

Razionalismo e politica, dopo Foucault

Valerio Romitelli

Come credere ancora che il futuro possa essere meglio del presente e del passato?

È la domanda del progressismo, avanzata da Kant più di due secoli fa e che oggi è quanto mai arduo porsi. Neanche nel Settecento era facile, né le risposte erano lineari ed evidenti. Dire che oggi è finita la fede d'origine illuministica nel progresso non è che una delle tante opinioni banali in circolazione. Proprio come in circolazione, sono state probabilmente, negli ultimi due secoli, opinioni sulla certezza del progresso. Insomma tale certezza, credo, è stata tanto futile in passato quanto oggi lo è la sua revoca.

Per Kant, il progresso non è una semplice certezza, ma una questione: una questione da porre all'incrocio della conoscenza e della morale (della ragion pura e della ragion pratica).

Il futuro secondo lui infatti poteva essere ritenuto migliore solo se si accettava di credere che esso riservasse qualcosa da conoscere *in più* rispetto al presente e al passato. Insomma, erano le nuove possibilità di conoscenza ad essere il meglio del futuro. O altrimenti detto, e forzando un po' i termini, progressista per Kant è colui che crede che nel tempo a venire ci sia sempre qualcosa in più, non di accessorio o di derivabile, ma di fondamentale da conoscere.

Questo principio, a mio avviso, non ha perso nulla della sua pertinenza, anche se per ritornare ad essere credibile deve essere rinnovato.

Ciò che è scaduto, che va abbandonato della concezione di Kant è la sua idea illuministica secondo la quale ogni conoscenza

Nel testo che segue sviluppo in una nuova direzione alcuni temi già impostati da me in *Storiografia, Cronologia e politica. Ipotesi sulla modernità delle questioni del tempo*, Napoli 1993 e in *Sulle origini e la fine della Rivoluzione. Dopo il crollo del socialismo reale e nella crisi del parlamentarismo come pensare la storicità della politica?* di prossima pubblicazione.

ha una matrice *unica*, gnoseologica, quella della Ragione. Diversamente oggi ciò che va affermato è che in ogni tempo si dà sempre una *molteplicità* di modi di conoscere irriducibile ad un unico principio razionale. Cosa si debba intendere con tale formula è quanto proverò a chiarire qui di seguito.

Del resto, oggi non ci si può certo limitare a denunciare la banalità della conclamata fine della certezza nel progresso. Se essa è tanto agitata ci deve ben essere almeno una ragione di tale agitazione. Ora questa ragione può a mio avviso essere ricercata in ciò che chiamerei una delle più profonde *crisi del razionalismo «occidentale»*: intendendo con razionalismo un modo di porsi di fronte alle possibilità della conoscenza. In particolare, credo che a far crisi oggi in questo campo sia proprio l'incapacità di ammettere e pensare alle possibilità cognitive come molteplicità irriducibile.

È proprio stante questa incapacità che il nostro presente appare prevalentemente regressivo e il futuro temibile. Di una regressività e di una temibilità che per altro diventano sempre più motivate quanto meno un nuovo progressismo si fa valere.

Se così è, allora è quanto mai urgente mettere in discussione la crisi attuale del razionalismo per provare a riproporre il futuro come occasione di nuove possibilità di conoscenza.

A tal scopo, quali precedenti rievocare? quali ascendenti scegliere?

La *prima* grande crisi del razionalismo moderno può venire datata con la fine del Primo conflitto mondiale. Ora, in quella Germania nella quale tale crisi di accompagna alla grande crisi nazionale ed istituzionale poi conclusasi con il disastro nazista, si offrono due grandi prospettive di soluzione filosofica. L'una, diciamo, per intendersi, in una direzione scientifica, l'altra in un senso romantico. L'una va sotto il nome di Husserl, l'altra sotto il nome di Heidegger.

Per la prima, il razionalismo, l'insieme dei problemi della conoscenza, deve riformularsi in riferimento allo sviluppo delle scienze. Per la seconda, invece, occorre compiere un «passo indietro» rispetto al razionalismo per chiedersi se e come sia possibile pensare i problemi della conoscenza. La duplice riduzione iletica ed eidetica (materiale ed ideale) di ciò che costituiscono i vari campi del conoscibile da parte del soggetto cosciente è il succo della proposta di Husserl. Quella di Heidegger invece punta a comprendere ogni possibilità di conoscenza all'interno di un'ontologia fondamentale che abbia la poesia come ultimo riferimento decisivo: le scienze coincidono allora con la tecnica e risultano rilevanti solo per quanto si riesce a pensare delle

prossimità e delle distanze tra l'«essenza» della tecnica moderna e l'originaria arte greca.

Ma nessuno di questi due approcci maggiori può oggi valere: e ciò proprio perché entrambi, alla fin fine, propongono sempre un *unico* modo di concepire ogni conoscenza: Husserl, alla luce del soggetto cosciente, cartesiano, del razionalismo scientifico; Heidegger, alla luce del pensiero ontologista che pensa l'essere in quanto essere.

La corrente ermeneutica, nelle sue diverse varianti tra le quali si può annoverare il nostrano pensiero debole, si è sviluppato nel secondo dopoguerra da una costola del pensiero heideggeriano ed ha tenuto gran parte nei problemi relativi alla conoscenza. La sua ipotesi gnoseologica fondamentale è, come noto, *pluralistica*: i modi di esperire e dunque di conoscere sono plurali, il pensiero non può pretendere di fornire una sintesi certa, deve limitarsi a decretare la fine di simile pretese e quindi a disseminare la tradizione del pensiero occidentale, per una proliferazione di interpretazioni che accompagnino le diverse esperienze e conoscenze.

Questo pluralismo conviene dunque alla nostra esigenza di pensare il campo delle esperienze e delle conoscenze come molteplicità irriducibile a qualsiasi matrice unica? La risposta parrebbe dover essere positiva, e forse è proprio da questa apparenza che l'ermeneutica contemporanea ha tratto molta della sua credibilità. Tuttavia si tratta solo di un'apparenza. In effetti, a ben vedere, tutto il pluralismo dell'ipotesi ermeneutica si regge quanto mai sul postulato di un'*unica* matrice gnoseologica: quella della detta tradizione del pensiero occidentale. – Essa è finita, è estinta – dice certo, l'ermeneuta: ma tutto il suo ragionamento, tutte le sue prospettive interpretative si giustificano solo a partire dalla constatazione di tale fine. Si tratta insomma di un'unificazione, per difetto, in scarto, rispetto alla detta tradizione occidentale.

Tutt'altro è l'itinerario sul quale mi sembra si debbano spingere attualmente le ricerche intorno alla conoscenza. Per dare una prima suggestione su quale può essere quest'altro itinerario mi piace citare il noto e bel verso di René Char: «la nostra eredità non è preceduta da nessun testamento»: o citare il proverbio arabo caro a Marc Bloch: «ognuno è figlio più del proprio tempo che del proprio padre». Insomma sono convinto che contrariamente ad una tesi di Walter Benjamin, nessuna generazione, per quel che di più importante può conoscere, sia attesa dalle generazioni precedenti.

Ma se rifiutiamo anche la relativizzazione delle possibilità di conoscenza da parte della tradizione, non rischiamo forse una totale deriva, una dissoluzione dello stesso problema razionalisti-

co? Insomma come rendere concretamente operante l'ipotesi che conoscere può farsi in molti modi se si esclude qualsiasi modo per rendere ragione di tale molteplicità. In effetti, un simile modo che non sia una matrice, una misura, un'unità, ma solo un metodo, un approccio, uno sbieco, è ben ipotizzabile: per farlo occorre porre che, come in passato, così nel presente e nel futuro, vi è stata, vi è e vi può essere, *non una* molteplicità di conoscenze, ritmata da unico tempo, quello del destino occidentale e del suo attuale dissolvimento, *ma molteplici* molteplicità di conoscenze ognuna scandita da un tempo singolare. Tale postulato, come vedremo, per quanto astratto, può avere ricadute assai concrete.

La sua formulazione deve molto, sia alla ontologia filosofica recentemente proposta da Alain Badiou, sia al pensiero politico messo in cantiere da Sylvain Lazarus¹. Ma, si badi bene, entrambe queste problematiche non hanno al loro centro la questione della conoscenza, non vi sono direttamente applicabili, proprio perché tutte e due, sia pur nella differenza di prospettive, sono accomunate dallo scoprire e dal restituire a loro stessi due modi di pensare in quanto tali: il primo, quello filosofico, il secondo quello che è chiamato politico «in interiorità», in interiorità ad una politica effettiva. Per Badiou ogni filosofia coglie nei modi di pensare del proprio tempo (in genere, la politica, la scienza, l'arte, l'amore), che essa configura come sue condizioni, una verità «eterna»: eterna come eterni, cioè invarianti o meglio insistenti nel linguaggio «occidentale» sono tanto le matematiche quanto il proposito filosofico che dalle matematiche trae il proprio fondamento ontologico. Per Lazarus ogni pensiero politico in interiorità è tutto interno alla singolarità di un tempo, quello delle rare sequenze nelle quali la politica trova dei luoghi suoi propri (come ad esempio, nella Rivoluzione Francese, i clubs, le sezioni, i comitati, l'esercito ...).

