

# SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



## Foucault di moda?

Fashionable Foucault?

*Valerio Romitelli*

Università di Bologna

valerio.romitelli@unibo.it

### ABSTRACT

A partire dalla constatazione che oggi il pensiero di Michel Foucault è “alla moda” nei più svariati campi della conoscenza, il saggio invita a ripensare l'opera del filosofo francese. Focalizzandosi su una parte meno nota dei suoi scritti, Romitelli indaga il periodo iniziale della produzione di Foucault, quello di cui *La storia della follia nell'età classica* del '61 è testo maggiore, assieme ad altri tra cui *Le parole e le cose* del '66. Questa fase può essere definita come strutturalista e antiumanista. Volgendo l'attenzione, poi, alle opere successive, Romitelli analizza il rapporto tra pensiero e politica, partendo dal concetto di «ontologia di sé stessi». Infine, l'autore vede in questo Foucault politico l'occasione per una politica incentrata sul presente e volta al rinnovamento.

PAROLE CHIAVE: Foucault; Strutturalismo; Umanismo; Critica; Antiumanismo; Ontologia.

\*\*\*\*\*

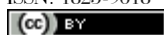
Starting from the consideration that today Michel Foucault's thought is “fashionable” in the more diverse fields of knowledge, the essay invites to rethink the work of the French philosophy. Focusing on a less known part of his writings, Romitelli explores the initial period of Foucault's production, in which *History of Madness in the Classical Age* of '61 is the main text, together with others among which there is *The Order of Things* of '66. This phase can be defined as a structuralist and antihumanist one. Addressing, then, the later works, Romitelli analyzes the relationship between thought and politics in Foucault, starting from the concept of «ontology of oneself». Finally, the author sees in this political Foucault the occasion for a politics centred on the present and turned towards renovation.

KEYWORDS: Foucault; Structuralism; Humanism; Critique; Antihumanism; Ontology.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXVII, no. 53, 2015, pp.391-402

DOI: 10.6092/issn.1825-9618/5849

ISSN: 1825-9618



Se posso rivendicare di essermi da sempre interessato di Foucault, sul quale mi è capitato di scrivere fin da più di vent'anni fa<sup>1</sup>, devo riconoscere anche che nella prefazione di Gianfranco Borelli al mio ultimo libro<sup>2</sup> mi viene opportunamente rivolta la critica di non essermi confrontato con l'opera dello stesso Foucault, pur avendo trattato di argomenti a essa contigui. In effetti, anche se non sono né un seguace, né un esperto di questo autore, lo considero uno dei massimi intellettuali del secolo scorso, dal quale c'è sempre infinitamente da imparare. Colgo dunque l'occasione anche per provare a ridurre le colpe attribuite alla mia ultima fatica. Comincio allora con una tesi che riguarda direttamente la questione dell'*(In)attualità del pensiero di Foucault*<sup>3</sup>. Detto in poche parole ciò di cui voglio discutere qui è un enunciato assai semplice, ma assai problematico: che Foucault oggi è di moda, e che se ciò è utile alla opportuna diffusione del suo pensiero<sup>4</sup>, nondimeno rischia di banalizzarlo, di inflazionarlo, di far trascurare le sue questioni più profonde.

Per suffragare la constatazione di questa "moda" non sono in grado di presentare alcuna statistica su quanti libri, traduzioni, citazioni, gruppi di studio oggi nel mondo intero chiamino in causa Foucault, ma una cosa mi pare evidente. Che ai tempi in cui questo autore è stato produttivo, cioè tra la fine degli anni '50 e i primi anni '80, esso non solo era spesso accostato ad altri diciamo concorrenti, ma subiva anche costanti e innumerevoli polemiche, mentre attualmente c'è una sorta di unanime consenso a suo riguardo, accompagnato da una fama che nelle cosiddette scienze umane ha pochi eguali (forse Gramsci, se mi si consente una battuta un po' brutale). Volendo scendere nell'aneddotica più banale, ad esempio, un'amica mi ha raccontato che nel corso di teoria yoga che sta seguendo si leggono citazioni di Foucault sull'autogoverno del sé, ma basta anche aprire il n. 29 della rivista on line *Leap, The International Art Magazine of Contemporary China*, di questo mese [ottobre 2014, NdR], per vedere in prima pagina la celebrazione del trentennale della morte di Foucault. Annotazioni colorite a parte, quel che qui mi preme mostrare è che c'è un altro Foucault, non riducibile in pillole, più difficile ma più profondo e stimolante. A questo scopo ho scelto di concentrarmi su un periodo della produzione di questo autore, quello di cui *La storia della follia nell'età classica* del '61 è testo maggiore,

<sup>1</sup> V. ROMITELLI, *Razionalismo e politica, dopo Foucault*, in «Scienza & politica. Per una storia delle dottrine», 5, 9/1993, pp. 86-112.

