistenza all’assoggettamento, e tuttavia, nel corso della sua produzione filosofica, la modalità di questa resistenza cambia, come vedremo a proposito del tema della soggettivazione. Se alla metà degli anni Settanta la trasgressione viene criticata da Foucault insieme alla presunta liberazione fornita dalla psicanalisi, la ragione dipende dal fatto che queste vengono ora viste in quanto esse stesse produzioni discorsive inerenti al sesso. In altre parole, queste due operazioni, trasgressione e colloquio psicanalitico, vengono considerate dei meccanismi di potere attraverso i quali non si fa altro che parlare nuovamente del sesso: si tratta a tutti gli effetti di dispositivi che, promettendo la liberazione, garantiscono piuttosto la cattura dell’individuo nella misura in cui il potere moderno si diffonde attraverso una produzione discorsiva e mai attraverso la repressione, assai più costosa e meno efficiente.

Insomma, non è vero secondo Foucault che la sessualità, dal XVIII secolo in poi, sarebbe messa al bando, come non è affatto vero che il sesso è tenuto sotto silenzio; semmai, si tratta di un silenzio che parla, che è in grado di rivelare un preziosissimo

¹ VS, p. 11.

² *Ibid.*

³ J. Revel, *Foucault e la letteratura: storia di una scomparsa*, cit., p. 18.

contenuto discorsivo: per Foucault «si tratta insomma d'interrogare il caso di una società che da più di un secolo si fustiga rumorosamente per la sua ipocrisia, parla con prolissità del proprio silenzio, s'accanisce ad esporre minutamente quel che non dice»¹. La domanda che sorregge l'intera ricerca allora «non è: perché siamo repressi? ma: perché diciamo con tanta passione, con tanto rancore contro il nostro passato più prossimo, contro il nostro presente e contro noi stessi, che siamo repressi?»².

L'«ipotesi repressiva» è dunque da scartare e da eliminare per cercare invece la discorsività che si articola intorno al silenzio sul sesso. Un esempio eloquente di questo, per tornare alla questione delle spazialità e dell'assoggettamento, riguarda i «dispositivi architettonici»³ dei collegi d'insegnamento del XVIII secolo: se infatti al primo sguardo si può avere l'impressione che questi non riguardino il sesso, in realtà «non smettono mai di parlarne. I costruttori vi hanno pensato, ed esplicitamente»⁴. La progettazione architettonica rinvia implicitamente ad un discorso che in effetti assume come proprio soggetto il sesso: «Lo spazio della classe, la forma dei tavoli, [...] la distribuzione dei dormitori, i regolamenti di sorveglianza previsti per il momento di andare a letto e durante il sonno, tutto ciò rinvia, nel modo più prolisso, alla sessualità dei bambini»⁵, un argomento percepito come tabù prima dell'avvento della psicanalisi, ma che volendolo escludere lo si ammette sotto altre forme. Allora, più che di repressione, a partire dal XVIII secolo si assisterebbe al contrario ad una vera e propria «esplosione discorsiva»⁶ e Foucault, al fine di dimostrare la prolissità con cui si parla di sesso mentre si cerca di nascondere, ripropone l'esempio già indagato della pratica della confessione, divenuta «regola per tutti»⁷ a partire dalla Controriforma e quindi non più pratica esclusiva della vita monastica e ascetica⁸. È infatti attraverso la confessione che si compirebbe quell'ingiunzione a parlare attraverso la restrizione, un «compito, quasi infinito, di dire, di dire a se stessi e di dire ad un altro, quanto più spesso possibile, tutto ciò che può riferirsi al gioco dei piaceri, sensazioni e pensieri innumerevoli che, attraverso l'anima e il corpo, hanno qualche affinità col sesso»⁹. Nulla deve quindi sfuggire nella confessione,

¹ VS, p. 14.

² *Ibid.*

³ VS, p. 29.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ VS, p. 19.

⁷ VS, p. 22.

⁸ *Ibid.*: «Dietro l'apparenza di un linguaggio che si ha cura di epurare perché non vi sia più nominato direttamente, il sesso è assunto, e quasi braccato, da un discorso che pretende di non lasciargli né oscurità né tregua».

⁹ *Ibid.*

che, attraverso l'esame di coscienza, si configura come una trasposizione discorsiva non solo degli atti compiuti in disaccordo con la legge, ma anche delle fantasie più recondite, dei desideri più nascosti, dell'immaginazione più irrefrenabile.

A partire da questa premessa, Foucault spinge l'argomentazione più in là: il «fatto che l'uomo occidentale sia stato da tre secoli obbligato a questo compito di dire tutto sul suo sesso»¹ ha inevitabilmente prodotto degli «effetti nella sua stessa economia»². Il «gran processo di trasposizione in discorso del sesso»³ si avvale di molteplici «tecniche», tra le quali appunto la confessione, che secondo Foucault hanno una funzione ben precisa. La crescita esponenziale del discorso sul sesso non emerge per ragioni legate alla curiosità o alla sensibilità collettiva, né tantomeno per la comparsa di una nuova «mentalità» – vecchio nemico storico foucaultiano – bensì per ragioni di «interesse pubblico»: «nasce verso il XVIII secolo un'incitazione politica, economica, tecnica a parlare del sesso»⁴. Intorno al sesso, infatti, non si afferma soltanto un discorso morale, bensì razionale, costituito da ricerche quantitative e causali, sistemi di classificazione e specificazione. Il sesso, in altre parole, entra anche nel discorso pubblico:

«se ne deve parlare come di una cosa che non è solo da condannare o tollerare, ma da gestire, da inserire in sistemi di utilità, da regolare per il più gran bene di tutti, da far funzionare secondo un optimum. Il sesso non si giudica solo, si amministra. Esso riguarda il potere politico. Richiede procedure di gestione; deve essere preso in considerazione da discorsi analitici. Il sesso, nel XVIII secolo, diventa una questione di «polizia»»⁵.

Dire che il sesso diviene «questione di polizia» significa che esso deve diventare uno strumento per promuovere la vita, non qualcosa da reprimere; significa in altre parole che deve essere sorvegliato e amministrato in quanto forza utile. Ora, il Settecento è il secolo decisivo in quanto fa la sua comparsa il concetto di «popolazione»⁶: attraverso questo nuovo oggetto si articolano tutta una serie di pratiche che, considerando la popolazione come una risorsa utile, si traducono in tecniche di governo indirizzate a nuove poste in gioco come «natalità, morbosità, durata della vita, fecondità, stato di salute, frequenza

¹ VS, p. 24.

² VS, p. 25.

³ VS, p. 24.

⁴ VS, p. 25.

⁵ VS, p. 26.

⁶ Il termine «popolazione» è stato coniato da David Hume nel 1752. Su questo e sul legame tra popolazione e specie umana si veda: H. Les Bras (sur la direction de), *L'invention des populations. Biologie, idéologie et politique*, Jacob, Paris 2000.

delle malattie, forma d'alimentazione e di habitat»¹. La questione del benessere della popolazione è dunque un problema economico e politico al cui centro si trova la questione cruciale del sesso, sul quale verranno condotte analisi scientifiche specifiche al fine di mettere in atto azioni politiche che, sulla base di quelle analisi, andranno in una direzione natalista o antinatalista a seconda degli obiettivi e delle necessità: «Fra lo Stato e l'individuo il sesso è diventato una posta in gioco, la cui rilevanza è pubblica; tutta una trama di discorsi, di saperi, di analisi e di ingiunzioni l'hanno investito»².

Intorno al problema della popolazione si innesta quello della biopolitica, che modifica radicalmente il rapporto tra il soggetto e il potere. Se si forma il concetto di "popolazione", questo secondo Foucault significa che è cambiato l'intero funzionamento del sapere-potere, giacché il riferimento principale non è più l'individuo da assoggettare a partire dalla presa sul suo corpo, ma una popolazione intera da gestire e da amministrare: vedremo come ciò comporti non una scomparsa dell'individuo singolo, ma una sua ulteriore cattura, una presa quasi definitiva che si compie nella totale anonimità, come una particella atomica che entra a far parte di un organismo biologico. La nascita del concetto di "popolazione" sancisce un'inversione di tendenza di primissimo piano all'interno della genealogia foucaultiana del potere moderno. Identificare una popolazione come elemento fondamentale della ricchezza e della forza economica di uno Stato, implica riconoscere la necessità di promuovere in primo luogo la vita e la salute. Da questo punto di vista, il potere sovrano simboleggiato dalla spada si trova esattamente agli antipodi: esso si configurava infatti come "diritto di vita e di morte", ossia «il diritto di *far* morire o di *lasciar* vivere»³. Come ormai sappiamo, Foucault individua con l'"età classica" una profonda discontinuità nell'esercizio del potere, il quale, anziché declinarsi attraverso il "prelievo" della forza, si esercita attraverso la produzione e la messa in ordine delle forze utili. Nei confronti della vita il potere diviene allora potere che gestisce e si prende cura: è «potere di *far* vivere o di *respingere* nella morte»⁴. Così, parallelamente all'argomentazione esposta nell'ultima lezione di *Bisogna difendere la società*, Foucault mostra l'azione di una nuova forma di potere non più come limitata alla presa del singolo corpo, ma estesa all'intera specie umana. Il primo potere era "disciplinare" e si configurava come un'*anatomo-politica*, mentre nel secondo caso, se l'oggetto del potere-

¹ VS, p. 27.

² VS, p. 28.

³ VS, p. 120.

⁴ VS, p. 122.

sapere è ancora il corpo – Foucault nel corso delle lezioni aveva infatti detto che una nuova tecnologia “incorporava” e “integrava” quella precedente¹ – questa volta il corpo è inteso come «corpo-specie [...] attraversato dalla meccanica del vivente e che serve da supporto ai processi biologici»². Nascita, morte, riproduzione, sono questi gli oggetti d'intervento di una nuova forma di potere: «una bio-politica della popolazione»³.

Lo studio del *biopotere* apre dunque a una nuova e importante strada nel percorso intellettuale del filosofo francese. Attraverso un *modus operandi* ormai collaudato, Foucault esplora i nuovi orizzonti d'indagine filosofica e storica principalmente attraverso i suoi corsi al Collège de France. A *Bisogna difendere la società*, del 1975-1976, segue un anno sabbatico forse decisivo per la scelta di occuparsi negli anni a seguire del problema del *biopotere*, dato che il corso successivo, dell'anno accademico 1977-1978, s'intitola *Sicurezza, territorio, popolazione* e, fin dalla prima lezione, Foucault si pone esplicitamente l'obiettivo di studiare quello che definisce il “potere di far vivere”. L'anno successivo sarebbe stato il turno di *Nascita della biopolitica*, anche se durante il corso Foucault avrebbe finito per indagare piuttosto la nascita del neo-liberismo e, successivamente, con *Del governo dei viventi* (1979-1980), la biopolitica si sarebbe trovata ancora una volta al centro della questione insieme al rapporto che intercorre con la nozione di verità.

All'inizio di *Sicurezza, territorio, popolazione*, Foucault sente la necessità di declinare in maniera più precisa il concetto di «biopotere», vero e proprio cuore pulsante del nuovo corso, definendolo come:

«l'insieme dei meccanismi grazie ai quali i tratti biologici che caratterizzano la specie umana diventano oggetto di una politica, di una strategia politica, di una strategia generale di potere. In altri termini, si tratta di capire in che modo la società, le società occidentali moderne, a partire dal XVIII secolo, si siano fatte carico dei dati biologici essenziali per cui l'essere umano si costituisce in specie umana»⁴.

Questo nuovo fenomeno politico, tuttavia, non si sarebbe mai affermato senza accompagnarsi all'emergenza del concetto di popolazione. Con questo termine specifico non si fa più riferimento alla molteplicità umana in quanto insieme di individui, come valeva per il potere disciplinare; la popolazione, come oggetto specifico di pertinenza di

¹ Cfr. DS, p. 208.

² VS, p. 123.

³ *Ibid.*

⁴ STP, p. 13.

tutta una serie di politiche di gestione, si qualifica come qualcosa di unitario, ben oltre la semplice somma degli individui: «gli individui sono pertinenti solo come strumento, come tramite, come condizione per ottenere qualcosa a livello della popolazione»¹. La popolazione, in altre parole, diviene un vero e proprio «soggetto politico»: insieme sia «oggetto di meccanismi che mirano a produrre un certo effetto, sia come soggetto cui si chiede di agire in questo o in quel modo»². Nell'epoca mercantile, essa suscita l'interesse politico in quanto diviene metro della potenza del sovrano, il quale deve avere prima di tutto una popolazione numerosa per disporre di quante più truppe possibili, di un maggior numero di scambi e di un'elevata quantità di forza lavoro: essa è quindi considerata in quanto «forza produttiva»³, che per essere efficiente deve essere disciplinata e obbediente. Le cose cambiano con il XVIII secolo. Prima del Settecento, infatti, se ci si riferiva al termine “popolazione” lo si faceva in riferimento a dei “sudditi” da tenere sottomessi alla legge del sovrano, mentre con l'emergere della fisiocrazia e dunque del liberismo economico, la gestione della ricchezza muta profondamente e, di conseguenza, la popolazione «è considerata, invece, come un insieme di processi da gestire in ciò che essi hanno di naturale e sulla base delle loro naturalità»⁴. In altre parole, perché i meccanismi di potere continuino ad esercitarsi, si rende necessario non più un disciplinamento costante, ma un incitamento al discorso e all'azione che passa attraverso l'analisi e il calcolo di elementi che prima erano del tutto estranei, su tutti il «desiderio»⁵, che anziché essere represso, al fine di produrre ricchezza deve essere invece alimentato.

Per comprendere queste nuove dinamiche di potere, Foucault decide di concentrarsi sull'analisi del liberismo economico, il quale – contrariamente al mercantilismo, dove è il sovrano a decidere le sorti del mercato – si connota attraverso un apparente allentamento della presa sui soggetti, riassumendosi esemplarmente nella formula del *laissez-faire* o del *quieta non movere* di Walpole. Non si tratta però di una sorta di liberazione dei soggetti da una morsa che, nel caso del potere disciplinare, si faceva più attanagliante; al contrario, si assiste ad una razionalizzazione delle forme di potere volta a garantire una maggiore e ulteriore efficienza. Le relazioni di potere-sapere subiscono dunque un'importante modificazione e con esse si trasformano anche i dispositivi per mezzo dei quali esse possono garantire la propria applicazione. Se infatti le analisi

¹ STP, p. 43.

² *Ibid.*

³ Cfr. STP, pp. 59-60.

⁴ STP, p. 61.

⁵ STP, p. 63.

condotte finora da Foucault si incentravano sui cosiddetti “dispositivi disciplinari”, secondo il francese è arrivato il momento di passare in rassegna quelli che definisce dei “dispositivi di sicurezza”. Bisogna tenere sempre presente che la domanda fondamentale delle ricerche foucaultiane non riguarda che cosa il potere è, ontologicamente¹, ma dove esso transita, quindi il “come” del potere. Si tratta di un cambiamento di prospettiva dettato da uno spostamento del punto di applicazione del potere che il metodo genealogico rinviene all’interno della sua ricostruzione storica.

Per illustrare al meglio che cosa intende con il termine di “dispositivi di sicurezza”, nel corso del 1977-1978 Foucault espone l’esempio del furto: intorno ad esso si può anzitutto identificare il meccanismo della legge e del divieto, che, sancendolo come proibito, somministra al soggetto una certa punizione; vi è poi il meccanismo disciplinare, basato su tecniche di sorveglianza e correzione; e vi è infine il «dispositivo di sicurezza», il quale «inserirà innanzitutto il fenomeno in questione, il furto, all’interno di una serie di eventi probabili»², cercando, in altre parole, di realizzare dei calcoli statistici sulla base dei quali prevedere il fenomeno e determinando fino a quali livelli la società può accettarlo. La questione fondamentale, dunque, è «il rapporto economico tra il costo della repressione e il costo della delinquenza»³, la sicurezza deve cioè agire cercando di limitare i danni con il minor intervento possibile, infatti, come sappiamo, la razionalizzazione dei rapporti di potere, secondo Foucault, funziona migliorando l’efficienza e riducendo il costo in termini di dispendio di energie. Inoltre, anche questa nuova “tecnologia”, come del resto quelle precedenti, s’inserisce all’interno dei meccanismi del controllo sociale, ma questa volta si tratta di «meccanismi volti a modificare qualcosa nel destino biologico della specie»⁴: la sicurezza, in altre parole, si rivolge all’uomo considerandolo a partire dal fatto che egli si configura prima di tutto come un organismo biologico.

Foucault, per caratterizzare ulteriormente i dispositivi di sicurezza, ricorre all’analisi di quelli che definisce come «spazi di sicurezza»⁵: in maniera molto schematica sostiene che «mentre la sovranità si esercita entro i limiti di un territorio, e la disciplina sul corpo

¹ Il potere «non è una sostanza», M. Foucault, *Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique*, in *Dits et écrits*, cit., vol. 4, p. 160; tr. it. a cura di O. Marzocca, *Omnes et singulatim*, in *Biopolitica e liberalismo*, Medusa, Milano 2001, p. 144.

² STP, p. 17.

³ STP, p. 19.

⁴ STP, p. 21.

⁵ *Ibid.*

degli individui, la sicurezza si esercita sull'insieme della popolazione»¹. La principale differenza rispetto alla disciplina risiede dunque nel modo di trattare la molteplicità: se nel modello disciplinare essa, per essere governata, veniva individualizzata, scomponendola e assegnando una posizione ad ogni individuo, la sicurezza si applica invece sulla popolazione nella sua interezza, dunque il soggetto viene prima considerato in quanto inscindibilmente parte di una specie, di una totalità unitaria. Gli spazi, da questo punto di vista, sono eloquenti, esprimono una ripartizione differente in riferimento ai due dispositivi di riferimento. Prendendo come riferimento la spazialità urbana, fino all'inizio del XVIII secolo, secondo Foucault è possibile parlare di «città disciplinari»². L'esempio di Richelieu, piccola città eretta sotto Luigi XIV, rivela quanto la progettazione non abbia preso come riferimento un'unità più grande come il territorio in cui costruire la città, bensì un'unità più piccola, assumendo come modulo architettonico «il quadrato o il rettangolo, suddivisi a loro volta da croci in altri quadrati e rettangoli»³: esattamente come avveniva per l'istituzione carceraria, manicomiale o scolastica, sul modello cellulare della «clausura». Lo spazio nella città disciplinare viene dunque suddiviso in modo particellare per garantire funzionalità e controllo individuale, oltre che essere chiuso in se stesso attraverso il perimetro delle mura. Il caso della pianificazione della città nel XVIII è invece completamente diverso. Ad esempio, il problema di una città importante come Nantes, in un'epoca di pieno sviluppo commerciale, era infatti quello di aprirsi: riallacciare il rapporto con la campagna, eliminare gli ammassamenti e prevedere la crescita urbana. Il nuovo problema della città diviene allora quello della circolazione delle merci: abbattere le mura, aprire gli spazi e non chiuderli, ma soprattutto aprirsi al futuro, prevedendo lo sviluppo attraverso oculati calcoli statistici. L'obiettivo è quello di garantire la crescita del commercio, in quanto in epoca fisiocratica l'aumento degli scambi è sinonimo di crescita economica e quindi di benessere. La città dunque si prende cura della sua popolazione svolgendo funzioni di igiene (canali di scolo, reti fognarie, abitazioni non ammassate), garantendo sia il commercio interno che quello esterno, operando una sorveglianza non tanto sui corpi dei soggetti, ma sui pericoli che minacciano le loro vite⁴. Inoltre, «la città deve aprirsi a un avvenire», deve dotarsi di «un'organizzazione saggia: nel tener conto di ciò che potrà accadere», la «sicurezza rinvia

¹ *Ibid.*

² STP, p. 28.

³ STP, p. 25.

⁴ Cfr. STP, p. 27.

perciò a eventi possibili»¹, cerca di prevedere il futuro attraverso la statistica per difendere la propria popolazione e rispondere alle sue necessità. In definitiva, architetti e urbanisti nel XVIII secolo pensano lo spazio della città non come uno spazio virtuale da suddividere in modo da disciplinare i soggetti ed ottenere certi comportamenti, ma come «un'ambiente» di vita di una popolazione che risponde ad esigenze dettate dalla naturalità. L'ambiente, quindi, si riferisce a degli individui considerandoli non come un insieme di soggetti di cui dover modificare il comportamento, ma come popolazione, ossia «come un complesso di individui profondamente, essenzialmente, biologicamente legati alla materialità in cui esistono»². In conclusione, l'emergere del problema legato alla naturalità della specie umana all'interno della questione della pianificazione della città segnala, secondo Foucault, la comparsa della problematica biopolitica.

Possiamo dunque concludere constatando come, sebbene questo doppio movimento di apertura che l'indagine foucaultiana propone, dall'analisi dell'istituzione ad un campo di istituzioni, alla società tutta che fa presa sull'individuo; dall'individuo e dal suo corpo singolo alla popolazione, alla specie-umana connotata biologicamente dalla naturalità in primis del sesso; all'affinarsi dei dispositivi di sicurezza rappresentato simbolicamente dall'apertura della città grazie all'abbattimento delle mura, la sostanza dell'argomentazione del filosofo francese non cambia. Il soggetto è sempre infatti un prodotto della storia, sia che le relazioni di potere-sapere lo considerino come corpo da disciplinare o come membro di una specie di cui amministrare la vita. Il soggetto, insomma, è sempre e comunque governato e la biopolitica non fa che modificare il punto di applicazione, trasformando l'individuo in oggetto di calcolo per giungere a considerazioni che lo riguardano in quanto specie. Il soggetto pare inabissarsi in una totalità, dacché «l'animalità dell'uomo, la sua patina biologica, diventa una preoccupazione politica»³. Si tratta quindi di una nuova modalità delle relazioni di potere-sapere di transitare attraverso gli individui in risposta ad un'"arte di governo" che va sempre più affinandosi. Su queste basi vedremo, a partire dal prossimo paragrafo, come la nozione di "resistenza" debba essere concepita come coestensiva a quella di potere, dando vita ad una grande svolta nel pensiero foucaultiano.

¹ STP, p. 29.

² STP, p. 30.

³ P. Amato, *La natura umana e il potere. La nozione di biopolitica nell'opera di Michel Foucault*, in *La biopolitica. Il potere sulla vita e la costituzione della soggettività*, a cura di P. Amato, Mimesis, Milano-Udine 2004, p. 31. Sull'animalità considerata dal punto di vista politico si veda G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002. Sull'animalità come nozione specifica nell'opera di Foucault cfr. S. Chebili, *Figures de l'animalité dans l'œuvre de Michel Foucault*, L'Harmattan, Paris 1999.

2.2 La soggettivazione

Nei prossimi paragrafi analizzeremo quella che è considerata come l'ultima grande svolta del pensiero di Foucault. In questa ultima fase del suo pensiero, il filosofo francese riflette sulla possibilità da parte di un individuo di costituirsi come soggetto autonomo, sfuggendo alle strategie oggettivanti di potere e sapere. Questo processo viene chiamato *soggettivazione*, in aperta opposizione a quello di assoggettamento. Da un punto di vista metodologico, analizzeremo diacronicamente – non prima di aver messo in luce la distanza teorica degli ultimi testi pubblicati da quelli degli anni Settanta – il farsi del percorso intellettuale e filosofico di Foucault, cercando di individuare alcune premesse teoriche fondamentali che anticipano la nuova svolta. Troveremo questa importante premessa nel concetto di “resistenza”, che analizzeremo nel paragrafo 2.2.1, in corrispondenza con i concetti di “illuminismo” e “critica”. Nel paragrafo successivo verranno quindi esposti in successione i corsi al Collège de France dal 1979 fino al 1984, al fine di restituire l'idea di processualità e sperimentaltà che soggiace al lavoro foucaultiano, mostrando così come ciò che è stato recepito come una “svolta” sia invece l'esito di una problematizzazione graduale. Infine, nell'ultimo paragrafo, elaboreremo delle riflessioni prettamente teoriche sul processo di soggettivazione in opposizione a quello di assoggettamento, prendendo in considerazione alcuni riferimenti importanti, in particolare i testi sulla filosofia antica di Pierre Hadot, e l'ultima parte del corso di Deleuze a Vincennes su Foucault¹.

2.2.1 Verso la resistenza: il soggetto e il contropotere

Quando *La volontà di sapere* viene pubblicato, nel 1976, nella quarta di copertina si trova annunciato l'intero piano di pubblicazione della *Storia della sessualità*, il cui progetto editoriale prevede ben sei volumi. Tutto sembra perfettamente chiaro nella mente dell'autore: il secondo volume si sarebbe intitolato *La chair et le corps* e avrebbe trattato del problema della condotta sessuale agli inizi del Cristianesimo, come preambolo fondamentale per indagare successivamente l'età moderna. Dal terzo al quinto volume,

¹ Cfr. G. Deleuze, *La soggettivazione*, cit.

quindi, Foucault si sarebbe dedicato all'epoca di sua maggior competenza, ossia il periodo tra la cosiddetta *âge classique* e il XIX secolo: il terzo volume, *La croisade des enfants*, avrebbe trattato il tema della sessualità nei bambini, di cui troviamo un cenno già nel primo volume; il quarto, *La femme, la mère et l'hystérique*, avrebbe invece indagato il rapporto tra sessualità e corpo femminile, mentre il quinto, *Les pervers*, avrebbe dovuto trattare delle figure dei perversi prima in quanto "personaggi" e poi in quanto oggetto specifico delle scienze umane. Da ultimo, il sesto volume, *Population et races*, avrebbe riguardato i temi della popolazione e della razza, seguendo i nuovi interessi di ricerca del filosofo, inaugurati grazie al concetto di "biopolitica"¹. Il piano è già pronto, i fascicoli preparati e ordinati sulla scrivania attendono solo la stesura, il calendario di lavoro è a dir poco intenso: un volume ogni tre mesi².

Nulla di tutto ciò avvenne. Il secondo volume, *L'uso dei piaceri*, esce ben otto anni dopo il primo e «in forma del tutto diversa»³. Foucault dichiara ora di volersi occupare della sessualità come "esperienza" – termine problematico, che ci riconnette da subito alla sua prima *Storia*, quella della follia – «se per esperienza si intende la correlazione, in una cultura, fra campi del sapere, tipi di normatività e forme di soggettività»⁴. Fare una storia della sessualità che sia in grado di sfuggire al concetto freudo-marxiano di "repressione" richiede infatti che vengano messi a punto degli strumenti teorici adeguati per l'indagine dell'esperienza della sessualità lungo i «tre assi»⁵ di cui si compone: sapere, potere, soggettività. Per quanto riguarda i sistemi di sapere e le pratiche di potere, il metodo, come sappiamo, era stato ampiamente impiegato da Foucault in diversi ambiti – psichiatria, medicina, pratica carceraria – perciò si tratta ora soltanto di applicarlo ad un nuovo campo, quello della sessualità. Il problema semmai è rappresentato dal terzo asse, ossia quello che riguarda «le forme in cui gli individui possono e devono riconoscersi come soggetti di questa sessualità»⁶, «l'elemento sfuggente»⁷ rispetto a quella che era andata caratterizzandosi come una cattura totale da parte delle strategie di potere-sapere. Foucault a questo punto – ricordiamo che *L'uso dei piaceri* esce il 14

¹ Per approfondire la ricostruzione del progetto originario della *Storia della sessualità* cfr. A. I. Davidson, *Le gouvernement de soi et des autres*, in M. Foucault, *Philosophie*, sur la direction de A. I. Davidson et F. Gros, Gallimard, Paris 2004, pp. 651-652.

² Cfr. D. Eribon, *op. cit.*, p. 317.

³ UP, p. 9.

⁴ UP, p. 10.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ Cfr. M. Foucault, *Poteri e strategie. L'assoggettamento dei corpi e l'elemento sfuggente*, a cura di P. Dalla Vigna, Mimesis, Milano-Udine 1994.

maggio, ovvero un mese e dieci giorni prima della morte del filosofo – ricostruisce interamente il suo percorso intellettuale, riconoscendovi all'interno la presenza di un "triplice spostamento": i primi due sono rappresentati dalla formulazione delle problematiche prima del sapere e poi del potere, mentre il terzo è esattamente quello che conduce verso il nuovo oggetto dell'indagine foucaultiana, ovvero ciò che viene identificato come "il soggetto". Per affrontare questo nuovo problema, «era opportuno cercare quali fossero le forme e le modalità del rapporto con se stesso attraverso le quali l'individuo si costituisce e si riconosce come soggetto, [...] studiare i giochi di verità nel rapporto di sé con se stesso e la costituzione di sé come soggetto»¹. Non solo: allo sbigottimento causato al lettore per il nuovo e inaspettato oggetto di studi si aggiunge lo sgomento derivato dall'insolita cornice temporale della ricerca, del tutto fuori luogo rispetto alle analisi precedenti di Foucault. Il secondo volume della *Storia della sessualità* prende infatti in esame la morale sessuale nel pensiero greco antico, mentre il terzo, *La cura di sé*², che il filosofo riuscì a ricevere cinque giorni prima della sua morte³, si concentra su testi greci e latini del I e II secolo d.C.

Cos'è successo lungo il percorso intellettuale del filosofo? Da che cosa è determinato questo "terzo spostamento", da dove deriva il "terzo asse"? È lecito affermare che si assiste qui ad un ritorno del soggetto? O è forse più giusto dire che in quest'ultima fase il soggetto riacquista l'autonomia che aveva perduto almeno a partire da *Le parole e le cose*? Che tipo di soggetto è quello dell'ultimo Foucault? In che rapporto si trova rispetto alle relazioni di sapere-potere?

Dovremo cercare di rispondere a queste importanti domande tenendo fede al nostro approccio diacronico, ricostruendo dunque, come già fatto in occasione di altre questioni, il cammino filosofico di Foucault scomponendolo passo dopo passo, sfruttando soprattutto il laboratorio concettuale dei corsi al Collège de France. Tuttavia, per il momento è meglio restare ancora per un attimo su *L'uso dei piaceri*, non tanto per evidenziarne lo scarto rispetto alle opere precedenti, come fatto poc'anzi, quanto piuttosto per riportare una preziosa riflessione che Foucault elabora nei confronti del proprio percorso intellettuale, con una scrittura, come gli fece notare André Scala durante la sua

¹ UP, pp. 11-12.

² M. Foucault, *Le souci de soi*, Gallimard, Paris, 1984; tr. it. di L. Guarino, *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, Feltrinelli, Milano, 2009.

³ Cfr. D. Defert, "Chronologie", in *Dits et écrits*, vol. 1, cit., p. 64.

ultima intervista, che appare più rilassata, «pulita, pura, lineare»¹, certamente distante dal furore stilistico che aveva caratterizzato le opere precedenti e che con ogni probabilità Foucault aveva ereditato da Nietzsche, autore che insieme a Heidegger, giunto alla fine della sua vita, il filosofo riconosce come *mâitre à penser*².

In fin dei conti, anche se questo nuovo orizzonte di ricerca costringe a rivedere completamente il progetto originario, Foucault ravvisa comunque una genealogia, una genealogia dei modi di costituzione della soggettività che si iscrive a pieno titolo all'interno di una «storia della verità»³. È forse questa una delle poche costanti della ricerca foucaultiana: fare sì una storia della “volontà di verità”, come era stato annunciato in *L'ordine del discorso*, ma rapportarla ora al *soggetto* di questa verità; capire cioè «attraverso quali giochi di verità l'uomo si applica a pensare il proprio essere peculiare quando percepisce se stesso come pazzo, quando si guarda come malato, quando si pensa come essere vivente, parlante e operante, quando si giudica e si punisce in quanto criminale»⁴. Capire dunque il gioco del vero e del falso, i meccanismi con i quali sapere e potere assegnano una verità ad un soggetto con cui egli stesso si trova a dover fare i conti. Alla riflessione mancava dunque un momento fondamentale: la comprensione del rapporto dell'individuo con se stesso e con la propria verità, il modo attraverso il quale questo si può concepire come soggetto autonomo. Data una simile esigenza, da un compito talmente arduo come fare una storia della verità, è naturale, secondo Foucault, trovarsi ad intraprendere strade diverse, arrestarsi, tornare indietro e alle volte smarrirsi. La prima linea guida per intraprendere una ricerca degna di questo nome, a detta del filosofo, è infatti quella di inseguire la «curiosità», ma non tanto quella che serve per collezionare una serie di conoscenze, quasi si volesse fare una “storia antiquaria”, direbbe forse Nietzsche, bensì «quella che consente di smarrire le proprie certezze»⁵. Il valore della crisi, della sollecitazione del pensiero a nuovi modi di vedere, la critica come continua messa in discussione del dato: sono questi gli elementi ultimi che orientano sin dall'inizio la ricerca foucaultiana:

«Ma che cosa è dunque la filosofia, oggi – voglio dire l'attività filosofica – se non è lavoro critico del pensiero su se stesso? Se non consiste, invece di legittimare ciò

¹ M. Foucault, *Le retour de la morale*, entretien avec G. Barbedette et A. Scala, in « Les Nouvelles littéraires », n. 2937, 28 giugno-5 luglio, 1984; tr. it. in *Archivio Foucault 3*, cit., p. 262.

² M. Foucault, *Il ritorno della morale*, cit., pp. 268-269.

³ UP, p. 12.

⁴ *Ibid.*

⁵ UP, p. 14.

che si sa già, nel cominciare a sapere come e fino a qual punto sarebbe possibile pensare in modo diverso? Vi è sempre un che di derisorio nel discorso filosofico quando pretende, dall'esterno, di dettar legge agli altri, [...] ma è suo pieno diritto esplorare ciò che, nel suo stesso pensiero, può esser mutato dall'esercizio di un sapere che gli è estraneo»¹.

Questa potrebbe sembrare quasi una dichiarazione finalizzata ad autogiustificare quell'inversione di rotta tanto radicale del proprio percorso, ma non è nulla di tutto ciò: riteniamo che in queste righe, piuttosto, si possa rintracciare la direzione, anzi, il "ritmo di passo" di tutto il cammino intellettuale foucaultiano.

Il percorso del pensiero filosofico deve quindi essere scandito dalla critica, è questo l'elemento che costringe il filosofo a rivedere costantemente la strada tracciata dalla propria ricerca con profonda inquietudine e con l'apertura dello sguardo verso ogni possibile sentiero alternativo. Foucault riconosce tale eredità critica del pensiero in Kant, più precisamente in ciò che il francese riassume nella parola *Illuminismo*, identificando quest'ultimo non come un preciso «periodo della storia», bensì come un «atteggiamento, [...] un modo di pensare e di sentire, [...] di agire e di comportarsi»² che si configura dunque come una pratica, un'etica. La critica, come atteggiamento, si trova in profonda connessione con l'attualità, così come del resto la domanda *Was ist Aufklärung?*³ era per Kant un modo per ricondurre il pensiero espresso nelle tre *Critiche* al proprio tempo presente; un nuovo compito per la filosofia, che apre all'«atteggiamento moderno»⁴ portato avanti da un Kant che non è più quello dell'antropologia, il filosofo che si situa su una soglia epistemologica, il Kant che ambisce all'universale a partire dalla finitudine dell'umano⁵, ma un Kant politico, che rivolge le tre domande – cosa posso sapere? cosa devo fare? cosa mi è dato sperare? – al proprio presente storico. Interrogare il passato in

¹ *Ibid.*

² M. Foucault, *What is Enlightenment?*, in P. Rabinow (a cura di), *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York 1984, pp. 32-50; tr. it. *Che cos'è l'illuminismo?* in *Archivio Foucault 3*, cit., p. 223.

³ Cfr. I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784); tr. it. a cura di F. Gonnelli, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Bari-Roma 1999, pp. 45-51.

⁴ *Ivi*, p. 222.

⁵ «Non si incontra il Kant familiare di *Les mots et les choses*, il critico della conoscenza che con la sua analisi della finitudine ha dischiuso l'epoca del pensiero antropologico e delle scienze umane», ma un Kant «contemporaneo» (J. Habermas, *Mit dem Pfeil ins Herz der Gegenwart gezielt. Zu Foucaults Vorlesung über Kants "Was ist Aufklärung?"*; tr. it. *Una freccia scagliata al cuore del presente: a proposito della lezione di Michel Foucault su "Was ist Aufklärung?" di Kant*, in "Il Centauro", n. 11, 1984, p. 223; ripreso in I. Kant, M. Foucault, J. Habermas, *Che cos'è l'illuminismo?*, tr. it. di G. Marramao, *Una freccia scagliata al cuore del presente: a proposito della lezione di Michel Foucault su "Was ist Aufklärung?" di Kant*, a cura di U. Curi, Mimesis, Milano-Udine, 2021)

quanto differenza che sollecita la domanda sull'attuale è inoltre un monito che Foucault ha sicuramente recuperato da Nietzsche e dalla sua proposta di una "storia critica", un monito che, riletto attraverso l'atteggiamento illuministico in quanto «modo di relazione con l'attualità»¹, diviene un'etica, un modo di esistere come soggetto. In conclusione, è l'atteggiamento critico come pratica etica che si trova precisamente al centro delle ricerche dell'ultimo Foucault riguardo la costituzione del sé, laddove la critica, l'illuminismo, come «scelta deliberata compiuta da alcuni»², diviene primo e fondamentale elemento per una resistenza.