Ritorniamo più avanti su questi temi e sulle loro eventuali difficoltà di ricezione, per il momento mi preme fissare un punto. Il fatto cioè che l'esigenza qui avanzata di un razionalismo progres-

¹ Di A. BADIOU si vedano soprattutto: *L'être et l'événement*, Paris 1988; (assieme a Sylvain LAZARUS), *La politica è pensabile?*, Milano 1988; *Conditions*, Paris 1992; *L'éthique. Essai sur la conscience du Mal*, Paris 1993. Di S. LAZARUS, oltre al già citato *La politica è pensabile?*; *Saint Just: le bien et le mal comme catégorie de la conscience politique*, in «Scienza & Politica», 3, 1990; *La catégorie de Révolution dans la Révolution Française. Lénin et le temps. Chercher ailleurs et autrement. Sur la doctrine des lieux, l'économie, l'effondrement du socialisme*, tutti in *Les Conférences du Perroquet*, Paris, rispettivamente n. 15 (1988), n. 18 (1989), n. 35 (1992), e ancora *Politique et philosophie dans l'oeuvre de Louis Althusser*, Paris 1993. Infine, *L'anthropologie du Nom*, ancora da pubblicare, la cui visione mi è stata gentilmente concessa dall'autore.

sista (sarebbe a dire di una problematica dei tempi della conoscenza molteplice) può certamente tenere a riferimento sia la problematica filosofica di Badiou sia quella politica di Lazarus ma solo avendo cura di rispettare i differenti campi di esercizio, per evitare sovrapposizioni o contaminazioni involontarie. Credere che pensiero, comunque inteso, e conoscenza debbano per forza coincidere riporta inevitabilmente o ad una impostazione scienziata, tipo Husserl, o ad un impostazione romantica al limite dell'irrazionalismo, tipo Heidegger. Entrambi sicuramente e a pieno titolo filosofi, ma meno sicuramente, soprattutto per Heidegger, progressisti.

Progressismo, per me qui significa, come ho già accennato, porsi sul fronte che divide il conosciuto dallo sconosciuto facendovi valere l'imperativo di qualcosa di radicalmente nuovo, insaputo, da conoscere. L'approccio progressista così intenso comporta evidentemente un pensare, ma l'esercizio di tale pensiero per essere appropriato deve essere preliminarmente specificato all'interno di un campo del sapere, a partire da un concreto processo cognitivo, che lo stesso approccio progressista non può fondare. Ne consegue che tale approccio non può identificarsi con alcuna figura intellettuale o istituzionale riconoscibile, ma deve considerarsi anzitutto come un atteggiamento nei confronti della realtà presente: un atteggiamento consistente appunto nel dividere il presente tra ciò che è già conosciuto e ciò che, pur sconosciuto, risulta degno di essere conosciuto.

Tutto ciò serve quantomeno a caratterizzare la differenza dell'approccio progressista da quello del filosofo, nel senso di Badiou, e da quello del militante politico, nel senso di Lazarus. In entrambi, queste figure, infatti, il sapere, la conoscenza, sono certo necessarie, ma non costituiscono il cuore delle loro operazioni intellettuali. La filosofia, si sa, in ogni tempo in cui interviene, inizia dal «sapere di non sapere» e il suo insistente intento rifondatore consiste proprio nel riproporre al pensiero di «partire dalle cose stesse», per perseguire l'«eterno» imperativo della verità. Il pensiero politico, invece quale Lazarus lo propone, trova tutte le sue condizioni di esercizio all'interno della sequenza temporale di attività collettiva che le sue stesse categorie contribuiscono a scandire: dunque non che i militanti non sappiano quello che fanno, ma essi sanno, conoscono essenzialmente solo le condizioni che ne consentono il pensiero in quei determinati e limitati periodi di tempo in cui la politica è pensabile. In due parole, se il filosofo pensa l'entità del pensiero, se il politico pensa la singolarità di un tempo collettivo, l'atteggiamento progressista non coincide con nessuna di queste due operazioni, anche se ovviamente può accompagnarsi ad esse.

Suo campo di esercizio è la molteplicità di saperi quali si presentano in un determinato tempo.

Occorrerà dunque guardarsi da un uso troppo facile di termini quali filosofia progressista o politica progressista: ciò induce ad una riduzione razionalistica della filosofia e della politica che fa torto allo stesso razionalismo. In effetti, tale riduzione e tale torto sono stati ricorrenti nel marxismo: da Marx a Mao, lo sviluppo della conoscenza è inteso (hegelianamente) come inclusivo della totalità del divenire storico.

Ora la suddetta problematica della conoscenza come molteplicità di saperi coesistenti in un determinato tempo è già stata in parte almeno posta ed affrontata come tale quasi trent'anni fa. Si tratta del saggio, già unanimemente celebrato e oggi oramai dimenticato, *Le Parole e le Cose. Un'archeologia delle scienze umane* di Michel Foucault².

Prendendovi spunto seguirò a mio modo le indicazioni sparse che si trovano negli ultimi testi inediti di Sylvain Lazarus, il quale si è più recentemente incamminato alla ricerca di una fondazione antropologica che qui, sia pur implicitamente, viene assunta come riferimento decisivo³.

I. Sapere

Vediamo anzitutto all'interno di quale impianto categoriale si svolge l'argomentazione di *Le parole e le cose*. Le parole chiave del suo lessico fondamentale sono *rappresentazione, realtà, esperienza, conoscenza e sapere*.

Foucault in fondo sostiene che le cose, la «realtà umana», è esperibile da parte degli uomini solo attraverso le rappresentazioni che essi ne hanno: insomma, senza rappresentazioni niente esperienza.

Ma queste rappresentazioni, aggiunge Foucault, non sono sempre le stesse: vale a dire non sono riconducibili, né all'eternità delle idee di cui tratta la filosofia, né all'espressione spontanea ritenuta analogamente eterna di quella natura umana che costituisce il presupposto più corrente dell'antropologia.

In effetti, l'approccio di Foucault si distanzia simultaneamente sia dalla filosofia sia da ogni ipotesi antropologica, in quanto entrambe incapaci secondo lui di rendere conto delle rotture immanenti che segnano il succedersi delle rappresentazioni nel

² M. FOUCAULT, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Milano 1967.

³ S. LAZARUS, *L'anthropologie*, cit.

tempo. E in questo netto distanziamento sta sicuramente il gesto che fonda l'originalità dell'approccio di questo saggio. Ma a torto vi è stato visto a volte una presa di posizione semplicemente antifilosofica e antiantropologica. Ciò che Foucault rifiuta è anzitutto il filsofema antropologico (adottato da ogni antropologia filosoficamente dipendente) secondo il quale tutte le rappresentazioni e tutte le esperienze siano riconducibili ad un'unica e costante matrice ideale e/o materiale dell'uomo.

Le rappresentazioni, come le esperienze, sono dunque da considerarsi interamente esposte all'opera del tempo; cosicché, a seconda delle circostanze, alcune si degradano, si saturano nei confronti dell'esperienza, non rappresentano più nulla, altre, invece cambiano senso, altre ancora sorgono, si impongono, diventano centrali rispetto alle contigue. In quest'ottica possiamo quindi ipotizzare non solo una storia e una storicità delle rappresentazioni, ma anche un futuro rappresentato in modo diverso dal presente.

Per procedere in tali direzioni occorre ipotizzare che nel corso del tempo si danno insieme intessuti, reticoli di rappresentazioni, gli uni diversi dagli altri. È quello che normalmente si intende quando si usa distinguere tra termini, come età classica, età romantica, moderna, o antica: oppure, in altro senso, feudale, borghese ... Ma nell'uno come nell'altro caso, viene sempre ipotizzato un principio unificatore, un filo che tira tutto il reticolo: un certo spirito o una certa forza materiale che assegnerebbero all'umano i suoi peculiari connotati epocali. L'ottica di Foucault è invece senza centro, senza trama unica: i reticoli nei quali si sviluppa la conoscenza per lui possono risultare solo da una perlustrazione su molteplici modi di sapere e di esperire; e le sue distinzioni tra un'epoca e un'altra si fondano esclusivamente sul reprimimento di contemporanee discontinuità all'interno di tale molteplicità.

La categoria con cui Foucault nomina tutto questo suo universo problematico è *episteme*: organizzazione del sapere, campo delle possibili esperienze. Il sapere, un sapere è per lui la configurazione di un insieme di rappresentazioni relativo ad un certo tempo, così come la conoscenza è l'operazione che permette di accumulare in un sapere le relazioni tra le esperienze e le rappresentazioni della realtà relativa ad un determinato tempo.

Le parole e le cose è volto soprattutto a mostrare come a partire dal XVI secolo quel che si chiama la cultura europea sia passata da un'episteme ad un'altra, con alcuni tratti di relativa continuità, ma soprattutto con uno sviluppo scandito da profonde discontinuità che di volta in volta ne riforgiano da capo a piedi l'assetto complessivo.