<sup>2</sup> V. ROMITELLI, *L'amore della politica. Pensiero, passioni e corpi nel disordine mondiale*, Modena, Mucchi, 2014.

<sup>3</sup> Titolo dell'incontro organizzato a Bologna in ottobre 2014 da Officina mentis dove ho presentato una relazione di cui il presente testo è versione ampiamente rielaborata.

<sup>4</sup> Tra i più recenti effetti positivi di questa moda, a solo titolo di esempio tra i tanti, segnalo i libri di chiara ascendenza foucaultiana quali quelli di V. PINTO, *Valutare e punire*, 2012 e E. DE CONCILIIIS, *Cosa significa insegnare*, 2014 entrambi editi a Napoli, presso Cronopio, unitamente al saggio di A. CUTOLO – R. BANÉGAS, *Gouverner par la parole: Parlements de la rue, pratiques oratoires et subjectivation politique en Côte d'Ivoire*, «Politique africaine», 127/2012, pp. 21-48. Temi tanto disparati che dimostrano l'estrema polivalenza delle ispirazioni derivabili dall'opera di questo intellettuale.



assieme ad altri tra cui *Le parole e le cose* del '66. Si tratta dunque del periodo iniziale della sua opera che, come ben noto, sarà in seguito enormemente prolifica oltre che grandemente diversificata, fino all'84, quando si concluderà per la morte, a 57 anni, dell'autore.

Ora, un tratto caratteristico di questo periodo iniziale è che può essere etichettato come periodo "strutturalista". In effetti, Foucault in questo tempo si trovava a condividere un'attenzione singolare per qualcosa di fondamentale assieme a tanti altri ricercatori di straordinario valore intellettuale, tutti francesi (quali Althusser, Canguilhem, Lacan, Lévi- Strauss, Dumézil, Barthes e altri) e pur operanti nei più svariati campi dello scibile (quali, ad esempio e semplificando: marxismo, biologia, psicanalisi, antropologia, mitologia, linguistica)<sup>5</sup>. Questo qualcosa è stato appunto chiamato "strutturalismo", categoria che gli stessi autori da essa chiamati in causa non hanno mai del tutto né accettato, né rifiutato. Per ognuno di essi "struttura" significava infatti qualcosa di diverso, attinente al proprio campo di ricerca, e tutti respingevano l'idea di essere seguaci di una stessa dottrina, teoria generale o filosofia unificante. Sta di fatto che col senno di poi si può riconoscere che questa stagione intellettuale francese ha rappresentato una sorta di ultima diga al dilagare di quell'americanismo fatto di pragmatismo, neoliberismo, cognitivismo, democratismo, che è corrente onnipresente oggi nelle scienze, ma anche nell'opinione, e a livello planetario. Il "primo" Foucault dunque era tra i protagonisti di questa stagione ed è interessante capire cosa allora egli intendesse per "struttura". Va però prima nominata un'altra categoria che si associava a quella di "strutturalismo": l'"antiumanismo", questo più direttamente rivendicato dallo stesso Foucault oltre che da altri etichettati come strutturalisti, Althusser in testa.

Ecco perché mi interessa parlare di questo periodo: mentre lo "strutturalismo" può apparire ancora oggi un tema più o meno interessante, per quanto datato, la rivendicazione di "antiumanismo", che a tale tema si associava, non può che far scandalo. Insomma, il fatto che Foucault sia stato dichiaratamente antiumanista credo sia qualcosa che può mettere opportunamente in crisi l'immagine più banale attualmente dominante di Foucault. Qualcosa di profondamente indigesto alla sua versione edulcorata e di facile consumo. Ben scarse sono infatti oggi le voci che si levano contro l'umanismo: l'umanismo dei diritti umani, l'umanismo che elegge la persona a centro del mondo, l'umanismo con cui si fregiano a volte i bombardamenti finalizzati a "esportare la democrazia" e così via. Da questo punto di vista, il Foucault antiumanista è quindi

<sup>5</sup> J.C. MILNER, *Périple structurale. Figure et paradigme*, Paris, Verdier, 2008.

quanto mai inattuale. Di un'inattualità che stride con l'attualità del suo enorme successo contemporaneo.