Didier Eribon riporta il momento immediatamente successivo alla pubblicazione di *La volontà di sapere* come un momento di grande crisi, intellettuale e personale, nonostante il libro avesse ottenuto un gigantesco successo commerciale³. È come se questa crisi venisse allora riletta positivamente da Foucault nel 1984, come se fosse stata una crisi produttiva e quindi necessaria per la svolta finale del proprio pensiero. Il nostro compito sarà allora quello di cercare di rintracciare l'inizio di questa presunta crisi financo nelle sue premesse teoriche implicite. In questo modo, scopriremo che, come accadde per il passaggio dall'archeologia alla genealogia, le svolte in filosofia non arrivano mai improvvisamente, ma sono sempre l'esito di un processo, di un percorso intellettuale che si scopre più accidentato di quanto si credeva.

Crediamo infatti che la crisi, o almeno, l'inizio della svolta nel pensiero di Foucault, sia derivata in ultima analisi da una semplice domanda: come resistere al potere? Si tratta di un interrogativo chiave, di cui possiamo rintracciare la presenza già all'interno di *La volontà di sapere*. Chiamato a dover fornire una premessa metodologica per gli studi successivi, il primo volume della *Storia della sessualità* chiarisce come questa storia non sarà fondata sul concetto di "repressione", bensì su quello di "potere"; di conseguenza, è necessario delucidare al meglio tale concetto, all'epoca foriero di malintesi. Foucault a questo punto, nella sezione dell'opera dedicata al "Metodo"⁴, avanza una serie di «proposizioni»⁵ riguardo al potere che conosciamo già tutte, eccetto l'ultima: «là dove c'è potere c'è resistenza»⁶.

¹ *Ivi*, p. 223.

² *Ibid.*

³ D. Eribon, *op. cit.*, pp. 318-319. Al contrario, Daniel Defert, nella sua "Chronologie" (*Dits et écrits*, cit., vol. 1, p. 50), riporta come a seguito di un diverbio con Gallimard, Foucault avrebbe deciso di non pubblicare più nulla per cinque anni dopo l'uscita di *La volontà di sapere*. Molti avrebbero quindi interpretato questo silenzio come il segnale di una crisi.

⁴ Cfr. VS, pp. 81-91.

⁵ VS, p. 83.

⁷ VS, pp. 84-85.

Con una semplice frase, dunque, Foucault istituisce la coappartenenza di potere e resistenza, anche se il rapporto tra i due è tutt'altro che semplice e risolto. La resistenza «non è mai in posizione di exteriorità rispetto al potere»¹, ma è ad esso coestensiva, immanente: senza resistenza non vi sarebbe potere, e viceversa. Se dunque il potere ha un carattere intrinsecamente relazionale – esistono infatti relazioni di potere, non qualcosa come “il” potere – e se «il potere è dappertutto»², ciò significa che le relazioni di potere «non possono esistere che in funzione di una molteplicità di punti di resistenza, i quali svolgono [...] il ruolo di avversario», e che questi punti «sono [altrettanto] presenti dappertutto»³. Non esiste dunque un luogo preciso della resistenza, qualcosa che si opponga, da fuori, al potere; esiste piuttosto una molteplicità di resistenze, le quali «non possono esistere che nel campo strategico delle relazioni di potere»⁴. A rendere ancora più rigoroso tale rapporto di immanenza è poi il fatto che le resistenze non si qualificano come «la conseguenza, il segno negativo», cioè come un qualcosa di secondario e derivato rispetto al rapporto di potere che è primario: esse sono «l'altro termine nelle relazioni di potere, vi s'iscrivono come ciò che sta irriducibilmente di fronte a loro»⁵. Elaborare la nozione di resistenza su quella di potere, infine, ha come conseguenza quella di concepirla come qualcosa di transitorio, sempre in atto, che non si localizza in un movimento politico, una classe, o un apparato: le resistenze sono piuttosto da pensare come qualcosa che si disperde passando attraverso tutto il corpo sociale tramite le unità individuali. Le stesse relazioni di potere vanno considerate come relazioni di resistenza e, dunque, non come relazioni deterministiche, bensì dinamiche, complesse, caratterizzate da un elemento di aleatorietà.

Ciò ci conduce alla conclusione che «se Foucault è riconosciuto come teorico del potere, allora dobbiamo considerarlo anche come teorico della resistenza»⁶. Le strategie di potere-sapere, che si avvalgono di specifiche tecnologie, infatti, non hanno sempre successo nel loro processo di oggettivazione, e la costituzione di una soggettività autonoma è da considerarsi in prima battuta come un elemento resistenziale rispetto alla strategia di assoggettamento a cui sempre si accompagna. In altre parole, nell'applicarsi agli individui, il potere produce sempre anche la resistenza come elemento eccedente. In

¹ VS, pp. 84-85.

² VS, p. 82.

³ VS, p. 85.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ J. Oksala, *Resistance*, in *The Cambridge Foucault Lexicon*, L. Lawlor, J. Nale (ed. by), Cambridge University Press, New York 2014, pp. 432-437, cit. p. 432 (traduzione nostra).

un testo tardivo, il filosofo si spinge fino a considerare le forme di resistenza come «catalizzatore chimico che permett[e] di mettere in evidenza le relazioni di potere, di localizzare la loro posizione, di scoprire i loro punti di applicazione e i metodi utilizzati»¹. Ciò significa che come strumento per un'analisi del potere si potrebbe utilizzare proprio la resistenza, giacché la presenza di questa sarebbe indice di una partecipazione alle relazioni di potere. Non solo: Foucault in questo modo arriva a porre la resistenza – la possibilità, cioè, di un soggetto di svincolarsi rispetto alle relazioni strategiche di potere-sapere – come condizione stessa della loro applicazione.

In chiusura al capitolo primo, anticipando quanto avremmo trattato qui, al fine di specificare come la domanda di Foucault non concernesse il “cosa”, ma il “come” del potere, abbiamo riportato una definizione in cui il filosofo si riferisce alla nozione di potere come «una azione su un'azione»²; è dunque arrivato il momento di riprendere questo riferimento e mostrarne le implicazioni in merito al concetto di resistenza.

Fin da quando ha posto la questione del potere, Foucault si è premurato di distinguerla dalla repressione e dalla violenza: queste, infatti, presuppongono che gli oggetti e i soggetti su cui si esercitano siano in una condizione di passività, siano inerti e quindi alla mercé di chi li domina, mentre il potere foucaultiano, come sappiamo, essendo produttivo, deve considerare il soggetto sul quale si esercita come soggetto agente:

«una relazione di potere può soltanto essere articolata sulla base di due elementi che le sono indispensabili per essere propriamente una relazione di potere: che l'“altro” (colui sul quale viene esercitato il potere) sia interamente riconosciuto e conservato fino all'estremo come soggetto che agisce: e che, di fronte a una relazione di potere, tutto un campo di risposte, di azioni, di reazioni, di effetti e possibili invenzioni, possa essere aperto»³.

Qui troviamo riformulata, in primo luogo, la coappartenenza di potere e resistenza, condizione perché si possa identificare una relazione di potere come tale. Dunque, tale condizione “resistenziale” delle relazioni di potere si esplica in primo luogo attraverso il mantenimento del soggetto come agente, come soggetto attivo e non modellato deterministicamente una volta per tutte: in quanto insieme di azioni su altre azioni, il potere «è sempre un modo di agire su un soggetto, o su dei soggetti che agiscono in virtù

¹ M. Foucault, *Perché studiare il potere: la questione del soggetto*, cit., p. 282.

² M. Foucault, *Come si esercita il potere?*, cit., p. 291.

³ *Ivi*, pp. 291-292.

del loro agire o del loro essere capaci di azioni»¹. In secondo luogo, la resistenza può essere considerata come condizione delle relazioni di potere in quanto queste, per essere riconosciute come tali, devono dar vita ad un campo aperto di possibilità, di retro-azioni, di casualità, imprevisti, elementi sfuggenti. Se, da una parte, possiamo considerare la resistenza come condizione delle relazioni di potere, deve essere vero anche il contrario, ossia che senza potere non v'è resistenza. Tra le due vige un rapporto di coappartenenza e coimplicazione, l'una è condizione dell'altra in un rapporto diadico che Foucault aveva già tematizzato nel caso del rapporto sapere-potere, e che possiamo certamente leggere in contrapposizione al movimento dialettico, che è invece triadico.

Il potere chiama in causa la resistenza saldandosi in un binomio inscindibile attraversato da una tensione continua. Tale intuizione, già presente in *La volontà di sapere*, si sarebbe rivelata fondamentale per l'elaborazione, nei corsi al Collège de France immediatamente successivi alla pubblicazione di quest'opera, del concetto di "governamentalità". Si tratta di un nuovo concetto che Foucault elabora e sviluppa in corrispondenza a quelli di *biopolitica* e *popolazione*. Durante il corso intitolato *Sicurezza, territorio, popolazione*, in particolare, il focus dell'analisi si sposta dalla biopolitica delle popolazioni all'"arte di governare" in generale, arte che non si riduce alle sole tecniche disciplinari o punitive. In effetti, la nozione di "governo" sembra mettere bene in luce l'interesse di ricerca globale degli studi foucaultiani: il governo non è infatti unicamente quello di uno Stato, e nemmeno quello di un'istituzione; il termine travalica questi campi specifici applicandosi in modo più generale a tutte le zone di pertinenza delle relazioni strategiche di potere in quanto tali. Foucault passa in rassegna tutti i significati della parola "governo" che sono andati stratificandosi nella storia², giungendo alla conclusione per cui con "governo" non si deve intendere quell'insieme di pratiche messe in atto a partire dalla sovranità di uno Stato, ma in generale il modo in cui la condotta di individui e gruppi sociali può essere diretta: sia che si tratti di ammalati, famiglie, bambini o delle anime condotte da parte della Chiesa. «Governare, in questo senso, significa strutturare il campo di azione possibile degli altri»³.

La *governamentalità*, quindi, riguarda in generale l'insieme delle pratiche di governo inteso come conduzione degli individui. Ora, osservando l'evoluzione storica di questo concetto, è possibile notare un certo movimento. Riassumendo rapidamente, Foucault

¹ *Ivi*, p. 292.

² Cfr. STP, pp. 96 e ss.

³ M. Foucault, *Come si esercita il potere?*, cit., p. 292.

indaga in ordine cronologico anzitutto le pratiche punitive, tipiche di un potere che si esercita attraverso la sovranità; quindi le tecniche di sorveglianza e controllo proprie del potere disciplinare; infine i dispositivi di sicurezza, il cui funzionamento s'inscrive all'interno di quello che il filosofo definisce biopotere. Di primo acchito sembrerebbe possibile osservare in questa successione lineare una sorta di allentamento della presa del potere. In realtà, si tratta piuttosto di una *razionalizzazione* delle pratiche di governo. Questo si vede molto bene nelle analisi che Foucault conduce sul liberalismo e neoliberalismo in *Nascita della biopolitica* (1978-1979). Al fine di governare meglio, anziché cedere il passo, l'arte di governo, affinandosi, decide di non governare troppo: è il caso del passaggio dal mercantilismo – dove è il sovrano a decidere i prezzi del grano – al liberismo, dove i prezzi sono decisi dal mercato secondo i dettami della fisiocrazia. Si tratta dunque di un uso “critico” della ragione governamentale, la quale decide di auto-limitarsi, di modificarsi e così facendo, di trasformare, convertire il punto di applicazione delle relazioni di sapere-potere: nel caso del liberismo americano, sarà ad esempio attraverso i meccanismi della concorrenza tra privati, avvertita come “legge naturale del mercato”¹, contrariamente rispetto a quanto sostenuto dagli ordoliberali della Scuola di Friburgo. Questa possibilità della ragione di governo di limitarsi elaborando una critica di se stessa non sarebbe altro che il corrispettivo dell'uso critico della ragione in ambito privato, essendo essa, in ultima analisi, il riflesso del rapporto reciproco tra potere e resistenza. In altre parole: il potere si adatta alla resistenza e viceversa.

Il governo, in quanto modo di conduzione degli individui attraverso azioni rivolte ad altre azioni, ha bisogno di un elemento imprescindibile, ovvero la libertà: «il potere viene esercitato soltanto su soggetti liberi, e solo nella misura in cui sono liberi»². Lo abbiamo detto poc'anzi: le relazioni di potere non possono sussistere senza la resistenza; conseguentemente, trasponendo questo rapporto sul piano del governo, appare chiaro come questo non si possa realizzare senza che al contempo i soggetti sul quale si applica

¹ Cfr. M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana par M. Senellart, Seuil, Paris 2004; tr. it. di M. Bertani e V. Zini, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2012, pp. 128 e ss. Su questa questione si gioca un interessante confronto tra Foucault, Debord e Baudrillard. Quando Foucault riferisce che la nuova società neoliberale è una “società di mercato”, intende sostenere che il mercato diviene “luogo di veridizione”, dove «il principio regolatore non è lo scambio delle merci ma i meccanismi della concorrenza», (*Ivi*, p. 129), rigettando esplicitamente le tesi per cui si tratterebbe di una società «dello spettacolo» o «dei simulacri», riferendosi rispettivamente a G. Debord, *La société du spectacle*, Buchet Chastel, Paris 1967 (tr. it. di P. Stanziale, *La società dello spettacolo*, Massari, Bolsena 2002) e J. Baudrillard, *La société de consommation. Ses mythes, ses structures*, Gallimard, Paris, 1970 (tr. it. di G. Gozzi e P. Stefani, *La società dei consumi. I suoi miti e le sue strutture*, Il Mulino, Bologna 2010).

² M. Foucault, *Come si esercita il potere?*, cit., p. 292.

siano in una condizione di libertà. In questo senso, la libertà diviene senz'altro strumento e condizione dell'arte di governo, come nel caso del liberismo¹, ma nello stesso tempo essa si stabilisce anche come antagonista permanente, come fonte di ogni possibile resistenza, intrattenendo così un rapporto di critica e di messa in discussione delle pratiche governamentali.

Libertà e resistenza sono dunque requisiti fondamentali per i rapporti di governo e di potere. Foucault intende così fondare la possibilità di tali relazioni sulla base di un campo aperto di azioni probabili e diversi modi condotta, ovvero sulla base di uno spazio di libertà di cui i soggetti devono disporre. L'azione di governo si conduce su altre azioni, cercando di modificare la condotta degli individui o al fine di ottenerne una specifica, ma in ogni caso le azioni degli individui sono sempre aperte ad un campo di possibilità, non sono mai decise una volta per tutte. Se le determinazioni sono «saturate», se non c'è uno spazio libero di azioni possibili, allora non c'è nemmeno rapporto di potere: infatti, «la schiavitù non è un rapporto di potere»², è un rapporto di costrizione. Deve esserci, al contrario, «un'azione reciproca» tra potere e resistenza, tra governo e libertà: senza questa «condizione preliminare», senza questo «sostegno permanente», senza cioè la possibilità di una resistenza, «il potere sarebbe equivalente a una determinazione fisica»³. Dunque, più che di una libertà essenziale, esterna, sganciata dalle relazioni di potere e contro cui intratterrebbe «un affrontamento faccia a faccia», la libertà viene pensata da Foucault all'interno di un rapporto di «agonismo», di «provocazione permanente»⁴ tra i due poli, tra un assoggettamento che vuole fissare la verità dell'individuo, e l'individuo che lotta per de-assoggettarsi e prodursi come soggetto autonomo, svincolato dai rapporti di sapere-potere.

Muovendoci verso le conclusioni, possiamo quindi affermare che se il soggetto è preso all'interno di relazioni di potere che lo determinano, esso è anche il punto d'origine di un contropotere, di una resistenza che si oppone a questi rapporti, di una lotta per la conquista di una verità che gli sia propria, di una lotta per un sé autonomo. Si tratta sempre di lotte locali, lotte «trasversali», ovvero non circoscritte a un'unica forma di governo, un unico

¹ M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 65: «Se utilizzo la parola “liberale”, è soprattutto perché la pratica di governo che sta per insinuarsi non si accontenta di rispettare questa o quella libertà, di garantire questa o quella libertà. Fa molto di più, consuma libertà. È consumatrice di libertà nella misura in cui non può funzionare veramente se non là dove vi sono delle libertà. [...] La nuova ragione di governo ha dunque bisogno di libertà, la nuova arte di governo consuma libertà».

² M. Foucault, *Come si esercita il potere?*, cit., p. 293.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

paese, un unico Stato; lotte contro gli «effetti di potere», esattamente quelli messi in luce dall'analisi genealogica; lotte «immediate», ovvero condotte contro le istanze di potere più vicine agli individui, non contro un nemico preciso come lo Stato, una classe o un gruppo specifico. Inoltre, si tratta di lotte «che mettono in questione lo statuto dell'individuo», che asseriscono cioè un «diritto alla differenza» laddove il potere tenta di vincolare l'individuo alla propria identità specifica; «lotte contro i privilegi del sapere»; lotte, infine, che «ruotano attorno alla domanda: chi siamo?», quindi lotte condotte contro le astrazioni che ignorano l'individuo singolo e insieme contro le inquisizioni che mirano a scrutare l'individuo nel profondo. In sostanza, si tratta di lotte contro una tecnica di potere¹.

La possibilità stessa di queste resistenze, di queste lotte e contropoteri che hanno sempre come fine ultimo la costituzione autonoma del sé, viene dunque rintracciata da Foucault a partire dalla critica pensata come atteggiamento pratico e riassunta nella parola «illuminismo», come abbiamo visto. Se, come detto, l'arte di governo subisce un processo di razionalizzazione, allora è su questa che dovrà essere esercitato il pensiero critico e, per estensione, filosofico come è stato inaugurato da Kant alle soglie dell'età moderna. In effetti:

«a partire da Kant, il ruolo della filosofia è di impedire alla ragione di oltrepassare i limiti di ciò che è dato nell'esperienza; ma a partire dallo stesso momento – vale a dire a partire dallo sviluppo dello Stato moderno e dalla gestione politica della società – la funzione della filosofia è stata quella di sorvegliare i poteri eccessivi della razionalità politica»².

Alla filosofia come pensiero critico spetta dunque il compito di limitare gli eccessi della ragione. A ben vedere, tuttavia, non si tratta di fare un processo alla ragione in quanto tale, ma piuttosto di considerare il processo di «razionalizzazione della società o della cultura [...] in diversi campi», analizzando non la razionalità nella sua totalità, bensì «razionalità specifiche, piuttosto che invocare continuamente il progresso della razionalizzazione in generale»³. I campi sociali – per usare un'espressione di Bourdieu – di cui Foucault vuole indagare le razionalità specifiche riguardano le esperienze della malattia, della follia, del crimine, della sessualità ecc.: sono queste le dimensioni

¹ Per la ricostruzione di quest'ultimo capoverso, si veda M. Foucault, *Perché studiare il potere: la questione del soggetto*, cit., pp. 282-283, dove Foucault espone in sei punti le lotte in quanto modi delle resistenze.

² *Ivi*, p. 281.

³ *Ibid.*

particolari verso cui si deve rivolgere la critica del processo di razionalizzazione. È interessante sottolineare come dichiarando questo, volendo cioè rivolgere la critica verso campi di razionalità specifiche, Foucault intende prendere le distanze dalla Scuola di Francoforte, per almeno due ragioni. Prima di tutto, Adorno e Horkheimer pensano la razionalità come totalità, intendendola essenzialmente come dominio tecnico sulla natura, mentre Foucault, che invece concepisce la razionalizzazione a partire dal controllo sociale, ne sottolinea piuttosto l'elemento strategico. Se per i due francofortesi l'illuminismo, come radice storica e teorica destinata a sfociare nel capitalismo di massa, si rovescia nel suo contrario, ovvero in un sistema totalitario in cui non è ammessa una vera e propria critica sovversiva – questo è chiaro soprattutto in *L'industria culturale*, dove la critica, il disvelamento ideologico, viene completamente riassorbito dalla società stessa¹ – per Foucault, al contrario, le strategie non hanno mai esito certo, in quanto la critica, giocando in maniera oppositiva, ha come effetto quello di produrre azioni impreviste e non calcolate. La seconda differenza tra il francese e i francofortesi risiede pertanto proprio nella possibilità di una critica, che Foucault ammette attraverso l'autopoiesi del soggetto critico, mentre i francofortesi la escludono, concependo il processo di razionalizzazione inaugurato dall'*Aufklärung* non solo come totalità, ma anche come totalitario².

In conclusione:

«Se la governamentalizzazione designa il movimento attraverso il quale si trattava, nella stessa realtà di una pratica sociale, di assoggettare gli individui mediante meccanismi di potere che si appellano ad una verità, allora direi che la critica designa

¹ M. Horkheimer, T. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Querido Verlag, Amsterdam 1947; tr. it. di R. Solmi, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 2010, p. 127: «Ogni civiltà di massa sotto il monopolio è identica, e il suo scheletro, l'armatura concettuale fabbricata da quello, comincia a delinarsi. I manipolatori, infatti, non sono più interessati a tenerla nascosta, poiché la sua autorità si rafforza quanto più francamente e brutalmente si riconosce. [...] Il film e la radio non hanno più bisogno di spacciarsi per arte. La verità che non sono altro che affari serve loro da ideologia, che dovrebbe legittimare le porcherie che producono deliberatamente. Si autodefiniscono industrie, e rendendo note le cifre dei redditi dei loro direttori generali soffocano ogni dubbio possibile circa la necessità sociale dei loro prodotti».

² Per approfondire il rapporto tra Foucault e la Scuola di Francoforte, in particolare Adorno, si rimanda a E. Renault, *Foucault et l'École de Francfort*, in Y. Cusset et S. Haber (sous la dir. de), *Habermas et Foucault: Parcours croisés, confrontations critiques*, CNRS Éditions, Paris 2006, pp. 55-68; A. Honneth, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, in F. Riccio e S. Vaccaro (a cura di), *Adorno e Foucault. Congiunzione disgiuntiva*, cit.; S. Berni, *Soggetti al potere. Per una genealogia del pensiero di Michel Foucault*, Mimesis, Milano-Udine 1998.

il movimento attraverso il quale il soggetto si riconosce il diritto di interrogare la verità nei suoi effetti di potere e il potere nei suoi discorsi di verità»¹.

Dunque, non solo la critica viene concepita da Foucault a partire dalla nozione di soggettività, ma, in aggiunta, quest'ultima intrattiene un rapporto di primissimo piano con la questione della verità, come vedremo meglio a partire dal prossimo paragrafo. Insomma, la critica rappresenta una modalità del soggetto di resistere alle relazioni di potere-sapere che intendono schiacciarlo all'interno di una verità ben precisa. Inoltre, come pratica etica, la resistenza attraverso la critica diventa un modo del soggetto di de-assoggettarsi e costituirsi come soggetto critico e libero. Il soggetto rappresenta quindi un luogo di resistenza, e la critica, in definitiva, si configura come una pratica del soggetto per sfuggire ai rapporti di cattura del potere, una pratica etica che ha come fine l'auto-creazione del soggetto stesso, che agisce come un contropotere.

2.2.2 Soggettività, sessualità, verità: gli ultimi corsi al Collège de France

Nel corso del paragrafo seguente ricostruiremo da vicino i corsi che Foucault tenne al Collège de France dal 1979 fino alla sua morte al fine di scoprire come la questione della soggettività e dei processi di soggettivazione – di cui non abbiamo ancora appositamente parlato – emergano progressivamente durante la ricerca svolta dal filosofo presso la celebre istituzione francese.

Come abbiamo esposto in via preliminare nel paragrafo precedente, la questione della costituzione autonoma della soggettività, ultimo grande tema delle ricerche foucaultiane, intercetta non soltanto il problema della critica e della resistenza, ma anche quello della verità. In realtà, però, ricostruendo il cammino filosofico di Foucault attraverso i suoi corsi, la questione della costituzione autonoma del sé attraverso il rapporto critico con la verità non è un problema che si caratterizza sin dall'inizio come una proposta teorica definitiva. Anzi, le tre problematiche – resistenza, verità, costituzione del soggetto – emergono progressivamente l'una dopo l'altra saldandosi in una teoria unitaria soltanto negli ultimi corsi, in una prospettiva che vede il soggetto come luogo della resistenza rispetto alla verità e al governo che cercano di assoggettarlo. In questo paragrafo cercheremo quindi di rinvenire il “farsi” teorico della proposta intellettuale dell'ultimo Foucault, affrontandola da un punto di vista diacronico.

¹ M. Foucault, *Illuminismo e critica*, cit., p. 40.

A partire dal *Del governo dei viventi*¹, corso tenuto dal filosofo nell'anno accademico 1979-1980, constatiamo come il problema del governo e della governamentalità, già indagato nei due corsi precedenti in relazione alla nozione di biopolitica², venga ora messo in relazione alla questione della verità e del soggetto, facendo però emergere un rapporto tra soggettività e verità che non verte sulla costituzione autonoma del sé, ma sulla manifestazione del vero come strumento politico di governo. Dapprima viene sondata la relazione tra governo – esercizio del potere – e verità attraverso una nozione presentata qui per la prima volta: quella di “aleturgia”. Con questo termine Foucault vuole indicare come tra potere e verità non viga un rapporto di tipo strumentale: certamente al potere occorrono delle conoscenze specifiche per poter esercitarsi, ma per “aleturgia” s'intende piuttosto una “manifestazione della verità”, un processo di “mostrazione” della verità che è più vicino ad una forma rituale, irriducibile alla sola forma scientifica conoscitivo-obiettiva³. L'esercizio del potere richiede sempre, secondo Foucault, una manifestazione della verità: così come valeva per il soffitto del palazzo di Settimio Severo, il quale fece dipingere il cielo stellato disposto come nel giorno della sua nascita, rendendolo così visibile nella sala dove avrebbe pronunciato le sentenze giuridiche al fine di mostrare come il suo regno fosse necessario e voluto dagli astri⁴, allo stesso modo vale, dal XVIII secolo, per l'affermazione della “ragione di stato”, «rielaborazione utilitaristica e calcolatrice, [...] di tutte le aleturgie proprie dell'esercizio del potere»⁵, in un processo che va dalla *mostrazione* alla *dimostrazione*, aggiungiamo noi.

L'intera prima parte del corso è dedicata alla rilettura “aleturgica” dell'*Edipo re* di Sofocle⁶. Sono di due tipi le aleturgie presenti nella tragedia greca: da una parte, “l'aleturgia degli dei”, manifestazione veritativa attraverso la consultazione dell'oracolo

¹ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, sous la direction de F. Ewald et A. Fontana par M. Senellart, Seuil, Paris 2012; tr. it. di D. Borca e P. A. Rovatti, *Del governo dei viventi, Corso al collège de France (1979-1980)*, Feltrinelli, Milano 2021.

² Il corso avrebbe dovuto proseguire l'indagine sulle modalità in cui il biologico entra a far parte della sfera politica, da qui il titolo che rimanda alla questione del governo delle popolazioni in quanto esseri viventi. Infatti, il corso precedente, *Nascita della biopolitica*, per stessa ammissione di Foucault, aveva finito per accantonare il problema della biopolitica dedicandosi esclusivamente all'arte liberale di governo: cfr. M. Foucault, *Riassunto del corso*, in *Nascita della biopolitica*, cit., p. 261: «Il corso di quest'anno, alla fine è stato interamente dedicato a ciò che doveva essere soltanto l'introduzione».

³ Cfr. GV, pp. 17-19.

⁴ Con questo esempio storico si apre la prima lezione del 9 gennaio 1980, cfr. GV, pp. 13-15.

⁵ *Ivi*, p. 21.

⁶ Cfr. GV, lezioni dal 16 al 30 gennaio. Un'altra lettura dell'*Edipo re*, sulla base del nuovo concetto di sapere-potere, era stata proposta da Foucault nel 1972, Cfr. M. Foucault, *Le savoir d'Œdipe*, in appendice a *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France, 1970-1971*, sous la dir. de F. Ewald et A. Fontana, éd. par D. Defert, Seuil, Paris 2011, pp. 233-241; tr. it. di M. Nicoli e C. Troilo, *Lezioni sulla volontà di sapere: corso al Collège de France (1970-1971), seguito da Il sapere di Edipo*, ed. it. a cura di P.A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 2015.

e, dall'altra, "l'aleurgia degli schiavi", consistente nella testimonianza diretta e soggettiva all'interno di un processo giudiziario. Entrambe queste forme, del tutto simili a rituali, conducono ad uno svelamento del vero che sfugge al controllo di Edipo, il quale, cercando la verità al fine di legittimare il proprio governo, viene invece messo fuori gioco dalla stessa al compimento della tragedia.

La svolta all'interno del corso avviene però alla fine della trattazione dell'*Edipo re*, quando Foucault sposta l'attenzione dalla relazione tra verità ed esercizio del potere al rapporto tra "l'io", la prima persona, e il dire la verità in quanto testimone oculare, cioè sulla manifestazione della verità attraverso la soggettività, ovvero: sul rapporto tra "l'aver-visto" e "il dire-il-vero"¹. Secondo Foucault, la manifestazione della verità attraverso un soggetto-testimone supera i meri fini utilitaristici del «far conoscere»², ovvero, non è soltanto un mezzo per diffondere una conoscenza ritenuta vera perché enunciata da un testimone, ma è molto di più: in ballo vi sono infatti questioni che riguardano «salvezza» e «liberazione»³. Una cosa è infatti la sottomissione, in termini di adesione volontaria del soggetto di fronte alla manifestazione della verità, un'altra cosa è porre la questione dal lato opposto, ovvero, dalla volontà del soggetto di liberarsi dalla presa del potere e della verità:

«Non si tratta più di dirsi: essendo dato il legame che mi lega volontariamente alla verità, che cosa posso dire del potere? Ma: essendo dati la mia volontà, decisione e sforzo di sciogliere il legame che mi lega al potere, che ne è allora del soggetto di conoscenza e della verità? [...] È il movimento per liberarsi del potere che deve fare da rivelatore delle trasformazioni del soggetto e del rapporto che mantiene con la verità»⁴.

Notiamo allora che il punto dell'analisi si sposta. Dato che Foucault aveva già stabilito che potere e resistenza si co-appartengono e ora dichiara la non necessità del potere⁵, l'indagine deve ora passare proprio da quei punti di resistenza, da quei contropoteri che sono dati per necessari e che passano attraverso la volontà del soggetto di resistere. Che rapporto intrattiene dunque il soggetto che vuole svincolarsi dall'assoggettamento con il

¹ Cfr. GV, p. 58.

² GV, p. 82.

³ GV, p. 83.

⁴ GV, p. 85.

⁵ «Non c'è una legittimità intrinseca del potere», *Ibid.*

dire la verità? «Che cos'è questo doppio senso del termine “soggetto”, soggetto in una relazione di potere, soggetto in una manifestazione di verità»¹?

Foucault definisce l'«atto di verità»², ovvero l'atto di manifestazione della verità da parte di un soggetto, «punto di soggettivazione»³. È la prima volta che il filosofo ricorre a questo termine, ma non è affatto il caso di correre subito a conclusioni affrettate. Infatti, Foucault dichiara che da qui in avanti intende occuparsi sì di atti di verità, di atti di verità «quando la verità che si scopre riguarda se stessi»⁴, ma siamo ancora lontani dal significato che il concetto assumerà con la nozione di *cura di sé*. La forma soggettiva del dire la verità che Foucault intende qui indagare è quella della confessione cristiana, che consiste – al contrario dell'«atto di fede» che richiede l'adesione completa ad una verità esterna al soggetto – nel dire una verità nascosta nel profondo del proprio sé. La verità deve certo essere manifestata attraverso una verbalizzazione, ma essa viene pensata comunque come elemento atto a governare gli uomini: essa dipende cioè da un certo «regime di verità», termine che designa «ciò che costringe gli individui ad atti di verità»⁵. Foucault tiene infatti a puntualizzare, nel riassunto del corso:

«bisogna chiarire che questa manifestazione non ha lo scopo di stabilire la padronanza sovrana di sé su se stessi; ciò che ci si aspetta, al contrario, sono l'umiltà e la mortificazione, il distacco rispetto a sé e la costituzione di un rapporto con se stessi che tende alla distruzione della forma del sé»⁶.

Del governo dei viventi è fondamentale anche per un'altra questione: il corso segna il ritorno della trattazione foucaultiana al tema della sessualità, concentrandosi in particolare sul tema cristiano della “carne” e spostando inaspettatamente l'analisi ai primi secoli dopo Cristo. Infatti, il corso del 1980 sarà fondamentale per la stesura di *Les aveux de la chair*, quarto volume della *Storia della sessualità*, rimasto inedito fino al 2018⁷. Il corso dell'anno successivo, intitolato semplicemente *Soggettività e verità*⁸, non solo segue in modo diretto le tematiche poste in quello precedente, ma, al termine delle lezioni,

¹ GV, p. 88.

² GV, p. 89.

³ GV, p. 91.

⁴ GV, p. 89.

⁵ GV, p. 100.

⁶ GV, p. 325.

⁷ M. Foucault, *Les aveux de la chair*, édition établie sous la direction de F. Gros, Gallimard, Paris 2018; tr. it. di D. Borca, *Le confessioni della carne*, Feltrinelli, Milano 2019.

⁸ M. Foucault, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981*, sous la direction de F. Ewald et A. Fontana par F. Gros, Seuil, Paris 2014; tr. it. D. Borca e C. Troilo, *Soggettività e verità. Corso al Collège de France (1980-1981)*, Feltrinelli, Milano 2017.

esplicita che esso «costituirà l'oggetto di una pubblicazione a venire»¹, poiché condivide la stessa cornice temporale e lo stesso campo d'interesse di *L'uso dei piaceri*. Foucault è dunque tornato al lavoro: come per i libri precedenti, i corsi rappresentano il suo laboratorio concettuale preliminare.

Soggettività e verità presenta dunque uno slittamento ulteriore della cornice storica entro cui si svolgono le ricerche. Si passa infatti dallo studio dei Padri della Chiesa all'antichità ellenistica e romana, in un lasso di tempo che va circa dal I secolo a.C. al II secolo d.C. Questo spostamento nel tempo risulta essenziale per Foucault al fine di elaborare una nuova prospettiva teorica sul problema della soggettività. Obiettivo del corso è fare una storia della conoscenza di sé, ovvero una genealogia della soggettività che passi attraverso le procedure con cui il soggetto si costituisce come tale, riconoscendosi tramite un certo rapporto con la verità e il proprio sé. Foucault, per questa grande genealogia della soggettività occidentale, elabora un nuovo e fondamentale concetto mai adoperato prima d'ora: quello di "tecniche di sé"². Si tratta di un tipo di tecniche o procedure peculiari e di vasta portata – al cui interno s'inscrive il meglio noto principio delfico e poi socratico del "conosci te stesso" (*gnōthi seauton*) – attraverso le quali è possibile porre la domanda: «cosa fare di se stessi? Che lavoro operare su di sé? Come "governarsi" esercitando delle azioni [di cui] siamo noi stessi l'obiettivo, il campo di applicazione, lo strumento a cui facciamo ricorso e il soggetto che agisce?»³.

Le tecniche di sé permettono a Foucault di innovare profondamente la propria ricerca, poiché esse assumono una posizione indipendente, uno spessore proprio – da qui il futuro termine di "terzo asse"⁴ – che non deriva, non si iscrive direttamente nei rapporti di governo e di potere, ma ad essi risulta opposto. Non si tratta più, come nel corso precedente, degli "atti di verità" intesi come degli obblighi del soggetto di dire la verità su se stesso al fine di oggettivarsi e di essere condotto da altri. Foucault ora intende ricostruire la storia di un soggetto che non è quello che viene preso nella maglia della governamentalità e della verità, attraversato dalle relazioni di potere-sapere e da queste oggettivato, modellato, forgiato; ma quella di un soggetto che attraverso le tecniche di sé,

¹ SV, p. 304.

² Il termine viene utilizzato per la prima volta nelle conferenze di Berkeley e Dartmouth, tenute tra ottobre e novembre 1980. Cfr. M. Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, sous la dir. d'H-P. Fruchaud et D. Lorenzini, Vrin, Paris 2013; tr. it. a cura di "MF/Materiali foucaultiani", *Sull'origine dell'ermeneutica del sé: due conferenze al Dartmouth College*, Cronopio, Napoli 2012. In questa conferenza Foucault riconosce che fu proprio lo studio della sessualità nell'antichità greca a rendere possibile la concettualizzazione delle "tecniche del sé" (p. 39).

³ SV, pp. 299-300.

⁴ Cfr. UP, p. 10 e G. Deleuze, *Foucault*, cit.

cioè attraverso le procedure e gli esercizi che egli conduce nel rapporto con se stesso, assume uno spessore che gli è proprio, resiste al potere e si configura con una consistenza etica. La storia della costruzione del soggetto da parte di se stesso – precisa Foucault – è un progetto che «si colloca all’incrocio di due temi trattati in precedenza: una storia della soggettività e un’analisi delle forme della “governamentalità”»¹. In questo caso, con il termine soggettività Foucault intende però la soggettività come era stata intesa nelle sue prime ricerche, in primis in *Le parole e le cose*, ovverosia una soggettività concepita come esito di un processo di oggettivazione all’interno dei saperi che ineriscono al lavoro, la vita e il linguaggio, e che possono produrre effetti di esclusione. La storia della governamentalità è invece la storia delle relazioni strategiche il cui obiettivo è la direzione della condotta altrui. La storia delle tecniche di sé deve invece passare «attraverso la messa in atto e le trasformazioni nella nostra cultura dei “rapporti con se stessi”, con la loro armatura tecnica e i loro effetti di sapere»².