Quali siano le condizioni che determinano tali discontinuità è questione che Foucault, in questo saggio, non affronta direttamente. Egli si limita a far risultare gli effetti delle discontinuità dall'interno dei saperi particolari (soprattutto concernenti la vita, l'economia, il linguaggio) che innervano i diversi assetti epistemici.

Così abbiamo un quadro delle diverse molteplicità di saperi che scandiscono lo sviluppo della cultura europea, ognuna delle quali è divisa dalla precedente come dalla successiva dal *vuoto di una rottura*.

Bisogna d'altra parte notare come in altri testi⁴ Michel Foucault, quasi a volere colmare questi vuoti lasciati da *Le parole e le cose*, introduce la categoria di *potere*: sarebbe dunque in base alle esigenze di adattamento del potere nel tempo che i saperi di trasformano?

In effetti così il pensiero di Foucault è stato spesso reinterpretato.

Ma non è questa secondo me la prospettiva in cui la sua lezione può essere più proficuamente ripresa. Il risultato al quale in questo modo si può giungere non è altro che la costituzione di una problematica che altrove ho chiamato «epistemocratica»⁵ e che ritengo del tutto riduttiva rispetto alle novità di metodo introdotte da *Le parole e le cose*.

Se in effetti si pone il potere come condizione costante delle discontinuità tra le diverse episteme, tale condizione diventa una sorta di destino unico per tutte le discontinuità epistemiche che si vuole. Così l'«umanismo» che Foucault riconosceva suo bersaglio polemico principale si ritrova inaspettatamente riavvalorato. L'enfatizzazione del potere come motore di ogni condotta umana (si pensi, ad esempio, alla cosiddetta sete di potere), anche delle più intellettualmente elevate, non è forse uno dei più noti motivi dell'«umanismo» rovesciato in versione cinica e pessimistica? La lezione di Foucault sull'esigenza di rompere con ogni forma di «umanismo» non è certo ben intesa se se ne avvallano tali occasionali cedimenti ad un «umanismo» negativo.

Né, d'altra parte, è possibile cogliere l'originalità del suo approccio se esso viene ricondotto ad una variante del pluralismo ermeneutico.

Forse è proprio a causa delle sue insistenti interpretazioni vuoi in senso «epistemo-cratice», vuoi in senso ermeneutico, che oggi Foucault risulta un autore tanto illustre quanto oramai archiviato.

⁴ Per tutti si veda soprattutto *Perché studiare il potere: la questione del soggetto* in «Aut-aut», n. 205, 1985.

⁵ Nel IV.1 «Le 'prove' della storia» di *Storiografia, Cronologia e politica*, cit.

Per riaccogliere altrimenti la questione del razionalismo delle scienze umane che egli ha saputo aprire, meglio mi pare ripartire dal *vuoto delle rotture* che, in *Le parole e le cose*, separano le diverse episteme.

Solo mantenendo questo vuoto come incolmabile da qualsiasi spiegazione o categoria globale si potrà infatti postulare una irriducibile singolarità delle condizioni che hanno permesso il passaggio da un'episteme ad un'altra.

È proprio sulla base di questo postulato che intendo qui cercare la possibilità di recepire in una nuova prospettiva la lezione di Foucault.

Ma per far ciò non basta riprendere la sua problematica, avente al centro, come ho detto, i quattro termini di sapere, conoscenza, rappresentazione e esperienza disposti attorno alla realtà di un tempo: occorrono altre categorie.

II. Pensare

La prima è quella che Heidegger designa come *l'essenza reale della realtà, il reale*⁶: è con essa che possiamo nominare in generale ciò che fa passare da una configurazione epistemica ad un'altra e che determina il tempo del passaggio. Nel vuoto delle rotture epistemiche è dunque *un* reale che va postulato.

Ma nell'assumere questa categoria sarebbe del tutto fuorviante dimenticare la prudenza che *Le parole e le cose* mantiene a questo riguardo. In effetti, se Foucault in questo saggio ha evitato di avventurarsi nel reale delle rotture epistemiche è perché giustamente vedeva il pericolo di facili e deludenti conclusioni sulle motivazioni umane colte al di là di ogni sapere e di ogni rappresentazione. Niente di più ovvio infatti che trovare in questo «al di là» immutabili Idee, Valori o Necessità sostanziali dell'umanità (tra le quali l'altro, come ho notato, può ben allinearsi anche la «sete» di potere).

Per evitare simili banalità banalità, l'altra, la seconda categoria che ci soccorre è quella di *pensiero*, ma a condizione ovviamente di distinguerla molto radicalmente di quanto non faccia Foucault dal sapere, dalla rappresentazione, così come dalla conoscenza.

In effetti, si può ben sostenere (seguendo da lontano Heidegger, e più da vicino Badiou e Lazarus) che il pensiero non rappresenta la realtà, ma *presenta il reale*, l'essenza reale della realtà.

Come Foucault giustamente sostiene che non c'è realtà senza rappresentazione, così è perfettamente sostenibile che non c'è

⁶ M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare?*, Milano 1988.

reale senza pensiero; aggiungendo per altro che ogni rappresentazione della realtà (in quanto essenzialmente ri-presentazione) proviene, si distacca da una presentazione del reale da parte del pensiero: e precisando ulteriormente che poiché ogni rappresentazione proviene da una presentazione, la prima non può mai risalire alla seconda⁷, di modo che la presentazione, ogni presentazione, resta sempre singolare, irrapresentabile, non omologabile nell'ordine del sapere.

Al cuore delle discontinuità epistemiche, quale che ne sia il grado di incidenza, globale o locale, nel vuoto della rottura tra una configurazione del sapere e un'altra, nel salto tra un grado della conoscenza e un altro, ci sarebbe dunque da individuare una qualche operazione del pensiero: in esso insomma risiederebbe la possibilità di passare da una configurazione epistemica ad un'altra.

Prima di sviluppare questa mia ipotesi occorre meglio spiegare i termini.

Anzitutto, affermare tale precedenza assoluta del pensiero rispetto ad ogni sapere, dunque ad ogni conoscenza, non equivale a pretendere qualcosa come una sua superiorità altrettanto assoluta. In effetti, una volta che se lo si caratterizzi come singolare, irrapresentabile e inconoscibile, si è anche costretti ad ammettere che tutto ciò che avviene tra le rappresentazioni, nella conoscenza, grazie al sapere, dunque all'interno di un'episteme, può tranquillamente avvenire senza il pensiero in quanto tale vi intervenga direttamente. Insomma, il pensiero così come qui propongo di intenderlo non è per nulla una funzione originaria indispensabile dell'umanità in ogni momento, senza la quale essa si paralizzerebbe, ma tutto al contrario come un'operazione saltuaria, gratuita, sia pur con effetti epistemici infiniti. Invenzione, «creatio ex nihilo»⁸, presentazione singolare, procedura euristicamente generica⁹ ...: ecco alcuni modi utili per qualificare il pensiero nell'ottica qui prescelta. A condizione però di mantenere ben fermo che, almeno formalmente, e senza mai ridursi ad esso, è comunque sempre attraverso un estemporaneo gioco di rappresentazioni, di conoscenza e di sapere che ogni pensiero può procedere.

D'altra parte va precisato che ciò qui intendo come pensiero non è qualcosa che possa venire comunicato: esso non circola,

⁷ *Ibidem.*

⁸ È l'espressione impiegata da Jacques Lacan nel seminario *L'éthique de la psychanalyse*, Paris 1986.

⁹ È una categoria centrale della filosofia di Badiou.

come le rappresentazioni, nell'elemento del sapere; a maggior ragione, non può venire ri-conosciuto; può essere solo incontrato, ripreso, rimanipolato da un ulteriore pensiero che tocchi questioni limitrofe al precedente.

III. Esperire

Ma consideriamo un altro aspetto della problematica che così si apre.

Poiché abbiamo accettato la formula tratta da Foucault secondo la quale non c'è esperienza senza rappresentazione dovremo anche ammettere che il reale in quanto non rappresentabile, in quanto irrapresentabile, non è mai direttamente esperibile? Ciò significa forse che dovremo dissociare completamente pensiero ed esperienza¹⁰? Non cadremo così nel più smaccato idealismo? Così sarebbe davvero se restassimo nella convinzione che l'esperienza non fosse che un'adeguamento delle rappresentazioni, o meglio di un loro insieme epistemico, ad una realtà.

Ma, com'è intuibile, le esperienze che possono comportare più conseguenze in genere sono quelle *sconvolgenti, cioè impossibili, cioè quelle che toccano un aspetto del reale diverso dalla realtà così come viene normalmente rappresentata.*

In effetti, anche l'esperienza che si limita a confermare una rappresentazione già data della realtà, in certi casi, può dare un risalto o un affievolimento inauditi a quella stessa rappresentazione.