Per attenuare lo scandalo e riprendere a digerire questo autore senza troppi arrovelli intellettuali, il lettore contemporaneo può però ricorrere ad un sicuro antidoto. Basta che egli relativizzi l'antiumanismo di Foucault in riferimento al tempo nel quale egli lo rivendicava. Si potrà così sostenere che l'umanismo in voga negli anni '50 e '60 era anche e soprattutto un umanismo ideologico, totalitario, avente a riferimento un sapere astratto, se non addirittura assoluto sulla scia della filosofia hegeliana. Tra gli umanisti in prima fila c'erano infatti i comunisti: tutti gli stati, tutti i partiti, tutte le organizzazioni che si rifacevano al comunismo, assieme al loro enorme seguito a quel tempo, in un'espansione senza precedenti nel mondo intero. Mentre a tutti gli altri umanisti, gli anti-comunisti più o meno "viscerali" – come si diceva allora – non restava che difendere le loro ideologie o antideologie più o meno antitotalitarie (liberali, cristiane o dichiaratamente di destra), sullo stesso terreno dell'umanismo comunista montante.

Ci si può dunque rasserenare e sminuire la portata dell'antiumanismo di Foucault come un effetto contingente, dovuto a un clima culturale saturo di polemiche da guerra fredda, tra ideologia e antideologia, tra totalitarismo comunista avanzante e antitotalitarismi tutto sommato sulla difensiva. Ci si può convincere che dirsi antiumanista allora significava anzitutto chiamarsi fuori da simili polemiche, cercare altri orizzonti per la ricerca storica ed epistemologica. A conferma di ciò si potrebbe citare anche la vicenda della breve adesione, tra il '50 e il '52, di Foucault al Partito Comunista, allora più che mai umanista, da lui in seguito sempre criticato.

Per completare l'assoluzione di Foucault dal peccato giovanile di antiumanismo il lettore contemporaneo potrebbe anche evocare i nuovi significati che ha oggi assunto l'umanismo. In effetti, in suo nome non sono più promosse ideologie totalitarie come il comunismo, né si dà credito a un sapere astratto, come il *general intellect* di Marx, o il sapere assoluto di Hegel. Oggi, come sentiamo ovunque ripetere, la quinta essenza dell'umanità, dell'essere umano tra gli umani non sta forse in cose come privilegiare le persone, anzitutto la propria, il dovere essere pragmatici, comunicativi, interdisciplinari, capaci di auto-governarsi ossia di fare i manager di se stessi? Al centro di tutto ciò non si suppone forse un sapere che non deve più funzionare come il sapere tradizionale, esplicito, formalizzato, ma deve imporsi come saper fare, informale, corporale, come capacità del sapersi rinnovare costantemente? E a tal scopo sono forse giustificate persino rivolte, riforme o rivoluzioni "colorate" (purché non di rosso) quando il potere risulti governato diversamente da tale supposta sensibilità umana?



Ecco che in questa luce Foucault appare quanto mai attuale, quanto mai conforme all'umanesimo oggi dominante, all'umanità così come l'opinione a livello mondiale la percepisce. Anzi, ne può risultare persino un maestro. Sapere, potere, governabilità non sono forse stati i suoi grandi temi di studi critici, archeologici e genealogici? In positivo cosa egli ha cercato se non di far affiorare a livello della conoscenza le pratiche di rivolta, resistenza o autogoverno di corpi oppressi e desiderosi di libertà? Ed egli stesso non si è voluto in continuo rinnovamento di se stesso, sempre a cavallo di più discipline? Contro tutte le critiche non ha forse difeso le sue scelte metodologiche e tematiche altrimenti che come scelte essenzialmente personali? Si risponda affermativamente a tutte queste domande ed ecco che si avrà l'immagine standard di Foucault, quella che oggi furoreggia, quella che lo fa leggere, tradurre e citare ovunque. Un'immagine non del tutto falsa, senza dubbio, e pur tuttavia unilaterale, semplificatrice, banalizzante, che oscura il meglio di Foucault, per dirla corta.