Come dicevamo, *Soggettività e verità*, oltre a introdurre le “tecniche di sé”, segna in maniera definitiva anche il ritorno di Foucault al tema della sessualità. Infatti, quelle che il Filosofo definisce anche “tecniche di vita” sono indagate all’interno di quel campo che i Greci chiamavano *aphrodisia* e che solo inadeguatamente possiamo tradurre con “sessualità”, termine moderno a cui viene attribuito un significato scientifico-biologico. L’obiettivo è dunque quello di capire in che modo e attraverso quali tecniche l’individuo greco si è costituito come soggetto di desiderio, «come è cominciata la lunga storia che nelle nostre società collega il sesso al soggetto»³. Presso i Greci i comportamenti sessuali non venivano sottoposti ad una legge o un principio universale, come sarebbe accaduto per il cristianesimo con i concetti di “carne” e “peccato originale”. Vi erano certamente delle leggi che l’individuo doveva rispettare in quanto appartenente a una determinata *polis*, e che riguardavano alcuni aspetti sessuali, ma queste limitazione erano molto generali e non giungevano a prescrivere condotte specifiche. Dunque, all’interno di questo cerchio molto ampio di leggi e divieti, si venivano a creare dei sistemi di preferenze connotati attraverso una “percezione etica”⁴. Perciò i comportamenti, gli atti d’amore (*ta aphrodisia*) erano concepiti come un insieme di modi di vivere, di scelte di esistenza e di condotta, come fossero una vera e propria *technē* attraverso la quale

¹ SV, p. 300.

² *Ibid.*

³ SV, p. 301.

⁴ Su questo, si veda la lezione del 28 gennaio, SV, pp. 85 e ss.

l'individuo poteva realizzarsi come sostanza etica. Foucault le definisce anche «tecniche per vivere, [...] procedure regolate», «modi di fare che sono stati pensati e che sono destinati ad operare una serie di trasformazioni su un determinato oggetto»¹. La moderazione, l'astinenza, la padronanza di se stessi, la scelta del momento adatto non sono delle prescrizioni, non sono degli obblighi, ma delle pratiche di gestione di una forza che deriva da un *bios* e che è necessario saper amministrare per ottenere il dominio di sé e realizzarsi come soggetto etico.

Secondo questa nuova prospettiva, esistono dunque dei processi, delle tecniche, delle procedure attraverso le quali l'individuo produce se stesso in opposizione alle strategie di assoggettamento. Ciò comporta una nuova concezione della soggettività, radicalmente diversa da quella precedente. Compare quindi un nuovo sistema di tecniche, opposte a quelle di sapere-potere che mirano all'oggettivazione del soggetto, ossia le tecniche del sé:

«tecniche che permettono agli individui di effettuare con i propri mezzi, un certo numero di operazioni sui propri corpi, sulle proprie anime, sui propri pensieri, sulla propria condotta; e questo in modo da trasformare se stessi, modificare se stessi, e raggiungere un certo stato di perfezione, di felicità, di purezza, di potere soprannaturale e così via»².

Il soggetto, dunque, si configura come l'esito, l'intersezione tra questi due sistemi di tecniche e di processi. Da un lato, il processo di assoggettamento, dall'altro, quello di *soggettivazione*, termine che ricompare nel corso del 1981 in modo molto più decisivo. Foucault si riferisce alla soggettivazione indicandola all'interno di una serie di procedure volte alla costituzione del sé³ in riferimento alla soggettività greca, che è profondamente diversa dalla soggettività moderna, sviluppatasi a partire da quella cristiana. Foucault sostiene infatti «che i Greci non conoscessero la soggettività»⁴, riferendosi probabilmente ad Heidegger, il quale faceva iniziare la metafisica della soggettività con l'*ego cogito* cartesiano e poneva il suo culmine nella volontà di potenza nietzschiana. I Greci tuttavia possedevano il termine *bios*, nozione dalla quale si innestano tutti i processi di lavoro su se stessi, di ricerca dei fini dell'esistenza e, dunque, le *technai peri ton bion*, le «tecnologie

¹ SV, p. 257; e poi ancora: «Operare delle trasformazioni su un determinato oggetto in vista di alcuni fini è la definizione greca, e anche la definizione in generale, di *technē*, di tecnica. La *technē* non è un codice di permessi e divieti, è un insieme sistematico di azioni e un certo tipo di azione», (*ibid.*).

² M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, p. 39.

³ Cfr. SV, p. 260.

⁴ SV, p. 259.

della vita” o, in altre parole, le «tecnologie di soggettivazione»¹. Ritorneremo nel prossimo paragrafo sulla questione dei “processi di soggettivazione”, approfondendone soprattutto la portata teorica in rapporto a quelli di assoggettamento.

Nel corso del 1981 troviamo anche un concetto che sarà sviluppato, analizzato e ampiamente approfondito a livello storico-genealogico nel corso dell’anno successivo: si tratta del concetto di “cura di sé” (*epimeleia heautou*). *L’ermeneutica del soggetto* (1981-1982)² si colloca nello stesso arco temporale delle analisi condotte l’anno precedente, esplorando in profondità alcuni temi già proposti e destinati a confluire tanto ne *L’uso dei piaceri* che nel terzo volume della *Storia della sessualità*, *La cura di sé*. La corposità imponente del testo una volta pubblicato deriva dalla decisione di Foucault di rinunciare ai seminari che teneva ogni anno – luoghi che potremmo considerare come di “applicazione empirica” – per raddoppiare le ore dei corsi e di conseguenza la mole dello scritto. Da questa scelta derivano una serie di approfondimenti, di letture e commenti dei testi di riferimento straordinariamente acuti e dettagliati, seguiti spesso da considerazioni estemporanee, proposte provvisorie e sistematizzazioni presto abbandonate, in un modo di procedere quasi sperimentale, che rende la metafora del “laboratorio” per i corsi al Collège de France più adatta che mai. Sicuramente si tratta di un Foucault che ritorna e prosegue le indagini sulla sessualità, ma questa, almeno in questo e nei corsi a venire, non è che uno dei campi all’interno dei quali poter studiare da vicino il problema delle pratiche di sé e il rapporto tra soggetto e verità, vero e proprio perno delle nuove ricerche, che vengono infatti condotte anche in ambiti diversi, su tutti quello della scrittura, come vedremo.

Il corso assume come proprio centro d’interesse, nonostante le lunghe e sempre presenti letture testuali, che talvolta rischiano di portare fuori strada il lettore, la “cura di sé”. Si tratta di un termine molto generale, che «indica il fatto di occuparsi di se stessi, di occuparsi per se stessi, e così via»³. A dire di Foucault, rispetto all’*epimeleia heautou*, lo *gnōthi seauton*, ovvero il precetto delfico del “conosci te stesso”, nella storia del pensiero avrebbe avuto un successo maggiore, sebbene non rappresentasse affatto un principio di conoscenza di sé, ma sarebbe piuttosto da inquadrare all’interno delle pratiche della cura di sé, di cui Socrate viene presentato come un maestro. Socrate prescrive ai cittadini di

¹ SV, p. 262.

² M. Foucault, *L’herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, sous la dir. de F. Ewald et A. Fontana, par F. Gros, Seuil-Gallimard, Paris 2001; tr. it. a cura di M. Bertani, *L’ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1981)*, Feltrinelli, Milano 2011.

³ ES, p. 4.

Atene di occuparsi di se stessi e non dei propri beni materiali, ritenendo con questo di operare per il bene della città, giacché i cittadini, imparando ad amministrare la propria vita, sapranno anche occuparsi al meglio della propria città. Per questa ragione, Socrate chiede di essere rilasciato e addirittura ricompensato¹. Nell'arco di otto secoli, le cose sono certamente mutate, ma non in maniera così radicale: Gregorio di Nissa, in epoca paleocristiana, stabilisce l'importanza della cura di sé attraverso pratiche che riguardano l'astinenza e la verginità, oltre che l'esplorazione di se stessi, al fine di trovare la propria anima, oltre alla carne, e riacquisire così l'immortalità². Entrambi, dunque, non solo stabiliscono l'importanza essenziale della cura di sé, ma la intendono come una pratica da condurre in modo costante. La cura di sé, inoltre, non è esclusiva del pensiero filosofico, ma è semmai questo a rappresentare un caso specifico di un ideale sociale molto più esteso nell'antichità, inerente diversi campi: da quello religioso a quello medico, politico, pedagogico fino all'ambito economico. Infine, entrambi concepiscono la cura di sé come una «forma di attività», un processo attivo considerato come «un dovere e al contempo come una tecnica, come un obbligo fondamentale e come un insieme di procedimenti accuratamente elaborati»³ e volti al raggiungimento di un fine che si configura come la conquista della soggettività.

Non ci è possibile scendere nel dettaglio dei temi trattati durante l'intero corso, cosa che ci condurrebbe del tutto fuori strada⁴. In questo paragrafo intendiamo piuttosto inquadrare in successione, come in un unico piano sequenza, i corsi nei loro temi generali, nelle loro basi teoriche e nelle novità che questi rappresentano all'interno del *corpus* foucaultiano. Nel prossimo paragrafo discuteremo invece da un punto di vista strettamente teoretico le conseguenze che il concetto di “soggettivazione” implica, riferendoci anche ad altri autori che hanno influenzato profondamente Foucault in quegli anni. Da questo punto di vista, allora – ci ritorneremo parlando di Pierre Hadot – su tutti i temi trattati nel corso del 1982, vale almeno la pena menzionare quello dell'*askēsis*⁵. La cura di sé implica infatti delle pratiche che nell'antichità greco-romana venivano

¹ Su questo, si veda la prima lezione del 6 gennaio 1982, *ivi*, pp. 3-36, dove Foucault cita il passo 29d dell'*Apologia di Socrate*; cfr. Platone, *Apologia di Socrate*, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, p. 35.

² Cfr. ES, pp. 12 e ss.

³ ES, p. 441.

⁴ Per questo possiamo rimandare alla lettura del “Riassunto del corso”, dove Foucault per la prima volta, forse conscio di aver spesso proceduto, come si dice, “a tentoni”, riprende in maniera molto precisa e puntuale i temi trattati durante tutte le lezioni: cfr. ES, pp. 437-452.

⁵ Su questo tema specifico Foucault si sofferma nelle lezioni del 24 febbraio e del 3 marzo 1982, ES, pp. 277-329.

concepito principalmente come degli “esercizi” da condurre nei confronti di se stessi. L’idea fondante era quella di una preparazione e di un esercizio costante del tutto simili a quelli svolti dall’atleta, il quale si allena a svolgere i movimenti minimi e necessari, senza spendere troppe energie e senza spettacolarizzare eccessivamente quella che oggi chiameremmo *performance*. Ma se l’atleta deve dotarsi di tutta una serie di tecniche e di strumenti, quello di cui l’uomo, in generale, ha bisogno per far fronte alle sfide lanciategli dall’avvenire, sono i *logoi*, i discorsi intesi come veri e razionali. Tali discorsi funzionano dunque come se fossero degli esercizi, e gli antichi sapienti – stoici, epicurei, scettici – si sono divisi intorno alla “natura” di questi discorsi, ai loro “modi di esistenza” e a tutta una serie di questioni tecniche relative al loro esercizio come la memorizzazione, la scrittura, ecc. Vi sono poi dei modi molto precisi per distinguere tali esercizi: esercizi che si effettuano tramite il pensiero, come la *praemeditatio malorum*; esercizi da effettuare nella realtà; oppure esercizi che potremmo definire “mistici”, come la meditazione, la *meletē thanatou*, che si qualifica come esercizio della morte.

Sebbene dunque il corso del 1981-1982 sviluppi ulteriormente il tema delle pratiche di sé nell’ambito della sessualità, e quindi della costituzione del soggetto di desiderio, in realtà, lungo tutto l’arco del corso, assistiamo ad uno spostamento dell’interesse verso i processi di soggettivazione in quanto tali, cioè verso aspetti che riguardano una storia del soggetto in generale, e non tanto – o non solo – del soggetto rispetto alla propria sessualità. Con il corso dell’anno successivo, *Il governo di sé e degli altri* (1982-1983)¹, Foucault non solo sceglie di focalizzarsi su un tema che non si riduce a quello della sessualità, ma decide di svolgere un’analisi che incrocia contemporaneamente i tre assi di cui la sua ricerca negli anni è andata componendosi. Retrospectivamente, Foucault riconosce di essersi occupato dapprima di ciò che riguarda la “formazione dei saperi” per poi passare alle “forme di veridizione”, ovvero i temi che rappresentano il primo asse della sua ricerca; successivamente, con il secondo asse il filosofo si è occupato della normatività dei comportamenti, dell’esercizio del potere e quindi della governamentalità; infine, il terzo asse riguarda le “forme di soggettivazione”, analizzate attraverso le tecniche del rapporto a sé². Fino ad allora, quindi, Foucault, a suo dire, si sarebbe

¹ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, sous la dir. de F. Ewald et A. Fontana, par F. Gros, Gallimard-Seuil, Paris 2008; tr. it. di M. Galzigna, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Feltrinelli, Milano 2015.

² Queste che Foucault chiama “questioni di metodo”, vengono richiamate nella lezione del 5 gennaio 1983, prima ora, GSA, pp. 11-16; e nella lezione del 12 gennaio 1983, prima ora, GSA, pp. 48-49.

occupato di quei «focolai di esperienze»¹, come la follia, il crimine, la sessualità, analizzandoli dalla prospettiva, di volta in volta, di un singolo asse, sebbene tutti e tre gli assi fossero rinvenibili in ogni singolo ambito. Si tratta ora di provare ad utilizzarli tutti e tre assieme, a partire dalla loro correlazione reciproca.

Oggetto di questa analisi incrociata è la *parrēsia*. Foucault ne aveva già parlato tre anni prima in riferimento alla direzione di conoscenza e, negli ultimi due anni, rispetto alle tecniche di sé. Farlo ora in riferimento a tutti e tre gli assi assieme significa analizzare la *parrēsia* come «il dire-il-vero nelle procedure di governo e [nel]la costituzione dell'individuo come soggetto per sé e per gli altri»². *Parrēsia* dunque come virtù, come qualità, come dovere e come tecnica necessaria nel rapporto a sé e nel governo degli altri, o nel rapporto a sé in quanto questo implica anche il rapporto con altri.

Il tema della *parrēsia* era già presente nel corso del 1982, si tratta quindi ora di riprenderlo e svilupparlo ulteriormente. A dire il vero, rispetto al tema della cura di sé, quello della *parrēsia* si presenta come il diretto e immediato prosecutore. Alla cura di sé bisognava essere infatti chiamati, sollecitati: *L'ermeneutica del soggetto* metteva in luce come fosse necessaria, in altre parole, la presenza di un maestro, di un *maître d'existence* che, a differenza del *directeur de conscience* cristiano, più che ascoltare parlasse, elargendo insegnamenti – come Seneca a Lucilio – intesi non come delle verità universali cui prestare un atto di fede, ma delle istruzioni che invitassero alla costruzione positiva del sé, non alla sua negazione e rinuncia, sul modello cristiano³. In definitiva, il corso del 1983 segna allora un passaggio che va dall'*epimeleia heautou*, dal governo di sé, alla *parrēsia*, intesa a partire dal rapporto che il governo di sé intrattiene con il governo degli altri.

Se nel corso del 1982 la *parrēsia* si limitava ancora al “parlar franco” del maestro rispetto all'allievo con l'obiettivo di aiutare quest'ultimo nella costruzione della propria soggettività, in *Il governo di sé e degli altri* diviene una questione più prettamente politica. Il corso, infatti, non solo si apre con un commento del testo kantiano sull'illuminismo che ci consente di leggere il discorso critico come una forma di *parrēsia*, l'illuminismo come atteggiamento parresiastico; ora, gli esempi che vengono somministrati agli uditori del Collège de France riguardano casi in cui il “parlar franco” o “dire il vero” espongono colui che parla ad una forma di rischio, come Platone al

¹ GSA, p. 15.

² GSA, p. 49.

³ Cfr. ES, pp. 118 e ss.

cospetto del tiranno di Siracusa¹ o come nel caso del discorso d'imprecazione². Da questo momento in poi, in altre parole, l'analisi della *parrēsia* si sposta dal rapporto duale allievo-maestro all'esposizione di un discorso nella pubblica piazza. Comunque sia, nonostante questo spostamento verso una "*parrēsia* politica", indagata successivamente nello *Ione* di Euripide e nella *Lettera VII* di Platone, tema centrale dell'indagine foucaultiana resta l'impegno politico come modalità del rapporto a sé, quindi come forma di costituzione della soggettività. Torna in questo modo negli studi di Foucault la materia politica inerente al governo e alla governabilità, ma ritorna saldandosi agli studi condotti negli anni precedenti sulla soggettività, in un metodo capace di tenere insieme i tre assi del pensiero del filosofo all'interno della domanda: quale rapporto a sé si stabilisce in colui che vuole governare gli altri e, quale rapporto a sé si stabilisce in coloro che obbediscono?

Il corso dell'anno successivo si presenta come continuazione diretta di quello del 1983. *Il coraggio della verità* (1983-1984)³ è l'ultimo corso che, stanco e malato, Foucault, tenne al Collège de France, terminando le lezioni con le parole: «è troppo tardi. Allora, grazie»⁴ – episodio che ha creato una sorta di alone crepuscolare intorno al corso, in cui possiamo trovare riflessioni sulla paura di morire e la missione che Socrate deve portare a termine⁵, o sul rapporto tra filosofia e malattia⁶, generando la tentazione di leggerlo come un ultimo grande testamento del filosofo⁷. Al di là della facile retorica, tuttavia, siamo ancora di fronte ad uno studio sulla *parrēsia* che stavolta Foucault non ha intenzione di pubblicare⁸ e che, invece di proseguire l'indagine sul rapporto tra il dire-il-vero e il politico, si incentra piuttosto sul valore etico della *parrēsia*.

Come spesso si può trovare in quelli che forse sapeva sarebbero stati i suoi ultimi scritti e le sue ultime prolusioni, anche questa volta Foucault, da un punto di vista metodologico, ripercorre tutta la sua produzione filosofica cercando di restituire un percorso d'insieme.

¹ Cfr. ES, lezione del 12 gennaio 1983, prima ora.

² Cfr. ES, lezione del 26 gennaio 1983, seconda ora.

³ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1983-1984*, sous la dir. de F. Ewald et A. Fontana, par F. Gros, Seuil, Paris 2009; tr. it. di M. Galzigna (con la collaborazione di P. P. Ascari, L. Paltrinieri, E. Valtellina), *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1983-1984)*, Feltrinelli, Milano 2016.

⁴ CV, p. 318.

⁵ CV, lezione del 15 febbraio, prima ora.

⁶ CV, lezione del 15 febbraio, seconda ora.

⁷ Cfr. F. Gros, "Nota del curatore", in CV, p. 325.

⁸ Al contrario del corso dell'anno precedente: Foucault progettava di pubblicare un libro dal titolo *Il governo di sé e degli altri* per la nuova collana di Seuil "Des travaux", lanciata nel febbraio 1983 insieme a F. Wahl e P. Veyne. Cfr. la "Chronologie" di D. Defert in *Dits et écrits*, cit., vol. 1, p. 61.

Soltanto ad uno sguardo ingenuo il problema sollevato dalla *parrēsia* come discorso di verità può indurre a rievocare le ricerche archeologiche: il problema dell'*Archeologia del sapere*, infatti, era quello di ricercare le condizioni storiche attraverso le quali si possono formare dei discorsi veri, mentre, nel caso degli ultimi studi foucaultiani, l'interesse è rivolto piuttosto alle "forme aleturgiche" e, in particolare, alle forme «attraverso [le quali] il soggetto, dicendo la verità, si *manifesta* [intendendo dire]: si rappresenta a se stesso ed è riconosciuto dagli altri come un soggetto che dice la verità»¹. Se quindi il problema della verità incrocia il primo degli assi di riferimento del pensiero foucaultiano, lo fa comunque da una prospettiva diversa rispetto al problema delle tecniche di soggettivazione. Inquadrare dunque la questione della *parrēsia* attraverso una prospettiva multiassiale, è ancora questo il proposito foucaultiano, che questa volta, però, punta piuttosto a far risaltare il rapporto con sé di chi è fonte di un'asserzione di verità nella misura in cui questa è in grado di trasformare l'*ēthos* dell'interlocutore. Tema fondamentale dell'intero corso è che la ricerca della costituzione migliore, considerabile come "l'ossessione" del pensiero politico greco, non è impostata attraverso ragionamenti razionali volti a stabilire quale sia il giusto rapporto tra poteri o la giusta proporzione tra il numero dei governanti e il numero dei governati; al contrario, la perfezione nel governo potrà esistere nel momento in cui i soggetti politici avranno costruito se stessi come soggetti etici.

L'eredità, se così la possiamo intendere, lasciata da Foucault, si riassume in un metodo attraverso il quale poter problematizzare il reale basandosi su tre assi distinti ma allo stesso tempo correlati. Inoltre, il fatto che i tre momenti – sapere, potere, soggetto – non siano separabili, conduce a pensare ad un'epistemologia che non è separabile da una riflessione politica ed etica, e viceversa. Infatti, il metodo con cui indagare la cura di sé viene messo a punto definitivamente soltanto innestandolo nel problema del dire il vero, insieme alla questione del coraggio dell'atteggiamento critico, a sua volta collegato anche alla cura degli altri.

¹ CV, p. 14.

2.2.3 Il processo di soggettivazione: Hadot, i Greci e la “piega”

Nell'Introduzione a *L'uso dei piaceri* si trovano dei ringraziamenti ad alcune personalità che Foucault riconosce essere state fondamentali nel corso degli ultimi anni della sua ricerca, nei quali, come ormai sappiamo, il filosofo francese sposta sorprendentemente il periodo storico di riferimento delle sue indagini: dall'età moderna a quella antica e, in particolare, a quella ellenistica e paleocristiana. Sebbene Foucault continui a lavorare “di prima mano” sui testi, senza quindi spendere troppe energie nel confronto con la letteratura secondaria, alcuni riferimenti e riscontri con studiosi autorevoli in materia, data l'eccentricità rispetto ai soliti interessi di ricerca, si rendevano necessari. Alcuni scambi di vedute avvennero con intellettuali molto vicini alla cerchia del filosofo, che negli ultimi corsi continuava a lamentare l'impossibilità di aprire un dialogo o un tavolo di lavoro più ristretto con chi fosse veramente interessato e competente in materie come la filosofia antica o la patristica cristiana, ritrovandosi invece a parlare da solo per oltre due ore davanti a folle di studenti stipati in aule sempre troppo piccole. Uno dei destinatari di questi ringraziamenti è Peter Brown, che Foucault, nella sua ultima intervista¹, avrebbe riconosciuto come ispiratore principale dell'uso della parola “stile”, tratta da *The Making of Late Antiquity* (1978)² e impiegata a proposito dell'analisi della moralità greca, del lavoro su se stessi e sulla propria vita. Vorremmo però soffermarci qui su un'altra eminente figura della storia della filosofia che Foucault ringrazia in quello che è il suo libro più atteso: ovvero Pierre Hadot.

Si tratta di uno storico, anzi di un filosofo a tutti gli effetti, come tiene a sottolineare Arnold Davidson³, che più di ogni altro sarebbe riuscito ad imprimere una svolta decisiva contemporaneamente alla storia della filosofia antica e al pensiero filosofico in quanto tale. Le sue intuizioni generali circa il pensiero greco e tardoantico si possono ritrovare costantemente nelle ultime trattazioni di Foucault, il quale seppe riconoscere la portata rivoluzionaria dei suoi studi, tanto da esigerlo come professore al Collège de France, dove insegnò dal 1983 fino al 1990, succedendo a Pierre Courcelle alla cattedra di Storia del

¹ Cfr. M. Foucault, *Il ritorno della morale*, cit., p. 264.

² P. Brown, *The Making of Late Antiquity*, Cambridge University Press 1978; tr. it. di P. Guglielmotti e A. Taglia, *Genesi della tarda antichità*, Einaudi, Torino 2001. Sul rapporto tra P. Brown e la filosofia dell'ultimo Foucault, cfr. P. Veyne, “Préface”, in P. Brown, *La genèse de l'Antiquité tardive*, tr. fr. di A. Rousselle, Gallimard, Paris 1983, pp. XIX-XXII.

³ Cfr. A. I. Davidson, “Prefazione” in P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, Paris 2002; tr. it. di A. M. Marietti e A. Taglia, a cura di A. I. Davidson, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005, p. VI.

pensiero ellenistico e romano. La letteratura sul rapporto tra Hadot e Foucault negli anni è andata moltiplicandosi¹.

Il cuore pulsante della proposta filosofica di Hadot può essere ravvisato all'incrocio di due testi fondativi: *Esercizi spirituali e filosofia antica*² e *Che cos'è la filosofia antica?*³, cui aggiungiamo *La filosofia come modo di vivere*⁴, importante raccolta di interviste e conversazioni. L'idea fondamentale intorno a cui gravitano tutti questi testi è che la filosofia antica, lungi dall'essere esclusivamente speculativa e teoretica, sia invece profondamente orientata alla prassi, alla vita nei suoi risvolti più pragmatici. È senz'altro vero che presso gli antichi esistessero anche delle filosofie apparentemente solo teoriche come la logica o la fisica, ma queste, secondo Hadot, venivano concepite come se fossero un "esercizio" volto alla trasformazione di colui che lo pratica. Teoria e prassi dunque si saldano insieme all'interno di una filosofia concepita come modo di vivere o modalità dell'esistenza. Tant'è che pensare alla filosofia unicamente nella sua veste "discorsiva" e teoretica, la filosofia «ridotta al suo contenuto concettuale»⁵, coincide esattamente con l'immagine offerta dalla sofistica, tradizionalmente criticata da tutte le scuole filosofiche ad essa contemporanee proprio per questo motivo: «coloro che sviluppano un discorso in apparenza filosofico senza cercare di mettere la loro vita in rapporto con il discorso, e senza che il loro discorso derivi dalla loro esperienza e dalla loro vita, vengono chiamati "sofisti" dai filosofi»⁶. La filosofia, dunque, e non la sofistica, si qualifica come qualcosa che inerisce direttamente alla vita nei suoi aspetti pratici, attivi, esperienziali, financo quotidiani.

La filosofia antica è quindi tutta incentrata sulla formazione dell'uomo e sulla trasformazione dello stile di vita. È in questa prospettiva che assume un'importanza decisiva il concetto di "esercizi spirituali". Con questa nozione s'intende sottolineare il valore pratico della filosofia, che, per mezzo dell'esercizio, si configura come un addestramento pratico, un'attività, un lavoro incessante su se stessi capace di dare luogo

¹ Su tutti si vedano: A. I. Davidson, *Michel Foucault e la tradizione degli esercizi spirituali*, in *Foucault, oggi*, a cura di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2008; M. Montanari, *Hadot e Foucault nello specchio dei greci. La filosofia antica come esercizio di trasformazione*, Mimesis, Milano-Udine 2010; L. Cremonesi, *L'esercizio della distanza. Foucault, Hadot, Ginzburg*, ETS, Pisa 2024.

² P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit.

³ P. Hadot, *Qu'est ce-que la philosophie antique?*, Gallimard, Paris 1995; tr. it. di E. Giovanelli, *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino 1998.

⁴ P. Hadot, *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Albin Michel, Paris 2001; tr. it. di A. C. Peduzzi e L. Cremonesi, a cura di J. Carlier, *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*, Einaudi, Torino 2008.

⁵ P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica*, cit., p. 247.

⁶ *Ivi*, p. 169.

ad un'*epistrophē*, un cambiamento radicale, un'inversione nella direzione di vita, una conversione data da un movimento di ritorno in se stessi. Del resto, il termine *epistrophē* indica proprio il movimento di ritorno su stesso compiuto dal coro nel teatro greco. Se dunque il termine *askēsis* serve a sottolineare la dimensione pragmatica, con "spirituale" s'intende sottolineare il fatto che l'esercizio si rivolge alla totalità dell'essere umano, in un approccio che unisce l'anima al corpo. La filosofia antica deve perciò essere pensata, secondo Hadot, come una maniera di vivere, come una forma di vita, come un esercizio volto alla formazione e alla trasformazione dell'individuo che la pratica, conducendolo dalla vita inautentica alla vita autentica.

Con questa scoperta, tuttavia, Pierre Hadot intende fornire molto più che una nuova interpretazione storica della filosofia antica e tardoantica. Infatti, la sua analisi si estende prima ad una considerazione riguardo alla storia della filosofia tutta, o almeno a quella occidentale, e poi alla filosofia in quanto tale, o meglio, al significato stesso del filosofare, al "fare" filosofia. Ritornare a pensare alla grecità, e quindi gli albori della filosofia, significa secondo Hadot recuperare quella dimensione del pensiero filosofico capace di unire la teoria alla prassi e di rivolgersi direttamente alle vite degli individui. Riscoprire la vera essenza della filosofia greca significa quindi tentare di ricucire quello strappo che si è venuto a creare a partire dal cristianesimo. Con l'ascesa e l'egemonia del pensiero cristiano nella cultura occidentale, infatti, ogni tipo di discorso etico e morale in senso pratico è relegato alla forma religiosa, mentre la filosofia, a partire dalla scolastica, diviene *ancilla theologiae*. Anche con l'affermarsi della scienza moderna, la filosofia viene relegata alla sola dimensione speculativa e teoretica, considerata come sua propria fino a partire dai tempi di Aristotele, ora riletto come origine del pensiero razionale e scientifico. La filosofia inizierebbe a recuperare terreno, per quanto riguarda la prassi, soltanto verso la fine del XIX secolo: con Kierkegaard, Marx, Nietzsche e poi, proseguendo nel Novecento, soprattutto con Wittgenstein.

Hadot, in effetti, è stato una figura centrale proprio per quanto riguarda l'introduzione del pensiero di Wittgenstein in Francia, dando vita ad un'interpretazione originale del filosofo viennese destinata ad influenzare notevolmente quelle correnti di pensiero intente a riscoprire la dimensione più pratica della filosofia, rivolte alla riscoperta della dimensione ordinaria e quotidiana dell'esistenza. Hadot conosce il *Tractatus* «nel 1953 o nel 1954»¹, rimanendo profondamente colpito dai temi della mistica e del silenzio con cui

¹ P. Hadot, *Wittgenstein et les limites du langage*, Vrin, Paris 2004; tr. it. a cura di B. Chitussi, *Wittgenstein e i limiti del linguaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 2016, p. 7.

l'opera si conclude, rispettivamente alle proposizioni 6.522 e 7¹. La prima delle celebri conferenze di Hadot su Wittgenstein si tenne nel 1959, presso il Collège Philosophique diretto da Jean Wahl, ed ebbe come oggetto proprio il *Tractatus*, tradotto per la prima volta in francese due anni dopo da Pierre Klossowski². Nello stesso anno, Jean Piel, per la rivista "Critique", di cui sarebbe divenuto direttore alla morte di Bataille, chiese ad Hadot un articolo sul *Tractatus* insieme ad un altro sul cosiddetto "secondo Wittgenstein". Era la prima volta che il giovane antichista si avvicinava alle *Ricerche*, scoprendo in questo modo una nuova idea di linguaggio tutta incentrata sui concetti di "gioco linguistico", "attività" e "forma di vita"³. Fu grazie a questo confronto che Hadot comprese il valore formativo della filosofia antica: «occorreva quindi ricondurre i discorsi filosofici ai loro giochi linguistici, alla forma di vita che li aveva originati, alla situazione concreta, personale o sociale, alla *praxis* che li condizionava o agli effetti che volevano produrre»⁴. L'idea mutuata da Wittgenstein, che la filosofia consista nell'ottenimento, o nella ricerca, della saggezza – silenziosa, in questo caso – che la filosofia non sia una dottrina, ma «un'attività»⁵ di chiarificazione, e che i grandi problemi del linguaggio siano inscindibili da una sua dimensione pratica e quotidiana, dall'uso che se ne fa, avrebbero spinto a nuove considerazioni filosofiche volte al recupero della dimensione ordinaria: si tratta delle riflessioni, restando in ambito francese, di Michel de Certeau, come vedremo presto. Secondo Barbara Chitussi, in conclusione, la posta in gioco della filosofia di Hadot, la sua rilettura del pensiero antico sulla scorta di Wittgenstein, dovrebbe essere allora letta, da una parte, come esortazione del pensiero filosofico a ritornare alla vita pratica e quotidiana e dunque a tornare esercizio, forma di vita; e, dall'altra, come critica alla filosofia accademica, divenuta una disciplina sterile ed elitaria⁶.

Dopo la morte di Foucault, Pierre Hadot avrebbe così commentato le modalità con cui il filosofo aveva attinto dal suo *Esercizi spirituali*, uscito in forma di articolo nel 1975 per l'"Annuaire de la V^e Section de l'École pratique des hautes études": «[credo che] la

¹ «6.522 Ma v'è dell'ineffabile. Esso mostra sé, è il Mistico». «7 Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere». L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, London 1961; tr. it. di A. G. Conte, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 2009, p. 109.

² L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus suivi de Investigations philosophiques*, tr. fr. par P. Klossowski, Introduction de B. Russel, Gallimard, Paris 1961.

³ «La parola "giuoco linguistico" è destinata a mettere in evidenza il fatto che il parlare un linguaggio fa parte di un'attività, o di una forma di vita», L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford 1953; tr. it. di R. Piovesan e M. Trincherò, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 2014, 23, p. 17.

⁴ P. Hadot, *Wittgenstein e i limiti del linguaggio*, cit., p. 12.

⁵ Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., 4.112, p. 49.

⁶ Cfr. B. Chitussi "Postfazione" in P. Hadot, *Wittgenstein e i limiti del linguaggio*, cit., pp. 117-128.

descrizione che Foucault propone di ciò che io avevo chiamato “esercizi spirituali” e che egli invece preferisce chiamare “tecniche di sé”, sia troppo incentrata sul “sé” o, quanto meno, su una certa concezione del sé»¹. Si tratta della prima – e per noi più rilevante – delle «differenze di interpretazione»² che Hadot annota nella sua considerazione delle pratiche di sé intese da Foucault³. Quest’ultimo, secondo l’antichista, si sarebbe concentrato esclusivamente sulla dimensione degli esercizi spirituali relativa al rapporto a sé, dimenticando quindi la dimensione fondamentale che porta l’individuo a superare se stesso, ad attingere a qualcosa che sta oltre il sé. Foucault avrebbe perciò tralasciato la dimensione *trascendente* degli esercizi spirituali. Hadot fa infatti notare come, per Seneca, la gioia derivata dagli esercizi non si ritrovi propriamente «nel suo “io”», «ma nella miglior parte»⁴ di sé, ovvero in quella rivolta verso il bene, verso l’ottenimento della virtù, definendo in prima battuta questa parte come «ragione perfetta»⁵ e, infine, come «ragione divina»⁶. È quindi evidente, secondo Hadot, come «Seneca trova la propria gioia non già in “Seneca”, ma andando al di là di Seneca, scoprendo di avere in sé una ragione, parte della Ragione universale»⁷. In definitiva, l’esercizio spirituale ha l’obiettivo di permettere all’individuo di superare se stesso attingendo ad una «Totalità», ad un «Universale»⁸ raggiungibile soltanto andando fuori da se stesso.

Per Hadot, Foucault avrebbe volontariamente tralasciato di descrivere questa funzione delle pratiche di sé poiché il suo scopo era quello di «offrire all’uomo contemporaneo un modello di vita»⁹. Ora, è senz’altro vero che le analisi dell’ultimo Foucault sono indirizzate ad una riflessione sull’attualità, ma dobbiamo sempre ricordare le modalità e il metodo con cui il filosofo intende farlo. Egli non cerca mai direttamente di descrivere l’attualità storica, né tantomeno di fornire dei modelli etico-pratici. Del resto come potrebbe, dato che nel presente i rapporti di forze non hanno ancora del tutto prodotto i

¹ P. Hadot, *Réflexions sur la notion de culture de soi*, in AA.VV., *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale, Paris 9, 10, 11 janvier 1988*, Seuil, Paris 1989; tr. it. in *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., p. 170.

² *Ivi*, p. 169.

³ Inoltre, secondo Hadot, Foucault avrebbe valutato in modo inesatto la morale degli antichi come un’etica incentrata sull’ottenimento del piacere: piuttosto, Greci e Romani consideravano la virtù in se stessa come foriera di gioia e dunque come vera ricompensa della vita condotta secondo il miglioramento di se stessi; quindi non il piacere conduce al *gaudium*, bensì la virtù, che è quindi il vero obiettivo degli esercizi spirituali. Cfr. *Ibid.*

⁴ *Ivi*, p. 170. Il riferimento è a Seneca, *Lettere a Lucilio*, XXIII, 6 (tr. it. a cura di U. Boella, Utet, Torino 1983).