Insomma, postuliamo che in ogni esperienza notevole, cioè effettiva, si dà dell'*irrapresentabile.*

Il fatto è che di esperienze sconvolgenti, e dunque rilevanti, non se ne fanno tutti i giorni: esse sono solo un'*eventualità rara, e solo genericamente certa*, almeno entro un certo lasso di tempo. Che un'esperienza dia dell'irrapresentabile non è quindi una legge o una norma, ma solo un caso sporadico, anche se prima o poi è legittimo ipotizzare che sia inevitabile entro determinate condizioni.

Resta da chiarire *rispetto a che cosa*¹¹ un'esperienza può risultare rilevante.

Se si tiene a mente quanto si è sostenuto circa il fatto che l'indice della rilevanza di un'esperienza sta nella sua irrapresen-

¹⁰ Cfr. M. HEIDEGGER, *Il concetto hegeliano di esperienza*, in *Sentieri Interrotti*, Firenze 1968.

¹¹ È una delle questioni decisive di *Cosa significa pensare?* (cit.) di Heidegger: il suo termine è «das Bedenklichste», tradotto con «il più considerevole».

tabilità, abbiamo già una prima indicazione per giungere a questo chiarimento: in effetti, dire che un'esperienza rilevante non è rappresentabile equivale a dire che la sua rilevanza più propria non può risultare all'interno di una insieme dato di rappresentazioni, tramite le conoscenze e il sapere che esso consente.

Se dunque non è in termini epistemici che risulta ciò che fa un'esperienza sorprendente, occorrerà ammettere che ne esiste un'altra possibile intelleggibilità.

Ebbene è mia ipotesi che tale intelleggibilità è il pensiero a permetterla. Anzi, sostengo che una delle «facoltà» più proprie del pensiero è esattamente quella di *trattare l'irrapresentabile* di un'esperienza rilevante *come impensato, dunque da pensare*.

Ma qui può insorgere un'altra obiezione cruciale: se l'esperienza rilevante o meno si compie nel rapporto tra rappresentazioni e realtà, e se il pensiero non ha diretto rapporto con quest'ultima, su che base, con quali criteri, il pensiero potrà trattare come impensato l'irrapresentabile dell'esperienza?

L'unica possibile soluzione di questa difficoltà sta nell'ipotesi complessa quanto innovatrice che *nell'esperienza stessa può darsi del pensiero*: non come bilancio o elaborazione della stessa esperienza – ciò in effetti può avvenire solo all'interno del campo delle rappresentazioni –, ma come sussulto, come torsione delle rappresentazioni di fronte al sorprendente di un'esperienza.

Se possiamo dunque ammettere un pensiero interno all'esperienza, possiamo farlo solo in riferimento all'eventualità di un'esperienza sconvolgente e solo ritenendo che tale pensiero resta in se stesso *non pensato come tale*.

Lungi però dal relegare questa figura del pensiero o figura secondaria o impura, occorre assumerla come fonte di ogni pensabilità.

Così intendo gli enunciati fondatori ed inauditi dell'antropologia del Nome di Sylvain Lazarus: *la gente pensa, il pensiero è un rapporto del reale*. Ovvero, nei miei termini, ad ognuno, nelle determinate ma singolari circostanze di un'esperienza sorprendente, ed indipendentemente dalle sue conoscenze, dal suo sapere, dalle sue rappresentazioni della realtà, può capitare di pensare, e nel senso più profondo del termine: esattamente a quel livello di profondità il cui raggiungimento costituisce la posta essenziale degli esercizi più elaborati del pensiero.

Per evitare lo scoglio dell'idealismo, insito nella dissociazione tra pensiero e realtà, non saremo così finiti contro un altro scoglio, quello ben più rovinoso di un'aspettato empirismo materialista e populista? Dire che la fonte di ogni pensiero viene dai pensieri occasionali sporadici, della gente, che ognuno può a

volta elaborare nel corso di un'esperienza sorprendente non vuol forse dire che per pensare occorre piegarsi al senso comune delle opinioni, sia pur colto nella sue espressioni più interessanti? L'«etica» kantista oggi dominante¹² ne converrebbe. Ma a seguir-la non si capirebbe la dissociazione netta che qui si è posta tra *la presentazione del reale da parte del pensiero e la rappresentazione della realtà*. L'opinione, il senso comune, questi dipendono direttamente dall'organizzazione epistemica delle rappresentazioni, non dal pensiero.

Ciò cui il nostro ragionamento ci ha portato è piuttosto *una divisione del pensiero in due figure*:

- una, come detto, occasionale connessa all'irrapresentabile provocato da un'esperienza, che resta impensata nelle stesse condizioni di effettuazione e che presenta casualmente, genericamente, un aspetto del reale, un pensiero del reale: un pensiero immediatamente esposto all'aleatorietà del reale;

- un'altra sganciata da ogni esperienza diretta, che dispiega secondo termini suoi propri, e che pensa le condizioni impensate della prima forma del pensiero, un pensiero del reale del pensiero: un pensiero che pensa le condizioni di esposizione del pensiero al reale.

Ma cosa si deve intendere con questo «pensare le condizioni di esposizione del pensiero al reale»? Si deve forse intendere la sintesi, una messa in totalità di una particolarità, una versione universale di un caso individuale? In termini più triviali: se, con la prima figura del pensiero mi sono in qualche modo riferito ai pensieri della gente genericamente intesa, nelle loro più diverse esperienze, con la seconda figura mi riferisco forse a quello degli intellettuali, assegnando loro quel che tradizionalmente si chiama appunto una capacità di sintesi, una capacità di universalizzazione? Se molto vagamente la coppia gente/intellettuali può anche essere avallata nel nostro discorso, si badi comunque che quest'ultimo termine è assunto in un'ottica assai singolare: proprio spogliandola da tutte quelle qualifiche culturali che normalmente la contraddistinguono. «Cultura» in effetti non indica altro che l'estensione, la propaganda, il reclutamento, la pedagogia di una data situazione del sapere, a prescindere da quelle che possono essere le sue condizioni di sviluppo o di arresto. Capacità di sintesi, di universalizzazione sono le stigmi dell'intellettualità solo da questo punto di vista, della cultura, non da quello del pensiero, il quale, pur non respingendole in blocco, opera diversamente.

Esso opera, infatti, (come insegna a suo modo Heidegger)

¹² A. BADIOU, *L'éthique*, cit.

compiendo quel «cammino a ritroso» verso la presentazione da cui un insieme epistemico di rappresentazione si è distaccato e al quale, come si è già detto, non può ritornare.

Si tratta di quel che viene chiamato il ripensamento.

Così, se tramite le esperienze rilevanti la gente pensa il reale, tramite il ripensamento il pensiero in quanto tale pensa le condizioni che permettono di pensare il reale.

Tra questi due processi non v'è un rapporto gerarchico: il secondo non include, non comprende il primo, ma neanche vi preleva ciò che trova di più rilevante per interpretarlo ed ergerlo alla dignità del concetto, più o meno esemplare: tra i due processi c'è un salto, un abisso incolmabile (esattamente il vuoto di pensiero che regna nel sapere e che si interpone tra le due figure del pensiero); se c'è rapporto è quello eventuale di un incontro, di un'incidenza reciproca tra categorie di origine distinta.

IV. Filosofia e politica

Ma ritorniamo al ripensamento.

La mia ipotesi è che ci sono *due modi di pensare e di ripensare*, due modi nei quali il pensiero può alimentarsi del ripensamento: questi due sono, da un lato, la filosofia in genere, dall'altro, la politica moderna.

Così riprendo a mio modo le tesi problematiche di Badiou e Lazarus: rispettivamente, la filosofia come pensiero dell'«eterno» imperativo della verità nelle condizioni di un tempo, il pensiero politico come pensiero della singolarità di un tempo politico. Nel primo caso, mi pare si possa considerare decisivo il ripensamento, nel secondo il pensiero in quanto tale: ma entrambi, e sia pure in due ottiche diverse, avendo come risorsa fondamentale le esperienze irrepresentabili del proprio tempo.

Per inciso (e solo per rimarcare ciò che mi pare accomunare senza confonderle, filosofia e politica), anche le scienze «dell'inerte» (come la matematica, la fisica, la chimica ...) e l'arte devono certamente venire identificate come modi di pensare e di ripensare; ma a differenza della filosofia e della politica, che hanno la loro risorsa fondamentale proprio nell'articolazione tra pensiero e ripensamento (a partire dalle esperienze irrepresentabili del proprio tempo), nelle scienze quanto nell'arte l'attività intellettuale si articola a partire da un preciso *corpo* materiale: il numero, la strumentazione sperimentale, nelle scienze; le «opere», nell'arte. Ma consideriamo quelle che possono apparire le difficoltà dei due enunciati con i quali ho caratterizzato la filosofia e la politica.