Ora, questo “meglio” non è certo univocamente identificabile, ma si può dire sia variamente rintracciabile in ogni suo testo. Uno dei più grandi meriti generali di tutta la sua opera sta infatti proprio nell'essere riuscita a mostrare con ineguagliabile meticolosità, di frammento in frammento, l'infinita molteplicità del sapere, la sua irriducibilità a qualche origine, principio o fondamento unico. Tuttavia, se qui ho scelto di parlare del primo Foucault “strutturalista” e dichiaratamente antiumanista, è perché questo suo “meglio”, ossia la sua profondità problematica non riducibile alle trivialità correnti, può essere forse più semplicemente illustrabile, proprio grazie alla categoria quanto mai schematica di “struttura”. Leggiamo allora un passaggio della prima prefazione di *Storia della follia*, datata 2 febbraio 1960, poi abolita dallo stesso autore nella riedizione del '72, nella quale egli spiega che «fare una storia della follia vorrà dunque dire: condurre uno studio strutturale dell'insieme storico – nozioni, istituzioni, misure giuridiche e poliziesche, concetti scientifici – che tiene prigioniera una follia». A fermarsi qui ciò parrebbe confermare l'immagine più scontata di Foucault come studioso delle implicazioni assoggettanti, alienanti, disumanizzanti, del sapere e del connesso potere. Ma le cose si complicano se si termina la lettura di questo passaggio, il quale prosegue: «il cui (della follia) stato selvaggio non può essere recuperato in se stesso»<sup>6</sup>. Il che significa che sotto la struttura assoggettante non c'è alcun soggetto dato da «disalienare»<sup>7</sup> o liberare, perché esiste solo un irredimibile «stato selvaggio». Ma significa anche che la stessa struttura assoggettante la follia è a sua volta assoggettata dal suo rifiuto della

<sup>6</sup> M. FOUCAULT, *Storia della follia nell'età classica* (1961) (traduzione di Franco Ferrucci e cura di Mario Galzigna), Milano, Rizzoli, 1973, p. 48.

<sup>7</sup> Espressione utilizzata da Foucault sei anni prima, nel 1954: vedi M. FOUCAULT, *Le vrai sexe* (1980), in M. FOUCAULT, *Dits et écrits II - 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 954-942.

follia, cosicché anche al di sopra di tale struttura, «a capo» di essa, non c'è alcun soggetto eventualmente capace di ravvedersi, di divenire più umano, meno coercitivo. Così si potrebbe dire che il *sensu* del conoscere e del governare la follia si trova indissolubilmente intricato col *non sensu*<sup>8</sup> della follia governata. La ricerca di Foucault si situa dunque né in un «al di dentro», né in un «al di fuori», ma alla frontiera tra normalità e follia. Una frontiera che egli considera rischiarata principalmente solo da quei poeti, come Hölderling, o da filosofi, come Nietzsche, i quali (assieme a tanti altri, come Nerval, Van Gogh, Raymond Roussel, Artaud insistentemente citati in *Storia della follia*) l'hanno sperimentata direttamente e attestata nelle loro opere. Prima che indicare delle soluzioni, a Foucault preme, secondo un'espressione da lui stesso utilizzata, «cambiare i dati del problema». Anche a prezzo di un effetto soggettivamente paralizzante. Ecco «struttura», così come è utilizzata in *La storia della follia*, si può dire sia il nome di tutto questo. Tale categoria, più che prendere il posto di «umanità», lo svuota, perché annulla ogni sua fondamentale distinzione con l'«inumano» della follia. «Umanità» e «inumano» appaiono così come due facce della stessa medaglia e il problema cruciale diventa quello del conio.