⁵ Seneca, *Lettere a Lucilio*, CXXIV, 23.

⁶ Seneca, *Lettere a Lucilio*, XCII, 27.

⁷ P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., p. 171.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

loro effetti? In altre parole: come si potrebbe indagare ciò che non è ancora – del tutto – emerso? La genealogia è di certo sollecitata da una domanda sul presente, ma questo diviene comprensibile soltanto sullo sfondo di una differenza, di un “non è più”, cosa che quindi richiede il dispiegamento dell’indagine storica sul passato. Riteniamo allora, piuttosto, che il disinteresse di Foucault per la funzione trascendente delle pratiche di sé sia derivata da una necessità teorica. Il processo di soggettivazione, sebbene si configuri come una lotta per la libertà e per l’autonomia della soggettività rispetto all’oggettivazione del sapere-potere, non concede mai all’individuo di andare “fuori da se stesso”: la lotta per il de-assoggettamento è perenne e mai risolta, risponde ad una logica immanente dei tre assi del pensiero foucaultiano, perciò non è possibile pensare, in Foucault, ad un soggetto che esca completamente da se stesso e attinga liberamente a qualcosa che sta fuori di lui. Soggettivazione non è trascendenza, questo è stato messo bene in luce da Deleuze, che per farlo utilizza delle categorie concettuali provenienti dal proprio pensiero, come ad esempio quella di “piega”.

Sebbene in precedenza abbiamo sostanzialmente concordato con la tesi di Frédéric Gros secondo cui Deleuze avrebbe elaborato una «finzione metafisica»¹ dell’opera di Foucault – che noi abbiamo invece voluto analizzare nel suo divenire diacronico – resta comunque da ammettere il grande acume con cui Deleuze ha saputo cogliere le novità teoriche introdotte da Foucault nei suoi ultimi anni di vita: va considerato, a tale proposito, che i due non avevano più rapporti personali, che il filosofo di Vincennes non aveva accesso ai corsi al Collège de France e che gli scritti e gli interventi di Foucault non erano ancora stati raccolti nei *Dits et écrits*. Deleuze vede il momento chiave della pubblicazione di *La volontà di sapere* come una sorta di “scacco”, un «vicolo cieco»². A suo dire, con il testo del 1976 non si darebbe alcuna via d’uscita dal potere e dal sapere, che coniugandosi si configurano come una totalità chiusa. L’esigenza della filosofia contemporanea, invece, secondo Deleuze, è quella di pensare il nuovo, di creare, inventare un concetto che vada al di fuori del dominio di uno spazio territorializzato: lo scopo è infatti quello di operare una deterritorializzazione – volendo utilizzare il lessico proprio del filosofo di *Mille piani*. È questa quindi l’urgenza di Foucault dopo il 1976: trovare un modo per uscire dalla presa totale delle strategie di potere-sapere. Se infatti le

¹ Cfr. F. Gros, *Le Foucault de Deleuze: une fiction métaphysique*, cit.

² «Quello che ho cercato di dirvi – ma non sono sicuro di avere ragione – è che alla fine del suo periodo di riflessione sul potere Foucault si è trovato in un vicolo cieco, che non è suo ma del potere stesso. Vale a dire: come oltrepassare la linea del potere?», G. Deleuze, *La soggettivazione*, cit., p. 24.

cose stessero come in *La volontà di sapere*, cioè, se le strategie operassero un processo di normalizzazione e di oggettivazione costante e ineludibile, allora, sostiene Deleuze, «la vita consiste soltanto nel prendere posto in un “Si muore”»¹. Ma che cosa significa questo? Il “prendere posto” ricorda lo spazio della struttura di cui abbiamo già parlato (2.1.1), uno spazio posizionale caratterizzato dall’anonimità, dove non vi è un soggetto, ma un *si*. Si tratta di un tema molto presente in ambiente strutturalista, quello dell’anonimità del “si”; in Foucault l’avevamo incontrato a proposito del “si dice” o del “si vede”, ma lo si può considerare in generale come una modalità adottata dallo strutturalismo per rifuggire dal personalismo: nella psicanalisi di Lacan – per riprendere l’esempio citato da Deleuze – non si parla infatti di un “io” desiderio, o di un “tu” desideri, ma di un “si desidera”. Inoltre, va aggiunto che si tratta di un’inversione di tendenza significativa rispetto al pensiero di Heidegger: siamo di fronte ad una «vera e propria promozione del “si”»², al contrario di *Essere e tempo*, dove il “si” è legato alla quotidianità, ossia all’«esistenza inautentica»³. “Si muore” indica perciò qualcosa di strutturale, di ineluttabile: si nasce, si è oggettivati dalla maglia del potere-sapere, si muore. Del resto, come avevamo detto a proposito di *Nascita della clinica*, Bichat concepiva la morte non più come evento finale e ultimo, differito rispetto alla vita, ma come *coestensivo* alla vita: la vita come “insieme di funzioni che resistono alla morte”, vivere è dunque un “si muore”. Dire che vita e morte sono coestensivi significa dire che fra le due non c’è più una differenza radicale. Capiamo allora che, stando così le cose, non vi è via d’uscita, non v’è spazio per un’azione autonoma in una vita decisa dalle strategie e volta già da sempre alla morte, una morte che Deleuze concepisce, sulla scorta di Blanchot, come “linea del fuori”.

Deleuze, in effetti, aveva spiegato che le forme del sapere e le forze del potere, espresse in una molteplicità di forze che agiscono le une sulle altre, provengono da un Fuori⁴ inattuabile, operano sulle formazioni storiche e lì producono i loro effetti. Vi è una “linea del Fuori” oltre la quale non è possibile andare e che si definisce come «più lontano

¹ G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 114, con riferimento non esplicitato a M. Blanchot, *Lo spazio letterario*, cit., pp. 132-133, ma esplicitato nel corso: cfr. G. Deleuze, *La soggettivazione*, cit., pp. 25 e ss.

² G. Deleuze, *La soggettivazione*, cit., p. 27.

³ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., cap IV, “L’essere-nel-mondo come essere-con ed esser-sé. Il «si»”, pp. 168-189.

⁴ Fuori con la “F” maiuscola: Deleuze lo riconnette ancora a Blanchot, dove il Fuori è rappresentato dalla morte, dal “si muore”. Cfr. G. Deleuze, *La soggettivazione*, cit., p. 20.

di ogni mondo esteriore»¹; oltre questa linea traggono origine le forze diagrammatiche che dispiegano i loro effetti sulla realtà storica. Deleuze spiega questo concetto ricorrendo ad una metafora tratta dal *Moby Dick* di Melville. La linea del fuori è rappresentata dall’oceano, mentre la balena bianca è il Fuori assoluto. La balena trascina Achab e il suo equipaggio nell’abisso – la morte – per mezzo di una fune, che in questo caso rappresenta le forze che provengono dal Fuori e che, producendo i loro effetti, inesorabilmente trascinano la barca nel profondo degli abissi. Questa sarebbe la situazione fino a *La volontà di sapere*: le forze che conducono verso la morte. Accade però che la fune non sia sempre tirata e in costante tensione, ma che si compiano dei movimenti che Deleuze chiama «peristaltici»². Prendendo in prestito il termine dal moto ondulatorio del tubo digerente, il filosofo di *Logica del senso* spiega come di volta in volta si realizzino delle pieghe nella fune tirata dalla balena, dei momenti in cui l’imbarcazione non è trascinata, attimi di sospensione che vengono anche chiamati “spazi di respiro”. In balia del Fuori non è possibile respirare, non è possibile nemmeno orientarsi: il Fuori è infatti anche l’impensato, ma non nel senso di “ciò che è ancora da pensare”, ciò che è ancora “colonizzabile” dalla ragione, ma ciò che non si penserà mai, l’impensabile, “l’impossibile” di Blanchot. Questo ci fa tornare in mente l’appena citato Wittgenstein: «Devi sempre tornare indietro. Non c’è alcun fuori; fuori manca l’aria per respirare»³. Il respiro è naturalmente il linguaggio e laddove i limiti del linguaggio sono anche i limiti del mio mondo, ciò significa che non si potrà mai uscire dal linguaggio – sebbene ci si possa sempre scontrare con i suddetti limiti – quindi non c’è nessun fuori: fuori è l’irrespirabile. Perché sia possibile respirare, ci deve allora essere una piega.

Tutto questo cosa c’entra con Hadot e le pratiche di sé come trascendenti? Anzitutto, ciò che si realizza nella piega è esattamente la soggettivazione. Occorre che la linea si pieghi per poter respirare, ovvero per sfuggire alla morte. Il soggetto si produce nella piega. Foucault trova dunque un modo per pensare l’interiore, il dentro, senza dover cedere ad un’idea di soggetto come coscienza o persona. Il dentro infatti si crea piegando una forza che viene dal Fuori. Il dentro è un dentro del Fuori, è il fuori che si piega, argomenta Deleuze. Tra il potere-sapere e la morte, in mezzo al moto di trascinamento perpetuo nell’abisso, si scopre la soggettivazione, la possibilità di piegare la forza che

¹ G. Deleuze, *La soggettivazione*, cit., p. 21. E a p. 23: «Per quanto lontano andiate, non importa se andate su un’isola o sulla luna, sarà ancora esteriorità [...] Dove troverete allora questo fuori che è più fuori di ogni fuori, che è più lontano di qualunque forma o ambito di esteriorità?».

² *Ivi*, p. 31.

³ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., 103, p. 56.

proviene dal Fuori. La pratica di sé, l'esercizio di autogoverno, rappresenta allora la possibilità di piegare la forza su stessa: «*un rapporto della forza con se stessa, un potere di autoaffezione, un'affezione di sé attraverso di sé*»¹. Il rapporto a sé esprime così la possibilità di liberarsi dalla presa delle strategie e costituire un soggetto che sfugge. Ma cosa accade nella metafora della balena bianca? Accade che lo “spazio di respiro” non è che un momento di sollievo, un mero istante di pace prima che la balena ricominci a trascinare la nave verso l'abisso. In altre parole, la soggettivazione è sempre un processo che gioca contro quello di assoggettamento, che produce uno spazio – il soggetto – liberato dalla presa dei diagrammi; ma l'assoggettamento recupera, ricattura sempre la soggettivazione. Pertanto, tale rapporto non ha risoluzione, tra i due si stabilisce una lotta costante: da un punto di resistenza si produce una piega della forza su stessa che dà vita a una soggettivazione, la quale finisce sempre con l'essere ricatturata, riassoggettata. Possiamo utilizzare a questo proposito i termini deleuziani: la soggettivazione si configura come una deterritorializzazione che viene poi riterritorializzata.

Risulta evidente allora perché Foucault non poteva esporsi alla possibilità che le pratiche di sé consentissero un'uscita, un superamento e il raggiungimento di un Fuori. Prima di tutto perché non c'è nessun dentro che viene dato prima e che si apre superandosi: il dentro, in Foucault, si produce piuttosto attraverso una procedura di piega della forza su stessa, forza che viene da fuori; e in secondo luogo, perché il processo di soggettivazione non è mai una liberazione completa, non ha mai una fine. Certamente anche Hadot concludeva che il raggiungimento della saggezza non fosse mai completato una volta per tutte (per questo anche Wittgenstein rompeva il silenzio), ma il rapporto/scontro tra assoggettamento e soggettivazione si gioca non su un piano verticale, tra il dentro dell'io e il fuori trascendente, bensì sul piano orizzontale: nel movimento peristaltico tra la retta – la forza – e la piega.

Abbiamo così introdotto alcuni elementi teorici che è ora necessario approfondire per chiarire meglio le poste in gioco foucaultiane in riferimento al problema della soggettivazione. Assoggettamento e soggettivazione sono dunque due processi a direzione inversa, in cui l'uno spinge contro l'altro, o meglio, l'uno piega l'altro e l'altro si ridistende, ricatturando la soggettivazione. Abbiamo usato più volte il termine “cattura” e si è visto che anche Foucault lo utilizza per descrivere i meccanismi di captazione da parte dei dispositivi di potere. Anche Deleuze ricorre a questo termine, che all'interno del

¹ G. Deleuze, *Foucault*, cit., 120.

suo pensiero assume però un significato molto preciso. In *Mille piani* viene descritto il funzionamento dell'«apparato di cattura»¹. Si tratta di un concetto fondamentale nella filosofia di Deleuze, che viene spiegato anche nell'opera pubblicata insieme a Carmelo Bene e intitolata *Sovrapposizioni*². In questa raccolta di testi avviene un confronto decisivo tra i due autori, descritto come un meccanismo di “doppia cattura” in cui l'uno influenza l'altro e contribuisce al pensiero dell'altro, fino a che i due si uniscono e danno origine a un qualcosa di terzo e radicalmente nuovo, come avveniva anche con Guattari, del resto. Bene offre alla filosofia di Deleuze il poter essere messa in scena, mentre Deleuze offre al teatro di Bene la possibilità di dotarsi di un orizzonte filosofico. L'idea di fondo è che ogni concetto, in quanto tale, dia origine a degli “apparati di cattura”, cioè a quelli che Deleuze definisce degli “schemi di potere” che attraverso forme di significanza e di implicazione assicurano la propria presa³. Non possiamo scendere nel dettaglio, ma per capire al meglio possiamo paragonare l'apparato di cattura al sistema di captazione che il diagramma operava collegando delle monadi molteplici in uno schema unitario. L'equivalente, per Bene, nel teatro, è la “rappresentazione”, un luogo, un mondo pre-confezionato dalla tradizione teatrale in cui lo spettatore è preso quando assiste allo spettacolo⁴.

Entrambi i meccanismi funzionano allora come le strategie di assoggettamento descritte da Foucault: anche Bene e Deleuze, come Foucault, s'interrogano sulla possibilità di una fuoriuscita dalla cattura e dagli schemi di potere, l'esigenza è la stessa, ma ecco che la resistenza pensata dai due autori si gioca su un piano diverso. Forse, unendo le prospettive, potremmo dire che la soggettivazione in Foucault, la piega delle forze del fuori, dapprima riesce a porsi come contro-forza, ma poi viene nuovamente catturata. La risposta dei due allora ci sembra molto più radicale. Si tratta di una risposta linguistica: esiste infatti una “lingua maggiore” – quella della maggioranza, della borghesia ma anche del marxismo, che è stato capace, secondo Bene e Deleuze, di operare allo stesso modo una forma di omogeneizzazione – che funziona attraverso degli apparati di cattura – e una “lingua minore”, che invece sfugge. La via d'uscita dalla cattura dalla lingua maggiore è il “balbettare” con la lingua. Bisogna cioè parlare dall'interno della lingua maggiore facendola balbettare, cioè destrutturandola, destituendo quindi gli

¹ Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., “13. 7.000 a.C. Apparato di cattura”, pp. 595-662.

² C. Bene, G. Deleuze, *Sovrapposizioni*, tr. it. di J.-P. Manganaro, Quodlibet, Macerata 2002 (1978).

³ Si veda il saggio di G. Deleuze, *Un manifesto di meno* in *Sovrapposizioni*, cit.

⁴ Cfr. C. Bene, *Riccardo III*, in *Sovrapposizioni*, cit.

schemi di potere in essa presenti. È il nuovo modo di recitazione di Carmelo Bene, che destruttura la lingua dei classici teatrali – il *Riccardo III* – modificando, rimodulando la propria voce di modo che il significato venga destituito e lasci spazio al solo ritmo del significante. La dominanza del significato deve quindi lasciare il posto al mero significante, che si dà in un flusso costante sottratto ad ogni tipo di presa concettuale. Ci sembra allora che la proposta foucaultiana sulla soggettivazione sia sì un modo per rispondere alla domanda “come resistere al potere?”, ma che, almeno se ci riferiamo alla proposta di Bene e Deleuze, non operi una destrutturazione totale rispetto agli schemi, ai diagrammi, alle forze del potere, ricadendo così in una nuova forma concettuale che è sempre ricatturabile.

La soggettivazione è dunque un modo per resistere alla presa delle strategie di potere-sapere, sebbene si qualifichi come un processo che è sempre da ricominciare. Ricollegandoci al discorso fatto su Hadot e Wittgenstein – o meglio sul Wittgenstein di Hadot – e sulla necessità che la filosofia ritorni a pensare alla vita ordinaria, constatiamo come Deleuze, nel suo corso su Foucault, intenda la soggettivazione come qualcosa di immediatamente pratico e quotidiano, che riguarda cioè la vita nei suoi aspetti più comuni e materiali. Nell’ultima lezione¹, non solo Deleuze porterà esempi tratti dal mondo letterario, ma lo farà in riferimento alle vite ordinarie degli uomini comuni. Da questo punto di vista, soltanto ad uno sguardo ingenuo la sua filosofia può sembrare eccessivamente astratta e teorica, lontana dalle esigenze pratiche del quotidiano. Dire infatti che ci sia bisogno di piegare la linea del fuori perché sia possibile respirare, è infatti una questione che riguarda profondamente la vita dell’uomo comune: è il problema di come sfuggire alla morte. Deleuze cita a tal proposito il poeta Henri Michaux e la sua raccolta *La vita nelle pieghe*², nella quale mostra come sia proprio “nelle pieghe” che è possibile vivere e respirare. Michaux era un’artista che già negli anni Cinquanta faceva notoriamente uso di droga – in particolare LSD e mescalina – il che lo avrebbe portato ad essere considerato come un precursore della cultura psichedelica degli anni Sessanta. Questo diviene uno spunto importante per Deleuze, che mostra quindi come ci siano diversi modi per piegare la linea del fuori: la droga è senz’altro uno di questi. Un altro modo è rappresentato secondo Deleuze dalla vita condotta dalle “bande criminali”. Oppure vi sarebbero certe pratiche di alcune culture orientali – aspetto, questo, che

¹ Cfr. G. Deleuze, *La soggettivazione*, cit., Ventiquattresima lezione del 20/05/1986, pp. 159-186.

² H. Michaux, *La vie dans les plis* (1949), Gallimard, Paris 1990; tr. it. di I. Margoni, *La vita nelle pieghe*, in *Lo spazio interiore*, Einaudi, Torino 1968.

Deleuze abbozza soltanto e in maniera molto vaga – che si potrebbero considerare come un modo di abbandonarsi alla morte, dunque di non fare nessuna piega: l'esempio è quello di pratiche come quelle che hanno a che fare con la mortificazione del sé, che, da questo punto di vista, potremmo considerare come l'esatto opposto del processo di soggettivazione. La soggettivazione è dunque un problema che riguarda la vita nei suoi aspetti più quotidiani e pratici. Di conseguenza, riprendendo Foucault, la sessualità per i Greci si caratterizza come un modo di piegare: i Greci piegano la forza su di sé a partire dalle pratiche che ineriscono alla vita sessuale.

Prima di chiudere il capitolo e passare oltre, è necessario porre un'ultima questione di grande rilevanza. Non abbiamo infatti riflettuto sul perché Foucault abbia dovuto impostare la propria genealogia della soggettività a partire proprio dai Greci. In effetti, perché, per elaborare il terzo asse Foucault ha dovuto fare ritorno alla Grecità? Non c'era stato bisogno di ripartire dai Greci per fare una storia della follia, così come non c'era stato bisogno di cominciare dai Greci per parlare dei modi di trattare l'individuo criminale, mentre è così per la genealogia dei processi di soggettivazione, perché? La risposta molto semplice, sempre restando sul corso di Deleuze, è che «è un'idea dei Greci. Sono i Greci che hanno piegato, che hanno fatto la piega»¹. Anzi, Deleuze arriva a dire i Greci sono essi stessi piega: «I Greci sono il primo ripiegamento»². A partire dalla riflessione su *Sorvegliare e punire*, Deleuze aveva elaborato il concetto di “diagramma”, che per lui assume una rilevanza tale da poter essere paragonato a quello di “archivio” nel metodo archeologico. Foucault, pur utilizzando più volte quel concetto, probabilmente non gli dava lo stesso peso. Inteso però come funzione composta dalle plurime forze che ambiscono all'assoggettamento degli individui, il diagramma, come espressione grafica delle strategie, si era detto essere una funzione estendibile in diversi campi. Esiste dunque necessariamente anche un “diagramma greco”, il quale si compone delle forze, delle strategie di potere che valgono per il contesto storico-culturale e politico dei Greci. Deleuze allora argomenta che soltanto attraverso i Greci era possibile mettere in luce il processo di soggettivazione, perché il diagramma greco non è a maglie strette tanto come quello moderno: i soggetti sono lasciati liberi nella condotta sessuale. L'abbiamo detto poco sopra: non esiste una legge o un divieto assoluti per quanto riguarda il comportamento sessuale, ma esistono un insieme di possibilità, di scelte possibili, che l'individuo può adottare in ambito di sessualità. Ciò, invece, non avviene nella cultura

¹ G. Deleuze, *La soggettivazione*, cit., p. 37.

² G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 120.

che si afferma per mezzo del cristianesimo. All'interno della religione cristiana vi sono un insieme di norme molto rigorose da rispettare in ambito sessuale. Il soggetto, lo abbiamo detto, attraverso pratiche di conoscenza di se stesso è, nella cultura cristiana, chiamato ad enunciare la verità su se stesso, ovvero riconoscere che è peccatore, per poi espiare questa parte di sé ed accedere alla verità della fede attraverso quello che si è definito come "atto di verità". Per questo era necessario tornare ai Greci: perché essi hanno scoperto la possibilità del rapporto a sé, la possibilità di piegare la forza su se stessa, la soggettivazione. Vi sarebbe poi da riflettere sul fatto che i Greci avevano la filosofia, che, come abbiamo visto, secondo Hadot era da intendere in senso pratico come lavoro su di sé, mentre, con l'affermarsi del cristianesimo, la filosofia viene invece considerata ancillare rispetto alla teologia. A dire il vero però, stando così le cose, se i Greci "hanno fatto la piega", doveva esserci per forza una situazione preliminare in cui questa piega non poteva avvenire: perché allora non risalire ancor prima dei Greci? Perché allora non risalire ai Micenei, alle società del palazzo descritte da Vernant¹, dove non esisteva la filosofia, bensì il mito e il potere e la verità si esercitavano a partire da un unico centro?

È Deleuze, non Foucault, a leggere la dinamica assoggettamento-soggettivazione allargandola a considerazioni molto ampie di carattere storico sul rapporto tra grecità e cristianità. Per questo abbiamo voluto, provocatoriamente, inserire anche i Micenei nella disputa. Riteniamo infatti che una rilettura di questo genere non sarebbe piaciuta a Foucault. In effetti, non si rischierebbe forse di rileggere l'intero corso della storia in funzione di un unico grande principio, quello della lotta – non dialettica – tra assoggettamento e soggettivazione? Più che altro, per Deleuze la questione del ritorno alla Grecità era fondamentale in vista di un ultimo confronto che Foucault stava intrattenendo con Heidegger², riconosciuto da Foucault stesso come interlocutore di tutta la propria ricerca. Deleuze infatti invita a paragonare la piega che i Greci avrebbero fatto tramite il processo di soggettivazione alla *Lichtung* heideggeriana: l'apertura come opposta rispetto alla piega. Si tratta di una questione indubbiamente affascinante ed

¹ Cfr. J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, PUF, Paris 1962; tr. it. di F. Codino, *Le origini del pensiero greco*, Feltrinelli, Milano 2011.

² L'ultima intervista di Foucault, *Il ritorno della morale*, fu condotta proprio da un allievo di Deleuze. Daniel Defert, sempre nella "Chronologie" sostiene che probabilmente fu un modo, quello di Foucault, di riavvicinarsi a Deleuze dopo anni di silenzio.

evocativa, ma che nominiamo solo per completezza, giacché un'analisi approfondita ci condurrebbe inevitabilmente fuori rotta.

In conclusione, ritornando sulla domanda se sia giusto o meno sostenere che nell'ultimo Foucault si assista ad un "ritorno" al soggetto, è il caso di menzionare la tesi esposta da Béatrice Han. Secondo la studiosa¹, negli ultimi scritti foucaultiani si verifica un vero e proprio «ritorno» al soggetto, il quale avverrebbe nel segno di un recupero – implicito – della fenomenologia, dalla quale il filosofo avrebbe mutuato l'idea, non giustificata, di una soggettività priva d'essenza. Quella dell'ultimo Foucault sarebbe allora, secondo l'autrice, una concezione pseudo-trascendentale del soggetto, laddove la struttura dell'auto-riconoscimento, la soggettivazione, seppur storicizzata, si presenterebbe come una funzione *aprioristica*. La svolta finale del pensiero di Foucault non sarebbe nient'altro, dunque, che il fallimento del progetto, intrapreso fin dai primi scritti archeologici, di storicizzazione del trascendentale.

Altri studiosi² tendono invece a sottolineare l'ambiguità della nuova concezione di soggetto presentata da Foucault, sostenendo che si tratta del punto debole di tutta la sua costruzione teorica. Infatti, la concezione foucaultiana di soggetto si presenterebbe ad un tempo come una figura meta-storica, struttura atemporale in grado di rapportarsi a sé e, insieme, storicizzante in quanto situabile storicamente. Invece, a sottolineare l'assenza di un "sé autentico" negli ultimi lavori di Foucault è Peter Dews, il quale argomenta come la nozione foucaultiana di soggetto sia sempre da situare in un rapporto non dialettico rispetto alle relazioni politiche, cosa che comunque non risolve del tutto i problemi che il nuovo concetto di soggettività pone, anzi avvicinandolo, attraverso la nozione di "estetica dell'esistenza", alla situazione descritta da Horkheimer e Adorno³. Oppure, un altro modo ancora in cui è stato studiato il problema del soggetto nell'ultimo Foucault, è attraverso una comparazione rispetto all'esperienza della trasgressione indagata negli scritti letterari degli anni Sessanta in riferimento ad autori come Bataille, Blanchot e Klossowski⁴.

¹ B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, cit.

² Cfr. L. Ferry, A. Renault, *La Pensée 68: essai sur l'antihumanisme contemporain*, Gallimard, Paris 1985, cfr. in particolare Cap. 3, *Le nietzschéisme français (Foucault)*, pp. 127-195.

³ P. Dews, *The Return of the Subject in late Foucault*, in "Radical Philosophy", 51, 1989, pp. 37-41.

⁴ R. Devos, *The Return of the Subject in Michel Foucault*, in "American Catholic Philosophical Quarterly", 76, 2 (2002), pp. 255-280.

In tutti questi casi si parla specificamente di un “ritorno” del soggetto negli ultimi lavori di Foucault. Noi abbiamo invece voluto dimostrare come l’intera opera foucaultiana sia leggibile attraverso un confronto con la nozione di “soggetto”, ma una rottura riguardo alla modalità attraverso cui la soggettività viene tematizzata da Foucault, a partire dalla fine degli anni Settanta, risulta evidente. In questa ultima svolta abbiamo voluto sottolineare come per Foucault però non si tratti di una soggettività pura, autentica, pre-esistente rispetto alle dinamiche strategiche di sapere-potere. Al contrario, per Foucault, la resistenza alle strategie è possibile soltanto all’interno delle strategie stesse, in un rapporto, quello tra assoggettamento e soggettivazione che è immanente e coimplicato. La soggettivazione non è un processo puro, esistente di per sé e dal quale il soggetto si crea, la soggettivazione esiste soltanto finché esiste anche un processo di assoggettamento. Il soggetto quindi non si produce da sé, né è prodotto e oggettivato dal sapere-potere. Il soggetto, piuttosto, si configura come un *esito*, una risultante della lotta, duale, incessante, perenne, mai risolta, tra il processo di assoggettamento e quello di soggettivazione.

Capitolo III

Foucault e De Certeau in dialogo

3.1 L'invenzione del quotidiano: tattiche vs strategie

Prima di iniziare il nostro lavoro di confronto critico, è necessario affrontare, seppure per sommi capi, una questione fondamentale: quale Certeau? Con quale Certeau dialogare? Paola Di Cori è stata senza dubbio tra i migliori interpreti del pensiero certiano e, nel suo libro postumo¹, ci consegna una nuova chiave di lettura di tutta l'opera dell'autore, interpretazione che fa da *trait d'union* rispetto alle due ricezioni separate ed opposte che negli anni sono andate affermandosi in due contesti geografici e culturali distinti. Se si guarda al dibattito sviluppatosi intorno a questo autore, è possibile infatti distinguere tra due diverse immagini di Certeau: da una parte, quella del mondo anglofono e, dall'altra, quella dell'Europa insieme all'America Latina. Il Certeau degli anglosassoni² è lo studioso delle pratiche culturali, è l'antropologo che, con questa formazione di base, si apre a considerazioni filosofiche e linguistiche. È un tipo di lettura che enfatizza molto il confronto con Michel Foucault, a sottolineare una figura di intellettuale teso all'indagine della vita quotidiana in quanto in questa sarebbe possibile leggere delle dinamiche di potere e contropotere. Si tratta però di una visione parziale, che dimentica, secondo Di Cori, un aspetto centrale e non trascurabile del pensiero certiano: ovvero che si sta parlando di un autore che è anche un sacerdote cattolico, un gesuita e uno storico del Cristianesimo. Nel mondo statunitense è inoltre sottolineata l'appartenenza di Certeau alla corrente della semiotica, e l'autore è spesso citato insieme ai due più grandi esponenti di quest'ultima, Roland Barthes e Umberto Eco. Questa lettura è derivata dal considerare *L'invenzione del quotidiano* come la *summa* del pensiero dell'autore, poiché tale testo, secondo questa interpretazione, si occuperebbe, in estrema sintesi, di modalità di scrittura e lettura implicate da attività quali il passeggiare, il lavorare, il pregare ecc. Allo stesso modo, dunque, questo tipo di lettura coglie solo in parte la complessità dell'autore, tralasciando l'aspetto in senso lato "religioso" degli interessi di Certeau, che pure si possono trovare nelle indagini sul quotidiano. Dall'altro lato della medaglia, Paola Di

¹ P. Di Cori, *Michel de Certeau. Per il lettore comune*, a cura di S. Pepe e E. C. Prandi, Quodlibet, Macerata 2020. Di Cori fu anche la promotrice principale del sito internet www.micheldecerteau.eu, dove è raccolta una vasta bibliografia dell'autore. Tra i lavori dedicati all'opera di Certeau è necessario segnalare anche: L. Giard (sous la direction de), *Michel de Certeau. Le voyage de l'œuvre*, Facultés jésuites de Paris 2017 (1987); F. Dosse, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, La Découverte, Paris 2007. In lingua italiana segnaliamo anche: D. Napoli, *Michel de Certeau. Lo storico "smarrito"*, Morcelliana, Brescia 2014.

² Nei paesi di lingua inglese è stata diffusa una raccolta di inediti centrale per la ricezione anglofona: cfr. G. Ward (a cura di), *The Certeau Reader*, Wiley-Blackwell, Hoboken 2000.

Cori vede la ricezione di Certeau in Europa come schiacciata sulla figura di gesuita e storico del Cristianesimo, cosa che accade anche nel mondo latino americano, se si pensa che negli ultimi anni la figura di Certeau è tornata alla ribalta anche grazie anche alla figura di papa Francesco I, che ne ha tessuto le lodi di storico, teorico e attento osservatore delle trasformazioni della Chiesa nell'epoca del Concilio Vaticano II. Dunque, in questo caso, è al contrario l'aspetto più "politico", di analisi delle pratiche culturali quotidiane a venire messo in secondo piano e accantonato.

Secondo Paola Di Cori, queste due letture di Michel de Certeau non possono venire separate, ma al contrario devono essere unite per una più profonda comprensione dell'autore. Il Certeau storico del Cristianesimo è infatti condizione di possibilità delle ricerche del Certeau teorico critico, così come le ricerche sul mondo religioso sono influenzate direttamente dagli interessi sulle pratiche culturali singolari e individuali. Il mondo religioso, invero, non è interrogato da Certeau da un punto di vista teologico o devozionale, ma in quanto insieme di pratiche che rivelano un mondo sociale. Michel de Certeau è, in sintesi, un autore estremamente poliedrico e dagli interessi molteplici: frequentatore del Centro internazionale di linguistica e semiotica di Urbino, membro fondatore dell'École Freudienne insieme a Lacan, gesuita e storico della mistica, antropologo e studioso della cultura popolare, abile indagatore della vita quotidiana. Tutti questi aspetti dell'intellettuale, tuttavia, pur diversi tra loro, non possono essere separati. Secondo Di Cori, la peculiarità dell'autore consiste proprio nell'impossibilità di pensarlo fuori da questa pluralità, che rappresenta la sua caratteristica teorica e metodologica, dispiegata in lavori non sempre di facile accesso, a causa dei molteplici riferimenti eruditi provenienti da ambiti molto diversi tra loro.

Il confronto, anzi, il dialogo che vogliamo instaurare tra De Certeau e Foucault non può dunque prendere come riferimento "uno" solo di questi Certeau, ma deve riuscire piuttosto a tenere conto di questa pluralità. Vi sono comunque – questo lo riconosce anche Di Cori¹ – tre momenti decisivi nel percorso intellettuale dell'autore, che segnano, in ordine cronologico, tre orizzonti di interessi disciplinari differenti facenti capo a tre testi concepiti tra la fine degli anni Sessanta e la prima metà degli anni Ottanta. In ognuno di questi testi, infatti, il gesuita sceglie di indagare in modo sistematico un tema particolare. Il primo di questi momenti è *La scrittura della storia*², che apre ad un grande tema che

¹ Cfr. P. Di Cori, *Michel de Certeau*, cit., pp. 27-28.

² M. de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris 1975; tr. it di A. Jeronimidis, a cura di S. Facioni, *La scrittura della storia*, Jaca Book, Milano 2006.

ritorna in tutta l'opera di Certeau, ovvero quello dell'alterità. Si tratta di un testo che cerca di costruire un'eterologia a cavallo tra epistemologia, psicoanalisi e religione. Con *L'invenzione del quotidiano*¹, invece, lo sguardo si fa decisamente più sociologico, essendo rivolto al mondo materiale, empirico dell'uomo comune, ai suoi rituali di tutti i giorni: qui l'interesse si volge alle pratiche quotidiane, a quei gesti minuscoli che non lasciano traccia, indagati dall'intellettuale attraverso strumenti concettuali provenienti da ambiti disciplinari diversi come la linguistica, la pragmatica della comunicazione, la semiotica, l'antropologia culturale, la storia. Infine, con *Fabula mistica*², opera di sistematizzazione di ricerche condotte fin dagli esordi³, viene analizzata la crisi del XVI secolo in ambito religioso, geografico e politico, dispiegando tutto il bagaglio conoscitivo proveniente sia dal sapere storico sia da quello antropologico, laddove in gioco c'è ancora una volta la questione dell'alterità: come accedere ad un'alterità mistica, un'esperienza mistica di cui non si dispone degli strumenti linguistici per poterne parlare?

Se dunque dobbiamo tenere fermo il fatto che non si possa scomporre la figura intellettuale di Michel de Certeau da un punto di vista teorico e metodologico, possiamo però suddividere la sua produzione, pensare a dei "diversi Certeau" in riferimento a queste tre opere, pur nella consapevolezza che in ognuna di esse si ritrovano anche tutti gli altri Certeau e che l'approccio è sempre estremamente interdisciplinare. Qui, tuttavia, non possiamo di certo occuparci dell'intera opera di Certeau: fare questo ci impegnerebbe in un lavoro che esula dagli scopi di questa trattazione, oltre che risultare quasi impossibile, data l'eterogeneità degli interessi dell'autore e la profondità con cui ognuno di essi viene trattato. Quindi, per quanto riguarda i nostri obiettivi specifici, ci riferiremo direttamente al Certeau autore di *L'invenzione del quotidiano*, nella consapevolezza che questo scritto intrattiene un profondo rapporto anche con gli altri⁴, soprattutto per quanto riguarda la mistica o la storia, convinti che questa ricerca possa aiutarci non solo a comprendere

¹ M. de Certeau, *L'invention du quotidien*, Gallimard, Paris 1990; tr. it. di M. Braccianini, *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma 2001.

² M. de Certeau, *La Fable mystique, 1. XVI^e-XVII^e siècle*, Gallimard, Paris 1982; tr. it. a cura di S. Facioni, *Fabula mistica. XVI-XVII secolo*, Jaca Book, Milano 2008. Nel 2013 è stata pubblicata anche Id., *La Fable mystique, 2. XVI^e-XVIII^e siècle*, édition établie sous la dir. de L. Giard, Gallimard, Paris 2013; tr. it. di S. Facioni, *Fabula mistica. XVI-XVII, II*, Jaca Book, Milano 2016.

³ Si pensi ai lavori di cura, presentazione e annotazione dei testi: P. Favre, *Mémorial*, sous la dir. de M. de Certeau, Desclée de Brouwer, Paris 1960; e J.-J. Surin, *Correspondance*, sous la dir. de M. de Certeau, Desclée de Brouwer, Paris 1966.