Quanto al primo, relativo alla filosofia, le difficoltà si concentrano probabilmente attorno all'aggettivo «eterno». Come sostenere che esistono delle possibilità eterne del pensiero, senza cadere in visioni religiose o cosmologiche della natura umana? Eterno qui non designa alcun «al di là» o «al di qua» perenni, designa semplicemente il fatto che «uomo», «pensiero», «essere» sono comunque parole, termini di linguaggio, e dunque in quanto tali hanno nel linguaggio stesso un loro referente comune e costante. È rispetto a questo referente, invariante, a suo modo variabile, che la filosofia pensa. L'essenza di questa invarianza per un filosofo come Heidegger sta nella poesia: la poesia sarebbe la risorsa ultima del linguaggio che permette alla filosofia di pensare e di ripensare; per Badiou, in ottica che mi pare ben più convincente, sta invece nella matematica: il pensiero greco alle origini del pensiero occidentale sarebbe stato capace di inaugurare la filosofia quale ancora oggi la si intende proprio perché si sarebbe incontrato con le prime invenzioni pitagoriche ed euclidee concernenti il numero. Così la filosofia, ogni qualvolta viene effettivamente esercitata, starebbe in fondo nel configurare un quadro di pensabilità di ciò che accade nel suo proprio tempo (nell'arte, nella politica, nelle scienze, nell'amore ...) a partire da una rielaborazione ontologica dell'eterna questione dell'essere la cui verità sarebbe nella matematica e nei suoi sviluppi.

Veniamo al secondo enunciato. La sua difficoltà maggiore sta anzitutto nella stessa iscrizione della politica nell'ambito delle questioni del pensiero. La politica non è forse normalmente rappresentata come ambito delle passioni, degli interessi materiali di parte che la Ragione tenta in qualche modo di limitare e moderare? La positività della politica, quando è ritenuta apparire, non sembra così forse il risultato di forme che il pensiero, sottratto alla politica e ben al di fuori di essa, è riuscito ad applicarle? Bene, questa visione, sostengo, non è che il retaggio tutt'oggi duro a morire di un tempo che è opportuno designare come «classico», non moderno.

Il suo *punto di arrivo* è l'Illuminismo con la sua fede nella forza di una Ragione capace di persuadere anche i monarchi del XVIII secolo ad esplicitare e moderare costituzionalisticamente il proprio potere.

Il suo *punto di rottura* è invece la Rivoluzione Francese. Nel corso di quella breve, ma sconvolgente sequenza di eventi, Robespierre poteva dire, in effetti, che solo personaggi «più ignoranti che perversi» potevano credere che la teoria della rivoluzione fosse «già scritta» in libri di filosofia politica, mentre essa era pensabile solo nel corso del suo «inaudito» svolgimento tra gli «uomini» e i «cittadini» che la rendevano possibile.

Così quel che l'«uomo» genericamente inteso poteva esperire diveniva decisivo per il pensiero, per quella figura del pensiero di cui il «cittadino» era l'operatore volontario e disinteressato. Così la questione del potere perdeva ogni vincolo trascendente, celeste o materiale, e precipitava integralmente nel tempo, in quel tempo concentrato e a termine durante il quale la rivoluzione durava, lasciando alla sua fine nessun'altra eredità al sapere occidentale se non gli effetti oscuri di una frattura insanabile tra la filosofia e la politica.

Si badi, non arrivo a sostenere che prima del 1789 non fossero mai comparsi politica e pensiero politico, ma avanzo l'ipotesi che entrambi si erano limitati «classicamente» ad assumere la filosofia in genere o alcuni filosofemi particolari, quali appunto la Ragione, la Natura Umana, ecc. ... come fonti di pensiero privilegiate.

Quel che fa la Rivoluzione Francese, legittimando così la metafora astronomica da cui trae il nome ben più di quella Inglese e di quella Americana che l'avevano preceduta, è dunque di spostare completamente la fonte del pensiero politico tra la gente, tra le donne e gli uomini comuni.

Dunque, *se prima di quell'evento i pensatori politici dovevano anzitutto legittimarsi nei confronti dei concetti «eterni» della filosofia (e della teologia), dopo quell'evento i pensatori e i militanti politici (che nascono in forma propria solo in quell'occasione con i «giacobini») incominciano a fare i conti con quel che la gente pensa del proprio tempo.*

Il «problema» più complicato di questa rivoluzione, e di quegli eventi che ne hanno in seguito rivendicato il nome, è che durano solo per tempi eccezionali, sporadici, durante i quali una persistente instabilità istituzionale dà spazio al pensiero della gente e ai pensatori politici che lo assumono come risorsa fondamentale.

Ora, a mio avviso, per un verso questo «problema» è irrisolvibile (o meglio ogni sua presunta soluzione ne è in verità una liquidazione), ma per un altro verso la sua assunzione e il suo dispiegamento problematico resta ancora da fare e può costituire un'enorme avanzamento per la conoscenza in generale. Mi spiego.

Vediamo il primo versante del «problema» ovvero perché sia da considerarsi irriducibile che la politica propriamente pensata, che il pensiero propriamente politico possano esistere solo per sequenze temporali brevi, concentrate, eccezionali, questo mi pare un dato irriducibile.

Ciò probabilmente è dovuto alla rarità delle occasioni di apertura collettiva nelle quali alla gente capita *contemporaneamente* una molteplicità concentrata di esperienze sorprendenti. Poiché, come si è detto, è solo in tali esperienze che si dà un pensiero

della gente, e poiché è solo su di esso che può fondarsi un pensiero politico, è chiaro quanto sporadiche possano essere in genere le probabilità di un processo effettivamente politico.

Inutile però voler negare che proprio questa relatività temporale è ciò che è più proprio della politica e ai modi singolari di pensarla. Anzi, condividendo del tutto l'idea che per potere ripensare ai modi singolari in cui la politica è stata pensata nel corso dei suoi svolgimenti effettivi occorre porsi all'interno di un modo singolare di pensare una politica effettiva.

Veniamo ora al secondo versante del «problema» ovvero in che senso per me sia di ritenersi dispiegabile in nuovi termini: sostenere che la politica e di conseguenza il pensiero politico sono rari, sporadici, ecc. ... implica ovviamente anche sostenere che per lunghi periodi e in vasti spazi geografici anche occidentali la politica e il pensiero politico in senso proprio possono essere *assenti*.

Ciò non significa sostenere che in tali periodi «spoliticizzati» alla gente non capitino più esperienze sorprendenti, e quindi essa cessi completamente di pensare. Più semplicemente basterà ammettere che entrambi questi fenomeni restano dispersi e dunque impensati nelle loro condizioni più proprie. D'altra parte, per designare l'assenza della politica e del pensiero politico in senso proprio non occorre ricercare definizioni particolarmente elaborate. Ci si può limitare a parlare di politica e di pensiero politico *in senso improprio*, o, rubando il termine a Lazarus, «in esteriorità».

Con ciò si deve intendere quel che chiamerei delle *finzioni* della politica e del pensiero politico: finzioni le quali non presentano alcun reale, ma si limitano a *rappresentare come realtà gli effetti sul sapere (su un episteme) di una politica e di un pensiero politico precedenti e già esauriti*.

Il primo grande teorico della politica e del pensiero politico come finzione è dichiaratamente Hobbes. Lo stato Leviatano, il corpo gigantesco incoronato e composto di tutti gli uomini, il quale regge da un lato la spada dall'altro il pastorale, non è infatti che la rappresentazione della realtà in funzione del sapere del suo tempo dopo gli sconvolgimenti portati dalla sequenza propriamente politica e conclusasi immediatamente prima dell'uscita de *Il Leviatano*¹³. Hobbes insomma non pensa, non presenta alcuna politica in corso di svolgimento, ma rappresenta gli effetti di una politica già passata tramite una finzione che li rende compatibili con lo stato generale delle conoscenze «occidentali», all'inizio

¹³ Questo punto, come in tutti quelli che qui riguardano la politica sono da me trattati più estesamente in *Sulle origini e la fine della Rivoluzione*, cit.

della seconda metà del Seicento. Il Leviatano diventerà così il riferimento obbligatorio di tutte le dottrine volte a trattare la politica come questione di rappresentazione, di finzione, di artificio. Essa in effetti non può essere trattata altrimenti dal punto di vista del sapere, dall'interno di un episteme.

Questo punto di vista non è dunque criticabile in quanto tale, ma solo nella misura in cui pretende di esaurire ogni questione politica. E certo è che Hobbes e tutti gli hobbesiani (come Carl Schmitt, ad esempio) non si astengono da questa pretesa.

Rousseau pur mantenendosi all'interno di una problematica propriamente filosofica per primo nega decisamente che la politica si riduca alla sua rappresentazione e afferma il suo carattere costitutivamente eventuale.

Ma per trovare chi ha combattuto a fondo la visione rappresentativa della politica sul suo stesso terreno occorre spostarsi nel cuore del XIX secolo: si tratta di Karl Marx. Egli in effetti è stato un vero e proprio pensatore politico, partecipando e intervenendo direttamente nella sequenza propriamente politica che attraversa l'Europa tra il 1848 e il 1870, ma il suo contributo più noto sta proprio in quella critica dell'economia politica che costituisce in fondo la prima critica radicale della pretesa che la politica sia riducibile alle rappresentazioni della realtà che un sapere rende possibili.