Tra le principali fonti indicate del suo strutturalismo Foucault nella già citata prefazione di *La storia della follia* cita anzitutto Nietzsche, un Nietzsche paradossalmente solare: «Lo studio che segue non sarà che la prima tappa [...] di questa lunga inchiesta, che, sotto il sole della grande ricerca nietzschiana, dovrebbe confrontare le dialettiche della storia con le immobili strutture del tragico». Al filosofo tedesco viene infatti riconosciuto il merito di aver «mostrato che la struttura tragica a partire dal quale si forma la storia del mondo occidentale non è altro che il rifiuto, l'oblio e la ricaduta della tragedia»<sup>9</sup>. La «struttura», dunque, come struttura di una separazione che ripetendosi identica a se stessa intensifica i suoi effetti sul divenire storico. Se nel XVI secolo, sostiene Foucault, la follia era ancora riconosciuta, anche da Erasmo, come una sorta paradossale di sapere, col XVII secolo, ciò non avverrà più, anche quando, durante la Rivoluzione Francese, si libereranno i pazzi internati nell'orrore del famigerato Bicêtre. Questo testo a sua epoca fece scandalo, ma ciò che gli veniva imputato era più o meno condiviso da tutto il cosiddetto strutturalismo, di cui Foucault aveva saputo illustrare magistralmente le massime ambizioni: riconoscere fino alle più estreme conseguenze che la «morte di Dio» era anche «morte dell'Uomo», come dice la dottrina cristiana, «fatto a sua immagine»; dunque contestare ad entrambi queste figure del Soggetto ogni capacità creatrice per ridurli a semplici prodotti culturali, in altri tempi al centro di più strutture del sapere, ma oramai obsoleti. «Struttura» era quindi anche il tema che permette-

<sup>8</sup> M. FOUCAULT, *Storia della follia*, p. 47.

<sup>9</sup> *Ivi*, pp. 45-46.



va di intravedere possibilità fino a quel punto impensabili di un al di là di Dio e dell'Uomo. Ma nella Francia tra gli anni '50 e '60 i suoi protagonisti intellettuali si curavano anzitutto di sbarazzarsi di qualsiasi fardello umanista e quindi di ogni precedente teoria del soggetto<sup>10</sup>.

Lo preciserà lo stesso Foucault, più tardi, nel 1978, in un'intensissima intervista rilasciata a Trombadori, allora tra i massimi responsabili della cultura del Pci. Qui l'autore della *Storia della Follia*, oramai abbandonata ogni prospettiva strutturalista, menzionerà tra le fonti di tale prospettiva anche un altro cruciale ambito di ricerche. Quello degli studi su miti e folklore, nonché sul formalismo linguistico, emersi in contemporaneità con la Rivoluzione d'ottobre nell'Europa dell'Est e lì proliferati fino poi a disperdersi «sotto il rullo compressore staliniano»<sup>11</sup>. In effetti, per comprendere la portata del termine struttura negli ambienti intellettuali francesi tra gli anni '50 e '60 è essenziale il riferimento alla linguistica, specialmente a De Saussure e al circolo di Praga. Nota è, ad esempio, la formula di Lacan coniata in questi tempi secondo la quale «l'inconscio è strutturato come linguaggio», come pure è nota l'influenza esercitata sulla sua opera da parte di Jakobson. Di là da venire era allora l'ondata cognitivista americana che al nostro tempo impone ovunque la sua egemonia: il linguaggio a quel tempo non era affatto concepito come strumento di comunicazione, ponte tra natura e cultura, ma come qualcosa ad un tempo artificiale ed essenzialmente involontario, né natura, né cultura: una “struttura”, appunto, che selezionando le condizioni dell'una e dell'altra disperde ogni supposta consistenza dell'umanità intesa come totalità univocamente motivata.

Tutto ciò dovrebbe bastare a convincersi che quanto è noto come “strutturalismo francese”, con le sue implicazioni antiumaniste e di cui Foucault è stato figura di spicco, rientra a pieno titolo in quella tensione prometeica che tanto ha caratterizzato il XX secolo. E a maggior ragione dovrebbe giustificare il giudizio, comunque oggi quanto mai impopolare, secondo il quale l'umanismo contemporaneo, all'americana, quello che promuove il primato della persona, del pragmatismo comunicativo, del sapere fare, del dover essere tutti manager di se stessi, non sia altro che una seconda grande restaurazione<sup>12</sup>. Tra le possibili obiezioni a tale convinzione e a tale giudizio ce n'è una particolarmente insidiosa. Essa consiste nel ritorcere contro questa grande stagione intellettuale dello “strutturalismo francese” la fine quasi repentina e l'oblio che ne è seguito. In effetti, col '68 e le sue conseguenze su “struttura” e “strutturalismo” comincia

<sup>10</sup> Vale la pena qui di ricordare la famosa e controversa formula estrema di Althusser in favore di una «storia senza soggetto, né fine(i)».

<sup>11</sup> M. FOUCAULT, *Entretien avec Michel Foucault* (1978), in M. FOUCAULT, *Dits et écrits II*, pp. 860-914.