⁴ Per una lettura che vede *L'invenzione del quotidiano* intrecciata alle opere sulla mistica, e più in generale per una collocazione dei lavori di Certeau nell'orizzonte dell'antropologia novecentesca, si rimanda a: A. M. Sobrero, *La macchina antropologica. Michel de Certeau*, in "Lares", n. 2, 84, maggio-agosto 2018, pp. 229-264.

meglio l'opera di Foucault, in particolare il passaggio dalla teoria del potere a quella della soggettivazione, ma anche a contestualizzarla nell'ambiente filosofico dell'epoca. Siamo convinti, in ultima analisi, che il confronto tra le ricerche di questi due autori possa addirittura consegnarci un'importante chiave di lettura metodologica per poter indagare alcuni aspetti del reale che vedremo alla fine.

Prima di immergerci nel testo, proviamo però, sempre aiutati da Paola Di Cori, a rispondere ad un'altra domanda preliminare fondamentale: perché De Certeau? Perché scegliere proprio lui per un confronto critico con l'opera di Foucault? Per rispondere dobbiamo fare un lavoro di generalizzazione che, se inevitabilmente rischia di semplificare eccessivamente la nostra analisi, tuttavia può aiutare a inquadrare meglio il contesto intellettuale francese del tempo. Inoltre, la risposta a questa domanda gravita proprio attorno al nostro problema, ossia quello del soggetto. Secondo l'autrice, infatti, il pensiero certiano s'inscrive perfettamente all'interno del dibattito filosofico che, a partire dallo strutturalismo, ha dato origine a quello che è stato definito "poststrutturalismo" e che gli americani hanno chiamato *French Theory*¹: in breve, ci si riferisce a quell'insieme di autori che, per usare il termine coniato da Lyotard, hanno inaugurato il pensiero della "postmodernità"². Abbiamo visto che nello strutturalismo il soggetto è considerato in una posizione di passività: che si tratti di antropologia (Lévi-Strauss), psicoanalisi (Lacan) o linguistica (de Saussure), il soggetto è sempre considerato come un prodotto della struttura. Tuttavia, questo tipo di approccio negli anni sarebbe stato destinato a mutare, lo abbiamo visto in Foucault. Certo, è sbagliato dire che si assiste, nel pensiero foucaultiano, ad un "ritorno" del soggetto, e che questo riconquista il ruolo centrale che aveva perduto in precedenza. Non si può negare, tuttavia, che, se consideriamo il processo della soggettivazione in quanto processo opposto a quello di assoggettamento, emerge un'idea non deterministica della struttura, e ciò proprio in funzione del continuo lavoro di costituzione di sé che il soggetto attiva di contro alle strategie di potere-sapere. Se per Deleuze la filosofia contemporanea è chiamata all'invenzione concettuale e dunque

¹ Su questo punto si veda F. Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze et Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, La Découverte, Paris 2003; tr. it. di F. Polidori, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Co. all'assalto dell'America*, il Saggiatore, Milano 2012. Per approfondire la storia dello strutturalismo, si rimanda alla lettura di F. Dosse, *Histoire du structuralisme*, 2 voll., La Découverte, Paris 1991-1992. In lingua italiana, specialmente per la fase "poststrutturalista", si segnala invece: D. Tarrizzo, *Il pensiero libero. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Raffaello Cortina, Milano 2003; e M. Ferraris, *Differenze. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, AlboVersorio, Milano 2007.

² In riferimento a J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Minuit, Paris 1979; tr. it. di C. Formenti, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 2014.

all'uscita, all'imprevisto, alla deterritorializzazione rispetto ad una forma di concettualizzazione ben delimitata, appare chiaro come il ruolo del soggetto vada ripensato rispetto a una filosofia volta ad indagare le strutture fondamentali, universali e inconscie. E Di Cori sostiene come sarebbe stato proprio Certeau a dare un impulso decisivo a questo superamento, a reintrodurre il soggetto singolare come attivatore di pratiche creative e imprevedute. Questo, insieme a Algirdas Greimas, Certeau lo fa a partire dalla linguistica, recuperando ad un tempo la soggettività formale teorizzata da Émile Benveniste¹ e l'uso del linguaggio ordinario nei contesti quotidiani studiato da Ludwig Wittgenstein. Certeau sarebbe allora una figura centrale per comprendere quel passaggio che stiamo indagando da una soggettività passiva, del tutto assente, ad una lotta per la costruzione della soggettività stessa. Del resto, Certeau, pur ammirandone l'erudizione e condividendo la teoria del "sottosuolo epistemologico", fu uno dei principali critici di *Le parole e le cose*² al momento della sua pubblicazione, presentandosi da subito in controtendenza rispetto alla "moda strutturalista", sostenendo come fosse impossibile, come fosse una contraddizione in termini il voler mettere a tema ciò che si presenta come condizione di possibilità del dire stesso: il "Medesimo", di cui doveva occuparsi *l'archeologia delle scienze umane*, da questo punto di vista, diventa allora "Altro", qualcosa di inattuabile. Se dunque esiste un sottosuolo epistemologico, allora esso è indicibile, irriducibile, inesprimibile: «un sole nero», una forma di estraneità, di alterità che abita il linguaggio. Se Foucault è quindi in definitiva un punto di riferimento onnipresente per Certeau, più difficile sarà invece sostenere che il gesuita sia riuscito a influenzare in modo decisivo il teorico della morte dell'uomo, ma a questo ci arriveremo.

Il nome di Foucault ritorna più volte anche nelle opere più importanti di Certeau³, a conferma non solo della stima che il gesuita nutriva nei confronti del filosofo divenuto celebre nel 1966, ma anche della profonda esigenza di dialogo e confronto critico con le sue teorie. Il momento più importante e decisivo di questo confronto avviene proprio in

¹ Secondo Benveniste e la teoria della soggettività linguistica, l'*io* si forma a partire dall'enunciazione del pronome ("ego"), il quale deve porsi necessariamente rispetto ad un *tu* con il quale interloquire. Per questa ragione, secondo il linguista francese, l'*io* e il *tu* devono essere assunti come categorie di *persona*, mentre la terza persona singolare (egli) è più esattamente una "non persona". Cfr. É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, t. 1, Gallimard, Paris 1966; tr. it. di M. V. Giuliani, *Problemi di linguistica generale*, il Saggiatore, Milano 2010.

² Cfr. M. de Certeau, *Les sciences humaines et la mort de l'homme*, in "Études", n. 326, mars 1967, pp. 344-360.

³ Vi sono inoltre tre saggi dedicati a Foucault (*Il riso di Michel Foucault; Il sole nero del linguaggio; Microtecniche e discorso panottico: un qui pro quo*) contenuti nella raccolta postuma: M. de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Gallimard, Paris 1987; tr. it. di G. Brivio Gabutti Di Bestagno, *Storia e psicanalisi. Tra scienza e finzione*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, pp. 124-165.

L'invenzione del quotidiano, dove Certeau dedica un intero paragrafo alla discussione critica della filosofia e della sociologia delle strategie di Foucault e Bourdieu, in modo da chiarire definitivamente la sua posizione sulle pratiche quotidiane culturali. *L'invenzione del quotidiano* esce per la prima volta nel 1980, presentandosi come il risultato parziale di una ricerca condotta dal 1974 al 1978. Infatti, nel 1974, Augustin Girard, capo dell'ufficio "Studi e ricerche" del Secrétariat d'État à la Culture, avanza una proposta al DGRST¹ presentando un progetto di ricerca d'ampio respiro sulle pratiche culturali dei francesi. Il progetto è appena abbozzato, ma è pensato esplicitamente per Michel de Certeau, che Girard conosce e ammira profondamente e a cui riesce a far ottenere il contratto di ricerca. Il tema principale del progetto, di durata inizialmente biennale ma prorogato fino al 1977 e conclusosi solo nel 1979, viene lasciato aperto agli interessi di Certeau, che sarà chiamato a formare un piccolo gruppo di ricerca che negli anni subirà tre importanti modifiche, ma in cui Luce Giard, amica e collaboratrice, instancabile curatrice degli scritti pubblicati postumi, resterà una figura stabile. Vi sono due importanti antefatti che portano l'intellettuale a sviluppare il tema delle pratiche quotidiane. In primo luogo, l'interesse verso la vita dell'uomo comune e gli usi del quotidiano era nato in seno ad un'importante riflessione che Certeau aveva maturato durante il corso dei mesi del Sessantotto, fenomeno che definisce come una «rottura instauratrice»², e che aveva spostato la sua attenzione dalla presunta passività dei soggetti nella società dei consumi alla loro inaspettata creatività, basata sull'uso singolare che gli individui possono attivare nei confronti degli oggetti. Questa intuizione maturò nell'aprile 1972, quando Certeau fu invitato a partecipare come relatore al convegno internazionale di Arc-et-Senans, il quale avrebbe dovuto preparare all'incontro di Helsinki, in cui i ministri della CEE sarebbero stati chiamati a definire una politica europea sulla cultura. L'intervento del gesuita viene sistematizzato e pubblicato nel 1974 con il titolo programmatico *La culture au pluriel*³, ed è possibile leggerci alcune riflessioni destinate a essere sviluppate nell'opera del 1980: l'interesse della ricerca non deve essere concentrato sulla produzione, bensì sull'uso che di tali prodotti viene fatto nella vita quotidiana, dunque, sulle pratiche disseminate, anonime e periture degli uomini comuni.

¹ La "Délégation générale à la recherche scientifique et technique" era l'ente alle dipendenze del Primo ministro che si occupava della ricerca pubblica su contratto.

² Cfr. M. de Certeau, *La prise de parole. Pour une nouvelle culture*, Desclée de Brouwer, Paris 1968; tr. it. di R. Capovin, *La presa della parola e altri scritti politici*, Meltemi, Roma 2007, ried. a cura di G. Gaeta, *La presa della parola. Il "maggio francese" letto da Michel de Certeau*, Edizioni dell'asino, Firenze 2020.

³ M. de Certeau, *La culture au pluriel*, Uge, Paris 1974, 2ª ed. riv. 1980.

Il secondo antefatto riguarda invece la ricerca che Girard aveva promosso immediatamente prima di quella di Certeau¹, la quale indagava sulle pratiche individuali del consumo culturale da un punto di vista quantitativo, basato cioè su un'indagine statistica. Si tratta di una prospettiva che, secondo Certeau, non permetteva assolutamente di cogliere proprio quelle «astuzie di interessi diversi e di desideri che non sono determinati né captati dai sistemi entro i quali si sviluppano»². È anche sullo sfondo di questa importante differenza teorica e metodologica che prende forma la ricerca certiana.

Dedicato «all'uomo comune. Eroe di tutti i giorni. Personaggio diffuso. Uno dei tanti che camminano per la strada»³, *L'invenzione del quotidiano* è un libro che parla della «storia muta» delle «pratiche quotidiane», descritte e introdotte per mezzo della narrazione di «esperienze particolari»⁴. Come già annunciato, si tratta quindi di una ricerca che nasce in primo luogo da un'interrogazione basata sulla presunta passività degli individui all'interno di un orizzonte culturale. Lo scopo certiano è infatti quello di strappare le pratiche e i modi di fare quotidiani – le «operazioni degli utenti» – dallo «sfondo oscuro dell'attività sociale»⁵ nelle quali sono relegate, facendo luce su queste attività microscopiche, singolari e individuali di cui pur sempre una cultura si compone, nella loro dimensione creativa e poetica. Si tratta di pratiche minime, volatili, quasi ineffabili, descritte nei termini di un «bracconaggio»⁶, obliate eppur presenti, evidenti nella vita di ogni singolo essere umano: come poter dar loro una voce?

Il primo esempio che ci viene fornito da Certeau riguarda le pratiche di consumo, o meglio di quella che si potrebbe considerare come la “produzione dei consumatori”. Una cosa è infatti indagare gli oggetti della produzione culturale, siano essi la merce esposta al supermercato, lo spazio urbano o le immagini trasmesse in televisione, un'altra è invece soffermarsi sull'uso che viene fatto di questi oggetti da parte di individui o gruppi, cioè su ciò che «il consumatore culturale “fabbrica”»⁷, fenomeno che chiama in causa un fare individuale che è sempre inventivo e impreveduto dal sistema produttivo. È perciò possibile leggere tra le righe alcuni riferimenti ai lavori, già citati, di Baudrillard e Debord, i quali, da questa prospettiva, risulterebbero concentrati esclusivamente sul lato della produzione

¹ *Pratiques culturelles des Français*, 2 voll., Secrétariat d'État à la culture, Service des études et recherches, Paris 1974.

² M. de Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, cit., [d'ora in avanti: IQ], p. 14.

³ IQ, p. 25.

⁴ IQ, p. 3.

⁵ IQ, p. 5.

⁶ IQ, p. 6.

⁷ IQ, p. 7.

razionalizzata e totalitaria, concependo così il consumo come una pratica passiva e assoggettante, atta a mantenere i soggetti in una condizione di subalternità, per dirla con Gramsci. Ancora, si pensi, dato che è stato fatto l'esempio della televisione, a come questa è stata tratteggiata da Pasolini nel contesto della società dei consumi, ovvero identificata come principale strumento di «acculturazione»¹, mentre gli spettatori – i consumatori – vengono considerati in una posizione di passività.

Al contrario, secondo Certeau, il consumo si rivela come «un'attività astuta, dispersa, che però s'insinua ovunque, silenziosa e quasi invisibile, poiché non si segnala con prodotti propri, ma attraverso i modi di usare quelli imposti da un ordine economico dominante»². L'idea fondamentale della ricerca, dunque, è che concentrandoci solamente sul lato della produzione culturale, sia essa anche la promozione di codici culturali da parte dei colonizzatori spagnoli presso gli indios, o in linguistica la sintassi e il vocabolario ricevuti, non scopriremo mai nulla sulle operazioni che gli utenti svolgono a partire dall'insieme di significati, pratiche, oggetti che essi ricevono.

Venendo al confronto critico che ci interessa più da vicino, Certeau, fin dalle prime pagine, rivela come la caratteristica principale della propria indagine possa essere meglio chiarita una volta messa in rapporto con un «modello di riferimento»³, ossia quello disciplinare elaborato da Michel Foucault in *Sorvegliare e punire*. Certeau coglie perfettamente la novità rappresentata dalle analisi condotte dal filosofo spiegando come tale prospettiva, basata su una “microfisica del potere”, consenta di liberarsi da una visione del potere inteso come localizzato in uno o più apparati specifici o singole istituzioni per rivelarne piuttosto la presenza costante della sorveglianza e della disciplina in tutto il campo sociale. In quest'ottica, sorveglianza e disciplina, anziché reprimere i comportamenti degli individui, li producono. Così facendo, però, a dire del gesuita, Foucault finirebbe con il privilegiare ancora una volta il lato “produttivo”, ossia quello disciplinare, a scapito dell'attività altrettanto microscopica e poetica degli individui. Una volta svelato da Foucault il reticolo di poteri-saperi che abbraccia e cinge tutta società, un reticolo disseminato ovunque e in ogni momento, secondo Certeau diviene ancor più urgente «svelare in che modo un'intera società non si riduca ad esso; quali procedure comunemente diffuse (anch'esse “minuscole” e quotidiane) vengano adottate per eludere

¹ Cfr. P. P. Pasolini, 9 dicembre 1973, in *Scritti corsari*, Garzanti, Milano 1975.

² IQ, p. 7.

³ IQ, p. 8.

i meccanismi della disciplina conformandovisi ma solo per aggirarli»¹. In altre parole, ciò che la ricerca di Certeau è chiamata a far emergere, sono le

«mille pratiche il cui uso serve a riappropriarsi dello spazio organizzato mediante le tecniche della produzione socio-culturale, che pongono questioni analoghe e contrarie a quelle definite dal libro di Foucault [...]. Queste procedure e astuzie dei consumatori finiscono col costituire la trama di un' *antidisciplina* che è precisamente l'oggetto della nostra ricerca»².

Le pratiche che Certeau intende indagare assumono così un'importanza decisiva se lette in riferimento alle analisi svolte da Foucault. Sono pratiche definite come “nascoste”, “surrettizie”, “quotidiane”, “comuni”, “d'uso”, “astute”, “inventive”, “creative”, “prive di istituzioni proprie”. L'elemento decisivo, in questo senso, è che le pratiche in questione si configurano come delle “tattiche”, *sono* tattiche. Ciò assume un'importanza fondamentale se questo termine viene rapportato ad un altro importante termine foucaultiano, ossia “strategie”. Certeau di certo riconosce la validità delle strategie per come sono state pensate da Foucault, ovvero riconosce, nelle indagini del filosofo sul quotidiano, la presenza di uno spazio costruito tecnocraticamente. Tuttavia, all'interno di questo reticolo strategico Certeau scopre la possibilità di azioni che restano invisibili all'occhio onnivedente del panottismo. Dunque, le pratiche quotidiane sono tattiche poiché vengono giocate *entro* lo spazio calcolato delle strategie. Foucault, dal canto suo, se ricorre spesso e volentieri al termine “tattica”, non lo fa con l'intento di distinguerlo da un altro termine specifico. A tale proposito, possiamo allora dire che Certeau “risemantizza” a tutti gli effetti il termine foucaultiano. Con «strategia», Certeau intende infatti «il calcolo dei rapporti di forza che diviene possibile a partire dal momento in cui un soggetto di volontà e di potere è isolabile in un “ambiente”. La strategia presuppone un luogo che può essere circoscritto come *proprio*»³, proponendo quindi immediatamente il tema di una spazialità precisa, calcolata, suddivisa e pensata come tale, tema che abbiamo visto essere il correlato essenziale della dinamica delle strategie. Mentre, con «tattica» Certeau intende propriamente:

«un calcolo che non può contare su una base propria, né dunque su una frontiera che distingue l'altro come una totalità visibile. La tattica ha come luogo solo quello

¹ IQ, p. 9.

² *Ibid.*, corsivo nostro.

³ IQ, p. 15.

dell'altro. Si insinua, in modo frammentario, senza coglierlo nella sua interezza, senza poterlo tenere a distanza. Non dispone di una base su cui capitalizzare i suoi vantaggi, prepararsi a espandersi e garantire un'indipendenza in rapporto alle circostanze. Al contrario, in virtù del suo non luogo, la tattica dipende dal tempo, pronta a “cogliere al volo” possibili vantaggi»¹.

La prosa di Certeau, contrariamente a quella di Foucault, di certo più accattivante, appare molto densa e a tratti persino respingente: che cosa significa che “la tattica ha come luogo solo quello dell'altro”? Si tratta di una questione fondamentale che riprenderemo anche nel prossimo paragrafo. Le strategie necessitano di uno spazio che sia loro proprio: come sappiamo, il carcere, l'ospedale, il collegio, sono tutti spazi gestiti strategicamente, secondo l'attenta pratica del *quadrillage*. La tattica è però qualcosa che si gioca in modo nascosto, surrettiziamente contro le strategie e, quindi, non può darsi in un luogo che le sia proprio, deve necessariamente ricorrere ad uno spazio altro, cioè a quello delle strategie stesse e dunque alle forze che stanno fuori, a degli spazi che sono già stati progettati e preparati. Per questo motivo, la tattica deve aspettare il momento opportuno per trarre vantaggio da un'occasione presentata dalla strategia. Potremmo dire, in sintesi, che la tattica usa la strategia contro se stessa. Per questo le pratiche sono qualificate come delle “astuzie”, perché si tratta di un tipo di attività in cui «il debole deve trarre partito da forze che gli sono estranee»². Più avanti, Certeau spiega infatti che le tattiche «non obbediscono alla legge del luogo. Non sono definite da esso», come lo sono invece le strategie, che sono «volte a creare luoghi conformi a modelli astratti»³. Ciò che le distingue, sono «i tipi di operazioni entro gli spazi che le strategie sono in grado di creare, suddividere e imporre, mentre le tattiche possono soltanto utilizzarli, manipolarli e aggirarli»⁴.

In sintesi, così come Foucault in *Sorvegliare e punire* faceva un vasto utilizzo di metafore prese dall'ambito militare, anche Certeau lo fa, richiamandosi al generale von Bülow per affermare lapidariamente: «La strategia è la scienza delle mosse militari al di fuori del campo del nemico; la tattica, di quelle al suo interno»⁵. Queste astuzie, furbizie del quotidiano, giocate con sagacia dall'uomo comune – anche se di certo non in modo omogeneo, ma in base alle disponibilità di ciascuno: vedasi la possibilità di lettura di un

¹ *Ibid.*

² IQ, p. 16.

³ IQ, p. 64.

⁴ *Ibid.*

⁵ IQ, p. 73.

prodotto culturale da parte di un immigrato rispetto ad un uomo di classe media – sono osservate da Certeau in tutta una serie di esempi empirici che vanno dal leggere al conversare, all’abitare, cucinare, pregare, camminare, che sono essenzialmente «modi di fare»¹. Ne vedremo uno in particolare alla fine di questo capitolo.

In sintesi, è come se Foucault, il Foucault degli anni Settanta, avesse tenuto conto soltanto dei modi in cui lo spazio strategico viene progettato, suddiviso, organizzato, pianificato, ovvero di ciò che viene prodotto, e non dei modi in cui effettivamente questo viene poi utilizzato. «Produttori misconosciuti, poeti della propria sfera particolare, inventori di sentieri nelle giungle della razionalità funzionalista»², gli uomini comuni mettono in campo azioni minime, ma talmente minime che sono in grado di creare un’erosione nelle istituzioni che non le vedono: «le statistiche non conoscono quasi nulla»³. L’illeggibilità è dunque una caratteristica fondamentale delle pratiche quotidiane. Certeau aveva inizialmente utilizzato il termine “traiettorie”, salvo poi scartarlo immediatamente: la traiettoria, infatti, «si disegna e il tempo o il movimento si trova così ridotto a una linea abbracciabile dall’occhio e leggibile in un istante»⁴. Il termine “traiettorie” rappresenta quindi una forma di riduzione, la massima a cui il modello funzionalista possa aspirare rispetto ad un gesto ineffabile come può essere il camminare, di cui ad esempio la traiettoria può sì tracciare la direzione o il percorso, ma non può restituire il modo, la modalità irripetibile con cui si è svolta *quella* pratica. L’illeggibilità delle tattiche è allora data dal fatto che le strategie hanno come propria dimensione quella spaziale, o meglio, si sforzano di ricondurre i rapporti che intendono disciplinare entro un orizzonte spaziale progettato sulla base di un modello, mentre le tattiche «sono procedure che valgono grazie alla pertinenza che conferiscono al tempo – alle circostanze che l’istante preciso di un intervento trasforma in situazione favorevole»⁵.

Per quanto invece riguarda più strettamente il paragrafo dedicato al confronto diretto con Foucault e Bourdieu⁶, l’analisi certana ribadisce sostanzialmente quanto abbiamo già esposto, presentando però più dettagliatamente il pensiero dei due autori. Ci occuperemo per ragioni di spazio soltanto di Foucault, l’introduzione anche soltanto sommaria al pensiero di Bourdieu e le sue differenze rispetto a quello del filosofo di

¹ IQ, p. 64.

² IQ, p. 69.

³ IQ, p. 70.

⁴ IQ, p. 71.

⁵ IQ, p. 75.

⁶ Cfr. “Capitolo IV: Foucault e Bourdieu”, IQ, pp. 85-104.

Sorvegliare e punire esula infatti dalle nostre esigenze. Anzitutto, il merito che Certeau riconosce a Foucault è quello di aver scoperto una serie di procedure che organizzano tutto lo spazio sociale grazie a delle «tecnologie disseminate»¹. La “società disciplinare” è quella che gestisce lo spazio ripartendolo attraverso una suddivisione cellulare, assegnando ad ogni soggetto un luogo proprio. Attraverso questo sistema, si rendono possibili la sorveglianza e la costante visibilità. Ogni gruppo umano può quindi essere trattato e disciplinato anche a partire dalla sua molteplicità, venendo scomposto e gestito a livello individuale, particellare, microfisico. Foucault scopre allora che la società è attraversata da una «galleria di diagrammi» costituitisi grazie ad un «gesto non discorsivo»²: è questa la novità rispetto al suo libro precedente, *L'archeologia del sapere*. Dopo aver introdotto i tratti salienti dell'opera foucaultiana del 1975, Certeau afferma che a partire dalle indagini svolte dal filosofo è possibile sviluppare e aggiungere alcune questioni che riguardano la sua ricerca sul quotidiano. Il gesuita avanza allora due questioni principali. Secondo lui resterebbe da spiegare in prima battuta la ragione per la quale lo sviluppo storico di alcuni tipi di procedure sia considerato come “privilegiato” – le procedure panottiche – rispetto ad una serie di altre possibili tecnologie: perché proprio quelle e non altre? La ragione principale di questa domanda consiste nel fatto che per Certeau è «impossibile [...] ridurre i funzionamenti di una società a un tipo dominante di procedure»³.

La seconda questione avanzata da Certeau riguarda quindi le innumerevoli altre pratiche, silenziose e nascoste, che non danno luogo ad una configurazione precisa, istituzionale o normativa e che «potrebbero essere considerate come un'immensa riserva che costituisce gli inizi o le tracce di sviluppi diversi»⁴. Ne segue allora che:

«Una società sarebbe dunque costituita da alcune pratiche predominanti, che organizzano le sue istituzioni normative, e da altre, innumerevoli, che restano “secondarie”, ma sempre presenti anche se non hanno la funzione di organizzare dei discorsi, e conservano le tracce o i residui di ipotesi [...] diverse per questa società o per altre. È in questa “riserva” molteplice e silenziosa di procedure che vanno ricercate le pratiche di “consumo” aventi la doppia caratteristica, individuata da

¹ IQ, p. 85.

² IQ, p. 87.

³ IQ, p. 88.

⁴ *Ibid.*

Foucault, di poter organizzare, in modi talvolta secondari, talaltra predominanti, a un tempo degli spazi e dei linguaggi»¹.

A dire di Certeau, il privilegio delle pratiche panottiche assegnato da Foucault si potrebbe spiegare in funzione della straordinaria «coerenza» che si scopre attraverso la loro ricostruzione storica. La “coerenza” delle pratiche panottiche, ovvero di sorveglianza e controllo, sarebbe data dal loro continuo affinarsi ed efficientarsi: esse sono state in grado, con il XVIII secolo, di darsi un contenuto, un’organizzazione istituzionale. Questa coerenza, tuttavia, non è la caratteristica di tutte le procedure che si possono indagare, ma è piuttosto «l’effetto di un successo particolare»: «Sotto il monoteismo [...] che i dispositivi panottici si sono assicurati, sopravviverebbe un *politeismo di pratiche disseminate* dominate ma non eclissate dalla carriera trionfale di una di esse»².

Insomma, l’analisi foucaultiana sarebbe preliminare e renderebbe possibile quella certiana. Foucault, infatti, prepara il terreno per l’analisi storica di una molteplicità di procedure, di tecnologie, di rapporti sociali che hanno effetti di potere, che si istituzionalizzano generando una presa sui corpi degli individui. Resta allora da analizzare – ed è l’obiettivo che intende perseguire Michel de Certeau – quell’«insieme disperso»³ di pratiche, diffuse in uno «strato oscuro»⁴ e non privilegiate, che si attivano tra i reticoli delle tecnologie assoggettanti:

«queste tecniche anch’esse operative ma inizialmente private di ciò che ha costituito la forza delle altre, sono le “tattiche” che a nostro giudizio forniscono un indice formale alle pratiche ordinarie di consumo»⁵.

¹ IQ, p. 89.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ IQ, p. 90.

⁵ *Ibid.*

3.2 *Les deux Michel*: un'influenza reciproca?

In questo paragrafo intendiamo ricostruire le assonanze e le divergenze tra il pensiero di Michel Foucault e quello di Michel de Certeau: «*les deux Michel*», come li chiama Luce Giard, «così vicini e differenti»¹. Per prima cosa si tratterà allora di chiarire a quale tipo di “confronto” vogliamo dedicarci. Questo confronto potrebbe darsi, ad esempio, nella forma dello “scontro”, in una modalità quasi “battagliera”, come spesso può accadere in ambito filosofico – sappiamo infatti che questo tipo di spirito non era affatto assente negli interventi di Foucault, basti pensare al dibattito divenuto celebre con Noam Chomsky. Bisognerebbe allora prendere un luogo testuale in cui l'uno critica l'altro – come del resto abbiamo fatto poco sopra, menzionando il paragrafo in cui Certeau cita esplicitamente passaggi testuali di un'opera che intende criticare, appunto quella di Foucault – e poi vedere se effettivamente Foucault abbia mai risposto apertamente e, laddove non l'avesse fatto, provare, anche solo come esercizio critico, ad assumere le sue parti, provare a rispondere utilizzando il suo repertorio teorico. Oppure, si potrebbe provare a mettere “a paragone” le due prospettive teoretiche, a metterle l'una accanto all'altra, come se si giocasse al “trova le differenze tra le immagini”, e magari scoprire che in una prospettiva c'è un po' anche dell'altra e viceversa, quindi cercare le influenze reciproche, gli scambi, i debiti e perché no, le ruberie, come spesso accade nel cinema, in musica o in letteratura – anche se molto spesso si tratta piuttosto di omaggi o influenze implicite e inconsapevoli, del resto, «scriviamo sempre su pagine già scritte»².

Delle due, la nostra ci sembra più vicina alla seconda opzione, anche se intende provare ad andare ben oltre. Che cos'è un dialogo? È una domanda che certamente ci richiama agli albori, agli inizi della filosofia, di un “fare” filosofia a colpi di *logos*. La domanda in questione deve aver assillato in particolar modo anche Deleuze, il quale, lo sappiamo, amava fondere la propria prospettiva filosofica con quella di un altro: lo abbiamo visto con Félix Guattari e Carmelo Bene³. Dunque, vogliamo provare a chiederci che cosa

¹ L. Giard, *A qui s'éloigne*, in L. Giard et. al., *Le voyage mystique. Michel de Certeau*, Les Editions du Cerf, Paris 1988, pp. 13-18, cit. p. 18 (traduzione nostra).

² IQ, p. 83.

³ Alla domanda sul perché scrivere in due, Deleuze risponde: «Avevo cercato, nei miei libri precedenti, di descrivere un certo esercizio del pensiero, ma descriverlo non significava ancora esercitare il pensiero in quel modo particolare. [...] Ed ecco che, con Félix, tutto questo diventava possibile, anche sbagliando. Noi non eravamo altro che due, ma quel che contava per noi non era tanto il fatto di lavorare insieme, quanto la strana condizione di lavorare in mezzo a noi due. Si cessava di essere un “autore”. E questo spazio intermedio fra i due rimandava ad altra gente [...]. Il deserto cresceva, ma popolandosi sempre più», G.

accadrebbe, o meglio, che cosa sarebbe accaduto se Foucault e Certeau avessero unito le proprie prospettive teoriche fino ad approdare a qualcosa di nuovo, di terzo. Naturalmente non è possibile rispondere a questo tipo di domanda che può persino risultare presuntuosa oltre che provocatoria. La questione centrale, tuttavia, è che se vogliamo effettivamente aprire un “dialogo” tra i due, è perché intendiamo unire le due prospettive e formarne una diversa, che ci consenta di osservare i fenomeni culturali con occhi nuovi. Bisogna però ammettere che in questa nostra trattazione i risultati di un simile lavoro possono essere soltanto abbozzati. Prima del momento del dialogo vero e proprio, infatti, è necessario un lavoro preliminare di confronto critico tra i due autori, ed è dunque questo il nostro obiettivo primario: scoprire quali sono i punti di contatto tra i due pensatori, quali le differenze, e provare, in un secondo momento, a proporre un’unione tra le due prospettive, o per lo meno a preparare il campo per una simile fusione.

Seconda questione: qual è il terreno di gioco? Ovvero, su che piano situare il confronto-dialogo tra i due autori? I campi possibili sui quali farli incontrare sono in effetti molteplici. Certeau e Foucault comunicano su più versanti, in funzione anche della multidisciplinarietà che li accomuna, tanto che ha ragione Guglielmi nel sostenere che «cimentarsi nella lettura di Michel de Certeau significa imbattersi, prima o poi, nel pensiero [di] Michel Foucault»¹. La vicinanza tra i due è tale che, nel 1970, il rifiuto della nomina di Certeau alla cattedra dell’École des Hautes Études en Sciences Sociales è motivata sarcasticamente da Emmanuel Le Roy Ladurie nel modo seguente: «in Francia c’è posto per un Foucault, ma non per due»². Del resto, negli anni Sessanta gli interessi dei due autori sembrano sostanzialmente sovrapporsi, si pensi soprattutto a due temi fondamentali: la rottura epistemologica verificatasi con l’avvento della modernità a partire dal XVII secolo, interpretata da Certeau come “crisi”, religiosa, sociale, politica, e i fenomeni di esclusione, di messa al bando di ciò che è considerato altro rispetto alla ragione, da una parte la follia, dall’altra la mistica, con una convergenza degli interessi nel caso particolare della stregoneria.

Nella sua produzione, Certeau riconosce più volte l’importanza dell’opera filosofica di Foucault. Oltre ai tre saggi già citati di Certeau su Foucault, in *La possessione di Loudun*, pubblicato per la prima nel 1970, troviamo un importante riferimento a *Folie et*

Deleuze, C. Parnet, *Dialogues*, Flammarion, Paris 2008 (1977); tr. it. di G. Comolli e R. Kirchmayr, *Conversazioni*, Ombre Corte, Verona 2011, pp. 21-22.

¹ G. Guglielmi, *Il lato oscuro della realtà: Certeau interprete di Foucault*, in “Rassegna di teologia”, n. 61, 2020, pp. 91-114, cit. p. 91.

² F. Dosse, *Michel de Certeau*, cit., p. 386, tr. di G. Guglielmi, in *Il lato oscuro della realtà*, cit., p. 92.

déraison, considerato «fondamentale per comprendere il problema epistemologico che si trova al centro della vicenda di Loudun»¹. Dal canto suo, invece, Foucault non cita mai Certeau in un'opera pubblicata, un silenzio che uno studioso ha ritenuto «sconcertante»². Tuttavia, con la pubblicazione dei corsi al Collège de France, sappiamo che in tutto il *corpus* foucaultiano il nome di Michel de Certeau compare almeno una volta: in gli *Anormali*, proprio quando viene trattato il caso di Loudun³. In sostanza, vi è quindi, da una parte, un grande interesse di carattere storico-epistemologico da parte di Certeau per i lavori del Foucault degli anni Sessanta, mentre dall'altra, un silenzio a dir poco tombale. Non è questo tuttavia il terreno sul quale vogliamo situare il confronto tra i due.

Se la fase “archeologica” foucaultiana è considerata un punto di riferimento per le ricerche del gesuita – seppur con un'importante differenza già segnalata, espressa nell'articolo dedicato a *Le parole e le cose* – lo stesso non si può certo dire per quanto riguarda la “fase genealogica”, ovvero quella incentrata sull'indagine degli effetti del potere. L'ultimo scritto foucaultiano ad essere accolto positivamente da Certeau è con ogni probabilità *Nietzsche, la genealogia, la storia*, testo fondamentale nell'ambito delle indagini degli anni Settanta, anche se questo scritto, più che introdurre alla questione del potere, come fa propriamente *L'ordine del discorso*, è teso piuttosto a infliggere un'ulteriore e severa stoccata alla storia delle idee e ad ogni tipo di indagine metastorica attraverso una riflessione che mette al bando la parola “origine” – nel senso di *Ursprung* – così come “tradizione”, “sviluppo” e soprattutto “evoluzione”. Tale tesi viene sostanzialmente condivisa anche da Certeau in *La scrittura della storia*, apparso per la prima volta nel 1972, in cui lo storico critica l'evoluzionismo così come ogni tipo di ricerca improntata al rinvenimento delle “forze storiche” nascoste. Lo scritto su Nietzsche del 1971 segna tuttavia l'inizio di una frattura nella ricezione di Foucault da parte di Certeau. Infatti, come abbiamo visto, *Sorvegliare e punire* è sottoposto a una severa critica da parte del gesuita. Questa presa di distanza è segnalata anche da Luce Giard:

«Contro l'analisi pessimista di un dominio dei poteri che riuscirebbero a imporre a tutto il corpo sociale il segno della legge attraverso un “inquadramento” degli individui in ogni istante, Certeau manteneva il dato dello sgorgare interiore di una libertà inventiva, produttrice di mille piccoli inganni, creatrice di micro-poteri in cui

¹ M. de Certeau, *La possession de Loudun*, Gallimard, Paris 1980, p. 330 (traduzione nostra).

² Cfr. J.-P. Resweber, *L'écriture de l'histoire. Michel Foucault et Michel de Certeau*, in “Le portique”, 13-14, 2004. <http://journals.openedition.org/leportique/637>

³ Cfr. A, p. 185. Inoltre, in nota, troviamo il nome di Michel de Certeau alle pp. 201; 202; 315.

il gioco sottile tra forze opposte crea nell'ordine sociale interstizi, e apre così minuscoli spazi di libertà silenziosamente messi a profitto»¹.

Non è dunque il terreno epistemologico o archeologico ad ospitare il nostro confronto, non è su questa incredibile convergenza di interessi e sulla vicinanza teorica, non è sulla follia e la mistica o la modernità come fenomeno di rottura e discontinuità che ci vogliamo situare; non è nemmeno sul terreno della riflessione storica, altro grande tema che accomuna Certeau e Foucault, che intendiamo concentrare la nostra indagine. Piuttosto, si tratta di un altro tipo di terreno, ossia quello che chiama in causa il problema della libertà e quindi della resistenza, del contro-potere: si tratta insomma del “nostro” problema, la questione del soggetto. In prima battuta, non ci occupiamo allora di una somiglianza, bensì di una differenza.