Il punto decisivo che egli pone a questo riguardo è che proprio laddove le rappresentazioni della realtà non hanno alcuna presa effettiva, proprio là la politica a venire, quella comunista trova il suo luogo privilegiato. Questo luogo è per lui la fabbrica, così come la molla per la trasformazione politica auspicata è quel proletariato che la abita. In fabbrica, secondo Marx, per gli operai l'esperienza sorprendente di non essere, come da contratto, uomini al pari del loro datore di lavoro, ma semplici appendici della macchina, è la norma quotidiana. A parte ogni altra considerazione su quanto vi sia di criticabile in questa disposizione problematica in essa vi è comunque l'affermazione che la politica si presenta laddove il reticolo epistemico esaurisce la sua capacità di rappresentazione della realtà. La fabbrica per Marx è in effetti quel luogo in cui le rappresentazioni economiche e giuridiche del diritto e della politica cessano di avere ogni pertinenza: lo sfruttamento quale la fabbrica lo amministra è per lui rigorosamente irrapresentabile. È dunque una nuova presentazione, quella detta comunista della politica che esso richiede. Se, dunque, filosofia e politica possono venire identificate come due modi di pensare e ripensare, sono le loro presentazioni del reale che devono essere ricercare nel vuoto delle rotture epistemiche.

Così possiamo ipotizzare una ricapitolazione assai approssimativa, ma credo incisiva, della differenza tra i due passaggi epistemiche che costituiscono la periodizzazione fondamentale per *Le parole e le cose*: quella tra il XVI e il XVII secolo che per Foucault apre l'episteme classica e quella tra il XVIII e il XIX secolo che apre l'episteme moderna.

Nel primo caso è il ripensamento filosofico detto «umanistico» in rottura con l'onnipresenza teologica ciò che orienta il passaggio; nel secondo caso, è invece l'emergere di un pensiero propriamente politico nel corso della Rivoluzione Francese in rottura con l'onnipresenza della Ragione Illuministica.

Ora tutto il problema del rapporto tra razionalismo e politica che qui pongo può riassumersi in prima approssimazione secondo questi termini. – Posto che la politica e il pensiero politico non si fondano su una ragione filosofica e/o teologica, ma sul pensiero della gente, – posto che tale pensiero può esplicitarsi contemporaneamente in una molteplicità attiva solo in rare sequenze temporali, – e posto anche che in assenza di tale sequenza la politica può venire solo rappresentata come finzione nel contesto di una determinata episteme: posto tutto ciò, è possibile dall'interno di una episteme, da un lato, riconoscere gli effetti della politica che ne ha condizionato la configurazione, dall'altro, conoscere il pensiero disperso della gente?

V. Conoscere

Una prima valutazione della pertinenza di tale domanda può venire chiedendosi se essa sia già all'opera all'interno del razionalismo delle scienze dette umane.

Per poter rispondere occorre una ulteriore precisazione relativa alla categoria che fonda la legittimità del razionalismo delle scienze umane: la categoria di conoscenza.

In effetti, è ovvio che se l'ambizione del conoscere da parte delle scienze umane si rivelasse vana, esse non avrebbero più nessuna ragione d'esistere. In ambito storiografico, ad esempio, una considerevole discussione in questo senso è stata aperta da quella corrente detta narratologica che punta a liquidare ogni argomentazione storica in una forma di racconto o di retorica, gli effetti dei quali non sono certo eminentemente cognitivi¹⁴. Difendere il razionalismo delle scienze umane significa dunque difende-

¹⁴ In P. RICOEUR, *Tempo e racconto*, I, Milano 1986, c'è un illuminante bilancio di questa corrente che viene ripreso e discusso anche nel mio *Storiografia, cronologia e politica*, cit.

re la loro capacità cognitiva. Ma occorre chiedersi di che tipo di conoscenza è questa capacità.

Conoscenza, si è detto (seguendo l'impostazione di Foucault) è l'operazione che permette di accumulare in un sapere le relazioni tra le esperienze e le rappresentazioni della realtà relativa ad un determinato tempo. Tale operazione, si è anche detto, può avvenire in molteplici modi diversi. Dobbiamo dunque chiederci se le scienze umane ne possono costituire uno.

Occorre subito mettere in guardia dal credere che una risposta in senso positivo vada da sé. Foucault lo dice chiaramente: le scienze umane restano nell'ordine delle rappresentazioni: vale a dire non bisogna prestare loro fede quando pretendono di avere un accesso cognitivo privilegiato, al di sopra delle rappresentazioni, alla realtà. Né, si aggiungerà, possono pretendere di pensare il reale. Da questo punto di vista non si può non condividere il motto provocatorio di Heidegger: *le scienze non pensano*¹⁵. E tuttavia sia Foucault, sia Heidegger ammettono una capacità cognitiva delle scienze umane; essa va dunque trovata superando gli ostacoli insiti nella loro accezione comune e, come vedremo subito, da esse stesse avvallata.

Il primo di questi ostacoli proviene a mio avviso da fatto che dal punto di vista delle scienze umane risulta assai problematico, se non impossibile, che ogni modo di conoscere possa venire pensato nella sua singolarità.

Responsabile di tale difficoltà è probabilmente la stessa rappresentazione della «scienza» che nelle scienze umane è prevalsa. Non è certo qui il caso di avventurarsi nella labirintica discussione sulla legittimità o meno di questa rappresentazione. Sta di fatto che essa ha come fonte *un altro* insieme di scienze, quelle dell'«inerte» il cui sviluppo moderno precede quelle «umane». La scientificità rivendicata da queste ultime si è dunque sempre motivata con l'intento di eguagliare la credibilità e il prestigio acquisito da quanto era *già* stato *conosciuto* dalle scoperte fisiche, chimiche, matematiche, biologiche ... E in questa prospettiva di emulazione sicuramente poco risalto è stato concesso a tutti quegli equivoci, quegli errori, quei percorsi almeno inizialmente fuorvianti, che il procedere effettivo delle scienze dell'«inerte» non manca mai di attraversare¹⁶.

¹⁵ Sempre in *Cosa significa pensare?*, cit.

¹⁶ La grande epistemologia francese da Bachelard a Cavailles, da Canguilhem a Koyré di cui lo stesso Foucault fa parte, si è impegnata, come noto, a rinnovare proprio in questo senso la storia delle scienze propriamente dette.

Sulla base di questa semplice constatazione mi pare si possa convenire almeno su un punto abbastanza chiaro: e cioè che, in definitiva, rappresentandosi come scienze le scienze umane hanno fatto prevalere l'opinione che *la conoscenza non può non fondarsi sul sapere acquisito, anzitutto estendendo il già conosciuto sullo sconosciuto*.

Di qui, essenzialmente, mi pare venga quel tratto comune delle varie metodologie delle scienze umane e che consiste in quel chiamerei il *presupposto oggettivista*¹⁷: vale a dire il presupposto secondo il quale preliminarmente ad ogni investigazione è la definizione dell'oggetto in questione.

Oggetto significa qualche cosa che sta innanzi¹⁸. In questo caso, innanzi al già conosciuto. In ogni scienza umana risulta dunque necessario definire l'oggetto di ciò che si vuol conoscere ancor prima di iniziare la procedura cognitiva solo perché in essa lo sconosciuto viene rappresentato come ciò che ancora manca al già conosciuto.

Perché dunque ciò dovrebbe costituire un ostacolo all'interno di ogni effettiva procedura di conoscenza, ivi compreso quelli stessi delle scienze umane, posto che ve ne siano?

In effetti, si può rispondere così: ogni procedura cognitiva deve la sua concreta effettuazione, anzitutto *non al conosciuto, ma allo sconosciuto*: è infatti solo una volta ridotto quest'ultimo che essa può dirsi compiuta.

E d'altra parte è chiaro che in materia di sconosciuto il conosciuto può ben poco: può solo delimitarne i contorni, non coglierne gli aspetti più rilevanti.

È per questo che quando si riesce davvero a saltare l'abisso che separa il conosciuto dallo sconosciuto, e ad acquisire così una effettiva conoscenza, la categoria dell'oggetto, vale a dire la definizione di ciò che sta innanzi alle conoscenze già acquisite, serve a ben poco. Tutt'al più, esso può servire solo a *posteriori*, come una rappresentazione, come una figura retorica di esposizione dei risultati di una ricerca conforme alle convenzioni accademiche vigenti. Una rappresentazione, una figura retorica, la quale, se enfatizzata come modo effettivo della conoscenza, può costituirne un serio ostacolo.

Probabilmente se nelle scienze umane si preferisce propagandare il proprio razionalismo come oggettivistico è proprio perché l'ostacolo al raggiungimento di conoscenze che questa propaganda può creare pare comunque un inconveniente più rassicurante

¹⁷ Su questo punto ne *Il manifesto* (cit.) di Badiou ci sono pagine assai chiare.

¹⁸ L'esegesi che Heidegger ha più volte proposto al riguardo è decisiva.

rispetto all'ammettere l'aleatorietà e i rischi implicati nel salto dallo sconosciuto al conosciuto.