<sup>12</sup> A. BADIOU, *Le siècle*, Paris, Seuil, 2005.

a scendere un silenzio interrotto solo da qualche sporadica recriminazione retrospettiva. Non è troppo difficile spiegarne il perché. In parole semplici: se in nome della struttura si cercava di individuare nei più disparati ambiti culturali ciò che si ripete, ciò che condiziona, al di là dei mutamenti, col '68 invece ciò che invade la scena è l'urgenza di cambiare tutto da capo e piedi, e subito. Ci si potrebbe anche convincere allora che gli "strutturalisti" non siano stati che intellettuali sorpassati, ingessati nelle loro elucubrazioni teoriche, persi nel sottrarre il loro pensiero da ideologie che i fatti dimostravano oramai obsolete, comunque incapaci di prevedere quello scoppio di rivolte che li avrebbero rapidamente archiviati.

Da un simile ragionamento resta però inesplicito un fatto cruciale, che tra i protagonisti del '68 francese ci sia stato anche un gran numero di allievi dei cosiddetti strutturalisti e che nessuno di questi ultimi, o quasi, abbia preso posizione né contro le rivolte di quell'anno né contro quanto ne doveva seguire in termini di nuove mobilitazioni e organizzazioni politiche. Si è assistito così a fenomeni curiosi come quello dei lacaniani convertiti al maoismo. Infatuazioni del momento senza rapporto con quanto precedeva? Un rapporto invece lo si può trovare. Si tratta del fatto che uno degli insegnamenti più radicali dell'antiumanismo strutturalista stava nel non dare per buona alcuna opinione, tema, nozione o problematica culturale disponibile, solo perché disponibile a livello di opinione comune. Anzi, nel diffidare da essa in quanto assai probabilmente retaggio del detestato umanismo. Per la generazione cresciuta alla scuola di gente come Lacan, Althusser, Canguilhem, Lévi-Strauss e altri di analogo orientamento, in particolare, andava da sé astenersi dal consenso per quanto in politica venisse proposto dal partito comunista, per non parlare degli altri partiti. Ecco perché, quando circostanze che esulavano dalla dimensione della ricerca intellettuale resero possibile i tumulti del maggio '68 e tutto quanto ne doveva seguire, buona parte di questa generazione se ne trovò coinvolta. L'idea ribelle che tutto nella società e nella cultura andasse rifatto le era già familiare, anche se solo a livello di studi. Qualsiasi critica si possa e si voglia fare all'antiumanismo strutturalista resta che le sue ricerche hanno aperto un molteplice orizzonte oramai lontano, ma ancora da riprendere ed esplorare di nuovo. Le piste aperte da Foucault dopo gli anni '60 lo confermano, ma solo in parte: non esauriscono certo la vastissima questione.

In conclusione, qualche considerazione su un aspetto che più mi interessa: il rapporto tra pensiero e politica, ma in riferimento prevalente non più al "primo", bensì all'"ultimo" Foucault. Prima però è opportuno ricordare qualche episodio maggiore del suo "engagement". In effetti, il suo '68 egli lo ha fatto a Tunisi, immischiandosi in un'esperienza di una intensità tale da fargli guardare dall'alto in basso quella del maggio francese. E ricordiamo pure che in seguito





ha partecipato anch'egli al fenomeno delle organizzazioni politiche extra-partitiche (il Group Information Prisons). Altro momento biografico importante sotto questo profilo, è quello tra il '78 e il '79, quando Foucault andò a seguire sul posto, infatuandosene, la rivoluzione iraniana – religiosa, lo si ricordi, solo nella sua imprevedibile conclusione. La politica, insomma, non è mai stata indifferente per Foucault. L'«esserci», nel presente, non solo come studioso e docente, è sempre stata una sua preoccupazione maggiore. Su questo tema del presente egli è tornato con un'attenzione e una precisione quanto mai concentrate, e più volte rielaborate, in uno dei suoi ultimi testi *Che cos'è l'Illuminismo*. È di qualche passo di questo testo che ora voglio trattare.