Nel 1985, in occasione di un convegno tenutosi a Berkeley e dedicato a Foucault, pubblicato in lingua inglese due mesi dopo la morte di Certeau, il gesuita riconosce il filosofo come un profondo innovatore dell'epistemologia e della storiografia, nonché un intellettuale *flâneur* sempre alla ricerca di frammenti di storie dimenticate, un pensatore ai margini delle discipline, un perturbatore delle fragilità del presente². Si tratta evidentemente di un sentito commiato ad un filosofo considerato come punto di riferimento di tutto il proprio lavoro di ricerca. Da che cosa deriva allora la divergenza su *Sorvegliare e punire*? La ragione l'abbiamo già resa nota, con le parole di Marks: secondo Certeau, «la descrizione foucaultiana delle tecniche panottiche corre il rischio di diventare essa stessa “panottica”»³, ossia di non lasciare spazio all'indagine di altre possibili tecniche. Il merito foucaultiano sarebbe quindi quello di aver scoperto delle tecniche disseminate in tutto lo spazio sociale, mentre sarebbe erroneo l'aver scelto una serie di queste tecniche, quelle “coerenti” e dunque istituzionalizzabili, per renderle privilegiate, senza provare a dar voce a tutte quelle pratiche quotidiane che agiscono come delle “tattiche” contro le strategie, messe bene in luce dal filosofo, ma a scapito delle pratiche più minute e singolari.

¹ L. Giard, *Cercando Dio*, in M. de Certeau, *La faiblesse de croire*, éd. établie sous la dir. de L. Giard, Seuil, Paris 1987; tr. it. di S. Morrà, *Debolezza del credere. Fratture e transiti del cristianesimo*, Città Aperta, Troina 2006, p. XXII.

² Cfr. M. de Certeau, *Heterologies. Discourse on the Other*, tr. by B. Massumi, Manchester University Press 1986; tr. it. *Il riso di Michel Foucault*, in *Storia e psicanalisi*, cit.

³ J. Marks, *Certeau & Foucault: The Other and Pluralism*, in “Paragraph”, n. 2, July 1999, Edinburgh University Press, pp. 118-132, cit. p. 118 (traduzione nostra).

Certeau, dunque, critica e riconosce allo stesso tempo *Sorvegliare e punire* come un'opera di grande influenza per il proprio lavoro, del resto, *L'invenzione del quotidiano* sembra prendere le mosse proprio dai risultati del testo foucaultiano del 1975, sebbene per poter andare oltre, dove il libro sulla prigione non era riuscito a spingersi. Sono tutte questioni, queste, che abbiamo già visto nel paragrafo precedente. Bisogna però chiarire una questione fondamentale: *L'invenzione del quotidiano* non è – soltanto – una risposta a *Sorvegliare e punire*. Considerare in questo modo il testo significherebbe schiacciare la figura di Certeau su quella di Foucault. Certamente la ricerca foucaultiana echeggia continuamente nello scritto certiano, ma data la formazione multidisciplinare del gesuita, l'indagine sul quotidiano si ramifica fino a raggiungere i campi più disparati, lontani dagli specifici interessi del filosofo. Innanzitutto, come ricorda Luce Giard¹, Certeau parla già di “tattiche” e di “strategie” nel 1974, in un articolo scientifico² e in tutta una serie di documenti a circolazione interna redatti per la DGRST. A ben vedere, dunque, il concetto di “tattica” non è elaborato in funzione di una risposta critica al filosofo di *Sorvegliare e punire*. Vi sarebbe poi da aggiungere che Bourdieu, anche se non lo abbiamo approfondito, viene trattato alla pari di Foucault, anzi, riferendoci all'indice analitico dei nomi in *L'invenzione del quotidiano*, scopriamo che, a dire la verità, Bourdieu è più citato di Foucault. Usando questo metro, d'altronde, il titolo di “riferimento principale” di tutto il testo dovrebbe allora spettare a Freud, l'autore della *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901)³: del resto, come potrebbe essere diversamente? Se però si toglie questo riferimento tanto imprescindibile quanto scontato da parte di un autore, ricordiamolo, che fondò l'École Freudienne insieme a Lacan, allora si scopre che probabilmente la vera e propria stella polare della ricerca sul quotidiano è rappresentata da Wittgenstein, proprio quel Wittgenstein che trova diffusione in Francia a partire dai seminari di Pierre Hadot, Wittgenstein la cui «opera frammentaria ma rigorosa sembra fornire una struttura filosofica a una scienza contemporanea dell'ordinario»⁴. In aggiunta, se si continua a scorrere l'indice degli autori menzionati, si scopre in questo modo che

¹ Cfr. IQ, p. XXV.

² M. de Certeau, *Actions culturelles et stratégie politique*, in “La Revue nouvelle”, Bruxelles, aprile 1974, pp. 351-360.

³ S. Freud, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens. Über Vergessen, Versprechen, Vergreifen, Aberglaube und Irrtum*, Fischer, Berlin 1999 (1901); tr. it. di C. F. Piazza, M. Raneietti, E. Sagittario, *Psicopatologia della vita quotidiana. Dimenticanze, lapsus, sbadataggini, superstizioni ed errori*, Bollati Boringhieri, Torino 1971.

⁴ IQ, p. 43.

più che un confronto con Foucault, l'opera sembra un confronto con l'intera storia della filosofia, da Eraclito a Derrida.

Riassumendo quanto detto finora, mettendo in parallelo la produzione intellettuale di due autori coevi quali Foucault e Certeau, si osserva una sostanziale convergenza, a partire dai primi anni Sessanta fino alla prima metà dei Settanta, non solo d'interesse, ma anche teorica. A partire dal 1975, ossia dalla pubblicazione di *Sorvegliare e punire*, si nota però una divergenza. E dopo il 1980? Abbiamo anche detto che Certeau riconosce apertamente il debito verso Foucault, persino nel libro in cui viene criticato; dall'altra parte, invece, il silenzio. Ma questa risposta non può bastarci, non può farci desistere dal ricercare altri punti di comunicazione tra i due autori, soprattutto se si pensa che il 1980, oltre che essere l'anno della prima pubblicazione di *L'invenzione del quotidiano*, è anche l'anno cruciale per la svolta foucaultiana verso la problematizzazione delle tecniche di sé e della soggettivazione, iniziata "ufficialmente" a partire dal corso al Collège de France che si apre nel gennaio 1981, intitolato *Soggettività e verità*. Se quindi nella seconda metà degli anni Settanta si assiste ad una sostanziale divergenza teoretica, il ritorno di una convergenza tra i due autori a partire dagli anni Ottanta è lampante. Ora, la vera domanda è la seguente: è possibile scorgere l'influenza di Certeau nell'ultima svolta foucaultiana? Si può davvero parlare di "un'influenza reciproca"?

Per rispondere a tale domanda, ci si deve chiedere innanzitutto su che cosa si basi questa nuova convergenza. Abbiamo visto nel capitolo precedente che Foucault, a partire dal 1980, inizia ad indagare la possibilità dei soggetti di mettere in atto delle tecniche grazie alle quali poter costruire se stessi in modo da sfuggire alla cattura totale dei dispositivi di sapere-potere. Si tratta delle "tecniche di sé", studiate all'interno delle pratiche di costituzione del sé come soggetto di desiderio nella Grecità, mentre il processo messo in atto da queste tecniche è definito come "processo di soggettivazione". Vale la pena tornare ancora volta su un punto importante e fare una precisazione: è inesatto dire che nel cosiddetto "ultimo Foucault" si "torna al soggetto", non solo perché l'intera ricerca foucaultiana può essere letta come incentrata sul problema della soggettività, come del resto anche l'autore stesso arriva a sostenere¹, ma perché il soggetto messo a tema da questi studi è piuttosto il risultato, l'esito di un processo. Il soggetto non si crea da sé stesso mediante il processo di soggettivazione: è necessario infatti che la soggettivazione si batta con il processo di assoggettamento. Il soggetto dunque si produce

¹ M. Foucault, *Il soggetto e il potere*, cit. p. 279.

in questo scontro: non è né l'esito di una soggettivazione, né il prodotto di un'oggettivazione operata dall'assoggettamento, ma una risultante dello scontro tra i due processi in lotta.

Quanto alla domanda se Foucault abbia letto, assimilato o addirittura, in una certa misura, “riproposto” la ricerca certiana, naturalmente, non è possibile dare una risposta definitiva. Tuttavia, possiamo almeno limitarci a proporre una serie di suggestioni. In prima misura, menzionando nuovamente la definizione di “tattica” elaborata da Certeau secondo la quale «la tattica ha come luogo solo quello dell'altro»¹, ci accorgiamo immediatamente che questa richiama in causa il processo di soggettivazione appena menzionato. La tattica di cui parla Certeau si basa infatti sulla possibilità di cogliere l'occasione giusta messa in campo dalle strategie, sfruttando la coordinata “tempo” piuttosto che la dimensione spaziale. Questo ci ricorda da vicino il funzionamento delle tecnologie del sé. Innanzitutto perché, come abbiamo visto, non si dà soggettivazione senza che vi sia anche assoggettamento, per cui il primo processo può aver luogo soltanto se è all'attivo anche il secondo e viceversa. Inoltre, il funzionamento delle tattiche ricorda quello delle tecnologie di sé principalmente perché – qui ritorna l'interpretazione deleuziana – le pratiche di sé dipendono dalla possibilità di piegare la forza su se stessa. A partire quindi dalle forze strategiche di assoggettamento, che vengono da fuori e prendono di mira l'individuo, questo è in grado di ripiegare la forza su se stessa e produrre un spazio in cui attivare un processo di soggettivazione, ma sempre quindi a partire dall'azione di una forza esterna rispetto a lui. In sintesi, la soggettivazione deve quindi per prima cosa sfruttare l'occasione che proviene da un processo di assoggettamento già in atto. Si pensi ancora all'esempio deleuziano di *Moby Dick*: la piega, la soggettivazione, ha luogo nel momento in cui la balena bianca smette di trascinare l'imbarcazione, ciò rappresenta quindi un'occasione. Come nel caso delle forze diagrammatiche di assoggettamento, si tratta dunque anche nella teoria certiana dell'esteriorità delle strategie rispetto alle tattiche, le quali devono prodursi sempre in un luogo altro, ossia quello delle strategie di assoggettamento. Ciò apparirà in modo ancora più chiaro nel prossimo paragrafo, quando proporremo l'esempio certiano di uso tattico dello spazio nei termini di una “appropriazione”.

Una seconda suggestione può riguardare la concezione foucaultiana delle “strategie” che, come sappiamo, nel corso della produzione intellettuale del filosofo subisce

¹ IQ, p. 15.

un'importante trasformazione. Infatti, fino a *Sorvegliare e punire* le strategie messe in campo dai dispositivi di assoggettamento sono concepite come “a senso unico”, sono cioè oggettivanti, producono soggetti disciplinati, come nei casi indagati dal libro, dalla prigione al collegio gesuita. A dire il vero, questo vale ancora anche in *La volontà di sapere*, opera in cui Deleuze rinviene quello che abbiamo definito come uno “scacco” nella teoria foucaultiana sul potere, scacco derivante dal fatto che dalla presa del potere non si dà alcuna possibilità d'uscita. Ora, è chiaro che la teoria della *resistenza* come correlato essenziale dei meccanismi del potere – nozione che prepara il campo per la svolta della soggettivazione – è rinvenibile già nell'opera del 1976. È anche vero, tuttavia, che tale nozione si presenta in modo ancora abbozzato, di sfuggita e troppo debolmente, menzionata in un passaggio che la fa apparire in secondo piano, di certo non come in grado di sovvertire o almeno rimettere in discussione tutta la trattazione che vede il dispositivo di sessualità come assoggettante gli individui in una presa molteplice all'intero di tutto il corpo sociale. Da questo punto di vista, allora, Certeau sembra intendere precocemente le strategie come “aperte”, ossia come processi aventi un esito non garantito, non certo, e ciò proprio in funzione della possibilità dei soggetti di giocare delle risposte “tattiche” all'interno delle strategie stesse. Le strategie, quindi, secondo Certeau, mettono in campo una serie di possibilità di utilizzo: pensando alle strategie, dunque, egli non intende di certo riferirsi ad una produzione totalizzante in grado di prevedere ogni mossa dei singoli soggetti. Questa è infine anche la connotazione che le strategie assumono a partire dal momento in cui Foucault inizia ad indagare la possibilità di critica e resistenza da parte del soggetto rispetto ai meccanismi assoggettanti del potere-sapere, facendo perdere alle strategie la dimensione totalitaria e oggettivante che avevano assunto precedentemente.

Infine, una terza e ultima suggestione riguarda il primo modo specifico con cui Certeau si rivolge alle pratiche quotidiane che intende indagare: egli si rivolge a queste chiamandole «modi di fare»¹. Si tratta a tutti gli effetti delle modalità con cui i soggetti si comportano nei confronti della produzione, sono cioè modi d'uso: si pensi ancora all'esempio della merce, della televisione o dello spazio urbano e alla possibilità di attivare nei confronti di questi dei modi di utilizzo imprevisi dalla produzione razionalizzata. Tali modi sono assolutamente singolari, concernono appunto il modo di comportarsi: in questo senso i modi “di fare” di un determinato individuo, che

¹ IQ, p. 5.

contraddistinguono un determinato individuo, sono anche chiamati dal gesuita «stili di azione»¹. Inoltre, spesso Certeau si rivolge a questi modi di fare intendendoli come “creativi”, tant’è che giunge anche a definirli come un’«arte»². Si tratta chiaramente di un’arte minore, non rivendicata e anzi silenziosa, nascosta tra le pieghe del quotidiano, potremmo dire; ma ciò non significa che tale arte sia priva di un’estetica, che Certeau definisce come «un’estetica dei trucchi» e «un’etica della *tenacia*»³.

Stando così le cose, dunque, come non vedere in questo quella che Foucault chiamava “estetica dell’esistenza”? Quell’arte fatta di tecniche che assumono come proprio oggetto la conduzione della propria vita, la costruzione di se stessi come soggetti e che diviene anche fonte di un’etica? Perché allora non leggere le pratiche di sé come delle tattiche giocate contro l’oggettivazione a cui ambiscono i processi di assoggettamento? Del resto – ultima importante suggestione – è Luce Giard stessa a dirci che il grande problema che da anni assillava Certeau, almeno a partire dal Sessantotto, era «la domanda indiscreta: come creare se stessi?»⁴. I modi di fare, di agire nel quotidiano chiamano direttamente in causa, in conclusione, gli “stili di esistenza”, quell’insieme di pratiche attivate dall’individuo per costituirsi come soggetto autonomo, in lotta contro i processi di oggettivazione.

Ci sembra allora evidente come le riflessioni di Certeau anticipino singolarmente quelle di Foucault. Non ci spingiamo fino a sostenere che le abbiano influenzate: per affermare questo ci manca infatti la conferma dell’autore, chiuso in quello “sconcertante silenzio”. Inoltre, non è possibile nemmeno ritrovare alcun indizio biografico che si presti a corroborare questa tesi. Ci limitiamo dunque a osservare che le indagini certiane anticipano quelle foucaultiane, e che a partire dal 1980 si assiste nuovamente ad una sostanziale convergenza delle prospettive di Certeau e Foucault: ossia quando, dopo la prima pubblicazione di *L’invenzione del quotidiano*, Foucault inizia a riflettere sulla relazione tra soggetto, critica e verità, e sulla possibilità di resistere alle strategie di potere-sapere. Non siamo i soli ad evidenziare questa sostanziale convergenza di opinioni tra i due autori⁵, tutta giocata su un’inversione di tendenza decisiva nella riflessione riguardante lo statuto del soggetto nell’opera di Foucault.

¹ IQ, p. 64.

² Cfr. IQ, p. 19.

³ IQ, p. 60.

⁴ IQ, p. XXII.

⁵ Si vedano, a questo proposito : J.-F. Petit, *Michel Foucault et Michel de Certeau. Le dialogue inachevé*, Parole et Silence, Les Plans-sur-Bex 2020; J. Ocaj, *Reinventing the Subject: Michel de Certeau’s Engagement with Michel Foucault*, in “Phavisminda”, n. 19, 2020, pp. 74-97; la tesi di M. van Rosmalen,

Come ormai sappiamo, negli scritti foucaultiani che arrivano fino a *Sorvegliare e punire* il soggetto è considerato da Foucault come un prodotto delle pratiche di potere e di sapere. Secondo questa tesi, il processo di normalizzazione agisce non in modo repressivo bensì produttivo, riuscendo ad ottenere dagli individui i comportamenti desiderati grazie ad un'oculata disciplina basata sulla sorveglianza e sul controllo. Il soggetto è dunque sostanzialmente passivo, anche se non nei termini repressivi di stampo marxista, secondo cui i soggetti sarebbero passivi in quanto tenuti in una condizione di subalternità. Se si prende l'esempio di *La volontà di sapere*, la passività dei soggetti è data, nella presa del dispositivo di sessualità, paradossalmente in un meccanismo di incitamento al discorso sessuale. Potremmo allora dire che il soggetto in questo modo è "attivamente passivo": ovvero non costretto e represso, zittito dalla censura, ma costretto a parlare, a produrre un discorso. Il soggetto di Certeau è al contrario un "soggetto tattico", ossia un soggetto in grado di attivare, di giocare una risposta contro le strategie oggettivanti. In Foucault, invece, per trovare una teoria che chiami in causa l'attivazione di una critica da parte del soggetto, bisognerà attendere il periodo che segue la lunga gestazione del secondo volume della *Storia sessualità*, attraverso un percorso di ricerca portato avanti al Collège de France. In entrambi i casi però, non si parla mai di una possibilità di resistenza come qualcosa di esterno rispetto al sapere-potere: la resistenza, infatti, non è "altro" dal potere. La possibilità di un contro-potere è insita nel potere stesso, questo era già chiaro nel modo in cui la resistenza era stata enunciata in *La volontà di sapere*: sussiste cioè un rapporto di immanenza.

A questo proposito va però segnalata una sottile differenza rispetto alla teoria certiana. In Certeau il soggetto si presenta come "Altro" rispetto alle strategie, è qualcosa che viene prima delle strategie e che queste tentano di catturare. Tuttavia, anche secondo il gesuita la risposta tattica si gioca sempre all'interno della strategia stessa, non è ad essa esterna. La differenza rispetto a Foucault risiede allora nel fatto che per il filosofo il soggetto è piuttosto un esito dello scontro tra processo di assoggettamento e soggettivazione. Pertanto, se è vero che la logica della resistenza è possibile solo all'interno del potere, è anche vero che non si dà potere senza possibilità di resistenza. Il rapporto di immanenza è conservato dunque sia in Foucault sia in Certeau, solo che per quest'ultimo il soggetto

A Different Subject. A virtual Dialogue on Resistance between Michel de Certeau and Michel Foucault, Radboud University Nijmegen, 2021: <https://theses.uibn.ru.nl/items/6c041cad-1671-44c2-8127-6598b016a5f9>; e il già citato J. Marks, *Certeau & Foucault: the Other and Pluralism*, cit.

è pensato come un'unità pre-esistente alle strategie, e che una volta situatosi entro queste, agisce tatticamente.

Per concludere, ribadiamo come il confronto tra Foucault e Certeau, se instaurato a partire dal problema specifico della soggettività, esposto in Certeau nell'opera sul quotidiano e in Foucault nel passaggio da *La volontà di sapere* a *L'uso dei piaceri*, possa condurre a una serie di suggestioni che ci portano inevitabilmente ad avvicinare i due autori. Nel prossimo paragrafo proveremo ad andare oltre il semplice confronto teorico, elaborando un'ipotesi di ricerca utile per indagare alcuni fenomeni culturali.

3.3 Pratiche di sé come tattiche: gli spazi di soggettivazione

Nel paragrafo precedente abbiamo visto come Foucault e Certeau, superata una fase di divergenza riscontrabile con la ricezione certiana di *Sorvegliare e punire*, abbiano molto in comune da un punto di vista teoretico per quanto riguarda la riflessione sul soggetto e sulla possibilità di quest'ultimo di attivare una resistenza nei confronti delle strategie. Abbiamo così scoperto che le indagini sul quotidiano proposte da Certeau anticipano in una certa misura quelle foucaultiane. Con ogni probabilità, le ricerche del gesuita non sono passate in sordina nell'ambiente intellettuale francese, tant'è che Paola Di Cori arriva a considerare Certeau come un pensatore chiave del passaggio dallo strutturalismo – la cui influenza è ancora constatabile nelle indagini di Foucault sulla prigione – al cosiddetto “poststrutturalismo”, più attento alle possibilità di ristrutturazione e destrutturazione delle forme culturali, linguistiche e gnoseologiche.

Dopo aver confrontato le due prospettive mettendole in parallelo e dopo aver individuato una serie di suggestioni che rappresentano degli importanti punti di contatto teorici, l'obiettivo del presente paragrafo è quello di cercare una possibile unione delle due visioni teoriche. Unire le due prospettive intellettuali deve qui significare “metterle insieme”, ossia: fare in modo che entrambe siano presenti all'interno di una nuova proposta; significa cioè conservarle entrambe facendole comunicare in modo armonico.

Anzitutto è necessario chiederci come poter unire le due prospettive. La risposta, dopo aver ampiamente analizzato entrambe le teorie, può risultare tutto sommato semplice. In primo luogo, infatti, è sufficiente constatare come le pratiche di sé siano intese da Foucault in un modo che Certeau definirebbe essenzialmente tattico. Le pratiche, o tecniche di sé, sono delle procedure attivate da un individuo che hanno come proprio

oggetto l'individuo stesso e come finalità la costituzione dell'individuo come soggetto autonomo. Si tratta dunque di pratiche che chiamano in causa il sé, in relazione però ad altro. Le pratiche di sé sono infatti attivate in risposta ad una verità a cui si vuole ridurre il soggetto. Quest'ultimo, dunque, attraverso tutta una serie di tecnologie, si costituirà come soggetto autonomo soltanto riuscendo a produrre una verità di se stesso che non si riduca a quella enunciata dalle strategie di potere-sapere. Unire questa prospettiva a quella certiana significa allora considerare le pratiche di sé come se fossero delle tattiche. Esse sono tattiche proprio nella misura in cui sono chiamate a sfruttare delle occasioni che sono offerte dalle stesse strategie di assoggettamento. Nessuna soggettivazione può attivarsi di per sé, essa lo può fare soltanto in luogo di un processo di assoggettamento. Le pratiche di se sono quindi tattiche in quanto si configurano come risposte, come possibili attivazioni nei confronti delle strategie. Lo abbiamo detto anche con le parole di Deleuze: sono tattiche perché rappresentano la possibilità di piegare quelle forze che si vorrebbero oggettivanti.

Dal lato opposto, specularmente, anche le tattiche di Certeau possono essere considerate come delle pratiche di sé. Esse infatti concernono tutta una serie di modi d'uso che sono anche modalità, stili di esistenza, talmente unici e irripetibili da riguardare un individuo nella sua singolarità. Giocare contro le strategie attraverso procedimenti tattici è esattamente ciò che abbiamo inteso come processo di soggettivazione. Unire le due prospettive significa allora considerare il soggetto come in grado di attivarsi tatticamente per costruire se stesso attraverso delle pratiche che sfruttano gli elementi offerti dalle strategie in modo sempre impreveduto, creativo, aleatorio. Abbiamo anche visto, però, che in Foucault la lotta tra i due processi di soggettivazione e assoggettamento è infaticabile e sempre irrisolta, per cui, una volta che il soggetto si attiva tatticamente, le strategie ricatturano la sua risposta: anche questo elemento è da conservare all'interno della nostra proposta teorica.

Seconda questione: perché unire le due prospettive? A quale scopo? Si tratta di un'esigenza di carattere empirico, ovvero elaborare una teoria per poter osservare e indagare alcuni fenomeni culturali: una teoria che assuma come proprio oggetto gli individui nella loro singolarità, nella loro specificità di soggetti; una teoria che, oltre a mettere a tema le pratiche grazie alle quali i soggetti costruiscono se stessi, recuperi la dimensione quotidiana, comune, ordinaria dell'esistenza attraverso il contributo fondamentale di Certeau, il quale, sulla scorta di Wittgenstein e Hadot, ci invita a posare lo sguardo sulla vita di tutti i giorni, sui fenomeni più minuscoli che sfuggono alla cattura

dei concetti, per dirla con Deleuze; dei fenomeni che non si riducono agli orizzonti di significato aperti dalle grandi filosofiche sistematiche e che anzi riescono a mettere queste in imbarazzo. Unire le due prospettive, insomma, al fine di proseguire le indagini certiane, fornendo loro il supporto della teoria filosofica foucaultiana. Insomma, unire le prospettive per fornire una base teorica a delle indagini empiriche di carattere socio-culturale, in un dialogo epistemologico con le scienze umane.

A questa domanda ne segue di conseguenza un'altra: quali fenomeni indagare? Gli esempi provenienti dalle indagini sul quotidiano condotte da Certeau sono a dir poco numerose: leggere, parlare, pregare, camminare, cucinare; ma lo sono anche in conseguenza dell'erudizione senza confini e della formazione multidisciplinare del loro autore. Per riuscire a saldare definitivamente le due prospettive, è importante allora scegliere un esempio che riguardi anche gli interessi foucaultiani. Tale esempio è sicuramente rappresentato dallo spazio, o meglio dalla spazialità soprattutto in riferimento alla vita quotidiana urbana. Abbiamo visto come la questione spaziale sia fondamentale negli scritti foucaultiani, tanto che il filosofo non esita a considerarla «l'ossessione» del XX secolo¹. Si è visto anche che nel pensiero di Foucault lo spazio è una categoria decisiva sia che lo si intenda come “spazio epistemologico” – ossia quella “griglia” astratta o configurazione generale del sapere in una data epoca esposta in *Le parole e le cose* – sia che si parli di uno spazio empirico, di una disposizione spaziale in quanto effetto di pratiche di potere. Più precisamente, il problema della gestione, suddivisione e quadrettamento dello spazio – la tecnica del *quadrillage* – era stato studiato da Foucault in quanto correlato indispensabile all'esercizio del potere disciplinare. Si è osservato che anche nella fase dell'indagine biopolitica, ossia sulla presa in carico della vita e della popolazione da parte del potere, lo spazio è ancora una tematica essenziale: spazio che si apre anziché chiudersi, al fine di permettere la circolazione di persone e di merci. In particolare, la nostra proposta vuole rivolgersi alla forma spaziale della città. Infatti, a ben vedere, il tema della città è onnipresente negli studi foucaultiani, comparando già nella prima pagina di *Storia della follia*². Del resto, l'esclusione del lebbroso e del folle, insieme alla reclusione carceraria, vengono indagati dal filosofo non

¹ Cfr. Foucault, *Spazi altri*, p.

² SF, p. 59: «Alla fine del Medioevo la lebbra sparisce dal mondo occidentale. Ai margini della comunità, alle porte delle città, si aprono come dei grandi territori che non sono più perseguitati dal male, ma che sono lasciati sterili e per lungo tempo abbandonati».

solo da un punto di vista spaziale, ma addirittura urbanistico: ha dunque ragione Stefano Catucci a definire Foucault «il filosofo dell'urbanismo»¹.

Durante il corso della nostra trattazione abbiamo già avuto modo di vedere come lo spazio, e più in particolare lo spazio urbano e architettonico, sia attraversato, negli scritti di Foucault, da logiche di potere²: la città colpita dalla peste diviene «l'utopia del potere disciplinare»³ in quanto il suo spazio diviene iper-determinato e iper-sorvegliato, la circolazione interna è razionalizzata e i corpi sono assegnati ad uno spazio specifico. “Mettere in quarantena” significa infatti chiudere un spazio e isolare ciò che deve essere sottratto alla circolazione: è il panottismo realizzato in piena regola, applicato anche fuori dal carcere. Dopo le caratteristiche del funzionamento del potere giuridico, basato sul prelievo, e dopo quelle del potere disciplinare, basato invece sulla fabbricazione degli individui, Foucault ha analizzato il funzionamento del potere “liberale”, esercitato attraverso i “dispositivi di sicurezza”, nel corso intitolato *Sicurezza, territorio, popolazione*. In questo caso si era visto che, diversamente da quanto mostrato in *Sorvegliare e punire*, l'esigenza della città era quella di aprirsi, di abbattere le mura per garantire la circolazione delle persone e delle merci richiesta dalla nuova economia di tipo fisiocratico. La presa in carico della vita da parte del potere, invece, la vita biologica che diviene problema politico, farà in modo che la gestione della città divenga una questione essenziale per garantire la salute della sua popolazione. Si costruiranno dunque fognature, si stabilirà un piano per evitare il sovraffollamento delle abitazioni – che può diventare veicolo di diffusione di malattie – si costruiranno canali di scolo ecc. Insomma, all'interno delle pratiche igieniste rientrerà anche la questione urbanistica, che entra quindi a tutti gli effetti a far parte dell'arte di governare, in quanto «il problema tecnico della città [...] mostra l'irruzione del problema della “naturalità” della specie umana all'interno di un ambiente artificiale»⁴.

In sintesi, le analisi di Foucault sul potere sono saldate alle indagini sullo spazio, poiché il potere necessita di uno spazio sul quale esercitarsi. Inoltre, l'analisi del potere è resa possibile proprio attraverso l'osservazione dello spazio, dato che, in definitiva, il potere è esso stesso spazializzato. La città, potremmo dire, è allora una modalità di

¹ Cfr. S. Catucci, *Michel Foucault il filosofo dell'urbanismo*, in *Lo sguardo di Foucault*, a cura di M. Cometa e S. Vaccaro, Meltemi, Roma 2007, pp. 61-83.

² Per approfondire si rimanda a G. Brausch, *Logiche del potere e logiche spaziali in Michel Foucault. Sulle intenzioni socio-politiche dello spazio architettonico e urbano e sui loro effetti*, in “Materiali foucaultiani”, n. 1, gennaio-giugno 2012, pp. 75-90.

³ SP, p. 216-217.

⁴ STP, p. 30.

spazializzazione del potere. A partire da queste premesse teoriche, diversi autori hanno presto sviluppato le ricerche foucaultiane nella direzione dell'urbanistica moderna. Vale la pena menzionare un testo particolare per evidenziare come le tesi sostenute in *Sorvegliare e punire* sono risultate immediatamente seducenti per gli urbanisti: è il caso di *La città disciplinare* di Jaques Dreyfus, pubblicato nel 1976¹. In questo testo l'autore sostiene come il funzionalismo architettonico-urbanistico di stampo moderno vada considerato come un modello disciplinare, confondendo tuttavia spesso e volentieri il termine "disciplinare" con "repressivo" e ignorando il fatto che Foucault stesse lavorando proprio in quegli anni ad una nuova concezione della città moderna all'interno dell'epoca caratterizzata dal governo di tipo liberale². Foucault avrebbe infatti sostenuto che la città nel XVIII secolo diviene un nuovo «modello per la razionalità politica»³, un modello tutto incentrato sui dispositivi di sicurezza, i quali non hanno più niente a che fare con quelli disciplinari. La città rappresenta quindi un modo del potere per esercitarsi. È importante ribadire questo per distinguere l'analisi foucaultiana da quella marxista – si pensi alle riflessioni marxiste classiche presenti nel volume di Henri Lefebvre⁴ sull'urbanistica – dove le indagini sullo spazio urbano come luogo di osservazione privilegiato di alcune dinamiche politiche avvengono nei termini di una "reificazione" dei rapporti di sfruttamento⁵, mentre in Foucault dobbiamo pensare alla città in quanto *campo d'immanenza*, intendendo con ciò che spazio e potere come coimplicati. Nell'indagine foucaultiana le relazioni di potere sono dunque esse stesse spaziali, non dipendono dal reificarsi di una sovrastruttura ideologica, come nella teoria marxista classica. In definitiva: lo spazio non è soltanto un modo tramite il quale leggere il nesso potere-sapere, è il nesso potere-sapere in se stesso ad essere spaziale.

¹ J. Dreyfus, *La ville disciplinaire*, Galilée, Paris 1976; tr. it. di G. Longhena, *La città disciplinare. Saggio sull'urbanistica*, Feltrinelli, Milano 1978. Il testo è il risultato di un rimaneggiamento di uno scritto del 1974: Id., *L'urbanisme comme idéologie de la rationalité: le refus de l'ordre de la différence*, CREDOC, Paris 1974.

² Cfr. M. Foucault (étude réalisée sous la dir. de) par J.-M. Alliaume, B. Barret-Kriegel, F. Béguin, A. Rancière, Thalamy, *Politique de l'habitat (1800-1850)*, Équipe de recherches de la chaire d'Histoire des systèmes de pensée; Comité pour la recherche et le développement en architecture, Paris 1977.

³ Cfr. M. Foucault, *Space, Knowledge and Power*, in "Skyline", marzo 1982, pp. 16-20; ripreso in *Dits et écrits*, vol. 4, cit., pp. 270-285; tr. in *Spazi altri*, cit., pp. 53-72.

⁴ H. Lefebvre, *La pensée marxiste et la ville*, Casterman, Paris 1972; tr. it. di M. Spinella, *Il marxismo e la città, prefazione di Francesco Biagi*, Pgreco, Milano 2022.

⁵ Un esempio eloquente è dato da tre di articoli di Engels apparsi su *Der Volksstaat* nel 1872, raccolti in lingua italiana in F. Engels, *La questione delle abitazioni*, Rinascita, Roma 1971; disponibile online all'indirizzo: <https://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1872/abitazioni/index.htm>.

In sostanza, in accordo con alcuni studiosi¹, possiamo allora intendere le pratiche di produzione dello spazio urbano come a tutti gli effetti delle strategie. In altre parole, la struttura spaziale della città offre all'osservazione tutta una serie di trame di potere: la città rappresenta un importante punto di applicazione di queste trame, le quali, con l'affermarsi delle tecniche biopolitiche di governo, sono finalizzate alla gestione della vita e della popolazione. Dunque, la progettazione urbanistica, la pianificazione urbana, i progetti di *governance* territoriale, rappresentano delle modalità strategiche di governo e gestione delle popolazioni. Esse cercano non solo di prevedere i comportamenti dei cittadini, ma anche di indirizzarli verso condotte ritenute più virtuose: ciò vale di certo per le città igieniste ottocentesche così come per l'architettura sociale di Bruno Taut, pensata esplicitamente per le masse operaie in modo da perseguire degli scopi didattici², o per il modernismo lecorbusiano; ma vale anche per la *Healthy City* contemporanea, dove si moltiplicano i progetti di *governance* territoriale incentrati sull'idea di salute come bene collettivo, dove si cerca di lenire lo stress urbano attraverso la moltiplicazione di aree verdi e servizi per la cura della persona³. Pianificazione urbana dunque come strategia di governo, gestione, promozione e incitamento alla vita, e non come strumento di repressione, come invece aveva inteso il situazionista Guy Debord⁴.

Quest'analisi "strategica" dell'urbanistica viene condivisa anche da Certeau in *L'invenzione del quotidiano*, portando però l'attenzione sull'uso tattico dello spazio da parte degli utenti. Ciò ci consente di spingere l'argomentazione verso una direzione decisiva. Tra le pratiche tattiche indagate da Certeau vi sono quelle che egli chiama "pratiche di spazio". Ciò che abbiamo inteso come "strategico" in riferimento alla progettazione urbanistica, è restituito da Certeau in funzione dell'esperienza della visione di Manhattan dalla cima del World Trade Center: «Salire in cima al World Trade Center, significa sottrarsi alla presa della città. Il corpo non è più avvolto dalle strade che lo fanno girare e rigirare secondo una legge anonima»⁵. "Lo sguardo dall'alto" consente una

¹ Ci riferiamo principalmente ai lavori di V. Cremonesini: Id., *Città e potere. Per un'analisi foucaultiana dello spazio urbano*, Lecce, Besa 2012; Id., *Ordine e sicurezza nella città biopolitica: vecchi scenari e nuovi immaginari*, in "Rivista di studi sull'immaginario", anno III, n. 3, giugno 2014, pp. 80-106. Cfr. anche A. Cavalletti, *La città biopolitica. Mitologie della sicurezza*, Mondadori, Milano 2005.

² Cfr. K. Junghanns, *Bruno Taut*, Franco Angeli Editore, Milano 1978, p. 113.

³ Su questo si vedano: G. Borasi, M. Zardini, *Imperfect Health: The Medicalization of Architecture*, Lars Muller, Zürich 2012; M. Adli, *Stress and the City*, Bertelsmann, Gütersloh 2017.

⁴ Si veda il capitolo 7: "La configurazione del territorio" in *La società dello spettacolo*, cit., pp. 132-138, dove lo *zoning* viene pensato da Debord in funzione del controllo sociale, finalizzato alla repressione di ogni possibile tentativo di ribellione: dislocare gruppi sociali in zone diverse del territorio in modo che non si incontrino, non si uniscano o non si scontrino.