Del resto nella scelta di questo atteggiamento non è da vedersi nulla di arbitrario; in essa è secondo me da vedersi piuttosto una resistenza più che comprensibile al fatto che nel corso del salto dallo sconosciuto al conosciuto ciò che può servire come orientamento fuoriesce nettamente da ogni competenza e di tipo scientifico: in effetti, ciò che in concreto può dirigere ogni tentativo di ridurre lo sconosciuto e aumentare il conosciuto è solo il pensiero, la sua prescrizione di ciò che è rilevante, di ciò che resta *da pensare*.

Così si può ben capire che chi più o meno legittimamente ottenga un titolo nell'ambito delle scienze umane, desideri comunque difendere questo suo titolo a prescindere dal fatto di riuscire o meno a pensare nuovi modi di conoscere. Il che per altro non è del tutto criticabile visto il sospetto di inutilità di cui spesso l'opinione comune circonda non solo il pensiero, ma anche la conoscenza dell'«umano» fuori da ogni sua applicazione immediata.

In effetti, credo ci si debba guardare dall'esaltare il pensiero in quanto tale fino a dissolvere in esso ogni specifica questione cognitiva. Il rischio che ho già sottolineato è di scivolare in una liquidazione, alla fin fine, irrazionalistica, della conoscenza nel pensiero. Heidegger, ad esempio, non sfugge a questo rischio, riducendo la scienza a tecnica e riservando esclusivamente al pensiero il compito di meditare sulla sua assenza. Per non scivolare a simili esiti romantici, fermi devono restare, a mio avviso, gli assunti che la conoscenza riguarda anzitutto l'accumulo del sapere, dunque delle rappresentazioni della realtà al di là, mentre il pensiero può solo presentare un reale, al di là o al di qua di ogni rappresentazione e dunque di ogni conoscenza. Insomma, ciò che qui voglio sostenere è semplicemente che la conoscenza per effettuarsi non può non assumere, ma a suo modo, un compito che le è eterogeneo, che non le proviene da se stessa (ovvero da ciò che appare in quel che si dice il progresso dallo sconosciuto al conosciuto), ma deriva dall'incontro singolare con un imperativo del pensiero.

Così concepita la conoscenza si rivela come la procedura che si svolge sul crinale che divide il reale, un reale dalla realtà: quell'operazione tramite la quale la presentazione di un pensiero lascia traccia all'interno di un insieme di rappresentazioni, cioè di un sapere organizzato, cioè di un'episteme.

A quali condizioni il razionalismo delle scienze umane può dunque iscriversi nel conoscere così concepito?

V. Una ragione umana?

Senza pretendere qui di rispondere compiutamente a questa domanda provo a proporre alcuni spunti forse utili a questo riguardo. Cominciamo con l'attributo «umano».

Consideriamo anzitutto un modo classico di giustificare questa qualifica.

Husserl, in *Crisi delle scienze europee e fenomenologia trascendentale*, fa risalire l'origine di un'uso razionalistico di questo aggettivo all'umanesimo rinascimentale: è in quell'epoca, a suo avviso, che si sarebbe scoperta, in rottura con l'epoca medievale e riaccostandosi all'antichità greca e latina, la capacità di dare all'esistenza regole fondate sulla pura ragione, tratte dalla filosofia¹⁹. Non seguiamo qui tutto il ragionamento in cui si iscrive questa citazione. Basti ritenerne la tesi centrale: l'umano indica il campo di un razionalismo d'origine filosofica. L'imporsi delle scienze umane non costituirebbe che una specificazione, o meglio un restringimento e una disseminazione di questo significato originario dell'uomo.

La posizione di Foucault in *Le parole e le cose* è ben diversa. Tra ciò che accade nel sapere fino agli ultimi anni del Settecento e quel che accade dopo c'è rottura: e le scienze umane, il loro emergere e il loro proliferare più o meno contrastato, fino ai nostri giorni, vanno situate interamente a valle di questa rottura. Foucault insiste, come altri²⁰, sul fatto che questo emergere come questo proliferare, non siano mai stati, né filosoficamente decisi, né razionalmente progettati in prospettive convergenti. L'esistenza stessa delle scienze umane è dunque per lui da considerarsi anzitutto come un fenomeno di fatto, ampiamente ancora enigmatico. Egli si limita essenzialmente ad alludere, senza nominarla, ad una condizione interna alla rottura epistemica in seguito alla quale esse hanno cominciato a costituirsi: si tratta della Rivoluzione Francese. In effetti, quali che ne siano state le fonti umanistiche e antiquarie, è ben accettabile la tesi che l'umanità diventi una questione da pensare in quanto tale, cioè in termini esclusivamente temporali, solo con tale evento. Nei termini qui introdotti si è già sostenuto che solo a seguito di quella breve ma concentrata sequenza propriamente politica il pensiero degli uomini in genere, della gente, diventa decisivo.

¹⁹ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano 1987, p. 37.

²⁰ Ricordo, ad esempio, H. WHITE, *Retorica e storia*, I/II, Napoli 1973, traduzione italiana per altro contestata dall'autore, del suo *Metahistory*, The John Hopkins University Press, Baltimore.

Così l'umano di cui le scienze umane nell'Ottocento cominciano a tentare la conoscenza è da ritenersi una dimensione polarizzata attorno alla rappresentazione di quel che si era presentato nel pensiero tra il 1789 e il 1794 in Francia.

Ma, si faccia attenzione, secondo quanto sostenuto, nella stessa Rivoluzione Francese si deve cogliere una duplice figura del pensiero che corrisponde, pur senza coincidere, con le due figure del tempo rivoluzionario: l'uomo e il cittadino. In effetti, in quel tempo, da un lato, c'è, si impone il pensiero molteplice della gente, dall'altro, c'è, si costituisce il pensiero di coloro che pensano quel che il pensiero della gente dà da pensare. Ora la rivoluzione finisce nel 1794, con il Termidoro quando queste due figure non si incontrano più, quando il pensiero della gente ritorna a disperdersi e quando coloro che erano riusciti a pensarlo a partire dall'Ottantanove, non riescono più a pensarlo.

Si può dire allora che il problema positivo al quale la nascita delle scienze umane in fondo cerca di far fronte è all'incirca il seguente: *posto che il pensiero della gente dà da pensare, e posto che non c'è (più) modo (politico) di pensarlo, come poter quanto meno conoscere le rappresentazioni di ciò che la gente pensa?*

Accreditare le scienze umane di un tale problema può apparire assai bizzarro, ma ciò secondo me dipende dall'oscuramento che al loro stesso interno e fin dal loro nascere opera ciò che ho chiamato l'oggettivismo.

In effetti, l'ossessione di tutta la problematica storiografica, ad esempio, e fin dai primi dell'Ottocento, sarà proprio quella di dover giustificare tutte le loro nuove conoscenze come portato, come conseguenza del già conosciuto: la stessa categoria di storia, di legame con il passato, in generale non fa che legittimare tale ossessione. Occorre ben capire la profonda e fuorviante solidarietà che lega *storicismo e oggettivismo*. È da essa che viene quella sorta di primato che la categoria di storia si è vista riconoscere da tutte le scienze umane: quel primato che, ad esempio, fa quasi unanimemente riconoscere che il tempo collettivo è tempo storico. Mentre è chiaro che il contenuto positivo del loro lavoro gli storici moderni l'hanno trovato solo quando sono riusciti a conoscere ciò che restava sconosciuto, non in quella che veniva rappresentata come la realtà oggettiva del passato, ma nelle rappresentazioni che i loro stessi contemporanei avevano del passato²¹.

²¹ A questo proposito, si veda la tematica del «passato remoto» in *Storiografia, cronologia e politica*, cit.

Da questo punto di vista non troppo diversamente vanno le cose per la sociologia, la cui costituzione autonoma è certamente successiva della storia, e si colloca già nella svolta positivista tra Otto e Novecento. Prendiamo ad esempio, Durkheim con la sua questione del «fatto sociale» che per essere conosciuto deve essere preventivamente definito. Resta però che se il suo studio sul suicidio è potuto divenire tanto famoso, ciò è accaduto non tanto perché con esso veniva definita l'«anomia», quanto piuttosto perché portava a conoscenza una falla nella rappresentazione della vita e della morte inquietante per la gente del suo e forse anche per il nostro tempo.

Si ricordi ancora una volta a questo proposito la già richiamata tesi di Foucault: le scienze umane non possono pretendere di sottrarsi alla circolazione delle rappresentazioni.

VII. Pensieri «inconsci»

Ma rivolgiamo ora l'attenzione ad un altro punto di *Le parole e le cose* per provare ad avvicinarci ulteriormente a ciò che può essere considerato il contenuto razionalistico positivo delle scienze umane.

Foucault sostiene che le scienze umane, specie dopo la svolta positivista, hanno prestato sempre maggiore attenzione alla dimensione inconscia dei fenomeni di cui si occupavano.