Che vi dice dunque Foucault? Anticipando le conclusioni di questi miei commenti dico subito che tutto il sorprendente argomentare di Foucault finisce qui per ruotare attorno a una parola chiave, un semplice «anche», un «aussi», su cui mi soffermerò. Qui trovo stia il centro problematico del presente per Foucault. Il che non indica affatto una via da seguire, ma un percorso ancora da aprire. Mi spiego saltando tutte le considerazioni contenute in questo testo su Kant e l'Illuminismo, per arrivare alla parte conclusiva nella quale egli definisce il suo modo di intendere il suo approccio critico genealogico:

«cette critique sera généalogique en ce sens qu'elle ne déduira pas de la *forme* de ce que nous sommes, ce qu'il nous est impossible de faire ou de connaître; mais elle dégagera de la *contingence* qui nous a fait être ce que nous sommes, la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons»<sup>13</sup>.

La «forma» metafisica, trascendentale, diciamo astratta, si trova dunque congedata per far spazio alla «contingenza», come presente: un presente diciamo concreto, fatto non solo di teorie, ma di realtà vissute. È qui, dice Foucault, che la critica genealogica può trovare le problematiche esistenziali («su quel che si è, su quel che non si è, su quel che si può, su quel che non si può») delle quali fare la genealogia, ossia capire come e perché si siano costituite e in seguito modificate fino al nostro tempo.

Se tuttavia ci si ferma a questo punto, il lettore d'oggi, pragmatico e umanista, che dà priorità alla persona, e anzitutto alla sua, può trovarsi del tutto soddisfatto e aderire senza riserve a questo approccio genealogico. Seguendolo, egli può apprendere infatti come fare fronte a qualsiasi problema opprimente la sua libertà. Anziché ostinarsi a cercarvi soluzioni immediate, egli si dovrà impegnare a cercare come tale problema è formato e come si è modificato nel tempo fino ad arrivare a disturbarlo personalmente. Così potrà provare a cambiare i

<sup>13</sup> M. FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières?* (1984), in M. FOUCAULT, *Dits et écrits II*, pp. 1381-1397, p. 1393 [trad. it. M. FOUCAULT, *Che cos'è l'illuminismo?*, in M. FOUCAULT, *Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui, interviste. 1978-1985* (1994), a cura di A. Pandolfi, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 217-231].

dati stessi del problema e ritrovare almeno in parte la sua libertà. Conferma di una simile conclusione può venire anche dalla frase successiva al passo citato: «elle (la critique) cherche à relancer aussi loin et aussi largement que possible le travail indéfini de la liberté».

Foucault, però, anche negli ultimi tempi della sua vita non ha dimenticato l'antiumanesimo delle origini. Così ci tiene a ribadire di non voler comunque rievocare il «rêve vide de la liberté», né tanto meno di voler dar adito a simili vecchie fantasie metafisiche che distolgono dal pensare il presente come unico orizzonte reale. Onde contenere qualsiasi fraintendimento a questo proposito egli aggiunge:

«cette attitude historico-critique doit être aussi une attitude expérimentale. Je veux dire que ce travail fait aux limites de nous-mêmes doit d'un côté ouvrir un domaine d'enquêtes historiques et de l'autre se mettre à l'épreuve de la réalité et de l'actualité, à la fois pour saisir les points où le changement est possible et souhaitable et pour déterminer la forme précise à donner à ce changement»<sup>14</sup>.

Genealogie da una parte, dunque, e dall'altra, sperimentazione sulla realtà attuale. Ma come intendere questa sperimentazione che ci deve mettere alla prova sul presente, nel presente? A questo proposito, egli parla di «ensembles pratiques», sarebbe a dire «non pas les représentations que les hommes se donnent d'eux-mêmes, non pas les conditions qui les déterminent sans qu'ils le sachent. Mais ce qu'ils font et la façon dont ils le font. C'est-à-dire les formes de rationalité qui organisent les manières de faire»<sup>15</sup> in rapporto alle cose, agli altri e a se stessi – viene precisato altrove.

Sembra di sentire parlare un antropologo, o forse meglio un etnografo. Di sicuro, si tratta comunque di una frontiera di ricerche mai fino ad allora perlustrata, in prima persona, dallo stesso Foucault, se non forse negli sporadici momenti di militanza o come diretto osservatore politico. Siamo dunque di fronte ad un nuovo orizzonte problematico che Foucault riassume nella formula singolare dell'«ontologia di noi stessi». In tale orizzonte, le ricerche critiche storiche ovvero genealogiche si dovrebbero dunque *accompagnare* ad un altro tipo di ricerche, sperimentali, cioè più prossime alle inchieste antropologiche ed etnografiche, da svolgersi diciamo tra la gente qualunque, per cogliere quale razionalità essi adottano nel corso delle loro pratiche in rapporto alla realtà, agli altri e a se stessi. Il tutto nella prospettiva chiaramente politica di cercare come *disconnettere* la razionalità delle pratiche (in rapporto alla realtà, agli altri e a se stessi) dalle relazioni di potere, malgrado il loro intensificarsi<sup>16</sup>. Di-

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 1395.