⁵ IQ, p. 144.

fuoriuscita dalle dinamiche orizzontali, rivela le geometrie nascoste che prima, in quanto immersi in queste stesse geometrie, non eravamo in grado di vedere. È lo stesso sguardo dei cartografi, dei geografi che attraverso la visione “zenitale” leggono il territorio trasformandolo in mappa e ne scoprono la predisposizione progettuale¹. È ciò che è avvenuto in Francia negli anni dei *Plans neige*, dove grazie ai voli aerei sulle Alpi si andava in cerca del terreno adatto per progettare degli spazi di *loisir* destinati al turismo di massa. Si tratta infatti di un tipo di visione che «tramuta in un testo ciò che si ha sotto gli occhi», che «permette di interpretare con un Occhio solare, di posare uno sguardo divino»². È il mito moderno della visione aerea – direbbe forse Barthes – esaltato dai futuristi e dall’aeropittura, come si può vedere espresso in *Prima che si apra il paracadute* (1939) di Tullio Crali. Ma posare lo sguardo su una città come Manhattan, e non su un territorio vergine, è un’esperienza che riesce a restituire la visione di quelle geometrie progettuali e organizzative che sottendono le trame politico-strategiche di un «potere omnivedente»³. Salire sul World Trade Center significa allora per Certeau assumere questo tipo di sguardo totalizzante, per accorgersi tuttavia che esso è anche profondamente miope. Così, come al *panopticon* benthamiano sfuggiva tutta una serie di sottotrame di pratiche minuscole, anche all’occhio dell’urbanista, abile stratega e calcolatore, sfugge la «storia molteplice»⁴ che gli abitanti, i passanti, scrivono vivendo quotidianamente la città. «Coloro che vivono quotidianamente la città [...] stanno in “basso”»⁵, le loro pratiche, i loro usi tattici dello spazio, le loro visioni dello spazio urbano non possono essere ricondotte a quello spazio geografico e geometrico immaginato dai progettisti. Se allora la Manhattan del progettista è quella vista dalla cima del World Trade Center, potremmo dire che quella del passante, dell’abitante quotidiano può essere ritrovata e messa in scena in *Manhattan* da Woody Allen⁶, che grazie ai piani sequenza girati tra le vie della città, agli scorci dei palazzi visti dal basso dal punto di vista delle passeggiate del regista, offre l’immagine di una città vissuta di frodo, nella frugalità degli incontri amorosi dei personaggi.

¹ Su questo si vedano i lavori del geografo italiano Eugenio Turri, che riprende le teorie barthiane applicandole allo studio del paesaggio. In particolare si veda E. Turri, *In volo sopra la Terra*, in “L’Universo”, anno XLXI, n. 1, gennaio-febbraio 1969, pp. 2-39.

² IQ, p. 144.

³ IQ, p. 145.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Manhattan*, Woody Allen, USA, 1979.

Le pratiche dello spazio, dunque, «rinviano a una forma specifica di operazioni (modi di fare), a “un’altra spazialità” (un’esperienza “antropologica”, poetica e mitica dello spazio) e a una dipendenza *opaca* e *cieca* della città abitata. Una città *transumante*, o metaforica, s’insinua così nel testo chiaro di quella pianificata e leggibile»¹. Esiste in definitiva, da una parte, un’organizzazione razionale, strategica dello spazio, un “piano”; e dall’altra, un suo uso tattico, imprevisto, individuale, creativo e privato. Un’organizzazione funzionalista che «di fatto, non cessa di produrre effetti contrari a quelli voluti [...], la città funge da punto di riferimento totalizzante e quasi mitico per le strategie socio-economiche e politiche, la vita urbana lascia sempre riaffiorare ciò che il progetto urbanistico escludeva»². Queste pratiche minute, silenziose e nascoste, sono anzitutto “pratiche d’uso”, è su questo aspetto che bisogna insistere in prima battuta. Di contro a una modalità organizzativa, anonima e strategica, si stabilisce infatti una «modalità individuale della riappropriazione»³; del resto abbiamo visto come le tattiche debbano giocare proprio nel luogo dell’altro, dovendo cioè sfruttare lo spazio messo a disposizione dalle strategie stesse. La vita sociale quotidiana, secondo Certeau, è resa possibile proprio grazie a queste modalità di uso dello spazio, le quali sono condizione della creazione di una spazialità vissuta e socialmente condivisa.

Quali sono allora le procedure spaziali analizzate da Certeau? Il primo esempio fornito dal gesuita è quello del camminare. Camminare come insieme di passi, ma irriducibile: insieme di passi che non genera una serie, «insieme innumerabile di singolarità», i «passi sono una forma di organizzazione dello spazio»⁴. Certo, esistono dei percorsi pedonali, dei marciapiedi, dei sottopassaggi ecc., ma l’atto stesso del camminare implica un passare che non lascia traccia, poiché si esaurisce nella pratica stessa. Il camminare viene inteso da Certeau essenzialmente come un processo di *appropriazione*. Se poi si pensa al camminatore rispetto alla viabilità urbana, con i suoi semafori, le strisce pedonali e così via, studiati strategicamente per gestire la circolazione, si scopre che il camminatore inventa delle possibilità: abbandona una strada, attraversa dove non dovrebbe, percorre un tragitto non funzionale eccetera. Certeau approfondisce l’esempio fino ad arrivare a parlare di uno “stile” e di una “retorica” del camminare basata sull’inventare dei percorsi, che ha come suo equivalente linguistico l’inventare delle frasi: il gesuita le chiama

¹ IQ, p. 146.

² IQ, p. 148.

³ IQ, p. 150.

⁴ *Ibid.*

«enunciazioni pedonali»¹. Ciò che a noi interessa maggiormente, però, è che «il gesto del camminare gioca con le organizzazioni spaziali, per quanto panottiche esse siano: non è loro estraneo [...] né conforme [...]. Vi insinua la molteplicità dei suoi riferimenti e delle sue citazioni»².

Un altro esempio certiano di pratica spaziale come *appropriazione* dello spazio riguarda l'uso dello spazio e la memorializzazione dello spazio stesso. Questa pratica riguarda in primo luogo i “nomi propri”. Esistono infatti dei nomi propri dei luoghi, dei palazzi e delle piazze, esiste cioè una toponomastica ufficiale, ma esiste anche una «geografia seconda, poetica, sopra la geografia del senso letterale [...]. Strana toponomia, scollegata dai luoghi, che plana sopra la città come una geografia nebulosa di “senso”»³. Esistono quindi dei nomi, appartenenti ad una topografia seconda e minore, che valgono soltanto per determinati gruppi sociali o addirittura per degli individui singoli; pratiche spaziali che quindi divengono pratiche significanti: piazza Mazzini non è solo “piazza Mazzini”, è anche il luogo “del nostro primo bacio”. Ciò vale anche per il rapporto tra spazio e memoria. C'è una memoria istituzionalizzata che sottende delle logiche politiche: il nome scelto per “piazza Mazzini” serve perché ci si ricordi del patriota italiano. Accade però che a questa memoria se ne sovrappongano delle altre, assolutamente private, individuali e molteplici: “in piazza Mazzini c'era una caffetteria”, oppure “in piazza Mazzini abitava il signor Rossi”. «Colpisce qui il fatto che i luoghi vissuti sono come delle presenze di assenze. Ciò che si mostra designa ciò che non c'è più»⁴. Anche questi esempi sono dunque da intendere come pratiche di appropriazione spaziale.

Gli esempi di Certeau fanno quindi capo a dei meccanismi di appropriazione spaziale intesi come pratiche tattiche giocate dagli individui rispetto alle strategie pianificatorie urbane, che cercano non solo di prevedere il futuro, i comportamenti delle persone, ma anche di vedere tutto, di costruire una cartografia panottica a cui non sfugga nulla: tentativo perennemente fallimentare. A questo punto occorre saldare l'analisi certiana a quella foucaultiana, “dell'ultimo Foucault”, per essere più precisi. Abbiamo infatti mostrato come le pratiche di sé possano essere intese come delle tattiche. Se a ciò aggiungiamo inoltre che il processo strategico di assoggettamento è indagabile

¹ Cfr. IQ, pp. 151-158.

² IQ, p. 155.

³ IQ, p. 160.

⁴ IQ, p. 164.

primariamente nella sua forma spaziale, come detto poc'anzi, diviene possibile parlare, in riferimento alle pratiche spaziali, di “spazi di soggettivazione”. Con “spazi di soggettivazione” intendiamo quegli spazi di cui l'individuo si appropria di contro alle strategie di assoggettamento nella loro dimensione spaziale e pianificatoria, per costituire la propria autonoma soggettività. Si tratta, in altre parole, di quegli spazi che un individuo rivendica come propri per affermare la propria identità. Oppure, ancora, sono spazi *attraverso* i quali un individuo si costituisce come soggetto: il processo di soggettivazione è sempre in lotta con quello di assoggettamento, per cui *attraverso* la disposizione spaziale messa in atto dalle strategie l'individuo oppone la propria resistenza, “piega” quelle forze che lo vogliono assoggettare e produce uno spazio, lo spazio di soggettivazione. L'appropriazione dello spazio funziona, in altre parole, come una tecnologia del sé. Ora, gli esempi proposti da Certeau nelle ricerche sul quotidiano necessitano di un'argomentazione più articolata e complessa per dimostrare che indicano degli spazi di soggettivazione, quindi procederemo con dei nuovi esempi proposti da noi.

Innanzitutto, se il processo di assoggettamento è intrinsecamente legato a una dimensione spaziale, allora lo può essere anche quello di soggettivazione, come lo sono infatti le pratiche di appropriazione tattica dello spazio nelle indagini di Certeau. Foucault, in *Des espace autres*, conferenza tenuta a Tunisi nel 1967, sostiene che lo spazio è costituito da una serie di «opposizioni che ammettiamo come date una volta per tutte; per esempio tra lo spazio privato e lo spazio pubblico»¹. Lo spazio pubblico è gestito, è organizzato, è suddiviso e funzionalizzato, ma esiste anche uno spazio privato, rivendicato come proprio da individui o gruppi sociali. Proviamo allora a riprendere un esempio: la gestione delle abitazioni proletarie è a tutti gli effetti, a partire dal XIX secolo, una questione che entra a far parte dell'arte di governo e della gestione strategica della popolazione: vengono infatti costruiti dei quartieri residenziali, nei pressi delle fabbriche, pensati per ospitare gli operai. Tuttavia, con il passare del tempo questo atteggiamento nei confronti dell'abitazione cambia: questa non rientra più all'interno di una strategia di gestione, ma diviene spazio singolare e privato: accade cioè che l'individuo vuole costruire la propria casa, dove e come meglio crede, vuole arreararla, scegliere il design che preferisce e così via. La scelta dell'arredamento, ad esempio, è una scelta di stile. Ettore Sottsass, importante architetto e designer italiano, invita a notare come le case dei poveri siano sempre piene, affollate di oggetti esposti in ogni dove quasi a voler

¹ M. Foucault, *Spazi altri*, p. 22.

esorcizzare la loro povertà: «presi da una paranoia speciale, da quella speciale paura di avere ancora meno, che li costringe, tutte le volte che possono, a comprare roba»¹. Al contrario, le case dei ricchi sono “vuote”, ma lo sono per «autodecisione»²: design austero, minimale, spazi aperti e vuoti, tonalità di grigio; sono costruite in questo modo le case dei ricchi, sono minimaliste, essenziali. A questo proposito, visto che abbiamo citato *Manhattan* di Allen, potremmo menzionare anche *Small Time Crooks* (2000)³: in questo film viene presentata la storia di Ray (Woody Allen) e Frenchy (Tacey Ullman), una coppia piccolo borghese che vive in un appartamento molto stretto e pieno di ogni genere di suppellettili. I due decideranno di svaligiare una banca, salvo poi ottenere un enorme successo tramite un negozio di biscotti che doveva invece fare da copertura mentre preparavano il piano. La cosa importante è che i due diventano improvvisamente ricchi, comprano una grande casa e Frenchy inizia ad arredarla in modo sfarzoso, acquistando pezzi d'arte a prezzi molto elevati. Tuttavia, durante una grande festa, sorprenderanno altri personaggi ricchi ridere alle loro spalle per il gusto dell'arredamento, giudicato ridicolo e volgare, provinciale.

In questa pellicola è possibile osservare la smania di riempimento della propria casa tipica della gente povera, come direbbe Sottsass, che si ripropone anche quando i due protagonisti accedono all'*upper class*. Il fatto di acquistare oggetti a caro prezzo non sostituisce affatto quella modalità povera o piccolo borghese di riempire la propria casa, anzi, sembra elevare a potenza quella sorta di *horror vacui*. La casa, dunque, diventa uno spazio tramite il quale costruire la propria soggettività e la propria identità d'appartenenza. Costruire e arredare la propria casa, in definitiva, entra a far parte a tutti gli effetti, nel Novecento, delle tecnologie di sé: il modo in cui arredare, organizzare, gestire il proprio spazio di vita, lo spazio abitativo, è perciò un modo di costruire se stessi.

Un altro esempio che lega costruzione della soggettività e abitazione può essere portato tramite i lavori dell'architetto austriaco Richard Neutra, attivo negli Stati Uniti. Durante il corso degli anni Cinquanta, decennio attraversato dalle inquietudini del Dopoguerra e dalle fobie del nucleare, Neutra realizza una serie di lavori su commissione che uniscono architettura e psicanalisi. Nella prima metà del secolo l'architetto intrattiene infatti un importante rapporto con Sigmund Freud e con il figlio, che diventerà anch'egli architetto; ha inoltre delle frequentazioni con lo psichiatra e psicanalista Karl Menninger e entra in

¹ E. Sottsass, *Di chi sono le case vuote?*, Adelphi, Milano 2021, p. 47.

² *Ivi*, p. 49.

³ *Small Time Crooks*, Woody Allen, USA, 2000.

terapia in seguito a una diagnosi di depressione. Neutra ha quindi un forte interesse per la psicanalisi e la psicopatologia, così come la sua clientela americana ricca e colta, preoccupata del proprio sé e della propria salute. Neutra scopre così la possibilità di utilizzare i sentimenti, le emozioni, le paure e i traumi delle persone come se fossero materiali per un progetto architettonico, che egli chiama *Survival Through Design*¹, definendo se stesso come “*Architectural Therapist*”. In questo caso l’interiorità del soggetto diviene direttamente veicolo di costruzione della propria casa, che inoltre assume una funzione curativa, terapeutica, aiutando la trasformazione dell’energia pulsionale repressa. È il dentro del soggetto che si estende, che si spazializza nel dentro della propria casa.

L’esempio più eloquente dell’architettura psicanalitica di Neutra è data dalla Casa Lovell (il caso vuole che il dottor Lovell fosse curatore della rubrica *Care of the Body* del “Los Angeles Times”), così come dalla Casa sulla Cascata di Wright. Si tratta di case che non sono soltanto “case”, ma proiezioni psichiche. Qui è da osservare il rapporto tra il desiderio di una costruzione della soggettività attraverso la terapia psicanalitica, ritenuta in grado di liberare la propria vita dalla continua riemersione di un sintomo, e la propria casa, che assume un ruolo fondamentale, attraverso gli studi di Neutra, per la ricerca della verità del proprio sé e la sua cura. La casa perciò è un esempio di spazio di soggettivazione. Potremmo anche dire, riprendendo ancora una volta Deleuze, che l’interno della casa si costituisce come la piega delle forze diagrammatiche di governo del territorio: la piega delle forze che costituisce un dentro, uno spazio di soggettivazione, un dentro che si forma piegando il fuori, un dentro che, nell’esempio di Neutra, diviene uno spazio terapeutico, di cura, rispetto ad un fuori fonte di angosce, fobie, inquietudini, come poteva essere appunto quello della società nel periodo post Seconda Guerra Mondiale.

Un ulteriore esempio di spazio di soggettivazione riguarda l’uso che può essere fatto di quegli spazi che non sono – o non sono più – presi in carico dal progetto urbanistico-

¹ Cfr. R. Neutra, *Survival Through Design*, Oxford University Press, New York 1954; tr. it. di G. Cambon, *Progettare per sopravvivere*, Edizioni di Comunità, Milano 2015. In questo scritto si rivela tutto l’interesse di Neutra per la psicanalisi, riportato nella forma dell’autoanalisi rispetto all’architettura e la sua infanzia: «Agli albori della vita noi passiamo molto tempo sul pavimento, alla maniera perplessa e curiosa dei bambini. A due o tre anni io mi accoccolavo spesso sul parquet dell’appartamento dei miei, a scrutare le fibre scrostate e scheggiate del legno consunto e le assicelle sformate. Le fessure interstiziali erano piene di una sostanza compatta che mi piaceva scavare con le dita. Per gli adulti il pavimento è lontano. Se loro si fossero fermati ad esaminare ciò che estraevo da questo quieto ripostiglio delle giunture di parquet, l’avrebbero chiamato sporcizia. Con un opportuno ingrandimento al microscopio ci si sarebbe accorti che era un mondo pullulante di microbi. Io lo saggiavo con l’inveterata prova dell’infante – me lo mettevo in bocca e lo trovavo “non buono”» (*ivi*, pp. 22-23).

architettonico. Qui ci viene in aiuto il concetto di “Terzo paesaggio” elaborato da Gilles Clément¹, scrittore e paesaggista francese. Con “Terzo paesaggio” si può intendere tutto quell’insieme di spazi che non sono soggetti a una forma di organizzazione, gestione o razionalizzazione. Sono ad esempio gli spazi interstiziali che si formano tra un progetto e l’altro, le soglie che dividono due organizzazioni spaziali, frammenti di spazi liminali nati tra le increspature della razionalità urbana. Sono i confini, i perimetri tra le abitazioni, o quelle linee che corrono parallele ai binari delle ferrovie che si riempiono di tutta una vegetazione e di una fauna, bacino di biodiversità che deriva dall’assenza di gestione umana – al contrario delle riserve naturali, spazi verdi razionalizzati dai progetti di ripopolamento o abbattimento. Ma Clément con “Terzo paesaggio” intende anche i luoghi dell’abbandono: fabbriche dismesse, strutture fatiscenti, edifici in costruzione lasciati a metà: si tratta di luoghi «in attesa»², sospesi tra la realizzazione di un progetto, l’indecisione politica e la demolizione totale. Sono essi stessi soglia, ma questa volta temporale: sono luoghi lasciati in sospeso nella pianificazione, pubblica o privata che sia, «paesaggi dello scarto», come li definisce Sara Marini³. Spesso succede infatti che non ci si trovi ad avere a che fare con singoli edifici in stato di abbandono, ma che questi si accorpino a formare interi paesaggi. Per ritornare sull’esempio di New York, è questo il caso del distretto del Bronx, che nel linguaggio ordinario, attraverso una sineddoche, si estende anche a designare le zone di degrado di una qualsiasi città (“Rogoredo è il Bronx di Milano”). E se anche qui si volesse fare un esempio cinematografico si potrebbe citare *Fuga dal Bronx* (1983)⁴ diretto da Enzo G. Castellari, pellicola che racconta la storia di una multinazionale in accordo con il potere politico, che intende trasformare un Bronx estremamente degradato in una nuova zona commerciale di lusso, sterminando gli abitanti che vogliono invece restare nel quartiere, anche se fatiscente. Infatti, accade che talvolta i luoghi abbandonati si trasformino in spazi d’appropriazione e di aggregazione per i senza fissa dimora⁵ o per gruppi considerati devianti, delinquenti, criminali. In tal caso questi luoghi abbandonati, in quanto spazio in attesa, divengono essi stessi luogo di scontro tra l’appropriazione – la soggettivazione – da parte dei gruppi sociali, che li rivendicano come propri, e l’assoggettamento della progettazione urbanistica.

¹ G. Clément, *Manifeste du Tiers paysage*, Sujet/Objet, Paris 2004; tr. it. a cura di F. De Pieri, *Manifesto del Terzo paesaggio*, Quodlibet, Macerata 2005.

² *Ivi*, p. 13.

³ Cfr. S. Marini, *Nuove terre. Architetture e paesaggi dello scarto*, Quodlibet, Macerata 2010.

⁴ *Fuga dal Bronx*, Enzo G. Castellari, Italia 1983.

⁵ Su questo si veda il progetto PRIN “MISERABILIA spazi e spettri della miseria”, diretto da Sara Marini presso l’Università Iuav: <https://sites.google.com/iuav.it/iuavprin-miserabilia/misery-atlas?authuser=0>.

In conclusione, con il presente paragrafo abbiamo voluto provare ad elaborare una prospettiva originale riguardo alle modalità attraverso cui gli individui si costituiscono “autonomamente” come soggetti. Lo studio critico dei due autori di riferimento, Foucault e De Certeau, deve quindi servire come punto di partenza, come cassetta degli attrezzi concettuale grazie alla quale poter sviluppare una nuova proposta teorica inerente al problema della *soggettivazione*. Siamo infatti convinti che, insieme, queste due prospettive filosofiche ci permettono di riflettere su come i soggetti *resistono* alle strategie di potere-sapere, ponendo l’attenzione sullo spazio vissuto entro il quale essi si muovono e agiscono. La nostra ricerca mira in ultima analisi ad aprire un confronto più generale con le scienze umane nel campo dell’osservazione concreta, empirica, delle pratiche quotidiane. Se infatti lo spazio nel quale l’individuo si situa è prima di tutto uno spazio organizzato strategicamente per assoggettarlo; se è vero, in aggiunta, che i punti di resistenza al potere-sapere si moltiplicano col moltiplicarsi dei punti di applicazione della microfisica del potere, allora queste resistenze, queste forme alternative di produzione della soggettività saranno proprio da ricercare, come aveva intuito Certeau, nelle forme di uso e di appropriazione dello spazio. Soltanto a partire da una rinnovata riflessione teorica sulle pratiche spaziali e sugli spazi di soggettivazione sarà possibile indagare quei vissuti urbani che, in quanto irriducibili e ineffabili, sfuggono continuamente alle statistiche, alle cartografie e alle pianificazioni, immagini di città disegnate e subito cancellate da uomini altrettanto invisibili: sono anche gli spazi della miseria, dell’abbandono, della devianza.

Conclusioni

Nel corso della presente trattazione abbiamo percorso per intero la produzione filosofica foucaultiana, focalizzandoci in particolare sul problema della soggettività. Il nostro approccio si è mantenuto diacronico: abbiamo cioè analizzato i testi di Foucault presentandoli in ordine cronologico, senza partire da interpretazioni precostituite o da visioni d'insieme e concedendoci talvolta qualche salto in avanti soltanto al fine di mostrare lo sviluppo che alcune teorie avrebbero subito negli anni, come nel caso del passaggio da *La volontà di sapere* (1976) a *L'uso dei piaceri* (1984). Questo approccio di totale "immersione" nei testi, fatto anche di commenti a passaggi molto precisi, quasi si volesse accompagnare il destinatario nella lettura diretta, ci ha permesso di restituire il lavoro foucaultiano, ossia quello di un pensiero in continuo divenire, sempre animato dal dubbio e dalla problematizzazione. Per questo abbiamo spesso utilizzato la metafora del cammino, del percorso, del sentiero: per esprimere una peregrinazione filosofica che trova la propria direzione soltanto lungo il percorso stesso, che talvolta la smarrisce per poi ritrovarla, ma a partire da una strada diversa, che si porta con sé degli strumenti per orientarsi, per poi abbandonarli al primo malfunzionamento. Come il camminatore di cui parla Michel de Certeau, anche il "nostro" camminatore ci sembra non lasciare traccia, o per lo meno, ricostruirne la traiettoria sembra essere un'operazione sempre parziale, riduttiva.

Percorrere questo cammino filosofico ci ha spesso aperto più sentieri lungo la strada: ne abbiamo visto qualcuno, ma ci siamo in verità fermati soltanto sulle soglie di questi. In definitiva, il problema della soggettività in Foucault apre lo sguardo in una miriade di direzioni, che consistono in talmente tanti confronti con autori e scuole diverse che non basta una sola tesi per percorrere tutti questi sentieri: Sartre, Lévi-Strauss, Lacan, Marx, Nietzsche, Husserl, Wittgenstein, Heidegger, Hadot. Noi abbiamo scelto di provare a dirigerci in direzione di Michel de Certeau, ma a dir la verità ci siamo molto spesso fermati per un confronto – inevitabile – anche con Gilles Deleuze. Certo, scegliere di affrontare il cammino in questo modo può dare l'impressione di aver iniziato dalla partenza e di essere giunti ad una fine che, per forza di cose, coincide con la morte dell'autore, ma non è affatto così. Si è infatti visto che il sentiero non è percorribile soltanto in questo modo e in una direzione sola, e se a ciò aggiungiamo che il *corpus* foucaultiano non fa che arricchirsi, forse, si renderebbe necessario ripercorrere l'intero

cammino ogni volta che dagli archivi emerge un nuovo scritto, con buona pace di Foucault che non voleva pubblicazioni postume.

Veniamo dunque alle *nostre* conclusioni. Giunti alla fine del primo capitolo, abbiamo scoperto che per Foucault, arrivato alla “svolta genealogica”, il soggetto è il prodotto del rapporto sapere-potere. Lungo il corso della trattazione si è però visto come la problematica del sapere-potere emerga progressivamente. A partire da *Storia della follia*, passando per *Nascita della clinica* e *Le parole e le cose*, abbiamo visto come questi passaggi si costituiscano come “tre livelli” di elaborazione del pensiero archeologico: da un’evidente influenza fenomenologica fino ad un’indagine più marcatamente strutturalista. In questi tre livelli è possibile trovare dapprima un soggetto considerato folle che viene escluso, messo al bando, internato; successivamente, nell’opera sulla clinica, il soggetto viene indagato in quanto oggetto di sapere della scienza medica, una nuova scienza che riesce, grazie a tutta una serie di strumenti epistemologici, ad indagarlo nella sua singolarità; mentre in *Le parole e le cose*, il soggetto diviene più propriamente una figura epistemologica che inaugura l’età moderna e il pensiero trascendentale, condizione di possibilità del sapere e allo stesso tempo suo riferimento ultimo. Infine, con *L’archeologia del sapere*, un’opera metodologica chiarificatrice, il primato del soggetto viene definitivamente depresso. Il soggetto, infatti diviene soltanto una “posizione” all’interno di una formazione discorsiva, di un sistema di relazioni tra enunciati. Un soggetto, dunque, prodotto dal sapere e non produttore di sapere, per utilizzare una formula essenziale.

Abbiamo quindi visto come nell’analisi foucaultiana emerga la nozione di “potere”, ingrandendo al microscopio il passaggio dalla fase cosiddetta “archeologica” a quella “genealogica”, scoprendo però che non si tratta di una svolta radicale e improvvisa, bensì di un passaggio che trova delle premesse già negli scritti precedenti. Inoltre, abbiamo anche argomentato come non si assista, nel pensiero di Foucault, ad un abbandono dell’archeologia in funzione della genealogia, ma come le due vengano piuttosto saldate insieme, tant’è che si parla di sapere-potere. Il soggetto, dunque, è considerato come prodotto non solo delle relazioni di sapere, ma anche delle pratiche di potere.

Con il secondo capitolo ci siamo concentrati prima di tutto sulla nozione di “strategie di assoggettamento” al fine di mostrare come il soggetto sia considerato, negli scritti foucaultiani degli anni Settanta, come l’esito di un processo di oggettivazione. Abbiamo aperto un focus su come il filosofo consideri lo spazio nel processo di disciplinamento degli individui, prendendo come riferimento *Sorvegliare e punire* per poi mostrare il

funzionamento del “dispositivo di sessualità” in *La volontà di sapere*. Infine, ci siamo concentrati sull’ultima svolta del pensiero foucaultiano, ossia quella che mette a tema il problema della soggettivazione. Qui abbiamo scoperto la possibilità, da parte del soggetto, di attivare tutta una serie di pratiche o tecnologie di sé – di cui Foucault analizza quelle sessuali nell’Antichità – per costituirsi in modo autonomo. Ci siamo dapprima concentrati sull’analisi della possibilità di resistenza nei confronti delle strategie di potere-sapere, concetto che prelude alla svolta degli anni Ottanta, per poi esaminare come, nei corsi al Collège de France, Foucault sviluppi il pensiero sulla soggettivazione, per poi presentarlo all’interno del secondo e del terzo volume della *Storia della sessualità*. In questo capitolo abbiamo voluto mantenere una struttura duale, in quanto duale è il rapporto tra assoggettamento e soggettivazione: due termini di una relazione che si configura come uno scontro perenne e mai risolto, la cui risultante è il soggetto. Dunque, il soggetto non è il prodotto di una soggettivazione, ma è piuttosto l’esito dello scontro tra assoggettamento e soggettivazione, tra le forze oggettivanti e la risposta critica, resistenziale messa in atto da un individuo.

Nel terzo ed ultimo capitolo abbiamo invece scelto di mettere a confronto la prospettiva filosofica foucaultiana con quella di Michel de Certeau. Il nostro obiettivo primario era anzitutto quello di trovare delle assonanze e delle divergenze tra le produzioni intellettuali dei due autori, in modo da riuscire a saldare la teoria certiana sulle tattiche, esposta in *L’invenzione del quotidiano*, con quella della soggettivazione dell’ultimo Foucault. Il risultato è consistito in una proposta teorica centrata sul concetto di “spazi di soggettivazione”, termine con il quale indichiamo un insieme di spazi derivanti da una serie di pratiche di appropriazione spaziale pensate in risposta alle strategie di assoggettamento tipiche della progettazione urbanistico-architettonica, della pianificazione e della *governance* territoriale.

Siamo convinti che questa nuova prospettiva possa risultare centrale per alcune indagini che svolgeremo nel corso di un progetto di carattere sociologico con l’Università degli Studi di Bergamo, che intende far luce su alcuni fenomeni di violenza urbana giovanile che da poco hanno iniziato a verificarsi nella città di Bergamo. Il progetto prende il titolo: “Osservatorio sul disagio giovanile: comprendere i fenomeni di violenza urbana in una città in trasformazione”. Ecco che, allora, indagare gli spazi di vita dei giovani, gli spazi che questi rivendicano come propri contro una città da cui si sentono abbandonati, risulta centrale al fine di comprendere le pratiche socio-culturali condivise, così come le pratiche di sé possono rivelare non solo la costruzione dell’identità personale

e grupale, ma anche l'etichettamento subito da questi individui, considerati devianti e quindi assoggettati a una forma di veridizione.

Queste conclusioni dunque non significano un punto fermo. Sono senz'altro anche il resoconto di un lungo cammino, un elenco puntato di scoperte, di risposte anche solo momentanee, ma vogliono anche rappresentare un finale aperto, l'inizio di un nuovo percorso che si configura come una discesa. Ciò non vuol dire che da qui in avanti sarà tutto più facile, anzi. La discesa qui è sinonimo di una calata verso l'empirico, verso l'esperienza quotidiana, ordinaria, materiale, dopo aver a lungo sostato nei cieli della teoria. Non è questo un congedo dalla filosofia, è piuttosto un suo rinnovamento, un'attualizzazione, una sua concretizzazione. Ci apprestiamo dunque ad immergerci nella folla, nel molteplice, nello sfuggente, ma per fortuna avremo una bussola in quella che, date le circostanze, potremmo anche considerare come una catabasi. Insomma, è giunta l'ora di scendere nuovamente al Pireo.

Bibliografia

Bibliografia primaria

Opere di Michel Foucault

Introduction à L. Binswanger, *Le rêve et l'existence*, Desclée de Brouwer, Paris 1954; tr. it. di Corradini L., Introduzione, in L. Binswanger, *Sogno ed esistenza*, SE, Milano 1993, pp. 11-85; solo l'Introduzione tr. it. a cura di Polidori F., *Il sogno*, Raffaello Cortina, Milano 2003.

Histoire de la folie à l'âge classique, Gallimard, Paris 1972 (Plon, 1961); tr. it. di Ferrucci F., Renzi E. e Vezzoli V., a cura di Galzigna M., *Storia della follia nell'età classica*, BUR Rizzoli, Milano 2011.

Raymond Roussel, Gallimard, Paris 1963; tr. it. a cura di Guareschi M., *Raymond Roussel*, Ombre Corte, Verona 2001.

Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical, PUF, Paris 1963; tr. it. di Fontana A., *Nascita della clinica. Il ruolo della medicina nella costituzione delle scienze umane*, Einaudi, Torino 1969.

Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines, Gallimard, Paris 1966; tr. it. di Panaitescu E., *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, BUR Rizzoli, Milano 2021.

L'archéologie du savoir, Gallimard, Paris 1969; tr. it. di Bogliolo G., *L'archeologia del sapere*, BUR Rizzoli, Milano 1994.

L'ordre du discours, Gallimard, Paris 1971; tr. it. di Fontana A., Bertani M. e Zini V., *L'ordine del discorso e altri interventi*, Einaudi, Torino 2004.

Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère. Un cas de parricide du XIX^e siècle, opera collettiva curata da Foucault M., Gallimard-Julliard, Paris 1973; tr. it. di Fontana A. e Pasquino P., *Io, Pierre Rivière, avendo sgozzato mia madre, mia sorella e mio fratello...*, Einaudi, Torino 1978.

Surveiller et punir. Naissance de la prison, Gallimard, Paris 1975; tr. it. di Tarchetti A., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 2014.

La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I, Gallimard, Paris 1976; tr. it. di Pasquino P. e Procacci G., *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, Feltrinelli, Milano 2011.

Politique de l'habitat (1800-1850), opera collettiva curata Foucault M., Équipe de recherches de la chaire d'Histoire des systèmes de pensée; Comité pour la recherche et le développement en architecture, Paris 1977.

L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité II, Gallimard, Paris 1984; tr. it. di Guarino L., *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano 2018.

La souci de soi. Histoire de la sexualité III, Gallimard, Paris 1984; tr. it. di Guarino L., *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, Feltrinelli, Milano 2009.

Introduction à l'anthropologie de Kant (1961), sous la direction de Defert D., Ewald F. et Gros F., Vrin, Paris 2008; tr. it. di Bertani M., Garelli G., in Kant I., *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Einaudi, Torino 2010, pp. 9-94.

Les aveux de la char. Histoire de la sexualité IV, sous la direction de Gros F., Gallimard, Paris 2018; tr. it. di Borca D., *Le confessioni della carne. Storia della sessualità 4*, Feltrinelli, Milano 2019.

Binswanger et l'analyse existentielle, sous la direction de Basso E., Seuil, EHESS, Paris 2021.

Le discours philosophique, Seuil, EHESS, Paris, 2023 (1966).

Nietzsche. Cours, conférences et travaux, Seuil, EHESS, Paris 2024.

Corsi al Collège de France

Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France 1970-1971, sous la direction de Defert D., Seuil, Paris 2011; tr. it. Nicoli M. e Troilo C., *Lezioni sulla volontà di sapere. Corso al Collège de France 1970-1971*, Feltrinelli, Milano 2015.

Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France 1971-1972, sous la direction de Harcourt B. E., Seuil, Paris 2015; tr. it. di Borca D. e Troilo C., *Teorie e istituzioni penali. Corso al Collège de France 1971-1972*, Feltrinelli, Milano 2019.

La société punitive. Cours au Collège de France 1972-1973, sous la direction de Harcourt B. E., Seuil, Paris 2013 ; tr. it. di Borca D. e Rovatti P. A., *La società punitiva. Corso al Collège de France 1972-1973*, Feltrinelli, Milano 2016.

Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 1973-1974, sous la direction de Ewald F. e Fontana A. par Lagrange J., revue par Basso E., Seuil, Paris 2023; tr. it. di Bertani M., *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France 1973-1974*, Feltrinelli, Milano 2004.

Les anormaux. Cours au Collège de France 1974-1975, sous la direction de Marchetti V. et Salomoni A., par Ewald F. et Fontana A., Seuil, Paris 1999; tr. it. di Marchetti V. e Salomoni A., *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Feltrinelli, Milano 2009.

Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1975-1976, sous la direction de Bertani M. et Fontana A., Seuil, Paris 1997; tr. it. di Bertani M. e Fontana A., *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France 1975-1976*, Feltrinelli, Milano 2009.

Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978, sous la direction de Ewald F. et Fontana A. par Senellart M., Seuil, Paris 2004; tr. it. di Napoli P., *Sicurezza, territorio, popolarione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2017.

Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979, sous la direction de Ewald F. et Fontana A. par Senellart M., Seuil, Paris 2004; tr. di Bertani M. e Zini V., *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2012.

Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980, sous la direction de Ewald F. et Fontana A. par Senellart M., Seuil, Paris 2012; tr. it. di Borca D. et Rovatti P. A., *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, Feltrinelli, Milano 2021.

Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981, sous la direction de Ewald F. et Fontana A. par Gros F., Seuil, Paris 2014; tr. it. di Borca D. e Troilo C., *Soggettività e verità. Corso al Collège de France (1980-1981)*, Feltrinelli, Milano 2017.

L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982, sous la direction de Ewald F. et Fontana A. par Gros F., Seuil, Paris 2001, tr. it. di Bertani M., *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano 2011.

Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983, sous la direction de Ewald F. et Fontana A. par Gros F., Seuil, Paris 2008; tr. it. di Galzigna M., *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Feltrinelli, Milano 2015.

Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1983-1984, sous la direction de Ewald F. et Fontana A. par Gros F., Seuil, Paris 2009; tr. it. di Galzigna M. *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, Feltrinelli, Milano 2016.