Ovviamente per avere una misura della portata di questa tesi occorre chiedersi cosa si debba intendere con il termine coscienza. In effetti, con essa nel nostro linguaggio si intende normalmente l'*adeguazione* della rappresentazione della realtà alla *persona* alla quale è imputabile. Un uomo, si dice, è conscio della realtà qualora risulti in pieno possesso di una rappresentazione della realtà di cui fa esperienza. Ma, come si è già sottolineato, le esperienze più straordinarie, dunque quelle più rilevanti, sono proprio quelle che *non* sono adeguate alla rappresentazione della realtà. A maggior ragione si dovrà dunque ammettere che né la persona, né la sua coscienza non possono essere considerate contabili delle esperienze più rilevanti, anche se ne sono gli operatori diretti.

La tesi secondo la quale le scienze umane si occupano della dimensione inconscia significa allora che nel loro razionalismo si è fatta strada l'esigenza, non solo di fornire un quadro coerente di rappresentazioni relative a certi ambiti dell'esperienza, come l'economia, la società, il linguaggio, ecc., ma di indagare le *condizioni* nelle quali si formano tali rappresentazioni.

Si può quindi concludere, secondo il nostro linguaggio, che con tale razionalismo si è definitivamente chiarito che il suo

compito è indagare le rappresentazioni della realtà postulando *l'irrapresentabilità del reale?*

Così sarebbe in effetti se l'inconscio delle rappresentazioni, per le scienze umane, fosse da indagare come pensiero *inconscio*, come pensiero *non personale, non individualmente cosciente, dunque della gente*. Ma evidentemente non è così.

L'oggettivismo e lo storicismo prevalenti nelle scienze umane le inducono a tutt'altre conclusioni sulle prospettive del loro razionalismo. Il primato del conosciuto sullo sconosciuto che oggettivismo e storicismo veicolano in effetti induce ad una indistinzione tra il reale e la realtà, tra una presentazione e una rappresentazione: il pensiero appare così per lo più come un'esercizio intellettuale inferiore rispetto alla conoscenza. Più che di pensiero, nelle scienze umane, si parla infatti di culture, di ideologie, di utopie, oppure di consenso, di opinioni più o meno manipolate, di psicologia di massa, di immaginario collettivo ... Le condizioni inconscie di tali fenomeni vengono quindi definite in riferimento a termini come la società, l'economia, i quali anziché designare semplicemente un determinato campo di esperienze acquistano il tono di dati ontologici la cui conoscenza pretende di elevarsi al di sopra di ogni rappresentazione come di ogni pensiero.

Insomma la miscela di oggettivismo e storicismo portano il razionalismo delle scienze umane a risolversi in una sorta di realismo banale, primario, che pretende di venire valutato solo in base al suo grado di approssimazione con ciò che si rappresenta come realtà, e dunque *escludendo ogni responsabilità quanto al sapere se tale realtà abbia o meno una qualche pertinenza con la presentazione del reale nel pensiero*.

Ora la mia ipotesi è che questo tipo di irresponsabilità, di sufficienza nei confronti del pensiero, a volte contestate, spesso esplicitamente rivendicate, non abbiano mai cessato di accompagnare gli sviluppi razionalisti delle scienze umane, fino a giungere oggi a ostruirne qualsiasi apertura diversa da quelle, assai limitate, che possono offrire le semplici dispute tecnico metodologiche o le loro applicazioni a scopi gestionali.

VIII. Conoscere il pensiero della gente e della politica

A far precipitare le cose è certo venuto il crollo di quel mezzo mondo che faceva della storia e dell'oggettivismo scientifico le ragioni del suo socialismo di Stato. Ma in tal crollo c'è ben poco da pensare, se non che con esso si è manifestata nel modo più rumoroso la fine delle più coerenti conseguenze della configura-

zione dell'episteme «occidentale» nata a partire dall'Ottocento²².

Uno dei segni che mi paiono meglio attestare la gravità della crisi, non di questo o quel sapere, di questa o quella disciplina per conoscere, ma della stessa impostazione epistemica la quale tra vari scossoni è giunta dagli inizi dell'Ottocento fino ai giorni nostri, è questo: il semplice fatto che quasi nessuno dei maggiori fenomeni collettivi contemporanei pare essere di una novità tale da richiedere una qualche rimanipolazione importante dei modi di conoscere; e che, al contrario, quasi tutti paiono essere regressivi, cioè o scontati o ricomprensibili alla luce di «ragioni» addirittura storicamente precedenti l'epoca della formazione del razionalismo moderno. E ciò a tal punto che, ad esempio, la crisi dello storicismo, vale a dire della spiegazione storica di ogni tempo, pare trovare finalmente soluzione con la riscoperta di memorabili ed irrazionali profondità etniche.

In effetti, la fine di un'episteme deve essere concepita come per principio infinita, senza limiti propri: saper sempre di più è certo possibile, anche quando ciò che si sa conta sempre meno; diffondere sempre più cultura è certo possibile, anche quando così non fa che inseguire l'ignoranza. Solo una prescrizione del pensiero su ciò che c'è di nuovo da sapere può por fine alla fine di una configurazione del sapere.

In *Le parole e le cose* c'è una simile prescrizione, anche se questo testo è scritto nel 1966: in un tempo in cui Foucault stesso poteva giustamente ritenere che l'impostazione Ottocentesca del sapere fosse ancora fondamentalmente vigente.

Egli in effetti distingue nettamente quel che le scienze umane sono o paiono essere e quel che dovrebbero essere per restare coerenti al loro postulato razionalista. Così egli mette in guardia anche all'interno dell'epistemologia dalla tentazione meta-epistemologica, vale a dire dalla pretesa di fornire un sapere dei saperi, una conoscenza delle conoscenze, insomma una logica di adeguamento delle rappresentazioni alla realtà. E propone invece un'epistemologia ipo-epistemologica: vale a dire un sapere dei limiti di ogni sapere, una conoscenza delle impossibilità proprie ad ogni conoscenza, una logica della relatività di ogni rapporto tra rappresentazioni e realtà.

Oggi che dunque la crisi della nostra episteme traspare in modo più netto nei segni decisamente inquietanti della realtà contemporanea, una prescrizione *alla* Foucault, successiva al tem-

²² *Sulle origini e la fine della rivoluzione ...*, cit., tratta espressamente di questo punto, che è per altro centrale nell'opuscolo di A. BADIOU, *D'un désastre obscur. Droit. Etat. Politique*, Paris 1991.

po di Foucault, diviene più che mai urgente. La direzione nella quale tentarla, come ho cercato di indicare, può forse trovarsi tenendo conto di quanto sapere e conoscenza debbano al pensiero. Una volta che si riconoscesse tale debito in tutte le sue condizioni, si potrebbe infatti sapere quale nuovo credito il razionalismo nato e sviluppatosi sotto il nome delle scienze umane potrebbe meritare.

Il pensiero individualmente inconscio, *il pensiero della gente*, secondo quanto se ne è qui già parlato, può essere in effetti un campo in cui mettere a profitto tale credito.

A condizione, è ben insistere, di ritenerlo un pensiero da interpellare e cogliere proprio laddove inizia o finisce ogni consenso, ideologia, psicologia di massa o comunque si voglia un determinato insieme di rappresentazioni.

Ma per orientarsi in questa difficile e sconosciuta materia sicuramente può servire tentare di spingere oggi la conoscenza anche su quei processi di pensiero all'interno dei quali il pensiero della gente è stato propriamente pensato: vale a dire, come già sostenuto, le diverse e rare sequenze del pensiero politico «in interiorità».

Eccoci dunque al nocciolo di tutto questo discorso: al rapporto tra razionalismo e politica. Le domande decisive a questo riguardo mi paiono essere:

- *cosa si può conoscere della politica, delle politiche pensate «in interiorità», ovvero che senso possono avere nei confronti del sapere?*
- *e viceversa, ponendosi dal punto di vista di un sapere, di un episteme, o anche di una loro crisi, come l'attuale, come riconoscervi gli effetti di una politica «in interiorità», compiuta o in formazione?*

Su queste domande concludo, insistendo però ancora una volta che esse sono *nettamente distinte* da un'altra che loro somiglia, ma che richiede risposte del tutto diverse: sarebbe a dire: *la politica è pensabile?*²³ Questa domanda può essere propriamente politica, da porsi nel corso e dal punto di vista di effettiva attività di militanza politica: oppure può essere propriamente filosofica da porsi all'interno di un tentativo di una sistematizzazione delle «eterne» condizioni del pensare così come si configurano in un determinato tempo. Insomma tentare di conoscere la politica, che non equivale al tentativo di pensarla né in termini filosofici, né in quelli politici.

Ogni risposta alle due domande qui poste a conclusione deve alla fin fine interessarsi in un reticolo di rappresentazioni, incrementare un sapere. È proprio qui che starebbe in effetti la sua capacità progressista.

Heautontimorumenos

«Tu es iudex; nequid accusandus sis uide»
(Terenzio, *Heautontimorumenos*, II, 3, 352)

In questa rubrica la rivista ospita autorecensioni di autori che, con disponibilità e senso critico, accettano di cimentarsi nell'insolito ruolo di 'punitori di se stessi'.

²³ La quale è, si noti, la domanda del libro già citato di Badiou e Lazarus.