<sup>16</sup> «L'enjeu est donc: comment *déconnecter* la croissance des capacités et l'intensification des relations de pouvoir?» (*Ibidem*).



ciamo, semplificando, come promuovere ciò che i governati sono, fanno e pensano senza subire o seguire le logiche sempre più invasive dei governanti.

Si tratta dunque di un vero e proprio progetto volto a reimpostare il rapporto tra pensiero e politica al di fuori di ogni logica di intensificazione del potere, dunque anche al di fuori di qualsiasi logica di partito. In Foucault troviamo anche la messa in guardia contro le tentazioni di ripercorrerne involontariamente le vie già usurate: egli ammette che la sua proposta è praticabile solo a livello locale e frammentario, ma sostiene anche che solo così si possono evitare quei programmi di mutamenti generali, a pretesa immediatamente universalistica che sono possibili solo se dedotti da idee metafisiche o dall'esigenza di accrescere quote di potere già detenute. I dettagli del come mettere in opera un simile nuovo progetto non sono ovviamente precisati da Foucault, ma la sua impostazione è di una rara chiarezza, e molti altri sono i passaggi illuminanti su cui qui non posso soffermarmi. Insorge allora una domanda: dopo tanto successo del Foucault archeologo critico del sapere, del potere e dell'«aleturgia», cultore dell'etica dell'autogoverno e della «parresia», non sarebbe il caso di provare a promuovere anche questo Foucault, più marcatamente politico, per una politica tutta incentrata sul presente? L'«ontologia di noi stessi» non può forse essere intesa come premessa per un profondo rinnovamento della politica?

Ciò implicherebbe un ripensamento di *tutta* la sua opera, al di là delle riprese di questa o quella sua *parte* come oggi è di moda. A far ostacolo a questo ripensamento c'è però quell'«anche» che limita il problema della connessione tra «l'attitude historico-critique» e «l'attitude expérimentale» come se si trattasse solo di *un'aggiunta*. Con la conseguenza maggiore di stabilire un'inevitabile *priorità della prima sulla seconda*, e quindi di affrontare le problematiche del presente privilegiando il loro passato. Detto altrimenti, l'«atteggiamento sperimentale» che Foucault introduce come condizione obbligatoria per pensare il presente come realtà, non implica forse che sia proprio esso a dovere far scegliere quali ricerche storiche sul passato meritino la priorità su altre – e *non viceversa*? Se si risponde positivamente a questa domanda, allora appare in nuova luce anche il problema maggiore di chi e come, quale agente o «soggetto», possa essere in grado di articolare tra loro «attitude expérimentale» e «attitude historico-critique». Dal momento che si tratterebbe di connettere attività intellettuali tra loro così disomogenee come le inchieste sul presente e lo studio sul passato di *tale* presente, dovrebbe apparire chiaro che nessun singolo ricercatore, pur eticamente ben orientato, potrebbe tener testa al compito. Occorrerebbe allora discutere dell'*organizzazione* più consona allo scopo. Lo stesso Foucault ha ininterrottamente proposto e praticato gruppi di studio, ma inevitabilmente ogni loro organizzazione dipendeva dal prestigio del proponente,

prestigio che a sua volta dipendeva dai suoi magistrali studi di tipo storico. Se si desse invece la priorità che merita all'«attitude expérimentale» non si dovrebbe allora pensare piuttosto ad un'organizzazione più propriamente politica – ferme restando le sue indicazioni di non dover mai volere giungere a programmi generali, immediatamente universalistici, da partito? E ancora: una volta ammesso che è la conoscenza della realtà presente a dover orientare la conoscenza del passato, non si dovrebbe anche ripensare lo stesso metodo genealogico? Non si dovrebbe forse ammettere che non basta pensare il passato di questa o quella problematica come discontinuità? Non si dovrà forse azzardare l'ipotesi che il passato non esiste neanche come discontinuità, perché esiste sempre solo il passato *di un* presente?