Raccolte di saggi, interviste e conferenze in lingua francese

Dits et écrits (1954-1984), 4 voll., édition établie sous la direction de Defert D. et Ewald F., Gallimard, Paris 1994.

Raccolte di saggi, interviste e conferenze in traduzione italiana

Follia e discorso. Archivio Foucault 1. Interventi, colloqui, interviste. 1961-1970, tr. it. di Costa G., a cura di Revel J., Feltrinelli, Milano 2014.

Il filosofo militante. Archivio Foucault 2. Interventi, colloqui, interviste. 1971-1977, tr. it. di Petrillo A., a cura di Dal Lago A., Feltrinelli, Milano 2017.

Estetica dell'esistenza, etica, politica. Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui, interviste. 1978-1985, tr. it. di Loriga S., a cura di Pandolfi A., Feltrinelli, Milano 2020.

Scritti letterari, a cura di Milanese C., Feltrinelli, Milano 2004.

Microfisica del potere, tr. it. a cura di Fontana A. e Pasquino P. Einaudi, Torino 1977.

Il sapere e la storia. Sull'archeologia delle scienze e altri scritti, tr. it. a cura di Cutro A., Ombre Corte, Verona 2007.

Spazi altri. I luoghi delle eterotopie, tr. it. a cura di S. Vaccaro Mimesis, Milano-Udine, 2011.

Colloqui con Foucault, intervista di Trombadori D. (1981), Castelvecchi, Roma 1999.

Technologies of the Self. A seminar with Michel Foucault, ed. by Martin L. H., Gutman H. and Hutton P. H., University of Massachusetts Press, Amherst 1988; tr. it. di Marchignoli S., *Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

Poteri e strategie. L'assoggettamento dei corpi e l'elemento sfuggente, tr. it. a cura di Dalla Vigna P., Mimesis, Milano-Udine 1994.

L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980, sous la dir. de Fruchaud H.-P. et Lorenzini D., Vrin, Paris 2013; tr. it. a cura di "MF/Materiali foucaultiani", *Sull'origine dell'ermeneutica del sé: due conferenze al Dartmouth College*, Cronopio, Napoli 2012.

Illuminismo e critica, tr. it. a cura di Napoli P., Donzelli, Roma 1997.

Bibliografia secondaria

- AA.VV., *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale, Paris 9, 10, 11 janvier 1988*, Seuil, Paris 1989.
- Abbagnano N. (a cura di), *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 1998.
- Adli M., *Stress and the City*, Bertelsmann, Gütersloh 2017.
- Agamben G., *Che cos'è un dispositivo?*, nottetempo, Roma 2006
- Agamben G., *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.
- Althusser L., *Lire le Capital*, PUF, Paris 1996; tr. it., *Leggere il Capitale*, Feltrinelli, Milano 1968.
- Amato P. (a cura di), *La biopolitica. Il potere sulla vita e la costituzione della soggettività*, Mimesis, Milano-Udine 2004.
- Ariès Ph., *Essais sur l'histoire de la mort en occident: du Moyen Age à nos jours*, Seuil, Paris 1975; tr. it. di Vigezzi S., *Storia della morte in Occidente: dal Medioevo ai giorni nostri*, Rizzoli, Milano 1989.
- Ariès Ph., *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancienne Régime*, Plon, Paris 1969; tr. it. di Guarin M., *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, Laterza, Bari-Roma 2006.
- Aristotele, *Analitici secondi. Organon IV*, a cura di Mignucci M., Laterza, Bari-Roma 2007.
- Bachelard G., *La formation de l'esprit scientifique. Une contribution à un Psychanalyse de la connaissance objective*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1947; tr. it. di Castelli Gattinara E., *La formazione dello spirito scientifico*, Raffaello Cortina, Milano 1995.
- Bachelard G., *Le Nouvel Esprit scientifique*, Les Presses universitaires de France, Paris 1968 (1934); tr. it. di Albergamo F., *Il nuovo spirito scientifico*, Laterza, Bari-Roma 1951; nuova ed. riveduta, Laterza, Bari-Roma 1978, prefazione di Geymonat L. e Redondi P.

- Badino M., Ienna G., Omodeo P. D., *Epistemologia storica. Correnti, temi e problemi*, Carocci, Roma 2022.
- Barthes R., *Eléments de sémiologie*, Seuil, Paris 1964; tr. it. a cura di Marrone G., *Elementi di semiologia*, Einaudi, Torino 2002.
- Barthes R., *Essais critiques*, Seuil, Paris 1964; tr. it., di Lonzi L., *Saggi critici*, Einaudi, Torino 1966.
- Basso E., “Situation du texte”, in Foucault M., *Binswanger et l’analyse existentielle*, ed. a cura di Basso E., Seuil, Gallimard, EHESS, Paris 2021.
- Basso E., *Young Foucault. The Lille Manuscripts on Psychopathology, Phenomenology, and Anthropology, 1952-1955*, foreword by Harcourt B. E., tr. by McDonough M. S., Columbia University Press, New York 2022.
- Bataille G., *L’expérience intérieure*, Gallimard, Paris 1983; tr. it. di Morena C., *L’esperienza interiore*, Introduzione e Postfazione di Ghezzi E., Dedalo, Bari 2021
- Bataille G., *La part maudite*, Minuit, Paris 2014 (1967); tr. it. di Serna F., *La parte maledetta*, preceduto da *La nozione di dépense*, Introduzione di Rella F., Bollati Boringhieri, Torino 1992.
- Bataille G., *Nietzsche et les fascistes*, in “Achéphale” n. 2, 21 gennaio 1937, pp. 3-13; tr. it. di Serra A., in Deleuze G., Bataille G., *Nietzsche e i fascisti*, PGreco Edizioni, Milano 2016.
- Bataille G., *Sur Nietzsche*, Gallimard, Paris 1945; tr. it. di Zanzotto A., *Su Nietzsche*, SE, Milano 2006.
- Baudrillard J., *La société de consommation. Ses mythes, ses structures*, Gallimard, Paris, 1970; tr. it. di Gozzi G. e Stefani P., *La società dei consumi. I suoi miti e le sue strutture*, Il Mulino, Bologna 2010.
- Baudrillard J., *Oublier Foucault*, Galilée, Paris 1977; tr. it., *Dimenticare Foucault*, PGreco, Milano 2014.

- Bene C., Deleuze G., *Sovrapposizioni*, tr. it. di Manganaro J.-P., Quodlibet, Macerata 2002 (1978).
- Benveniste É., *Problèmes de linguistique générale*, tome 1, Gallimard, Paris 1966; tr. it. di Giuliani M. V., *Problemi di linguistica generale*, il Saggiatore, Milano 2010.
- Berni S., *Soggetti al potere. Per una genealogia del pensiero di Michel Foucault*, Mimesis, Milano-Udine 1998.
- Berr H., *L'histoire traditionnelle et la synthèse historique*, Alcan, Paris 1921.
- Binswanger L., *Drei Formen Missglückten Daseins*, Max Niemeyer, Tübingen 1956; tr. it. di Filippini E., *Tre forme di esistenza mancata*, il Saggiatore, Milano 1964.
- Binswanger L., *Melancholie und Manie. Phänomenologische Studien*, Günther Neske, Pfullingen 1960; tr. it. di Marzotto M., *Melanconia e mania. Studi fenomenologici*, a cura di Borgna E., Bollati Boringheri, Torino 2015.
- Blanchot M., *L'espace littéraire*, Gallimard, Paris 1955, tr. it. di Zanobetti G., *Lo spazio letterario*, Einaudi, Torino 1975.
- Blanchot M., *La part du feu*, Gallimard, Paris 1949.
- Blanchot M., *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Fata Morgana, Paris 1986; tr. it. di Conti V., *Michel Foucault come io l'immagino*, Costa & Nolan, Genova, 1997.
- Borasi G., Zardini M., *Imperfect Health: The Medicalization of Architecture*, Lars Muller, Zürich 2012.
- Bourdieu P., *Les sensés pratique*, Minuit, Paris 1980; tr. it. di Piras M., *Il senso pratico*, Armando, Roma 2005.
- Braudel F., *Écrits sur l'histoire*, Flammarion, Paris 1969; tr. it. Salsano A., *Scritti sulla storia*, Bompiani, Milano 2003.
- Braudel F., *La Méditerranée à l'époque de Philippe II*, Armand Colin, Paris 1949; tr. it. di Pischedda C., *Civiltà e imperi del Mediterraneo all'epoca di Filippo II*, 2 voll., Einaudi, Torino 2002.

- Brausch G., *Logiche del potere e logiche spaziali in Michel Foucault. Sulle intenzioni socio-politiche dello spazio architettonico e urbano e sui loro effetti*, in “materiali foucaultiani”, n. 1, gennaio-giugno 2012, pp. 75-90.
- Brown P., *The Making of Late Antiquity*, Cambridge University Press 1978; tr. it. di Guglielmotti P. e Taglia A., *Genesi della tarda antichità*, Einaudi, Torino 2001.
- Canguilhem G., *Le normal et le pathologique*, PUF, Paris 2005 (1966) tr. it. di Buzzolan D., a cura di Porro M., *Il normale e il patologico*, Postfazione di Foucault F., Einaudi, Torino 1998.
- Caradec F., *Vie de Raymond Roussel*, Peuvvert, Paris 1972.
- Castel R., *Les aventures de la pratique*, in “Le Débat”, 4, n. 41, 1986.
- Catucci S., *Introduzione a Foucault*, Laterza, Bari-Roma 2019.
- Cavalletti A., *La città biopolitica. Mitologie della sicurezza*, Mondadori, Milano 2005.
- Certeau M. de, *Actions culturelles et stratégie politique*, in “La Revue nouvelle”, Bruxelles, aprile 1974, pp. 351-360.
- Certeau M. de, *Heterologies. Discourse on the Other*, tr. by B. Massumi, Manchester University Press 1986.
- Certeau M. de, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Gallimard, Paris 1987; tr. it. di Brivio G. Gabutti Di Bestagno, *Storia e psicanalisi. Tra scienza e finzione*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.
- Certeau M. de, *L'invention du quotidien*, Gallimard, Paris 1990; tr. it. di Braccianini M., *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma 2001.
- Certeau M. de, *La culture au pluriel*, Uge, Paris 1974, 2^a ed. riv. 1980.
- Certeau M. de, *La Fable mystique, I. XVI^e-XVII^e siècle*, Gallimard, Paris 1982; tr. it. a cura di Facioni S., *Fabula mistica. XVI-XVII secolo*, Jaca Book, Milano 2008.

- Certeau M. de, *La Fable mystique, 2. XVI^e-XVIII^e siècle*, édition établie sous la direction de Giard L., Gallimard, Paris 2013; tr. it. di Facioni S., *Fabula mistica. XVI-XVII*, II, Jaca Book, Milano 2016.
- Certeau M. de, *La faiblesse de croire*, édition établie sur la direction de Giard L., Seuil, Paris 1987; tr. it. di Morrà S., *Debolezza del credere. Fratture e transiti del cristianesimo*, Città Aperta, Troina 2006.
- Certeau M. de, *La prise de parole. Pour une nouvelle culture*, Desclée de Brouwer, Paris 1968; tr. it. di Capovin R., *La presa della parola e altri scritti politici*, Meltemi, Roma 2007.
- Certeau M. de, *L'Écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris 1975; tr. it. di Jeronimidis A., a cura di Facioni S., *La scrittura della storia*, Jaca Book, Milano 2006.
- Cesarani R., *Raccontare il postmoderno*, Bollati Boringhieri, Torino 1997.
- Chaunu P., *Histoire quantitative ou histoire sérielle*, in "Cahiers Vilfredo Pareto", Droz, Genève, n. 3, 1964.
- Chaunu P., *La Civilisation de l'Europe classique*, Arthaud, Paris 1966.
- Chaunu P., *La Civilisation de l'Europe des Lumières*, Arthaud, Paris 1971.
- Chebili S., *Figures de l'animalité dans l'œuvre de Michel Foucault*, L'Harmattan, Paris 1999.
- Cima G., *Georges Bataille*, Feltrinelli, Milano 2022.
- Clément G., *Manifeste du Tiers paysage*, Sujet/Objet, Paris 2004; tr. it. a cura di De Pieri F., *Manifesto del Terzo paesaggio*, Quodlibet, Macerata 2005.
- Colson J., Couzens Hoy D. (sur la direction de), *Michel Foucault: Lectures critiques*, De Boeck, Bruxelles 1989.
- Cometa M. e Vaccaro S. (a cura di), *Lo sguardo di Foucault*, Meltemi, Roma 2007.
- Cremonesi L., *L'esercizio della distanza. Foucault, Hadot, Ginzburg*, ETS, Pisa 2024.

- Cremonesini V, *Città e potere. Per un'analisi foucaultiana dello spazio urbano*, Lecce, Besa 2012.
- Cremonesini V, *Ordine e sicurezza nella città biopolitica: vecchi scenari e nuovi immaginari*, in “Rivista di studi sull'immaginario”, n. 3, (3) giugno 2014, pp. 80-106.
- Cusset F., *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze et Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, La Découverte, Paris 2003; tr. it. di Polidori F., *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Co. all'assalto dell'America*, il Saggiatore, Milano 2012.
- Cusset Y, Haber S. (sous la dir. de), *Habermas et Foucault: Parcours croisés, confrontations critiques*, CNRS Éditions, Paris 2006.
- D'Alessandro R., *Sistemi di pensiero. Michel Foucault al Collège de France*, Mimesis, Milano-Udine 2016.
- Daston L., Galison P. L., *Objectivity*, Princeton University Press, Princeton 2007.
- Davidson A. I., *The Emergence of Sexuality. Historical Epistemology and the Formation of Concepts*, Harvard University Press 2001; tr. it. di Lucchesini G. e Savoia P., *L'emergenza della sessualità. Epistemologia storica e formazione dei concetti*, Quodlibet, Macerata 2010.
- Debord G., *La société du spectacle*, Buchet Chastel, Paris 1967; tr. it. di Stanziale P., *La società dello spettacolo*, Massari, Bolsena 2002.
- Degli Atti C., *Soggetto e verità. Michel Foucault e l'etica della cura di sé*, Mimesis, Milano-Udine, 2011.
- Del Vento C., Fournel J-L., *L'édition des cours et les 'pistes' de Michel Foucault*, in “Laboratoire italien”, no. 7 (2007), <https://journals.openedition.org/laboratoireitalien/144?lang=it>.
- Deleuze G., *À quoi reconnaît-on le structuralisme?* in Châtelet F., *Histoire de la philosophie VIII. Le XXe siècle*, Hachette, Paris 1973; tr. it. *Lo strutturalismo*, a cura di Paolini S., SE, Milano 2004.

- Deleuze G., *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris 1968; tr. it. di Guglielmi G., *Differenza e ripetizione*, il Mulino, Bologna, Bologna 1971.
- Deleuze G., *Il potere. Corso su Michel Foucault (1985-1986) / 2*, tr. it., di Feltrin L., Ombre Corte, Verona 2018.
- Deleuze G., *Il sapere. Corso su Michel Foucault (1985-1986) / 1*, tr. it. di Feltrin L., Ombre Corte, Verona, 2014.
- Deleuze G., *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, a cura di Rovatti P. A., Einaudi, Torino 2007.
- Deleuze G., *La soggettivazione. Corso su Michel Foucault (1985-1986) / 3*, tr. it. di De Michele C., Ombre Corte, Verona 2020.
- Deleuze G., *Logique du sense*, Minuit, Paris 1969; tr. it. di De Stefanis M., *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 2005.
- Deleuze G., *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France 1962; tr. it. di Tassinari S., *Nietzsche e la filosofia*, Colportage, Firenze 1978.
- Deleuze G., Parnet C., *Dialogues*, Flammarion, Paris 2008 (1977); tr. it. di Comolli G. e Kirchmayr R., *Conversazioni*, Ombre Corte, Verona 2011.
- Deleuze G., Guattari F., *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris 1980.
- Deleuze, G., Guattari F., *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris 1991; tr. it. a cura di Arcuri C., *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 2002.
- Derrida J., *L'écriture et la différence*, Paris 1967; tr. it. di Pozzi G., *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971.
- Descartes R., *Meditationes de prima philosophia*, tr. it. di Landucci S., *Meditazioni metafisiche*, Laterza, Bari-Roma 1997.
- Devos R., *The Return of the Subject in Michel Foucault*, in "American Catholic Philosophical Quarterly", 76, 2 (2002), pp. 255-280.

- Dews P., *The Return of the Subject in late Foucault*, in “Radical Philosophy”, 51, 1989, pp. 37-41.
- Di Cori P., *Michel de Certeau. Per il lettore comune*, a cura di Pepe S. e Prandi E. C., Quodlibet, Macerata 2020.
- Di Vittorio P., *Foucault e Basaglia. L'incontro tra genealogie e movimenti di base*, Ombre Corte, Verona 1999.
- Dosse F., *Histoire du structuralisme*, 2 voll., La Découverte, Paris 1991-1992.
- Dosse F., *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, La Découverte, Paris 2007.
- Dreyfus H. L., Rabinow P., *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago University Press, Chicago 1983; tr. it., *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, La Casa Usher, Firenze-Lucca 2010.
- Dreyfus J., *La ville disciplinaire*, Galilée, Paris 1976; tr. it. di Longhena G., *La città disciplinare. Saggio sull'urbanistica*, Feltrinelli, Milano 1978.
- Duby G., *L'Économie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médiéval*, Aubier, Paris 1962, 2 voll; tr. it. Daniele I., *L'economia rurale nell'Europa medievale*, Laterza, Bari-Roma 2022.
- Durkheim E., *De la division du travail social* (1893); tr. it. di Namer F. A., *La divisione del lavoro sociale*, Introduzione di Pizzorno A., il Saggiatore, Milano 2021.
- Durkheim E., *Deux lois de l'évolution pénale*, in “Année sociologique”, n. 4, 1899-1900.
- Ehrard J., *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII siècle*, 2. voll., Sevpen, Paris 1963.
- Engels F., *La questione delle abitazioni*, Rinascita, Roma 1971.
- Eribon D., *Michel Foucault*, Flammarion, Paris 1989, ed. rev. 2011; tr. it. di Alunni L., *Michel Foucault: il filosofo del secolo. Una biografia*, Feltrinelli, Milano 2021.
- Farinelli F., *Geografia. Un'introduzione ai modelli del mondo*, Einaudi, Torino 2003.

- Farinelli F., *Il volto (umano) della Terra*, in “Documenti geografici”, n. 2, febbraio 2020, pp. 101-111.
- Favre P., *Mémorial*, sur la direction de Certeau M. de, Desclée de Brouwer, Paris 1960.
- Febvre L., *Combats pour l'histoire*, Armand Colin, Paris 1965 (1953).
- Febvre L., *Vers une autre histoire*, in *Combats pour l'histoire*; tr. it. in *Studi su Riforma e Rinascimento e altri scritti su problemi di metodo e di geografia storica*, Einaudi, Torino 1966.
- Fergnani F., *Jean-Paul Sartre: la scoperta dell'esistenza*, Feltrinelli, Milano 2019.
- Ferraris M., *Differenze. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, AlboVersorio, Milano 2007.
- Ferry L., Renault A., *La Pensée 68: essai sur l'antihumanisme contemporain*, Gallimard, Paris 1985.
- Fink-Eitel H., *Michel Foucault zur Einführung*, Verlag GmbH, Hamburg 1990.
- Freud S., *Das Unbehagen in der Kultur*, Boer, Grafrath 2018 (1930); tr. it. di Ganni E., a cura di Mistura S., *Il disagio della civiltà* Einaudi, Torino 2010.
- Freud S., *Zur Psychopathologie des Alltagslebens. Über Vergessen, Versprechen, Vergreifen, Aberglaube und Irrtum*, Fischer, Berlin 1999 (1901); tr. it. di Piazza C. F., Raneietti M., Sagittario E., *Psicopatologia della vita quotidiana. Dimenticanze, lapsus, sbadataggini, superstizioni ed errori*, Bollati Boringhieri, Torino 1971.
- Galzigna M. (a cura di), *Foucault, oggi*, Feltrinelli, Milano 2008.
- Giard L. (sous la direction de), *Michel de Certeau. Le voyage de l'œuvre*, Facultés jésuites de Paris 2017 (1987).
- Giard L. et. al., *Le voyage mystique. Michel de Certeau*, Les Editions du Cerf, Paris 1988.
- Godani P., *Deleuze*, Carocci, Roma 2009.
- Godard J-L., *Lutter sur deux fronts*, in “Cahiers du Cinéma”, n. 194, ottobre 1967.

- Grillo A. (a cura di), *A partire da Foucault. Studi su potere e soggettività*, La Zisa, Palermo 1994.
- Gros F., *Le Foucault de Deleuze: une finction méthapysique*, in “Philosophie”, n. 47, 1995, pp. 53-55.
- Guareschi M., *Deleuze e Guattari. Cartografi di contrade a venire*, in *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Cooper Castelveccchi, Roma 2003, pp. 7-25.
- Guglielmi G., *Il lato oscuro della realtà: Certeau interprete di Foucault*, in “Rassegna di teologia”, n. 61, 2020, pp. 91-114.
- Gurvitch G., *Traité de sociologie*, Presses Universitaires de France, Paris 1960; tr. it. Solaroli L., *Trattato di sociologia*, il Saggiatore, Milano 1967.
- Habermas J., *Mit dem Pfeil ins Herz der Gegenwart gezielt. Zu Foucaults Vorlesung über Kants “Was ist Aufklärung?”*; tr. it. *Una freccia scagliata al cuore del presente: a proposito della lezione di Michel Foucault su “Was ist Aufklärung?” di Kant*, in Kant I., Foucault M., Habermas J., *Che cos'è l'illuminismo?*, tr. it. di Marramao G., *Una freccia scagliata al cuore del presente: a proposito della lezione di Michel Foucault su “Was ist Aufklärung?” di Kant*, a cura di Curi U., Mimesis, Milano-Udine, 2021.
- Hacking I., *Façonner les gens I*: <https://www.college-de-france.fr/fr/agenda/cours/faconner-les-gens> (2001-2002), e *Façonner les gens II*: <https://www.college-de-france.fr/fr/agenda/cours/faconner-les-gens-ii> (2004-2005).
- Hacking I., *Historical Ontology*, Harvard University Press 2002; tr. it. di Savoia P., *Ontologia storica*, ETS, Pisa 2010.
- Hadot P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, Paris 2002; tr. it. di Marietti A. M. e Taglia A., a cura di Davidson A. I., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005.
- Hadot P., *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Albin Michel, Paris 2001; tr. it. di Peduzzi A. C. e Cremonesi

- L., a cura di Carlier J., *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*, Einaudi, Torino 2008.
- Hadot P., *Qu'est ce-que la philosophie antique?*, Gallimard, Paris 1995; tr. it. di Giovanelli E., *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino 1998.
- Hadot P., *Wittgenstein et les limites du langage*, Vrin, Paris 2004; tr. it. a cura di Chitussi B., *Wittgenstein e i limiti del linguaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 2016.
- Han B., *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Millon, Grenoble 1998.
- Hegel G. W. F., *Wissenschaft der logik*; tr. it. di Cesa C., a cura di Lugarini L., *Scienza della logica*, 2 voll., Laterza, Bari-Roma 1981.
- Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes* (1807); tr. it. a cura di Garelli G., *La fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008.
- Heidegger M., *Sein und Zeit*, de Gruyter, Berlin Boston 1927; tr. it. di Chiodi P., a cura di Volpi F., *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 1971.
- Hobbes T., *Leviathan or the matter, form and power of a Commonwealth ecclesiastical and civil*, (1651); tr. it. a cura di Giammanco R., *Il Leviatano*, UTET, Torino 1955.
- Horkheimer M., Adorno T., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Querido Verlag, Amsterdam 1947; tr. it. di Solmi R., *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 2010.
- Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, L'Aja 1959; tr. it. di Filippini E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 2015 (1961).
- Husserl E., *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Academia Verlagsbuchhandlung, Prag 1939; Felix Meiner, Hamburg, 1999; tr. it. a cura di Masi F., *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*, Scholé, Brescia 2022
- Iofrida M. e Melegari D. (a cura di), *Foucault*, Carocci, Roma 2017.

- Janet P., *De l'angoisse à l'extase*, I, Alcan, Paris 1926.
- Jaspers K., *Allgemeine Psychopathologie*, Springer, Berlin 1959, (1913); tr. it. di Piori R., *Psicopatologia generale*, Il pensiero scientifico, Roma 1962, nuova ed. 2012.
- Junghanns K., *Bruno Taut*, Franco Angeli Editore, 1978.
- Kant I., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798); tr. it. di Bertani M. e Garelli G. *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Introduzione e note di Foucault M., Einaudi, Torino 2010.
- Kant I., *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784); tr. it. a cura di Gonnelli F., *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Bari-Roma 1999, pp. 45-51.
- Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, (1781, 1787); tr. it., note e Introduzione di Colli G. *Critica della ragione pura*, Adelphi, Milano 1976.
- Kant I., *Logik*; tr. it. a cura di Capozzi M., *Logica. Un manuale per le lezioni*, Bibliopolis, Napoli 1990.
- Klossowski P., *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, Paris 1969; tr. it. di Turolla E., *Nietzsche e il circolo vizioso*, Adelphi, Milano 1981.
- Klossowski P., *Nietzsche, le polythéisme et la parodie*, Gallimard, Paris 1963; tr. it. di Girimonti Greco G., in *Nietzsche, il politeismo e la parodia*, Adelphi, Milano 2019.
- Klossowski P., *Sur quelques thèmes fondamentaux de la «Gaya Scienza» de Nietzsche*, Club Français du Livre, Paris 1956; tr. it. di Girimonti Greco G., in *Nietzsche, il politeismo e la parodia*, Adelphi, Milano 2019.
- Lacan J., *Des Nomes-du-Père*, Seuil Paris 2005; tr. it. di Di Ciaccia A., *Dei Nomi-del-Padre. Il trionfo della religione*, Einaudi, Torino 2006.
- Lacan J., *Écrits*, t. I, Seuil, Paris 1966; tr. it. a cura di Contri G. B., *Scritti*, t. I, Einaudi, Torino 1974

- Langlois C.-V., Seignobos C., *Introduction aux études historiques*, Kimé, Paris 1992 (1898).
- Lawlor L., Nale J. (ed. by), *The Cambridge Foucault Lexicon*, Cambridge University Press, New York 2014.
- Le Roy-Ladurie E., *Histoire du climat depuis l'an mil*, Flammarion, Paris 1967.
- Lefebvre H., *La pensée marxiste et la ville*, Casterman, Paris 1972; tr. it. di Spinella M., *Il marxismo e la città*, Prefazione di Biagi F., Pgreco, Milano 2022.
- Lefebvre H., *Une pensée devenue monde... Faut-il abandonner Marx?*, Fayard, Paris 1980; tr. it. *Abbandonare Marx?*, Editori Riuniti, Roma 1983.
- Leiris M., *Roussel l'ingénu*, Fata Morgana, Paris 1987.
- Les Bras H. (sur la direction de), *L'invention des populations. Biologie, idéologie et politique*, Jacob, Paris 2000.
- Lévi-Strauss C., *La pensée sauvage*, Plon, Paris 1962; tr. it. di Caruso P., *Il pensiero selvaggio*, Novecento, Milano 1996.
- Lévi-Strauss C., *Les Structures élémentaires de la parenté*, De Gruyter, Berlin 2002 (1949); tr. it. di Serafini L., a cura di Cirese A. M., *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano 2017.
- Lévy J., Lussault M. (sur la direction de), *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Belin, Paris 2003.
- Lovejoy A. O., *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Harvard University Press 1964; tr. it. Formigari L., *La grande catena dell'Essere*, Feltrinelli, Milano 1966.
- Luce S., *Fuori di Sé. Poteri e soggettivazioni in Michel Foucault*, Mimesis, Milano-Udine 2009.
- Liotard J.-F., *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Minit, Paris 1979; tr. it. di Formenti C., *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 2014.

- Mandrour R., *La France aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Presses Universitaire de France, Paris 1967.
- Mandrour R., *Trois clés pour comprendre "l'histoire de la folie à l'époque classique"*, in "Annales", ESC, XVII, anno 4, luglio-agosto 1962.
- Marcuse H., *Eros and Civilisation. A philosophical Inquiry into Freud*, The Bacon Press 1966 (1955), tr. it. di Bassi L., *Eros e Civiltà*, Einaudi, Torino 1967.
- Marini S., *Nuove terre. Architetture e paesaggi dello scarto*, Quodlibet, Macerata 2010.
- Marks J., *Certeau & Foucault: the Other and Pluralism*, in "Paragraph", n. 2, July 1999, Edinburgh University Press, pp. 118-132.
- Marx K., *Das Kapital*, vol. 1 (1867); tr. it. a cura di Macchioro A. e Maffi B., *Il capitale*, vol. 1, UTET, Torino 2017.
- Marx K., Engels F., *Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, tr. it. a cura di Merker N., *L'ideologia tedesca*, in *La concezione materialistica della storia*, cit.
- Marx K., Engels F., *La concezione materialistica della storia*, tr. it. a cura di Merker N., Editori Riuniti, Roma 2016.
- Marzocca O. (a cura di), *Moltiplicare Foucault. Vent'anni dopo*, Mimesis, Milano-Udine 2004.
- Massot M-L., Sforzini A., Ventresque V., *Transcribing Foucault's handwriting with Transkribus. Journal of Data Mining and Digital Humanities*, 2019, Atelier Digit_Hum, HAL Id: hal-01913435.
- Melandri E., *Michel Foucault: l'epistemologia delle scienze umane*, in "Lingua e stile", n. 2, 1967.
- Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard 1964 (1945); tr. it. di Bonomi A., *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003.

- Michaux H., *La vie dans les plis* (1949), Gallimard, Paris 1990; tr. it. di Margoni I., *La vita nelle pieghe*, in *Lo spazio interiore*, Einaudi, Torino 1968.
- Montanari M., *Hadot e Foucault nello specchio dei greci. La filosofia antica come esercizio di trasformazione*, Mimesis, Milano-Udine 2010.
- Napoli D., *Michel de Certeau. Lo storico «smarrito»*, Morcelliana, Brescia 2014.
- Neutra R., *Survival Through Design*, Oxford University Press, New York 1954; tr. it. di Cambon G., *Progettare per sopravvivere*, Edizioni di Comunità, Milano 2015.
- Nietzsche F., *Ecce homo. Wie man wird, wan man ist*; tr. it. a cura di Calasso R., *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, Adelphi, Milano 1991.
- Nietzsche F., *Jenseits von Gut und Böse*; tr. it. di Masini F., a cura di Colli G., *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano 1977.
- Nietzsche F., *Ouvres philosophiques complètes*, t. 5, Gallimard, Paris 1967.
- Nietzsche F., *Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*; tr. it. di Giametta S., *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano 1974.
- Ocay J., *Reinventing the Subject: Michel de Certeau's Engagement with Michel Foucault*, in "Phavisminda", n. 19, 2020, pp. 74-97.
- Paltrinieri L., *A priori storico, archeologia, antropologia: suggestioni kantiane nel pensiero di Michel Foucault*, in "Studi Kantiani", vol. 20, 2007.
- Petit J.-F., *Michel Foucault et Michel de Certeau. Le dialogue inachevé*, Parole et Silence, Les Plans-sur-Bex 2020.
- Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di Reale G., Bompiani, Milano 2000.
- Reich W., *Einbruch der Sexualmoral*, J. u., Kopenhagen 1935 (1931), tr. it. di Luraschi M., *L'irruzione della morale sessuale coercitiva*, SugarCo, Milano 1972.
- Resweber J.-P., *L'écriture de l'histoire. Michel Foucault et Michel de Certeau*, in "Le portique", 13-14, 2004.

- Revel J., *Foucault lecteur de Deleuze: de l'écart à la différence*, in "Critique", n. 591-592, 1996.
- Revel J., *Foucault. Le parole e i poteri*, manifestolibri, Roma 1996.
- Revel J., *Michel Foucault. Un'ontologia dell'attualità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003.
- Riccio F., Vaccaro S. (a cura di), *Adorno e Foucault. Congiunzione disgiuntiva*, La Palma, Palermo 1990.
- Ricoeur P., *Temps et récit*. Tome I, Seuil, Paris 1983; tr. it. di Grampa G., *Tempo e racconto*. Volume primo, Jaca Book, Milano 1983.
- Robbe-Grillet A., *Pour un nouveau roman*, Gallimard, Paris 1963.
- Rose N., *Governing the Soul. The Shaping of the Private Self*, Free Association Books, London 1999 (1989).
- Rosmalen M. van, *A Different Subject. A Virtual Dialogue on Resistance Between Michel de Certeau and Michel Foucault*, Radboud University Nijmegen, 2021: <https://theses.uibn.ru.nl/items/6c041cad-1671-44c2-8127-6598b016a5f9>.
- Roussel R., *Comment j'ai écrit certains des mes livres*, Éditions Jean-Jacques Pauvert, Paris 1963; tr. it di Lombardi P. D., *Come ho scritto alcuni dei miei libri*, in *Locus Solus*, Einaudi, Torino 1982.
- Roussel R., *La vue*, éditions volets verts, Paris 2001 (1904).
- Rovatti P. A., *Michel Foucault. Il paradosso della soggettivazione*, Feltrinelli, Milano 2023.
- Sabatino F., *Corpo e assoggettamento. Potere, società, individuo in Marcuse e Foucault*, CUEM, Catania 1993.
- Sabot Ph., *Le statut de l'événement dans la pensée de Michel Foucault: des Mots et les choses à L'Archéologie du savoir*, HAL, 2016, <https://hal.univ-lille.fr/hal-01517790>.

- Sartre J.-P., *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris 1946; tr. it. a cura di Schoepflin M., *L'esistenzialismo è un umanismo*, Armando, Roma 2008.
- Sartre J.-P., *Questions de méthode, en Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard 1960; tr. it. di Caruso P., *Critica della ragione dialettica, I Teoria degli insiemi pratici*, libro primo, il Saggiatore, Milano 1963.
- Sartre J.-P., *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943; tr. it. a cura di Fergnani F., Lazzari M., *L'essere e il nulla. La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, il Saggiatore, Milano 2014.
- Sciascia L., *Atti relativi alla morte di Raymond Roussel*, Sellerio, Palermo 1979.
- Seneca, *Lettere a Lucilio*; tr. it. a cura di Boella U., Utet, Torino 1983.
- Sobrero A. M., *La macchina antropologica. Michel de Certeau*, in "Lares", n. 2, 84, maggio-agosto 2018, pp. 229-264.
- Sottsass E., *Di chi sono le case vuote?*, Adelphi, Milano 2021.
- Surin J.-J., *Correspondance*, sur la direction de Certeau M. de, Desclée de Brouwer, Paris 1966.
- Tarrizzo D., *Il pensiero libero. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Raffaello Cortina, Milano 2003.
- Terrel J., Le Blanc G. (sur la direction de), *Foucault au Collège de France: un itinéraire*, Presses Universitaires de Bordeaux 2002.
- Trombadori D., *Colloqui con Foucault*, Castelvecchi, Roma 1999.
- Tullio-Altan C., *Lo strutturalismo di Lévi-Strauss e la ricerca antropologica*, in "Studi di Sociologia", anno 4, n. 3, luglio- settembre 1966.
- Turco A., *Configurazioni della territorialità*, Franco Angeli, Milano 2016.
- Turri E., *In volo sopra la Terra*, in "L'Universo", n. 1, (49) gennaio-febbraio 1969, pp. 2-39.

- Vaccaro S., *Biopolitica e disciplina. Michel Foucault e l'esperienza del Gip*, Mimesis, Milano-Udine 2005.
- Vanzago L., *Merleau-Ponty*, Carocci, Roma 2012.
- Velody I. (ed. by), *Rewriting the History of Madness: Studies in Foucault's Histoire de la folie*, Routledge, London and New York 1992.
- Vernant J.-P., *Les origines de la pensée grecque*, PUF, Paris 1962; tr. it. di Codino F., *Le origini de pensiero greco*, Feltrinelli, Milano 2011.
- Veyne P., *Foucault révolutionne l'histoire*, Seuil, Paris 1979; tr. it. di Guareschi M., *Foucault rivoluziona la storia*, in *Michel Foucault. La storia, il nichilismo e la morale*, Ombre Corte, Verona 1998.
- Vuillerod J.-B., *La naissance de l'anti-hégélianisme. Louis Althusser et Michel Foucault, lecteurs de Hegel*, ENS Éditions, Lyon 2022.
- Wade S., *Foucault in California: A True Story Wherein the Great French Philosopher Drops Acid in the Valley of Death*, Heyday, Berkeley 2019; tr. it. di Tolfo G., *Foucault in California. Un viaggio filosofico e lisergico*, Blackie, Milano 2023.
- Wagner P. (sur la direction de), *Le philosophe et les sciences*, Gallimard, Paris 2002.
- Ward G. (ed. by), *The Certeau Reader*, Wiley-Blackwell, Hoboken 2000.
- Wittgenstein L., *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford 1953; tr. it. di Piovesan R. e Trincherò M., *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 2014.
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, London 1961; tr. it. di Conte A. G., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 2009.